

М. М. Казаков

РЕЦЕПЦИЯ НАСЛЕДИЯ АРИСТОТЕЛЯ В РАННЕЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В статье анализируется восприятие наследия Аристотеля христианами авторами доникейского периода. На основании изучения ссылок на философа и его последователей в ранней христианской литературе можно констатировать, что интерес к нему имел тенденцию к нарастанию, хотя и уступал влиянию Платона. Доникейские авторы обращались к разным аспектам наследия Аристотеля и перипатетиков, но, разумеется, в большей степени их интересовали проблемы, имеющие богословский или этический уклон. Вместе с тем следует отметить и известное внимание к чисто философским и естественнонаучным вопросам. Несмотря на широкий спектр оценок наследия Аристотеля у христианских авторов его авторитет безусловно признавался, а его наследие использовалось для построения христианской философской системы. В ходе исследования не было выявлено намеренного стремления исказить или каким-либо образом фальсифицировать учение Аристотеля в апологетических целях. Напротив, христианские авторы старались вести полемику с Аристотелем максимально корректно и в рамках научной этики того времени.

Ключевые слова: Аристотель, перипатетики, Платон, античность, доникейская патристика, апологетика, раннее христианство, аристотелизм.

Проблема усвоения античного наследия христианством является одной из ключевых в доникейской патристике. С момента возникновения и до Миланского эдикта 313 г. христиане ощущали себя во враждебной среде и систематически подвергались преследованиям и гонениям. Несмотря на это, христианские мыслители первых веков стремились не только разрабатывать положительное христианское учение, основой которого являлось Откровение, но и использовать достижения античного разума для создания христианской богословской и философской системы. Понятийная структура эллинской философии оказалась единственным средством, способным оформить религиозный опыт христианства, хотя, с другой стороны, ни одно понятие греческой философии не было способно с полной адекватностью выразить реалии христианского религиозного сознания¹. В рамках решения

Михаил Михайлович Казаков — доктор исторических наук, профессор, профессор Смоленского государственного университета и Смоленской православной духовной семинарии (mmkaz@yandex.ru).

¹ Столяров А. А. Патристика // Новая философская энциклопедия. М., 2010. Т. III. С. 212.

проблемы соотношения христианства с античным наследием оформилось как направление, ориентированное на гармонический синтез христианской идеи Откровения с философской традицией античного рационализма, так и направление, прокламировавшее их несовместимость².

Соотношение христианства и патристики с античной культурой и философией постоянно было в центре внимания исследователей. Интерес к этой проблеме не угасает и в наши дни и включает в числе прочих вопросов наследие Аристотеля³. Традиционным подходом, сложившимся и в философских, и в патристических исследованиях, является изучение влияния Аристотеля на позднеантичную (бл. Августин, Боэций) и средневековую (Альберт Великий, Фома Аквинский) христианскую мысль. В последние годы усилился интерес исследователей к вопросу о влиянии Аристотеля на отцов-каппадокийцев и представителей Александрийской школы⁴. Недавно была предпринята интересная попытка проследить влияние Аристотеля на расхождение восточного и западного христианского богословия⁵. Тем не менее, в литературе устоялось в целом справедливое мнение о том, что раннее христианство в отношении

² *Можейко М. А.* Патристика // История философии. Энциклопедия. Мн., 2002. С. 767.

³ Так, в марте 2013 г. в Москве и Санкт-Петербурге прошла международная конференция «Интерпретация философско-теологической мысли Аристотеля в европейской философской культуре». Один из организаторов конференции, Г. Н. Самуйлов, отметил, что некоторые доклады «открыли очень интересную тему „Аристотель и патристика“, которая еще ждет своего часа, осмысления и осознания» (см.: Научная жизнь // Сайт Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. URL: <http://pstgu.ru/news/life/science/2013/05/14/46234/> (дата обращения: 15.02.2016)). Интересной представляется недавняя попытка Виктора Лега оценить влияние Аристотеля на христианское богословие в популярном изложении (см.: *Лега В.* Аристотель. Ч. 1: Зачем отцы Церкви обращались к его учению? // Портал «Православие.ru». URL: <http://www.pravoslavie.ru/88155.html> (дата обращения: 10.03.2016); Ч. 2: Счастье — в познании Истины // Там же. URL: <http://www.pravoslavie.ru/88380.html> (дата обращения: 10.03.2016)).

⁴ Например, доклады на упомянутой выше конференции: Мари-Одиль Бульнуа «Обращение к логике Аристотеля у Кирилла Александрийского»; М. Ю. Бурмистров «Василий Великий и Аристотель: проблемы интерпретации»; В. В. Петров «Учение об эйдосе меняющегося тела в аристотелевской традиции и христианской эсхатологии: Аристотель, Александр Афродисийский, Ориген, Григорий Нисский, Иоанн Филопон».

⁵ *Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. На различия в рецепции аристотелизма на Востоке и на Западе обратил внимание еще С. С. Аверинцев: *Аверинцев С. С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // Христианство и культура в Европе: Память о прошлом, сознание настоящего, упование на будущее. М., 1992. Ч. 1. С. 16–25.

философской рецепции в доникейский период находилось преимущественно под влиянием стоицизма и платонизма, влияние которого усиливалось по мере выработки и адаптации неоплатонических концепций. Впрочем, в самом неоплатонизме, который был наиболее синтетической философией во всем античном мире, аристотелизм сказался не меньше самого Платона⁶, а собственно неоплатонический синтез, как отмечал С. С. Аверинцев, включал в себя «аристотелевскую компоненту»⁷.

Соглашаясь с этими заключениями, следует отметить, что Аристотель «входил» в христианство постепенно, и о восприятии христианскими авторами аристотелевской терминологии и технологии обычно говорят применительно к никейской эпохе. Доникейское христианство в литературе, как правило, рассматривают через призму стоицизма и платонизма, игнорируя влияние Аристотеля. Однако изучение начального проникновения аристотелизма в патристику и рецепции его наследия в ранней христианской литературе также представляет научный интерес, и именно это является целью данного исследования.

При изучении проблемы рецепции наследия Аристотеля в доникейской христианской литературе необходимо иметь в виду следующее.

Во-первых, небольшое количество дошедших до нас текстов раннехристианских авторов, совершенно несопоставимое с объемами христианской литературы последующего времени.

Во-вторых, методика работы христианских авторов со священными текстами (экзегеза или герменевтика) имела следствием такой же подход и к текстам философским, то есть извлечение того смысла, который в наибольшей степени подходил к собственным идеям и мыслям.

В-третьих, далеко не всегда древние авторы, и христианские в том числе, имели обыкновение прибегать к точному цитированию и правильному оформлению ссылок на источники; широко допускались цитирования по памяти или из вторых рук, а порой и прямой плагиат.

В-четвертых, критика аристотелизма христианскими авторами нередко концентрировалась на философских доктринах, далеко не всегда восходящих к самому Аристотелю⁸.

⁶ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. М., 1998. С. 174.

⁷ Аверинцев С. С. Христианский аристотелизм... С. 18.

⁸ Серегин А. В. Античная философия и патристика // Античная философия. Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 58–59. Например, содержание учения Аристотеля о промысле было разъяснено и уточнено Александром Афродисийским, и именно в таком

В-пятых, сами философские школы во II–III вв. вели между собой оживленную полемику, в ходе которой, например, Александр Афродисийский отстаивал абсолютный приоритет Аристотеля, а Аттик, напротив, пытался очистить платонизм от аристотелизма⁹.

