Этьен Жильсон ФИЛОСОФИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА

От истоков патристики до конца XIV века

BEATAE MEMORIAE ALCUINI EBORACENSIS GALLIAE PRAECEPTORIS SACRUM

БЛАЖЕННОЙ ПАМЯТИ АЛКУИНА, БЛАГОРОДНОГО ГАЛЬСКОГО НАСТАВНИКА1

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие ко второму изданию

Введение

Глава первая

ГРЕЧЕСКИЕ ОТЦЫ И ФИЛОСОФИЯ

1. Отцы-апологеты

2. Гностицизм II века и его противники

3. Александрийская школа

4. От каппадокийцев до Феодорита

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Первое издание этой книги вышло в 1922 г. Предлагая по прошествии более чем 20 лет ее значительно расширенный вариант, мы сохранили первоначальный характер книги. Она по-прежнему представляет собой общий взгляд на средневековую философию и предназначена для образованного читателя, который хотел бы получить первоначальную подготовку по данному предмету. Специалисты или те, кто собираются ими стать, располагают превосходным инструментом для работы — вторым разделом книги Фридриха Ибервега «Очерк истории философии», озаглавленным «Патристическая и схоластическая философия» (Ueberweg F. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Teil 2. Die patristische und scholastische Philosophie 11 Aufl. Berlin, 1928). Невозможно в книге такого скромного объема собрать больше фактов и более искусно их интерпретировать; там содержится необычайно богатая библиография — именно с нее должна начинаться всякая самостоятельная исследовательская работа. Желающие получить преимущественно философскую ориентацию в этой массе фактов с пользой изучат двухтомный труд Мориса де Вюльфа «История средневековой философии» (Wulf M. de. L'Histoire de la philosophie médiévale. Vol. 1—2, P., 1934, 1936). Помимо необходимой дополнительной библиографии за 1928—1936 гг. они найдут там ряд исторических исследований, проведенных в свете определенных философских принципов, что явно обогатило их результаты. Наконец, чтобы уяснить соотношение средневековой мысли и греческой традиции, которую она унаследовала, — точка зрения не менее существенная, чем те, с которых рассматривают предмет упомянутые выше авторы, — следует прочитать «Философию средних веков» Эмиля Брейе (Bréhier É. La philosophie du moyen âge. P., 1937), где ясность и четкость изложения удовлетворят самым высоким требованиям. Далее мы укажем другие работы общего характера на ту же тему, каждая из которых обладает собственными достоинствами и заменить которые наша книга отнюдь не претендует. Наше намерение состояло не в том, чтобы написать труд, блистающий эрудицией, или предложить серию монографий о наиболее выдающихся мыслителях средних веков, и даже не в том, чтобы привести все известные имена, что было бы в каком-то смысле более легкой задачей; цель автора — просто пересказать историю в том виде, в каком она предстает в основных своих чертах после долгих лет ее изучения и преподавания, сохраняя из ее существенных моментов то, что помогает высветить главный смысл. Разделение авторов на группы по столетиям служит лишь канвой изложения. Философов и теологов можно разделить на иные группы, на иных основаниях и, возможно, лучшим образом; но мы надеемся, что в каждом случае можно будет уяснить причины, по которым мы предпочли именно такой, а не другой порядок. Указатель имен позволит обозреть весь материал, относящийся к данному лицу, и увидеть иные рамки, в которые можно его поместить. Библиографические материалы сведены к минимуму; по крайней мере одна из приводимых нами работ содержит ссылки на все важные труды. Хотя мы и считаем своим долгом уберечь читателя от обилия ссылок в работе такого рода, однако сохранили и даже увеличили количество латинских цитат: латынь часто незаменима по причине своей выразительности. Впрочем, текст понятен и без этих цитат и, как правило, содержит их изложение. Учитывая многочисленные пожелания, мы добавили две вводные главы,

посвященные философской мысли отцов Церкви. Наконец, чтобы исправить некоторые оптические иллюзии, иначе не устранимые, мы поместили материал в широкий контекст истории интеллектуальной культуры в средние века, тем самым уменьшив (по крайней мере мы надеемся на это) дистанцию между историческими очерками подобного рода и реальностью во всей ее сложности.

