

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 130.2

А.В. Карабыков

ПРОБЛЕМА ЛЖИ В ТРУДАХ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ХРИСТИАНСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

Рассматривается проблема понимания лжи и истины в высокой культуре христианского Средневековья. В работе анализируются: онтологическое учение об истине, разработанное церковными интеллектуалами Запада и Востока, следствия этого учения в сфере этики и эпистемологии, опыт построения типологии лжи в исследуемой культуре, а также свойственные ей средства духовной терапии, нацеленные на борьбу с ложью.

Ключевые слова: *этика, христианство, Средние века, ложь, истина.*

В числе признаков, отличающих элитарную христианскую культуру Средних веков, особое место принадлежит той остроте и радикальности, с которой ставилась в ней проблема лжи, равно как и той глубине, на которой она решалась. Желая постичь своеобразие подхода к ней, представленного в творчестве крупнейших представителей данной культуры, прежде всего рассмотрим то, как понималась ими истина. Ведь, служа отрицающей «заменой» истины, ложь формально воспроизводит её черты, словно тень – фигуру.

I. Онтологическое понимание истины

Что есть ложь, и что истина? При всей вековечности этих понятий различные культуры отвечали на данный вопрос по-разному. Новое время с его научно-механистическим пониманием мира как статической, замкнутой в себе машины тяготело к тому, чтобы констатировать истину *post factum*: установить истину означало привести слова в соответствие с фактами, описать, что *было* или *стало*. Такая истина информативна. В сравнении с этим представлением средневековая культура создала более объёмное и многомерное понимание истины. Так называемый «принцип корреспонденции», сформулированный в Античности и положенный в основу новоевропейской трактовки данного понятия, был тоже известен в интересующую нас эпоху [1. С. 26]. Но данный принцип определял не что иное, как истину «высказывания и мнения» – только одну из граней общего понятия истины. Чтобы раскрыть это понятие более полно, следует вновь обратиться к представлению о соответствии. Однако теперь речь пойдет не столько о констатирующей, по преимуществу ретроспективной, корреспонденции слов и фактов, сколько о перспективно-нормативном соответствии жизни, поступков, речи.

В свете средневеково-христианского миропонимания истина прежде всего свидетельствует о том, что *должно быть*, и лишь потом говорит о том, что было и стало. В этом смысле она являет собой сначала свойство самой «ве-

щи», а потом уже – высказывания о ней. Её устанавливают сначала *in facto*, чтобы затем, если нужно, констатировать и *post factum* в качестве отношения суждения к определённомu положению дел в реальности. Фиксируемая *in facto* истина понималась как *соответствие (adaequatio, conformitas) образа существования предмета божественному замыслу о нём*. Или, если выразиться в терминах греческого богословия, как соответствие тропоса предмета – его логосу. Отсюда следует, что человеческая жизнь является истинной в той мере, в какой человек своим существованием актуализует вечный логос, которым предвечно определяется наша природа и органичный для неё способ существования.

Согласно учению Церкви, единственным из людей, кто после грехопадения Адама совершенным образом осуществил человеческий логос, был Христос. И потому в отношении человеческой жизни степень истинности определялась более конкретно: мерой личностного уподобления Иисусу, Сыну Бога Живого. Не случайно людей, достигших вершин святости, называли и называют *преподобными*: своей жизнью они в высшей степени *уподобились* Христу. Столь же не случайно, что в схоластике термины *veritas* («истина») и *rectitudo* («правильность, праведность, справедливость») часто мыслились как синонимичные. По словам Фомы Аквинского, вещи истинны в той мере, в какой «они приобретают подобие тех образов, которые суть в Божественном уме» (ST I, 16, 1) [2. С. 164]. Божественный Логос как бы изрекает эти образы – логосы отдельных предметов – внутри Себя. «И само соответствие вещей этому вечному изречению (*dictio*) есть их правильность (*rectitudo*) и обязанность быть тем, что они есть», – утверждает Р. Гроссетест [3. С. 17].