Подсчет упоминаний Аристотеля и перипатетиков в сравнении с упоминаниями Платона и платоников в текстах семи христианских авторов II в. и семи авторов III — начала IV в. позволил получить следующие количественные результаты.

Со 150-х до 310-х гг. (от св. Иустина до Лактанция) Аристотель упоминается у всех четырнадцати исследованных авторов 88 раз, перипатетики — 41 раз, а Платон и платоники — 435 раз.

И во II в., и в III в. среди христианских авторов были те, кто полностью игнорировал Аристотеля (Аристид, св. Иустин, Феофил, св. Киприан), и те, кто обращался к нему довольно часто, хотя и в отдельных произведениях, а не во всем творчестве (чаще всех — Климент Александрийский и Тертуллиан).

Количество упоминаний Аристотеля у семи авторов III в. в семь раз превышает количество упоминаний у семи авторов II в.¹⁰

Соотношение упоминаний Платона и Аристотеля в произведениях христианских авторов двух столетий раннего христианства меняется в пользу Аристотеля: во II в. Платон упоминается в 5,8 раз чаще, чем Аристотель, а в III в. это соотношение уменьшается примерно на единицу. Вместе с тем существенно увеличивается количество упоминаний перипатетиков: если во II в. их соотношение с Аристотелем было 1 к 3, то в следующем столетии — 1 к 2.

Соотношение упоминаний Аристотеля и перипатетиков с Платоном и платониками за весь рассмотренный период в полтора столетия составляет 1 к 3,3.

Таким образом, даже если учесть количественный рост общего объема христианской литературы, можно констатировать определенное усиление внимания христиан и к Аристотелю, и к его последователям.

виде оно фигурировало у христиан как «учение Аристотеля» (см.: *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб.: РХГА, 2013. С. 26).

⁹ *Солопова М. А.* Александр Афродисийский // *Античная философия. Энциклопедический словарь.* М., 2008. С. 83–89; *Шичалин Ю. А.* [Рец. на кн.:] Климент Александрийский. Строматы. СПб., 2003 // *Богословский вестник.* 2004. № 4. С. 482.

¹⁰ Установить точную грань между авторами и столетиями довольно проблематично из-за сложностей с датировками отдельных произведений.

Обращение к контексту упоминаний Аристотеля позволяет выявить целый ряд особенностей усвоения его наследия христианами мыслителями на начальных этапах становления патристики. При этом вполне очевидным является факт обращения к античной философии только у третьего поколения христианских писателей: ни у апостолов, ни у апостольских мужей имена Аристотеля и других античных философов вообще не встречаются, что объясняется проблематикой их творчества, направленной на Священное Писание, деяния и учения Иисуса Христа и его учеников, а также регламентацию жизни первохристианских общин. Во II в. в христианской литературе выделяется апологетическое направление, целью которого было продемонстрировать языческому миру приемлемость христианства с самых разных сторон — гражданской, философско-богословской, религиозной, культурной и т. д.¹¹ В стремлении защитить христианскую веру от нападков со стороны языческого мира апологеты стали использовать рациональную аргументацию и обращаться к философской терминологии. Главной причиной этого можно считать осознание необходимости общаться с нехристианской аудиторией на понятном для нее языке.

Одним из первых христианских авторов, кто обратился к проблеме соотношения Откровения и философии, был св. Иустин Мученик. В «Диалоге с Трифоном иудеем», датированном примерно 155–160 гг.¹², христианский философ высказывает важную и смелую мысль, возводя стремление к философии в ранг святости: «Философия поистине есть величайшее и драгоценнейшее в очах Божиих стяжание: она одна приводит нас к Богу и делает нас угодными Ему, и подлинно святы те, которые устремили свой ум к философии»¹³. Очевидно, что св. Иустин знает Аристотеля, но упоминает не его, а перипатетиков, отмечая остроумие одного из них, к которому он хотел поступить на обучение, но тот уже через несколько дней его разочаровал, попросив плату за свои услуги. Из этого же отрывка можно заключить, что поиски истинной философии привели автора в конечном итоге не к Стагириту, а к Платону: «В скором времени, казалось, я сделался мудрецом,

¹¹ Никифоров М. В. Апологеты раннехристианские // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. III: «Анфимий — Афанасий». С. 91.

¹² *Iustini Martyris. Dialogus cum Tryphone*. Berlin, 1997. P. 1. Датировка этого произведения, по сути, позволяет определить начало обращения христианских авторов к античной философии.

¹³ *Just. Dial.* 2.

и в своем безрассудстве надеялся скоро созерцать самого Бога, ибо такова цель Платоновой философии»¹⁴.

Афинагор Афинянин (ок. 133 — ок. 190), который так же, как и его предшественник, пришел в христианство из философии, развивает христианский взгляд на философию и упоминает Аристотеля и Платона в связи с описанием Бога пифагорейцами, но оговаривается, что не намерен подробно излагать учение философов, лишь отмечая, что римские императоры превосходят их мудростью и силою власти¹⁵. Мнения философов Афинагор приводит в подтверждение своего обоснования единства Бога: «Но так как без приведения имен философов невозможно показать, что не одни мы почитаем Бога единым, то я и обратился к их мнениям»¹⁶. Среди них приводится и мнение Стагирита: «Аристотель и его последователи, признавая Бога единого, представляют Его в виде какого-то сложного животного, состоящего из души и тела; телом Его почитают эфир, блуждающие звезды и сферу неподвижных звезд, которые двигаются кругообразно; а душою разум, который управляет движением тела, и сам в себе не движимый, служит причиною его движения»¹⁷. Ниже апологет упоминает перипатетиков, приводя их мнение о том, что мир является сущностью и телом Бога, и возражая против поклонения стихиям¹⁸. Еще одно возражение Аристотелю Афинагор приводит в связи с мыслью философа о том, что поднебесная не управляется Промыслом, между тем, утверждает апологет, «вечный Промысл Божий постоянно бодрствует над нами»¹⁹.

Татиан Ассириец (112–185) в свойственной ему едкой манере высмеивает античных философов, включая Аристотеля, которому, как и его последователям, ставит в упрек установление предела Провидению и ограничение счастья тем, что ему самому нравилось: «По учению Аристотеля не могут быть счастливы те, которые не имеют ни красоты, ни богатства, ни здоровья телесного, ни знатности. И такие-то люди, — с горечью заключает апологет, — пусть считаются философами»²⁰. Еще один упрек

¹⁴ Ibid.

¹⁵ *Ath. Leg.* 6. «Прошение о христианах» было направлено Марку Аврелию и Коммоду, соправление которых приходится на 176–180 гг.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid. 16.

¹⁹ Ibid. 25.

²⁰ *Tatian. Or.* 2.