Следует, однако, признать, что вопреки всем усилиям сосредоточиться на более конкретном материале история средневековой философии заставляет абстрагировать эту философию от теологической среды, в которой она зародилась; но отделить ее от теологии невозможно без насилия над исторической реальностью. Читатель увидит, что мы не проводим четкой демаркационной линии между историей философии и историей теологии не только для эпохи патристики, но и для самих средних веков. Отсюда не следует, что говорить об истории средневековой философии неправомерно. С точки зрения всеобщей истории философии вполне законно рассматривать вопрос о судьбе философских проблем, поставленных греками, на протяжении первых четырнадцати веков христианской эры. Однако, чтобы изучить и понять философию той эпохи, необходимо искать ее там, где она содержится, а именно в сочинениях людей, которые прямо называли себя теологами или стремились ими стать. История философии средних веков — это абстракция от реальности, более обширная и всеобъемлющая, нежели католическая средневековая теология. Поэтому не нужно удивляться многочисленным упоминаниям в этой работе чисто теологических проблем: они постоянно напоминают читателю о симбиозе этих двух интеллектуальных дисциплин, существовавшем на протяжении всей той вереницы столетий, через которую нам предстоит пройти.

Работу столь общего характера невозможно было бы написать, если бы автор не пребывал в неоплатном долгу у своих предшественников. Не раз заявляя об этом со всей откровенностью, мы, однако, не в силах назвать их всех. Объем этой книги не помешал профессору Парижского Католического института аббату Андре Комбу, движимому дружеским великодушием, прочитать рукопись и внести многочисленные исправления, многие из которых касались отнюдь не только формы изложения. В другом месте мы отдадим ему должное еще раз, поскольку речь идет о страницах, отредактированных им по нашей просьбе; но уже в самом начале книги мы хотим выразить ему искреннюю признательность.

Э. Ж.

ВВЕДЕНИЕ

Христианская религия вступила в контакт с философией во II веке — как только среди обращенных в христианство появились представители греческой культуры. Можно отступить еще дальше и поискать понятия философского происхождения в книгах Нового Завета, в частности в четвертом Евангелии и в Посланиях апостола Павла. Эти поиски не лишены смысла, хотя те, кто занимаются

ими, подвергаются опасности испытать искажение перспективы. Христианство — это религия; иногда уступая определенной человеческой потребности, наставники для выражения своей веры прибегали к философским терминам, но они придавали их прежнему философскому смыслу новый религиозный смысл. Встречая эти термины в христианских книгах, их следует понимать именно в новом значении. Нам представится достаточно случаев проверить это правило на материале истории христианской мысли и было бы опрометчиво о нем забывать.

По своему существу христианская религия с самого начала основывалась на провозвестии Евангелий, то есть на вере в личность и в учение Иисуса Христа. Евангелия от Матфея, Луки и Марка возвещают миру радостную весть. В чудесных обстоятельствах родился Человек — его звали Иисус; Он учил, что является Мессией, возвещенным израильскими пророками, Сыном Бога, и доказал это совершенными им чудесами. Иисус обещал наступление Царства Божьего для всех, кто приготовится к встрече с Ним, исполняя Его заповеди: любовь к Богу, который на небесах; любовь друг к другу людей, ставших отныне братьями во Иисусе Христе и детьми одного Отца; раскаяние в грехах, отречение от мира и от всего, что в мире, ради любви к Отцу, который превыше всего. Сам Иисус умер на кресте во искупление людей; его воскресение свидетельствует о его божественности, и он придет снова в конце времен, чтобы судить живых и мертвых и царствовать с избранными в своем Царстве. Во всем этом нет ничего от философии. Христианство обращается к человеку, чтобы утешить его в страданиях, указывая ему на их причину и предлагая средство исцеления. Оно есть учение о спасении, и потому оно — религия. Философия есть знание, обращенное к разуму и говорящее ему о том, что представляют собой вещи, религия же обращается к человеку и говорит ему о его судьбе: либо для того, чтобы он ей покорился (античная религия), либо для того, чтобы он ее сотворил (христианская религия). Кстати, именно поэтому греческие философские учения, сложившиеся под влиянием греческой религии, суть философия необходимости, тогда как философские учения, находящиеся под влиянием христианства, суть философия свободы.

Таким образом, уже в начале этой истории исход главного ее эпизода был предопределен самой природой сил, ее образовавших. Этот критический момент наступил в конце XIII века, когда западный мир должен был сделать выбор между греческой философией необходимости, сформулированной Аверроэсом2, и метафизикой божественной свободы. Этот выбор давно был сделан теми, кто исповедовал учение Иисуса Христа. Мессия Бога, последний — и самый великий — из пророков Израиля, он пришел не для того, чтобы разрушить Ветхий Завет, но для того, чтобы его исполнить. Сохранить и утвердить Ветхий Завет означало поместить историю человека в том виде, в каком ее будут понимать христиане, в контекст истории мира в том виде, в каком ее поняли евреи. Христианское учение о спасении становится, таким образом, частью космогонии. На ее вершине — Яхве (Иегова), который есть Бог. Когда Моисей спросил, как его имя, сам Яхве ответил: «Я есмь тот, кто я есть» — и добавил: «Так скажи сынам Израилевым: Сущий [Тот, кто есть] послал меня к вам» (Исх. 3:14). Из того, что Он есть и что Он есть тот, кто есть, следует, что Он — единственный. Я Есмь — это и есть Бог, и нет иного, кроме него. В начале Яхве сотворил небо и землю, а с ней и человека; мир, который является Его созданием, принадлежит Ему, и в любой момент он по своей воле может вмешаться в ход вещей в этом мире. В самом деле, Он постоянно в него вмешивается, управляя им по своему провидению, свободно избрав народ, которому Он возвещает свой закон и которым руководит во всякий момент его истории, поочередно карая и