Сходные идеи, ставшие «закваской» для развития схоластической мысли Запада, ранее развивались на христианском Востоке. Они также дают многое для понимания природы средневекового доверия. В этом плане чрезвычайно интересно представление, схематически выраженное Дорофеем Газским (VI–VII вв.). Представим точку и вокруг неё – очерченную окружность. От внешних границ круга мысленно проведём лучи, устремлённые внутрь, к центру. Они суть пути духовного совершенствования, по которым должны идти люди, а центральная точка – Бог. Чем далее люди продвигаются в направлении Бога, тем ближе они становятся друг к другу. Соответственно, сближаясь друг с другом, они в то же время уподобляются Богу. И наоборот, по мере удаления от Центра закономерно возрастает степень их отчуждения друг от друга [4. С. 98]. Благодаря единству человеческой природы, заданному нашим логосом, «мы все можем обладать как одним естеством, так и одной волей и одним хотением, будучи [созвучными] с Богом и друг с другом и не отдаляясь от Бога и друг от друга», – пишет Максим Исповедник, крупнейший византийский мыслитель VII в. [5. С. 203]. Но для этого в качестве руководящего ориентира нам нужно избрать Христа и благодатный закон любви, провозглашённый Им в мире [5. С. 203]. По убеждению восточных отцов Церкви, первородный грех привел к расподоблению человеческой природы её идеальному образцу, существующему в Боге. Так что исконный и естественный способ её реализации пришел в забвение из-за гномического (*γνώμη* – «воля, мнение») распада человеческого, которое стало руководствоваться множеством индивидуальных взглядов, оценок, прихотей [6]. Забвение истинного тропоса, в согласии с

которым должна была осуществляться человеческая природа в конкретных личностях, повлекло за собой бытийную дезориентацию смертных и, как следствие, неизбежность заблуждения и лжи.

«Unde malum?»¹ – вопрошали себя схоласты, обсуждая происхождение зла. И отвечали: зло из обмана и заблуждения, ибо, как метко заметил Августин, никто не оставляет Бога, кроме обманутого (Sol. I, 1) [7. С. 314]. Зло разделяет с ложью общее свойство – бытийную пустоту: это то, чего нет в действительности. Но откуда ложь? Ведь Творец не создал ничего ложного. Это было бы противоречием в определении: всё, что есть, – есть истинно. Говоря словами Ансельма Кентерберийского, великого схоласта XI в., «в сущности всего существующего есть Истина, ибо [все существующие вещи] суть то, что они суть в высшей истине» (De ver. VII) [8. С. 179]. С точки зрения средневековых мыслителей, ложь была введена в мир дьяволом – первым существом, которое добровольно извратило свой способ существования, восстав против Бога, а значит, и против собственной природы, ибо природа всякой вещи укоренена в Творце.

Трактуя истину и ложь по преимуществу в онтологическом ключе, христианские интеллектуалы утверждали их принципиальную несовместимость. По их мнению, «благая» ложь – это фикция, поскольку нет таких истинно благих целей, к которым мог бы вести обман. С помощью лжи можно достичь только ложного же блага, то есть вовсе не блага, но зла, в определённом смысле тождественного с ложью². Если бытие и истина тождественны, и вместе они суть Бог, то всякий акт лжи имеет своим следствием удаление от Него, потерю бытия как высшего блага и совершенства, которыми обладает тварь. Поэтому ложь всегда означает «служение Сатане», и «лжец не имеет общения с Богом» [4. С. 116]. Силясь приобрести посредством обмана некие мнимые блага, он в конечном счете теряет самого себя. «Обладая истиной, я буду обладать всем, поскольку всё ей подчинено, – утверждает Иоанн Златоуст. – Приобретая же ложь, я не буду даже самим собой, поскольку не принадлежу истине» [10. С. 133]. Получается, что каждый лжец есть в первую очередь жертва демонического обмана. Введённый в заблуждение, он становится орудием в руках дьявола, с помощью которого тот, действуя в мире, увлекает за собой прочих.

II. Этические и эпистемологические следствия

Столь решительное концептуальное неприятие лжи сопровождалось соответствующим этическим требованием в жизненно-практическом плане. Христианство постулировало радикальный отказ от лжи, требуя от своих приверженцев

¹ «Откуда зло?» (лат.)

² Августин, посвятивший обсуждаемой проблеме отдельное сочинение «De mendacio» («О лжи»), писал в этой связи: «Nemo itaque potest convincere aliquando esse mentiendum, nisi qui potuerit ostendere aeternum aliquid bonum obtineri posse mendacio. Sed cum tanto quisque ab aeternitate discedat, quanto a veritate discedit; absurdissimum est dicere, discedendo inde posse ad boni aliquid aliquem pervenire. Aut si est aliquod bonum aeternum quod non complectatur veritas, non erit verum: et ideo nec bonum erit, quia falsum erit» (De mend. X). («Ложь можно было бы признать дозволенной, если бы можно было доказать её необходимость для достижения каких-либо духовных и вечных благ; но это-то именно доказать и нельзя, потому что, если бы какое-нибудь вечное благо не обнималось истиной, оно не было бы истинным благом, а потому и совсем не было бы благом, так как было бы ложным благом») (Пер. А.В. Карабыкова) [9].