Татиана вызывает излишняя, по его мнению, лесть Аристотеля по отношению к Александру Македонскому. Ниже Татиан делает еще один антиаристотелевский выпад в связи с тем, что философ «колеблет бессмертие души», а также в связи с непоследовательностью философов вообще, следующих то Платону, то Аристотелю, то Демокриту и т. д.²¹ При этом Татиан делает попытку ввести новые категории сущего и подобия. Сущее, как и у Аристотеля, — это то, «что не может быть сравниваемо», подобие — это «то, что сравнивается». Впрочем, от Аристотеля здесь заимствуется лишь часть определения, что уже не Аристотель и не усеченный Аристотель²². Вместе с тем критика концепций Стагири-та у Татиана, по мнению некоторых исследователей²³, была более полной и прямой, чем его критика платонизма.

Св. Ириней Лугудунский (ок. 130 — ок. 202) в своем главном и весьма обширном сочинении «Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания», которое содержит подробное изложение гностических теорий и их происхождения, упоминает Аристотеля лишь дважды. Один раз его имя встречается в связи с ересью Карпократа, последователи которого выставляли образ Христа вместе с изображениями античных философов, включая Аристотеля, и выказывали им знаки почтения, как язычники²⁴. Далее св. Ириней критикует гностика Валентина и его последователей за то, что «они стараются также вносить в дело веры мелочность и тонкость вопросов, что свойственно школе Аристотеля»²⁵.

Минуций Феликс в диалоге «Октавий», который был написан при императоре Коммодe (180–192), приводит мнения о Боге различных философов, отмечая, что Аристотель, хотя говорил различно, однако всегда держался мнения о единой власти; ибо он называл Бога то разумом, то миром, или же подчинял мир Богу²⁶. То есть апологет усматривал в учении Аристотеля явную тенденцию к монотеизму.

Таким образом, в христианской литературе II в. можно обнаружить определенный интерес к Аристотелю и его наследию. Некоторые

²¹ *Idem.* Or. 25.

²² *Неретина С. С.* Верующий разум. Татиан: слово как сообщаемость // Сайт РХГА «Философская библиотека Средневековья». URL: http://antology.rchgi.spb.ru/Tatian/research_1.htm (дата обращения: 29.02.2016).

²³ *Hunt E. J.* Christianity in the Second Century. The Case of Tatian. London; New York, 2003. P. 99.

²⁴ *Iren.* Adv. haer. I. 25.6.

²⁵ *Ibid.* II.14.5.

²⁶ *Min. Fel.* Oct. 19.

христианские апологеты ограничивают свое обращение к фигуре Аристотеля весьма поверхностной критикой (Татиан, св. Ириней), другие пытаются критиковать Аристотеля более глубоко, затрагивая отдельные аспекты его учения (Афинагор), но показательно, что предпринимается попытка найти положительные для христианства идеи о Боге (Минуций).

В III веке в христианской литературе наряду с продолжением уже оформившихся ранее направлений — антиязыческой и антиеретической апологетики — появляются новые направления и жанры. Авторы этого периода затрагивают новые темы, больше и чаще обращаются к античному наследию, включая философию. Главной тенденцией становится стремление привести христианское богословие в систему.

Св. Ипполит Римский (ок. 170 — ок. 235) в своем главном труде «Опровержение всех ересей» ставил своей целью вывести все ереси из трудов античных философов. Первая книга этого труда «О философских умозрениях» («Философумена») содержит очерк различных философских школ, включая Аристотеля, которому посвящена отдельная глава. Речь об Аристотеле идет и в других книгах, в которых автор опровергает ереси, указывая на их зависимость от того или иного течения в античной философии²⁷. Хотя св. Ипполит демонстрирует знание наследия философа, наряду с достаточно верным изложением Аристотелевой теории категорий и этики, Стагириту приписывается им стоическое учение о существовании души после гибели тела. При этом св. Ипполит не только приписывает Аристотелю это учение, но и отождествляет эфир и пневму²⁸.

Св. Ипполит называет Аристотеля зачинателем диалектики, а его философию — логической²⁹. Отмечая, что Аристотель свел философию к ремеслу (τέχνη)³⁰, Ипполит ставит ему в заслугу то, что он особенно

²⁷ В частности, с Аристотелем св. Ипполит связывал ересь Василида. См.: Афонасин Е. В. «Опровержение всех ересей» Ипполита как вспомогательный источник по истории античной науки // Сайт НГУ. URL: http://www.nsu.ru/classics/Hippolyt_Doxograph.htm (дата обращения: 17.03.2016).

²⁸ Hippol. Ref. I.20.4; Афонасин Е. В. Структура и содержание первой книги «Опровержения» в контексте дополнительных данных // Ипполит Римский. Творения // Сайт НГУ. URL: http://www.nsu.ru/classics/plato/Hippolyt_I.pdf (дата обращения: 17.03.2016).

²⁹ Hippol. Ref. I.5.

³⁰ Перевод Е. В. Афонасина. В переводе П. Преображенского ставился иной акцент: «возвел философию в искусство» (см.: Ипполит, святой, епископ Римский. О Христе и антихристе. СПб., 2008. С. 362). Именно такой перевод приводится и в публикации параллельных текстов на греческом и латинском языках в издании 1859 года: «in artem

прославился в логике³¹. Говоря о том, что в качестве начал всего Аристотель положил субстанции и акциденции, св. Ипполит в качестве примера субстанции называет Бога, а в качестве примера акциденции — отца и сына³². Сравнивая учения Платона и Аристотеля о благе, св. Ипполит обращает внимание на трехчастное деление благ у Аристотеля и на то, что «злые вещи возникают в качестве противоположностей благим, и пребывают лишь в подлунном месте, не достигая надлунного [мира]; и что мировая душа бессмертна, а мир — вечен»³³. Таким образом, у св. Ипполита мы встречаем, пожалуй, первый в христианской литературе наиболее полный обзор учений Аристотеля.

Тертуллиан после обращения около 193 г. в христианство и рукоположения около 200 г. в пресвитеры писал полемические труды, в которых затрагивал различные философские вопросы. При этом его общее отношение к философии было не просто критическим, но глубоко оппозиционным. Он не только осуждал философские школы и нравственные ценности античной цивилизации, но и считал, что цивилизация вообще испортила и извратила человека. По Тертуллиану, философия должна была навсегда расстаться со своей исследовательской и конструктивной функцией и сохранить за собой только функцию объяснительную³⁴. Хотя апологет демонстрирует весьма обширные познания в философии античности, с произведениями многих философов он был знаком благодаря справочникам, комментариям и компендиям, довольно широко распространенным в его время³⁵. Исследователи допускают, что Тертуллиан даже не читал некоторых упомянутых им античных философов или некоторых критикуемых им сочинений³⁶. Отчасти это касается и Аристотеля, которого апологет упоминает в своих произведениях около двух десятков раз (а также пять раз упоминает перипатетиков).

В основном Тертуллиан говорит об Аристотеле в негативном контексте. Например, в «Апологетике», превознося достоинства христиан

philosophiam redegit» (см.: *S. Hippolyti Refutationes omnium haeresium librorum decem quae supersunt*. Gottingae, 1859).

³¹ *Hippol. Ref.* I.20.1.

³² *Ibid.* I.20.1–2.

³³ *Ibid.* I.20.6. Cf.: *Arist.*, *De an.* A 3, 270a13; 4. 408b18.29; B 2. 413b24.

³⁴ *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 112–113.

³⁵ *Barnes T. D.* *Tertullian: a historical and literary study*. Oxford, 1985. P. 196.

³⁶ *Братухин А. Ю.* Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан // Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О душе. СПб., 2004. С. 39–41.