награждая. Ибо ничто не ускользает от Него. Я Есмь — это живой и всемогущий Бог, который держит мир мышцею своею. Ни одно из Его созданий ни в чем и никогда не может ускользнуть от взгляда того, кто дал ему бытие; Он испытывает внутренности и сердца3; ни один поступок, ни одна мысль не ускользнут от него; Он — добрый Отец всех, кто любит Его и кого любит Он, но и строгий непререкаемый судья отказывающих Ему в поклонении, на которое только Он имеет право, и уклоняющихся от служения Ему. Но как отказать Ему в поклонении? Его бытие и Его слава видимы повсюду в Его творении. Земля и небо свидетельствуют о Его могуществе, ибо это могущество — Его Мудрость. Предваряющая всякое изменение, единая и вездесущая, она обладает всем согласно природе, авторитету и порядку вещей; проницая весь мир своей силой и направляя его своею любовью, она открывает духу сокровенный смысл вещей, устройство Вселенной и свойства элементов (стихий). Когда она объясняет мир мысли благоразумного, она открывает ему также и смысл истории, начало, середину и конец времен. Создательница и устроительница всех вещей, Мудрость Божия, одна только и может их объяснить. И здесь никакая истина не выражается в терминах, выведенных человеческим разумом: мир и сама Мудрость суть лишь творения и дары Бога.

Это — главный момент, забвение которого — постоянный источник заблуждений. Он должен остаться нашим правилом толкования и в случае на первый взгляд более сложном, каковым является начало Евангелия от Иоанна. Действительно, в нем появляется целый ряд терминов и понятий, созвучие которых с философскими терминами и понятиями невозможно отрицать. И в первую очередь — это понятие Логоса, или Слова. Вначале было Слово; оно было у Бога; все было сотворено Им; в Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. Это греческое понятие Логоса имеет явно философское происхождение, в основном связанное со стоицизмом, и впервые его употребил уже Филон Александрийский (ум. ок. 40). Но какую роль играет оно в четвертом Евангелии? Можно допустить, как это часто и делалось, что понятие греческой философии замещает здесь христианского Бога, навязывая тем самым христианской мысли то первоначальное отклонение, которое она никогда не сможет преодолеть. Значит, настал решающий момент: эллинизм и христианство вступили в контакт. Которое из двух этих начал поглотит другое?

Предположим, что эллинизм победил. Тогда мы оказались бы свидетелями события действительно чрезвычайной важности: философия Логоса, объясняющая создание мира действием этой высшей умопостигаемой силы и, возможно, видящая в ней залог освобождения и спасения, сталкивается с еврейской религиозной сектой, которая проповедует идею пришествия Мессии, принимает этого Мессию, а значит, и воплощение Слова. Операцию этого рода и проделали гностики, но именно поэтому христианская религия так решительно откажется от всякого смешения с ними. Будь такое возможным, это бы и произошло, но в Евангелии от Иоанна произошло совсем не это. Произошло прямо противоположное. Исходя из конкретной личности Иисуса, объекта христианской веры, Иоанн обращается к философам, чтобы сказать им: то, что они называют Логосом, — это Он; что Логос стал плотью и обитал с нами, — и мы видели Его (Ин. 1:14), хотя это и непереносимое оскорбление для душ, которые ищут чисто спекулятивного объяснения мира. Утверждение, что именно Христос и есть Логос, — не философское, а религиозное. Это прекрасно выразил Э. Пюш: «Насколько я знаю, все заимствования христианства

из эллинизма сводятся скорее к заимствованию понятия, которое может служить для философской интерпретации веры, а не является составным элементом этой веры».

Тот факт, что христианская религия со времен четвертого Евангелия усвоила столь важное философское понятие, сам по себе не является решающим событием. Но тем самым — и это гораздо важнее — само христианское Откровение не только сделало правомерным предшествующий характер всех теологических и философских умозрений, но навязало именно такое их усвоение. Вот почему теологические и философские спекуляции неизбежно свелись к этой проблеме. Утверждать, что под именем Логоса Христос — Бог, что все было создано Им и в Нем, что Он есть жизнь и свет человеков, — это помимо теологии Слова значило с самого начала обратиться к метафизике божественных идей и ноэзе4 озарения.