быть предельно честными (ср. Еф 4: 25; 1 Пет 3: 10). «Вот чего Бог требует от христиан: правой веры от души, истины от языка и чистоты от тела», – вторя апостолам, учил Григорий Неокесарийский (III в.) [11. С. 207]. Примерам подобных назиданий, что называется, нет числа. Однако, ограничившись приведенными, задумаемся над тем, насколько действенным был императив честности в реальной жизни?; в какой мере им определялась коммуникативная действительность Средневековья? Поставленные вопросы чрезвычайно сложны. Если говорить в общем и целом, отставив в сторону территориальные, социальные, временные и прочие обстоятельства, то нужно признать, что в сравнении с современной европейской реальностью уровень честности в средневековом обществе был гораздо выше. Об этом свидетельствует поразительно высокий (на сегодняшний взгляд) уровень доверия у его представителей – культурный феномен, истоки которого обычно усматривают в легковерии и интеллектуальной «неразвитости» средневекового человека [12. С. 57], что, на наш взгляд, в корне неверно.

Признавая необходимость дальнейшей проверки и уточнения высказанного тезиса, мы хотим сопроводить его одним – по недостатку места, а не данных – примером. Им может послужить свидетельство, заимствуемое нами из популярнейшей в средневековой Европе «Истории» Григория Турского (VI в.). В одном её месте автор упоминает о некоем авантюристе, главаре шайки мошенников. Григорий Турский замечает, что, делаясь криминальным опытом со своим приспешниками, этот авантюрист «обычно говорил, что умного человека можно обмануть только клятвопреступлением» (V, 49) [13. С. 155]. Не кажется ли вам эта беглая ремарка поразительной? Сегодня какой-нибудь проходимец, вероятно, полностью бы переиначил эту фразу: «Лишь круглого дурака можно обмануть с помощью клятвы». Авантюрист же Григория говорит об умном человеке – таком, который способен различить все прочие виды лукавства: именно он в первую очередь поверит клятве. Этот пример прекрасно подтверждает то, что эффективность речевых действий вроде клятв, присяг и обетов обеспечивалась высоким уровнем доверия, отличавшим средневековое общество. Таким образом, сам факт активного и успешного использования названных действий свидетельствует в пользу того, что императив честности приносил свои плоды в реальной жизни.

«Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5:48). В числе прочего эта обобщающая заповедь Иисуса подразумевает необходимость уподобляться в своей честности Богу. По контрасту с греко-римским язычеством, рисовавшим своих богов склонными ко лжи и коварству, христианство, вслед за ветхозаветной религией, видело в Боге абсолютно истинного Творца, каждое движение воли Которого претворяется в жизнь божественным деянием. Каждое Его слово истинно и потому перформативно, действенно. Как уже было сказано, аналогичным образом средневековые интеллектуалы понимали истину. Истина для них – не пассивная констатация: она творит и преображает мир. Истина не столько «устанавливается», сколько воплощается в жизни, осуществляясь на деле. Осуществить её – значит не просто совершить интеллектуальный акт, направленный на то, чтобы поименовать факты, приведя слова в соответствие с реальностью, но и сделать противоположное: привести саму реальность в согласие со словами, воплотить в своей жизни учение Христа.

Любой перформатив, возмём ли мы клятву, акт наречения или объявления перемирия, для своего успеха требует веры. Ведь без веры в его серьёзность, в то, что он совершается «взаправду», у агентов коммуникативного события, порождаемого им в реальности, это событие обречено стать ущербным. Точно так же с истиной христианства: чтобы быть действительно творщей, она в первую очередь требует веры в себя. Эта мысль проходит красной нитью сквозь Новый Завет. Возведённая в ранг ключевого эпистемологического закона, она многократно формулировалась и обосновывалась впоследствии великими мыслителями Средневековья. Самая известная формулировка этой идеи принадлежит перу схоласта XI в. Ансельма Кентерберийского: «Credo ut intellegam» – «Верую, чтобы разуметь» (Proslog. I) [8. С. 128]. Вера предполагает авторитет, разумение – разум. Отсюда проистекал тот «странный» приоритет, в соответствии с которым *auctoritas* возвышалась над *ratio*: «Авторитет требует веры и подготавливает человека к разуму, – утверждал Августин. – Разум, в свою очередь, приводит его к пониманию и знанию» (De vera rel. XXIV) [7. С. 421].