по контрасту с пороками язычников, апологет упрекает Стагирита в том, что он своего друга «недостойным образом выгнал с его места», в то время как «христианин не вредит и своему врагу»³⁷. Заслужил упрек, по мнению Тертуллиана, Аристотель и в том, что он «недостойно льстил Александру, которым скорее должен был бы управлять»³⁸. Однако главная атака на Аристотеля вызвана тем, что он послужил одним из «источников» возникновения ересей. В этом отношении негодование апологета становится столь сильным, что он применяет по отношению к великому мыслителю эпитет «жалкий»³⁹: «Он сочинил для них диалектику — искусство строить и разрушать, притворную в суждениях, изворотливую в посылках, недалекую в доказательствах, деятельную в пререканиях, тягостную даже для самой себя, трактующую обо всем, но так ничего и не выясняющую»⁴⁰. И далее Тертуллиан четко формулирует свое отношение к философии, утверждая приоритет веры: «Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины — после Евангелия»⁴¹.

Тертуллиан упоминает Аристотеля особенно часто в произведении «О душе», полемизируя с одноименным творением Стагирита. Тон этой полемики задает известная тертуллиановская характеристика философов как патриархов еретиков⁴², а также утверждение о том, что понимание души было извращено философскими учениями⁴³. Впрочем, в перечислении философов Аристотель на их фоне удостоен довольно лестной характеристики: «или размеренность Аристотеля, или глупость Эпикура, или печаль Гераклита, или безумие Эмпедокла», а ниже приводится такое качество Стагирита, как привычка «свое наполнять или чужое опорожнять»⁴⁴, что можно понимать и как комплимент, и как осуждение.

Несмотря на общий негатив по отношению к философии, Тертуллиан находит возможным довольно корректно, хотя и критически,

³⁷ *Tert. Apol.* XLVI.15.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ «*Miserum Aristotelem!*»

⁴⁰ *Idem. De praescr.* VII.6.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Idem. De an.* III.1.

⁴³ *Ibid.* III.2.

⁴⁴ *Ibid.* XII.3.

проанализировать позицию Аристотеля в отношении сочетания души и ума: «он и сам, когда давал определение уму, все же заявил, как о другой его разновидности, о божественном Уме, который потом, показав бесстрастным, отделил от общности с душой». И далее апологет приводит точку зрения философа на страдания: «Ведь Аристотель и чувства делает страданиями. Разве нет? Ведь и чувствовать значит страдать, так как страдать значит чувствовать. Также и быть рассудительным значит чувствовать, и двигаться значит чувствовать. Таким образом, всё значит страдать»⁴⁵. Тертуллиан здесь соглашается с Аристотелем, но ниже возражает ему в том, что и ум, вопреки Аристотелю, подвержен страданию, потому что, по мнению апологета, «ум так сросся с душой, что он — не сущностно иной, но свойство сущности»⁴⁶.

Тертуллиан солидаризируется с Аристотелем и некоторыми другими философами в несогласии с тем, что перипатетик Дикеарх⁴⁷, а также врачи Андрей и Асклепиад устранили ведущее начало души, утверждая, что чувства находятся в самом уме. Подтверждение некоторых других своих мыслей Тертуллиан также находит у Аристотеля, например, о неразумности деревьев⁴⁸, или ссылаясь на него в своих рассуждениях о том, что не существует душ, свободных от сновидений⁴⁹, хотя некоторые рассуждения Аристотеля о сне и сновидениях вызывают у него возражения. Тертуллиан констатирует, что Аристотель, считая большую часть сновидений лживыми, признает в них и правду⁵⁰, и это служит апологету поводом для того, чтобы высмеять толкователей сновидений, включая перипатетика Кратиппа. В подтверждение своей насмешки Тертуллиан восклицает: «Аристотель, извини смеющегося»⁵¹.

В III в. христианская мысль развивается и в направлениях, вообще не соприкасающихся с античной философией. Примером может служить знаменитый ученик Тертуллиана св. Киприан Карфагенский (ок. 200–258), который в проработанных мною 14 трактатах и 66 письмах вообще не упоминает Аристотеля, слово «перипатетики» встречается в этих

⁴⁵ Ibid. XII.3–4.

⁴⁶ Ibid. XII.5–6.

⁴⁷ Дикеарх из Мессены (ок. 365 до Р. Х. — после 300 до Р. Х.) в диалоге «О душе» приходит к выводу, что душа умирает вместе с телом.

⁴⁸ Tert. De an. XIX.2.

⁴⁹ Ibid. XLIX.

⁵⁰ Ibid. XLVI.3.

⁵¹ «Aristoteles, ignosce ridenti» (Tert. De an. XLVI, 10).

трудах лишь один раз, и даже столь часто фигурирующий в творчестве Тертуллиана Платон удостоивается его внимания лишь единожды.

Зато в творчестве выдающихся представителей Александрийской школы Климента и Оригена проблема соотношения веры и знания, философии и религии была центральной⁵².

Климент (ок. 150 — ок. 215) сумел в своих произведениях открыть и утвердить многие философские положения, которые впоследствии были унаследованы христианскими теологами⁵³. Следует отметить, что из всех рассмотренных христианских авторов Климент больше других упоминает Аристотеля и перипатетиков, и их совокупное соотношение с Платоном и платониками составляет у него 1 к 3,6. Климент обращается к Аристотелю чаще всего для подтверждения своих мыслей, только ссылаясь на философа, и лишь временами полемизирует с ним⁵⁴. Так, критикуя софистику, Климент со ссылкой на Аристотеля говорит, что «софистика есть плутовское искусство⁵⁵, поскольку мошеннически выдает себя за носительницу высшей учености и присваивает себе знание тех самых наук, изучением которых не только никогда не занималась, но и прямо пренебрегала»⁵⁶. Ниже Климент уточняет, что эта мысль Стагирита соответствует Писанию⁵⁷. Касаясь вопроса о вере, без которой «невозможно ни знание, ни научение», Климент тоже ссылается на философа: «Аристотель говорит, что вера — это научное суждение, утверждающее, что нечто является истиной. Следовательно, вера важнее, нежели знание, и является его критерием»⁵⁸.

⁵² Савре́й В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 741.

⁵³ Афонасин Е. В. «Строматы» Климента Александрийского // *Климент Александрийский*. Строматы. СПб., 2003. Т. 1 (Книги 1–3). С. 6.

⁵⁴ Попытка анализа полемики Климента с Аристотелем была предпринята А. Бос: Bos A. P. Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo-) Theology (Clem. Protrept. 5.66.4). *Classical Quarterly*. 1993. 43, 1. P. 177–189. Использование Климентом Аристотеля в полемике с гностиками изучала Е. Кларк: Clark E. A. Clements' Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism. New York; Toronto, 1977.

⁵⁵ Ср. *Arist. Top.* IV 126a30: «Следует также обратить внимание на то, не считают ли способностью или способным то, что достойно порицания, или то, чего следует избегать; например, не считают ли софистом, или клеветником, или вором того, кто способен тайно отнимать чужое, [или клеветать, или приводить лжедоводы]» (пер. М. И. Иткина).

⁵⁶ *Clem. Strom.* I.VIII.39.2.

⁵⁷ *Ibid.* I.XVII.87.3.

⁵⁸ *Ibid.* II.IV.15.5.

Как и многие другие христианские мыслители, увлеченные античной философией, Климент пытался доказать ее вторичность по отношению к Ветхому Завету. Одним из основных аргументов он считает то, что «эллинские мудрецы» жили позже Моисея и, следовательно, заимствовали свои основные идеи у евреев, порой намеренно запутывая их⁵⁹. В обоснование заимствований Климент приводит имена философов, имевших неэллинское происхождение, включая, например, некоего еврея, который учился у Аристотеля⁶⁰. Описывая создание философских школ, включая Аристотеля и перипатетиков, он делает акцент на том, что из сравнения хронологических данных откроется, что еврейская философия древнее эллинских философских школ на много поколений⁶¹. Мысль о заимствованиях звучит у Климента неоднократно: например, что перипатетическая философия заимствована из закона и пророков⁶² или что сам Аристотель, ограничивая влияние провидения подлунной сферой, следовал псалму: «Господи, милость Твоя до небес, истина Твоя до облаков» (Пс 35:6)⁶³.

Интересно сопоставление Климентом закона Моисея с философией. При этом сам закон он называет «Моисеевой философией» и делит ее на четыре части: историческую и законодательную части он соотносит с этикой, третью часть, касающуюся священнодействий, он называет созерцанием видимой природы, а четвертую часть, «которую Платон называет „созерцанием“ поистине великих таинств, а Аристотель же — метафизикой», Климент считает частью богословской⁶⁴.

Полемизируя с Аристотелем и его учениками, Климент утверждает, что перипатетики, «толкующие о тройственной природе благ⁶⁵ и считающие злом все им противоположное», находятся в полном согласии с воззрением на те состояния, «которые составляют середину между пороком и добродетелью, каковыми являются, например, бедность, болезнь, дурная слава, низкое происхождение и тому подобное»⁶⁶. И так как полноте счастья представители школы Аристотеля обуславливают благами

⁵⁹ Ibid. I.XIV.60–61.

⁶⁰ Ibid. I.XV.70.2.

⁶¹ Ibid. I.XIV.64.5.

⁶² Ibid. V.XIV.97.7.

⁶³ Ibid. V.XIV.90.2.

⁶⁴ Ibid. I.XXVIII.176.1–2.

⁶⁵ О трояком разделении благ см.: *Arist. E. N.* I 8. 1098b12 sq.

⁶⁶ *Clem. Strom.* II.VII.34.1.

материальными, телесными и душевными, соответственно, «человек бедный, безвестный, слабого здоровья или осужденный на жизнь в рабстве, по мнению философов этой школы, не может быть счастливым»⁶⁷.

Климент приводит мнения различных философских школ о смысле человеческой жизни, и среди них также фигурируют последователи Аристотеля — перипатетики Иероним, Диодор, Лик, Критолай. Так, Иероним считал целью человеческой жизни безмятежность, а Диодор заявлял, «что цель состоит в том, чтобы прожить благородную и честную жизнь»; «целью же человеческой жизни, — утверждает Климент, — является счастье»⁶⁸, в то время как последователи Аристотеля считали, что целью является доблестная жизнь⁶⁹. На это Климент возражает, что «не каждый доблестный человек удостоивается счастья и достигает цели. Мудрец может подвергнуться злым несчастьям или испытать на себе различные превратности судьбы, которые не зависят от его воли. Оказавшись в таком состоянии, он, возможно, сочтет для себя благом даже покинуть эту жизнь. В этом случае его едва ли можно назвать счастливым или благополучным»⁷⁰. Перечисляя мнения различных философских школ, Климент снова обращается к перипатетикам: «Некоторые говорят, что новейшие академики определяют цель как воздержание от суждений по поводу всего кажущегося. Лик перипатетик считал целью достижение душевной радости. Ликиск же поясняет, что имеется в виду радость по поводу прекрасного. Критолай, также перипатетик, говорит, что совершенной является жизнь, протекающая в соответствии с природными задатками, имея в виду три формы совершенства в соответствии с тремя родами блага»⁷¹. В итоге Климент приводит собственное, глубоко христианское по содержанию мнение о цели жизни: «Нам обещано, что мы обязательно достигнем конечной цели, которая обращена в вечность, если будем послушны заповедям, то есть Богу, и жить в соответствии с ними непорочно и со знанием, которое проистекает из постижения божественной воли. Возможно полное уподобление истинному Логосу, надежда на то, что мы станем детьми через Сына Божьего — в этом состоит наша цель»⁷².

⁶⁷ Ibid. II.XXI.128.5.

⁶⁸ Ibid. II.XXI.127.3.

⁶⁹ *Arist.* E. N., passim, e.g. I 6. 1098a18.

⁷⁰ *Clem. Strom.* II.XXI.128.3–4.

⁷¹ Ibid. II.XXI.129.8–10.

⁷² Ibid. II.XXII.134.1–2.

Отмечая, «что для тех, кто порицает философию, принижая значение веры, весьма характерно восхваление несправедливости и представление счастья как жизни в соответствии со своими прихотями»⁷³, Климент называет именно веру «исполнительницей добрых дел и мерилом правильного действия»⁷⁴ и здесь же ссылается на Аристотеля. Его различение понятий ποιεῖν (делать), приложимого к неразумным существам и неодушевленным предметам, и πράττειν (действовать), как присущего только человеку⁷⁵, Климент приводит в качестве назидания тем, кто учит, что Бог — создатель (ποιητής) всего⁷⁶. Что совершенно, продолжает Климент, является или добрым, или необходимым, а необходимое не есть добровольное. «Следовательно, дурной поступок — это некое добровольное действие, поскольку он не определяется никакой необходимой причиной. Поэтому добрые от злых отличаются наклонностями и благими пожеланиями⁷⁷. Всякий же душевный порок связан с невоздержанностью, и всякий, действующий в соответствии со своим вожделением, действует в меру своей невоздержанности и порочности»⁷⁸. Отсюда следует христианский вывод, соединенный с философской методологией: «Для спасения, следовательно, необходимо постичь истину, открытую Христом, даже если для этого понадобятся методы греческой философии»⁷⁹. По убеждению Климента, «интуиция единого всемогущего Бога всегда естественным путем присутствовала в душах благомыслящих людей»⁸⁰, в ряду которых он называет и Стагирита: «Поэтому и пифагорейцы говорят, что разум в человеке присутствует по божественному уделу, и в этом с ними согласны Платон и Аристотель»⁸¹.

Интересно, что даже материализм Аристотеля удостаивается у Климента не резких нападок, а всего лишь мягкого укора: «многие из философов, те же стоики, Платон, Пифагор и, тем более, Аристотель перипатетик считают материю одним из первоначал, будучи не в силах, видимо, ограничиться

⁷³ Ibid. V.XIII.85.4.

⁷⁴ Ibid. V.XIII.86.1.

⁷⁵ Ср. *Arist.* E. N. VI 2. 1139a20; VI 4. 1140a1; *Arist.* E. E. II 6; 1222b20; II 8. 1224a28.

⁷⁶ Ср. *Plat.* Tim. 28c3.

⁷⁷ *Arist.* E. N. X 5. 1175b26: «С каждой деятельностью связано свое удовольствие. Так с добropорядочной деятельностью связано доброе удовольствие, с дурной — порочное» (пер. Н. В. Брагинской).