Будет ошибкой относить приоритет авторитета над разумом на счёт мнимой интеллектуальной отсталости Средних веков. Скажем, Августин ясно различал и показывал возможности обоих эпистемологических методов. По его убеждению, заслуживают доверия и постулаты религии, и факты науки. Но если положения религии должны сначала приниматься на веру, чтобы в последующем получить опытное подтверждение, когда принявший их убедится, что они на самом деле «работают» в жизни, то научное познание развивается в обратной последовательности. Учёные сначала эмпирически устанавливают факты, чтобы затем создать на их основе теорию и полагаться на неё при истолковании новых данных. Наряду с истинной религией и подлинной наукой, Августин выделял еще третий род вещей, заслуживающих доверия: то, «во что всегда верят и никогда не познают» [14. С. 86]. К этому роду он относил данные человеческой истории: некие факты прошлого, определяющие «жизненный мир» людей в настоящем. Как видим, и этот тип достоверного, подобно религиозному знанию, зиждется на вере, причем в отличие от последнего – только на ней одной. Знания этого рода не подкреплены каким-либо безусловным авторитетом, и степень их верности не выявляется в практической жизни. Современное осмысление вопросов, связанных с так называемыми «фоновыми знаниями» и «жизненным миром» людей, подтверждает правильность интуиции Августина. Большая часть усваиваемых нами сведений принимается некритически, на веру, и лишь малая – прежде чем быть принятой, проверяется на практике.

III. Опыт типологии лжи

Заостренное внимание к названным проблемам и оригинальные по глубине и сложности подходы к их решению запечатлелись в устремлениях интеллектуалов, направленных на построение типологии лжи.

Августин на первый план своей типологии выдвигает интенциональный критерий. В произведениях «Монологи» и «О лжи» он связывает понятие лжи с сознательным и произвольным намерением ввести кого-либо в заблуж-

дение (см. Sol. II, 9) [7. С. 353]. В другом месте Августин расширяет содержание этого понятия, различая в нём, кроме лжи в указанном смысле, следующие её формы: сообщение, относительно которого субъект «не знает, истину ли он говорит», т.е. ложь как следствие дезориентации, при которой происходит размывание границ между реальным и неподлинным; и высказывание, чей автор не сомневается в своей правоте, однако вводит в заблуждение других, потому что ошибается сам, принимая свои слова за истину: ложь как следствие ошибки (Ench. XVIII) [15. С. 14]. Здесь же «учитель Запада» предлагает ещё один критерий, способствующий различению видов лжи, – предмет ложного сообщения. Глядя с этой позиции, Августин выделяет ложь о религии как наиболее тяжкий из видов обмана (*mendacio capitalis*) и ложь относительно прочих вещей [15. С. 14]. Очевидно, что названные критерии вполне дополняют друг друга. Объединив их в одну систему, мы получим оценочную шкалу, подразумевавшуюся Августином. В соответствии с нею наихудший вид лжи – это прямая, сознательная ложь о религии; менее плохая – ложь о религии вследствие собственного заблуждения, на третьей ступени – ложь о религии по причине собственной дезориентации. Далее следует умышленная ложь о прочих предметах, сменяющаяся теми же интенциональными разновидностями. Признавая вреднейшей ложь о священных предметах, сам мыслитель объяснял это тем, что если обманутый в других отношениях человек имеет возможность духовного оздоровления, то заблуждающийся относительно вероучения – нет. Ибо невозможно духовно исправиться тому, кто идёт по ложному религиозному пути (см. De mend. XL) [9].

Кроме того, мы должны упомянуть ещё один вариант обсуждаемой типологии, также принадлежащий перу Аврелия Августина. Его отличает то, что представленные в нём виды касаются только сознательной лжи, которая детализируется в них благодаря скрупулёзному учёту потенциальных обстоятельств и намерений. Подобно разрядам предшествующей классификации, эти типы располагаются в порядке убывания вреда, приносимого ими. Вот их последовательность: а) обман, извращающий религию; б) ложь, которая никому не приносит пользы, но вредит некоторым; в) обман, который приносит пользу одному за счёт вреда другому; г) ложь, совершаемая из чистого наслаждения ею без корыстного умысла; д) шутки и розыгрыши, цель которых – доставить удовольствие другим; е) обман, который никому не вредит, а приносит пользу другому или ё) некоторым; ж) ложь, посредством которой некто оберегается от вреда, имеющего духовные последствия (например, женщина – от изнасилования) (De mend. XXV) [9].