⁷⁸ *Clem. Strom.* V.XIII.86.3.

⁷⁹ Ibid. V.XIII.87.1.

⁸⁰ Ibid. V.XIII.87.2.

⁸¹ Ibid. V.XIII.88.1.

единым первоначалом. То, что они именуют материей, рассматривается ими как нечто бескачественное и бесформенное»⁸². «Стоит ли говорить, — задает риторический вопрос Климент, — что именно слова пророка „земля была безвидна и неустроенна“ (Быт 1:2) внушили им мысль о бесформенной материальной сущности?»⁸³ Таким образом, он снова возвращается к мысли о заимствовании философами своих идей из Священного Писания.

Ориген (ок. 185 — ок. 254) обращается к античному философскому наследию в своем апологетическом сочинении «Против Цельса», хотя использует без ссылок и упоминаний имен мысли философов и в других своих произведениях, даже в комментариях на Священное Писание. Например, в Комментарий на Евангелие от Иоанна он использует стоические формулировки традиционного выделения четырех причин, восходящего к Аристотелю⁸⁴. В полемике с критиком христианства Цельсом Ориген нередко ссылается на Аристотеля и его продолжателей⁸⁵, при этом, как это и предполагается апологетическим жанром, это обращение подразумевает не столько анализ и полемику, сколько критику.

Перечисляя особенности различных философских школ, Ориген характеризует перипатетическую как потворствующую людским слабостям и снисходительнее прочих школ относящуюся к обычному людскому представлению о благах жизни⁸⁶. Ориген отмечает, что философские школы находятся отнюдь не в доброжелательных отношениях: «платоник, верующий в бессмертие души и в сказания об ее переселении из одного тела в другое, допускает глупость, как это выходит с точки зрения стоиков, перипатетиков и эпикурейцев: стоиков потому, что они осмеивают подобное положение; перипатетиков потому, что они вышучивают все эти разглагольствования Платона; эпикурейцев потому, что они обвиняют в суеверии тех, которые вводят [веру в] Промысел и признают Бога мироправителя»⁸⁷. К тому же перипатетики вместе с эпикурейцами заслуживали наказания от правителей, потому что «ни во что ставили молитвы и жертвы, предлагаемые божеству»⁸⁸.

⁸² Ibid. V.XIII.89.5–6.

⁸³ Ibid. V.XIII.90.1.

⁸⁴ *Orig.* In Joann. I.XVII.104.

⁸⁵ Подробный анализ влияния античной философии на творчество Оригена представлен в монографии Жана Даниелу: *Danielou J. Origen.* London; New York, 1955. P. 73–98.

⁸⁶ *Orig.* C. Cels. I. X.

⁸⁷ Ibid. I. XIII.

⁸⁸ Ibid. II.XIII.

Особое негодование Оригена вызывает позиция Аристотеля и других философов по отношению к Провидению в связи с полемикой относительно утверждения Цельса, что Моисей перенял учение о миротворении «у мудрых народов и ученых мужей». «Как хорошо бы было, — восклицает Ориген, — если бы и Эпикур, а также Аристотель, еще более нечестивый сравнительно с первым в решении вопроса о Провидении, если бы стоики, допускающие телесность Бога, переняли это учение: тогда и мир не был бы преисполнен таким учением, которое совершенно отвергает Провидение или допускает его с ограничениями, или же [в качестве первоначала] вводит телесное и тленное начало»⁸⁹. О том, что перипатетики отвергают Промысл Божий «по отношению к нам и вообще всякое отношение Божества к людям», Ориген говорит и в другом месте⁹⁰. Высказывает он свое возражение также и по поводу взглядов Аристотеля и перипатетиков на стихии, из которых состоит мир⁹¹.

Подчеркивая различия в мировоззрении античных философов, Ориген ссылается на Аристотеля, отмечая, что тот не стал последователем Платона, «осудил его учение о бессмертии души и его идеи назвал пустыми мечтами», а также, что Аристотель «оказался лукавым и неблагодарным по отношению к своему учителю»⁹².

Ориген упоминает Аристотеля также в связи со взглядами философов на природу и происхождение имен, отмечая, что Стагирит стремился познать значение и смысл имен через исследование природы вещей. Возражая этому и другим взглядам философов на проблему, Ориген утверждает, что «имена, которые еврейское предание хранит с большим уважением, имеют в своем основании не случайные и тварные вещи, но некоторое таинственное богословие, возводящее [дух человека] к Творцу Вселенной»⁹³.

Говоря об упреке, высказанном иудеем Иисусу⁹⁴, Ориген передает эпизод из жизни Аристотеля, чтобы показать его атеизм: «Мы должны сказать, что подобное поведение, которое в данном случае ставит в упрек Иисусу и его ученикам, судя по рассказам, было присуще

⁸⁹ Ibid. I.XXI.

⁹⁰ Ibid. III.LXXV.

⁹¹ Ibid. IV.LVI.

⁹² Ibid. II. XII; ср. III.XIII.

⁹³ Ibid. I.XXIV.

⁹⁴ «Выведенный им иудей говорит Иисусу: „Ты вместе с учениками украдкой бегаешь то туда, то сюда“» (*Orig. C. Cels. I.LXV*).

также Аристотелю. Когда он заметил, что его стараются обвинить как хулителя богов, ввиду некоторых положений его учения, которые считались у афинян безбожными, он оставил Афины и перенес свою школу в Халкиду. Это удаление он оправдывал перед своими приближенными, говоря так: „Уйдем из Афин, чтобы не дать повода афинянам повторить преступление, подобное тому, какое они совершили против Сократа, чтобы вторично они не учинили беззаконие против философии“»⁹⁵.

В современных исследованиях предпринимаются попытки найти параллели с Аристотелем в некоторых аспектах учения Оригена. Например, у Оригена встречается понимание Бога как ума⁹⁶, что соответствует одному из фрагментов из Аристотеля. Учение Оригена о соотношении бессмертного человеческого ума⁹⁷ и тела, которым он пользуется как инструментом⁹⁸, соотносимо с учением Аристотеля об «органическом» теле, энтелехией которого является душа⁹⁹.

Канун легализации христианства отмечен на Западе деятельностью двух латинских апологетов — Арнобия и Лактанция, творчество которых можно считать заключительным этапом доникейской патристики.

Ритор Арнобий, обратившись в христианство около 300 г., по просьбе епископа в подтверждение прочности своей веры написал трактат «Против язычников». Несмотря на глубокое знание античной культуры, Арнобий не очень часто обращается к античной философии, а Аристотеля упоминает всего лишь дважды. Вначале он говорит о пятом элементе, присоединяемом, по Аристотелю, которого апологет называет «отцом перипатетиков», к первоначальным основам¹⁰⁰, а затем дает очень высокую оценку философу, как человеку «исключительных дарований и необычайной учености»¹⁰¹.

Ученик Арнобия Лактанций (ок. 250 — ок. 325), которого за красноречие прозвали «христианским Цицероном», в своих богословских произведениях часто обращался к философским темам и, продолжая

⁹⁵ Ibid. I.LXV.

⁹⁶ *Idem.* Princ. I.1.6; ср.: C. Cels. VII.38.

⁹⁷ *Idem.* C. Cels. III.80, ср.: *Arist.* De an. II 413b23–27.

⁹⁸ *Idem.* Princ. I.1.6.

⁹⁹ Ср.: *Arist.* De an. II 412b12 sqq. Шичалин Ю. А. Аристотель // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 250.

¹⁰⁰ *Arn.* Adv. gent. II.9.

¹⁰¹ Ibid. III.31.

апологетический жанр, полемизировал с античными мыслителями, включая Аристотеля, которого, как и перипатетиков, он упоминает значительно чаще, чем его учитель, и которого называет в ряду «родоначальников великих школ»¹⁰². Характерной чертой Лактанция также можно считать обращение к авторитету философов для подтверждения или иллюстрации своих собственных мнений.

Наблюдение относительно человеческой природы Лактанций заимствует у Аристоксена (IV в. до Р. Х.), ученика Аристотеля, и высказывает ему свое возражение, считая противоречащим истине утверждение, «будто нет никакого разумного начала вообще, но из самого строения тела и соединений внутренностей возникает сила чувственности подобно тому, как в кифаре рождается гармония [звука]»¹⁰³. Остановившись на позиции Аристоксена, апологет говорит об отрицании им ума или разумного начала, а в своем другом труде «Божественные установления» на тех же основаниях он говорит об отрицании Аристоксеном души¹⁰⁴.

Гнев как свойство человеческой природы Лактанций анализирует с этической точки зрения и говорит о мнении перипатетиков, что его следует не исключать, а обуздывать. Апологет приводит определение гнева, данное Аристотелем, замечая, что оно «мало отличается от нашего, ибо он говорит, что гнев — это желание воздать болью за боль»¹⁰⁵. Говоря о справедливости, Лактанций ссылается на Платона и Аристотеля, что они превозносили «ее как истину и добродетель, достойную высшей славы, так как она воздает каждому свое и сохраняет равенство между всеми». Сам же он называет справедливость единственной добродетелью, «которая не замкнута в себе и не сокрыта, но обнаруживает себя целиком и склонна к благим деяниям ради того, чтобы приносить как можно большую пользу»¹⁰⁶.

Лактанций порой ищет у античных философов подтверждение своей христианской позиции, включая понимание Бога как причины вещей, Его непостижимости умом и невыразимости словами. Про Аристотеля и перипатетиков в этой связи Лактанций говорит, что они утверждают

¹⁰² *Lact. De ira* 10.49.

¹⁰³ *Idem. De opif.* 16.3.

¹⁰⁴ *Лактанций. О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений.* СПб., 2007. С. 70.

¹⁰⁵ *Lact. De ira* 17.12–13.

¹⁰⁶ *Idem. Epit.* 50.5.

почти то же самое¹⁰⁷. Ссылаясь на единобожие Платона, Лактанций обращается и к авторитету Стагирита: «Аристотель, его ученик, признает существование единого разума, правящего миром»¹⁰⁸. Приводя мнения и других философов (Сенеки, Зенона, Цицерона), апологет заключает: «Ведь все они пытались определить, что собой представляет Бог, и утверждали, что Он один правит миром и что Он не подчиняется природе, так как вся природа создана Им Самим»¹⁰⁹.

Произведения Лактанция содержат и немало возражений античным мыслителям. Например, он говорит, что «даже Аристотель был далек от разумного суждения, когда он связал вместе достоинство и добродетель, как будто бы добродетель когда-нибудь была отделена от достоинства или могла быть соединена с позором»¹¹⁰. Рассуждая о высшем благе, Лактанций возражает перипатетикам, которые выводили высшее благо из блага души, тела и фортуны. Принимая тезис о благах души, апологет утверждает, что блага тела или фортуны не зависят от человека: «К тому же не является высшим благом то, что относится к телу или зависит от чего-то внешнего, ибо такое двойное благо может быть отнесено и к скоту, которому необходимо как обладать здоровьем, так и не иметь нужды в корме»¹¹¹. Еще одно возражение перипатетикам касается их позиции по поводу необходимости умерять страсти. По мнению Лактанция, страсти (гнев, жадность и вожделение) не могут быть умерены, «ибо если они являются злом, то мы должны воздерживаться от них, даже если они умеренны и незначительны, если же они являются добром, то мы должны пользоваться ими без ограничения»¹¹².

Таким образом, проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы.

Интерес к Аристотелю и его ученикам в доникейской патристике, несомненно, существовал, но проявляться он стал примерно спустя столетие после возникновения христианства в связи с новыми вызовами, с которыми сталкивалось новая религия к середине II в. по Р. Х. Этот интерес имел устойчивую тенденцию к нарастанию по мере развития

¹⁰⁷ *Idem.* De ira 11.11–15.

¹⁰⁸ *Idem.* Epit. 4.1–2.

¹⁰⁹ *Ibid.* 4.3.

¹¹⁰ *Ibid.* 28 [33].10.

¹¹¹ *Ibid.* 28 [33].8.

¹¹² *Ibid.* 56 [61].1–2.

христианской мысли и усиления необходимости создания богословской системы, хотя и уступал влиянию Платона на христианских авторов этого периода. Однако все авторы, ссылавшиеся на Аристотеля, безусловно признавали его высочайший авторитет.

Несмотря на широкий спектр оценок отдельных аспектов наследия Аристотеля у христианских авторов второй половины II в. — начала IV в., вряд ли есть основания говорить об антиаристотелизме как явлении в доникейской патристике. Критическое восприятие связано с отдельными взглядами Стагирита, но полное неприятие или отвержение его наследия не имело места¹¹³. Скорее, за редкими исключениями, можно констатировать стремление христианских авторов включить Аристотеля в свою систему взглядов, а также их желание подкрепить или обосновать свою позицию ссылками на авторитет великого философа, даже если эти ссылки приводились для обоснования противоположных взглядов¹¹⁴.

Доникейские христианские авторы обращались к разным аспектам наследия Аристотеля и перипатетиков, но, разумеется, в большей степени их интересовали проблемы, имеющие богословский или этический уклон. Вместе с тем, следует отметить и известное внимание к чисто философским и естественнонаучным вопросам. Важно отметить, что в ходе исследования не было выявлено намеренного стремления доникейских христианских авторов исказить или каким-либо образом фальсифицировать учение Аристотеля в своих апологетических целях. Напротив, они старались вести полемику с Аристотелем максимально корректно и в рамках научной этики того времени. Стоит заметить, что такая корректность соблюдалась в значительно меньшей степени, если речь шла о перипатетиках.

В заключение следует отметить, что классическая патристика после Никейского собора 325 г. оказалась еще более восприимчивой к Аристотелю в связи с тринитарным спором¹¹⁵, и усвоение его наследия христианством происходило более основательно по мере разработки богословской системы и христианской философии.

¹¹³ В литературе высказывается мнение, что критическая традиция, в частности, могла опираться на антиаристотелизм платоников. См.: *Шичалин Ю. А. Аристотель...* С. 247.

¹¹⁴ Выражение В. Я. Саврея, применяемое по отношению к Филону, о том, что идеи Стагирита использовались как строительный материал, на мой взгляд, вполне подходит и к ранним христианским авторам. См.: *Саврей В. Я. Александрийская школа...* С. 213.