Иной критерий кладёт в основу своей типологии лжи Исидор Севильский. В его «Этимологиях» виды лжи различаются по характеру противоречия между сообщением и действительностью. В соответствии с этим критерием Исидор выделяет три типа лжи: невероятное, невозможное и противоречащее истине (Etym. II, 13) [16. С. 77]. Недостаточно очевидна демаркационная линия между ними. Судя по всему, последний тип представляет собой ложь в ее чистом виде: правдоподобное сообщение, которое является не соответствующим реальному положению дел. Невероятное, похоже, соотносится с тем видом достойного доверия у Августина, что должно приниматься на

веру без какого-либо эмпирического доказательства. Недоказуемое в принципе, невероятное отвергается, потому что противоречит жизненному опыту человека и не вписывается в его картину мира. В свою очередь, невозможное соотносится с другим видом достоверного у Августина, к которому подлежит всё, что сначала проверяется на практике. Грубо говоря, невозможное – это то, что противоречит объективным фактам, зафиксированным в эмпирически добытом знании, и не может быть подтверждено последующим жизненным опытом.

Очевидно, что все рассмотренные выше классификации имеют дело главным образом с вербальным обманом. Они строятся на таком понимании лжи, которое близко к современному и имеет констативный характер. Более глубокое и объемное истолкование данного явления, в наибольшей мере свойственное Средневековью, прослеживается в подходе Дорофея Газского. В основу его системы положен способ, которым совершается обман. В ней выделяется три вида лжи: ложь мыслью, словом и самой жизнью [4. С. 117]. Говоря о вербальной лжи, Дорофей оставляет без внимания её прагматические оттенки. Намёк на них содержит в себе представление о лжи мыслью – самообмане, при котором человек «принимает за истину свои ошибочные предположения». Третий тип – ложь жизнью – учитель аскетики связывает по преимуществу с симуляцией, когда, например, бездельник притворяется деятельным, а лгун – честным [4. С. 117]. Нельзя не заметить несомненную связь, сочленяющую перечисленные формы. Проследив её, мы обнаружим интенциональную подоплеку Дорофеевой системы, уводящую к соответствующей типологии Августина.

Присмотримся к тому, что представляет собой ложь жизнью. Если это сознательный обман, совершающийся с помощью притворства, то он почти неизбежно сопряжен с ложью словом. И наоборот, умышленная вербальная ложь для своего успеха требует соответствующего ей поведения. Помимо этого, ложь жизнью может быть бессознательной или, скажем так, малоосознанной. Подобный *modus vivendi* необходимо связан с ложью мыслью, то есть собственными заблуждениями человека, которые затем проявляются в его словах и во всей его жизни. Выражаясь в терминах типологии Августина, эта вариация лжи жизнью непременно вытекает из ментальной лжи по незнанию, ставшей следствием или дезориентации, или заблуждения. Лгущий таким образом человек полагает свой образ жизни истинным, он никем не притворяется, однако в действительности тропос его существования расходится с логосом – тем пониманием природы и назначения человека, которое постулирует христианство в качестве изначально заданного Творцом. Примером лжи жизнью, возникшей вследствие дезориентации, может стать ситуация, когда мы искренне утверждаем одно, но на деле придерживаемся противоположного. Скажем, почти все изолгавшиеся родители учат детей быть честными, причём делают это из ангельски чистых побуждений.

Обобщая идеи Августина и Дорофея, связанные с неосознанной ложью жизнью, мы утверждаем, что ситуация дезориентации, неизбежно порождающая ложь такого рода, возникает в трёх случаях. Во-первых, когда человек утверждает нечто, для чего релевантен критерий истины/лжи (в их средневековом понимании), полностью выпуская его из вида; во-вторых, когда

человек утверждает нечто, не осознавая, что он живёт вопреки своим словам; в-третьих, когда человек живёт, не зная или забыв, что он утверждал нечто, противоположное свидетельству своих дел.