¹¹⁵ Возникновение арианства и некоторых других еретических течений со времен античности пытались связать с аристотелизмом. См.: *Шичалин Ю. А. Аристотель...* С. 248.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // *Христианство и культура в Европе: Память о прошлом, сознание настоящего, упование на будущее.* М.: Выбор, 1992. Ч. 1. С. 16–25.
2. *Аристотель.* История животных / Пер. В. П. Карпова, под ред. Б. А. Старостина. М.: РГУ, 1996. 528 стр.
3. *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. М., «Мысль», 1976–1983.
4. *Арнобий.* Против язычников / Пер., введ. и указ. Н. М. Дроздова; под ред. А. Д. Пантелеева. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. 398 с.
5. *Афинагор.* Прощение о христианах Афинянина Афинагора, христианского философа // *Ранние отцы Церкви. Антология.* Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 410–449.
6. *Афонасин Е. В.* «Опровержение всех ересей» Ипполита как вспомогательный источник по истории античной науки // Сайт НГУ. URL: http://www.nsu.ru/classics/Hippolyt_Doxograph.htm (дата обращения: 17.03.2016).
7. *Афонасин Е. В.* «Строматы» Климента Александрийского // *Климент Александрийский.* Строматы. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. Т. 1 (Книги 1–3). С. 6–76.
8. *Афонасин Е. В.* Структура и содержание первой книги «Опровержения» в контексте дополнительных данных // *Ипполит Римский.* Творения // Сайт НГУ. URL: http://www.nsu.ru/classics/plato/Hippolyt_I.pdf (дата обращения: 17.03.2016).
9. *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб.: РХГА, 2013. 315 с.
10. *Братухин А. Ю.* Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан // *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс.* О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 5–41.
11. *Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. ред. А. Р. Фокин / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянских культур, 2012. 384 с.
12. *Ипполит, святой, епископ Римский.* О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008. 400 с.
13. *Иринеи Лионский.* Творения / Пер. П. Преображенского [СПб., 1900], Н. Сагарды [СПб., 1907]. М.: Издательство Олега Абышко, 2008.
14. *Иустин, св., философ и мученик.* Творения / Пер. прот. П. П. Преображенский. М.: Паломник, 1995. [Репринт 1892 г.]
15. *Климент Александрийский.* Строматы / Подг. текста, пер., пред. и комм. Е. В. Афонасина. В 3 т. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.
16. *Лактанций.* О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В. М. Тюленева. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007.

17. Лега В. Аристотель. Ч. 1: Зачем отцы Церкви обращались к его учению? // Портал «Православие.ru». URL: <http://www.pravoslavie.ru/88155.html> (дата обращения: 10.03.2016); Ч. 2: Счастье — в познании Истины // Портал «Православие.ru». URL: <http://www.pravoslavie.ru/88380.html> (дата обращения: 10.03.2016).
18. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / Сост. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1998. 750 с.
19. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль, 1979.
20. Можейко М. А. Патристика // История философии. Энциклопедия / Сост. Грицанов А. А. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. С. 767–768.
21. Научная жизнь // Сайт Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. URL: <http://pstgu.ru/news/life/science/2013/05/14/46234/> (дата обращения: 15.02.2016).
22. Немезий Эмесский. О природе человека / Пер. с греч. Ф. С. Владимирского. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2011. 464 с.
23. Неретина С. С. Верующий разум. Татиан: слово как сообщаемость // Сайт РХГА «Философская библиотека Средневековья». URL: http://antology.rchgi.spb.ru/Tatian/research_1.htm (дата обращения: 29.02.2016).
24. Никифоров М. В. Апологеты раннехристианские // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. Т. III: «Анфимий — Афанасий». С. 91–93.
25. Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна (т. I, гл. I–XX) / Пер. и предисл. А. Г. Дунаева // Богословские труды. М., 2003. Сб. 38. С. 97–119.
26. Ориген. Сочинение Оригена против Цельса / Пер. Л. Писарева. Казань, 1903.
27. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3.
28. Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.
29. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2006. 1008 с.
30. Серегин А. В. Античная философия и патристика // Античная философия. Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 46–63.
31. Солопова М. А. Александр Афродисийский. // Античная философия. Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 83–89.
32. Столяров А. А. Патристика // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. III. С. 210–213.
33. Татиан. Речь против эллинов // Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 369–404.
34. Тертуллиан. Избранные сочинения / Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М.: Издательская группа «Прогресс»; «Культура», 1994.
35. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.

36. *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс*. Апологетик. К Скапуле / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.
37. *Шичалин Ю. А.* Аристотель // Православная энциклопедия: в 34 т. М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2001. Т. 3. С. 242–250.
38. *Шичалин Ю. А.* [Рец. на кн.:] Климент Александрийский. Строматы. СПб., 2003 // Богословский вестник. 2004. № 4. С. 478–496.
39. *Aristotelis Ethica Nicomachea* / Ed. Ingram Bywater. Cambridge, 2010.
40. *Aristotle*. Posterior Analytics. Topica. London, Cambridge, Mass., 1960 (The Loeb Classical Library).
41. *Arnobii Adversus Nationes Libri VII* // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vindobonae, 1875. Vol. IV.
42. *Barnes T. D.* Tertullian: a historical and literary study. Oxford: Oxford University Press, 1985.
43. *Bos A. P.* Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo-) Theology (Clem. Protrept. 5.66.4) // Classical Quarterly. 1993. 43, 1. P. 177–189.
44. *Clark E. A.* Clement's Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism. New York; Toronto: Edwin Mellen Press, 1977.
45. *Danielou J.* Origen / Transl. by W. Mitchell. London; New York, 1955.
46. *S. Hippolyti* Refutationes omnium haeresium librorum decem quae supersunt. Gottingae, 1859.
47. *Hunt E. J.* Christianity in the Second Century. The Case of Tatian. London; New York: Routledge, 2003. 240 p.
48. *Iustini Martyris* Dialogus cum Tryphone / Ed. by Miroslav Marcovich. Berlin; New York: de Gruyter, 1997 (Patristische Texte und Studien. Bd. 47).
49. *M. Minucii Felicis* Octavius. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vindobonae, 1867. Vol. II.

Mikhail Kazakov. The Reception of the Writings of Aristotle in Early Christian Literature.

The author analyzes the reception of the writings of Aristotle by Christian authors of the pre-Nicene period. On the basis of studying citations of the philosopher and his followers in early Christian literature, it is possible to state that his work had a growing influence, though less than that of Plato. Pre-Nicene authors turned to various aspects of the teachings of Aristotle and the peripatetics, but, of course, mostly were interested in problems with theological or ethical implications. The author also points out, however, that considerable attention was drawn to purely philosophical questions, as well as questions in the natural sciences. Even though Christian authors had different attitudes in evaluating Aristotle's literary heritage, he was, nonetheless, viewed as an authority and his works were used in constructing a Christian philosophical system. The author has not been able to identify any instances of purposefully distorting or falsifying the position of Aristotle for the sake of apologetics. On the contrary, Christian authors attempted to argue with Aristotle in such a way that would have been viewed as correct and within the boundaries of the scholarly ethics of that time.

Keywords: Aristotle, peripatetics, Plato, antiquity, pre-Nicene patristics, apologetics, Early Christianity, Aristotelianism.

Mikhail Mikhaylovich Kazakov — Doctor of Historical Sciences, Professor at Smolensk State University and Smolensk Orthodox Theological Seminary (mmkaz@yandex.ru).