IV. Пути духовной терапии

Средневековое учение о лжи было не праздной игрой ума христианских интеллектуалов, но *sui generis* диагнозом болезни, которая гнетёт человечество со времени грехопадения. Осознание этого духовного недуга ставило перед мыслителями проблему его терапии. С произвольной и целенаправленной ложью жизнью и словом всё было более-менее ясно: чтобы исцелиться, от человека требовалось решительно отвергнуть её и встать на путь принципиальной честности. Так, в своих «Нравственных правилах» Василий Кесарийский (IV в.) утверждает: «Не должно лгать, но *во всяком случае* (курсив мой. – А.К.) говорить правду» (24) [17. С. 395]. Не менее категоричен и Августин, по мысли которого ложь в лучшем случае может вести лишь к временным, посясторонним благам. Но в силу того, что ложь есть грех, который по своему определению ведёт к удалению от Бога, эти блага приобретаются ценной вечной жизни. Отстаивая справедливость данного тезиса применительно к *любой* ситуации, «учитель Запада» признаёт недопустимой даже самую, казалось бы, простительную ложь. Скажем, если даже женщина или ребёнок успешно обманут напавшего насильника, для них было бы лучше не делать этого. Пытаясь доказать своё мнение, Августин говорит, что невозможно понастоящему сохранить телесное целомудрие без чистоты ума, запятываемого ложью. И, кроме того, благочестивее пострадать от чужого греха, нежели совершить грех самому (см. *De mend.* X, XLII)³. Удерживаясь от комментирования приведённых суждений, заметим, что сейчас они интересуют нас главным образом потому, что показывают, до каких теоретических пределов распространялось действие установки на честность.

Гораздо сложнее дело обстоит с бессознательной и малоосознанной ложью жизнью и мыслью, которая возникает из-за расподобления образа жизни человека божественному замыслу о нём. Как избавиться от неё? В качестве основного терапевтического средства учителя Церкви полагали обретение внутренней целостности. С их точки зрения, для обретения подлинной цельности мало простого согласования своих слов и поступков: дурным речам могут соответствовать столь же дурные действия, что всё равно приведет к плачевному концу. И слова, и поступки, т.е. лишённая внутренних противоречий человеческая жизнь в целом, чтобы быть прочно укоренёнными в бытии, должны соответствовать логосу человека, идеально воплощённому в уникальной личности Спасителя. Речь и деяния людей не просто должны не расходиться между собой. Это только начало аскетического труда, за которым следует их совместное выправление по абсолютной мерке – божественной Истине, явленной в жизни и проповеди Мессии.

³ Дословно эти аргументы таковы: «...Quia et in bonis castitas animi, pudicitia corporis; et in malis id quod ipsi facimus, eo quod fieri sinimus maius est» (*De mend.* XLII). («Ибо как среди благ благочестие души существеннее, чем телесная чистота, так и из зол хуже то, что совершаем мы сами, нежели то, что мы претерпеваем [со стороны других]») (Пер. А.В. Карабыкова) [9].

Литература

1. *Гроссетест Р.* Об истине высказывания // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. СПб.: РХГИ, 2002. Т. 2. С. 25–27.
2. *Аквинский Фома.* Сумма теологии // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. СПб.: РХГИ, 2002. Т. 2. С. 144–184.
3. *Гроссетест Р.* Об истине // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. СПб.: РХГИ, 2001. Т. 2. С. 12–24.
4. *Преподобного отца нашего аввы Дорофея* душеполезные поучения и послания. М., 2007. 287 с.
5. *Избранные творения преподобного Максима Исповедника.* М., 2004. 496 с.
6. *Петров В.В.* «Логос сущего» у Максима Исповедника: проблемы интерпретации // Философские науки. 2007. № 9. С. 113–128.
7. *Августин.* Творения: в 4 т. СПб.; Киев, 2000. Т. 1: Об истинной религии. 742 с.
8. *Ансельм Кентерберийский.* Сочинения. М., 1995. 400 с.
9. *Aurelius Augustinus.* De mendacio liber unus // S. Aurelii Augustini Opera omnia. Editio Latina. PL 40. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm> (дата обращения: 1.11.2012).
10. *Диалог* Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским дьяконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского. С. 133.
11. *Творения святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского.* Петроград: Типография М. Меркушева, 1916. 211 с.
12. *Карсавин Л.П.* Собрание сочинений. СПб.: Алетейя, 1997. Т. 2: Основы средневековой религиозности. 431 с.
13. *Турский Григорий.* История франков. М.: Наука, 1987. 463 с.
14. *Августин.* Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М., 2005. 352 с.
15. *Августин.* Творения: в 4 т. СПб.; Киев, 2000. Т. 2: Теологические трактаты. 751 с.
16. *Севильский Исидор.* Этимологии, или Начала: в XX книгах. СПб.: Евразия, 2006. Кн. I–III: Семь свободных искусств. 352 с.
17. *Творения* иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской. М.: Паломник, 1993. Ч. III. 496 с.