То же, что действительно для Евангелия от Иоанна, можно сказать и о Посланиях св. Павла. Еврей по рождению, но происходивший из Тарса в Киликии, города, открытого греческому влиянию, Павел, безусловно, слышал о «диатрибах» стоиков, от которых он воспринял свой пыл и некоторые способы выражения. Но у него мы находим и нечто иное, нежели отголоски прежней метафизики: две или три простые идеи, почти что грубые, но во всяком случае сильные, ставшие для него отправными точками. Во-первых, некое понятие христианской мудрости. Павел знает о существовании мудрости греческих философов, но он осуждает ее ради новой мудрости, которая есть безумие с точки зрения разума — веры в Иисуса Христа: «Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор. 1:22—25). Этот двойной вызов, брошенный философам, будет отзываться долгим эхом в средние века, тем более что св. Павел повторял его не однажды (1 Кор. 1:21; 2:5; 2:8). Превыше человеческой мудрости — оглупляющее ее безумие проповеди, Мудрость, которая спасает.

Этот отказ от греческой мудрости не был тем не менее осуждением разума. Естественное знание не исключается, если оно подчинено вере. Напротив, в тексте, на который в средние века будут беспрерывно ссылаться (Рим. 1:18—20) и которым для оправдания своих занятий метафизикой воспользуется сам Декарт, св. Павел утверждает, что люди получают от Бога достаточное естественное знание, так что вполне оправданна Его суровость к ним: «Ибо открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою. Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое совершенство Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений разумом видимы»5. Несомненно стремление Павла доказать здесь, что язычники недостойны прощения, но он делает это на том основании, что разум может познать существование Бога, Его вечную силу и другие атрибуты, которые он не называет, посредством рассудка (intelligence), взирая на картину Божьих созданий. Этот тезис не был новым — его в явном виде можно найти в Книге Премудрости (13:5-9), но благодаря св. Павлу обязанностью всей христианской философии является утверждать, что человеческий разум может получить некоторое знание о Боге из внешнего мира.

Другое место из Послания к Римлянам подобным же образом заставляет признать, что всякий человек обнаруживает в своей совести естественное знание нравственного закона (Рим. 2:14-15); и в других местах в Посланиях содержатся некоторые указания принципиально религиозного значения, но их формулы имеют стоическое происхождение; мы увидим, что их приводят многие христианские авторы. Таково прежде всего различение души (psyche, anima) и духа (pneuma, spiritus), которое позднее послужит основанием для множества спекуляций психологического порядка; их вдохновит в особенности Первое послание к Фессалоникийцам (5:23). Здесь же просто-напросто имеет место еще одно из тех философских заимствований, яркий пример которого мы видели у св. Иоанна. Так же, как Иоанн говорит язычникам: наш Христос есть То, что вы называете Словом, — св. Павел говорит стоикам: наша вера во Христа и есть то, что вы называете мудростью, и именно Христу воздает честь, сама того не зная, совесть, о которой вы столько говорите. Подобные точки соприкосновения не позволяют утверждать, что в существо христианской веры был введен какой-то греческий элемент: личность Христа и смысл Его миссии остаются совершенно незатронутыми; события, о которых повествует Евангелие, и учение, которое оно возвещает, сохраняют первоначальную целостность, ту самую материю, на которую будет обращена мысль отцов Церкви.

В широком смысле патристической литературой называют произведения христианских писателей, восходящие к эпохе отцов Церкви; однако не все эти писатели считаются отцами Церкви, и само это именование не имеет строгого определения. В общепринятом смысле оно обозначает всех древних церковных писателей, умерших в христианской вере и в церковном причастии; в более узком смысле для отца Церкви обязательно выполнение четырех требований: вероучительная ортодоксия, святая жизнь, одобрение его взглядов Церковью, относительная древность (приблизительно до конца III века). Если древность недостаточна, а писатель выразил учение Церкви выдающимся образом, то он именуется учителем Церкви; традиция, однако, предписывает именовать отцами самых древних из них, до Григория Великого включительно; в средние века всех их называли «святыми». Когда проводят различие между «святыми» и философами, то под последними понимают учителей Церкви. В 1298 г. Бонифаций VIII6 возвел в ранг учителя Церкви Амвросия, Августина, Иеронима и Григория Великого. Многие другие, в частности Фома Аквинский, возведены в этот ранг сравнительно недавно. Так, Бонавентура получил его лишь от Сикста V7 в 1587 г. Нужно отметить, что учитель Церкви не обязательно непогрешим, и, когда он заблуждается, он говорит не как учитель. Рангом ниже располагаются церковные писатели, чей вероучительный авторитет менее высок и даже ортодоксия может быть небезупречна; но они являются древними и важными свидетелями традиции (из их числа, например, Ориген и Евсевий Кесарийский). Эти тонкие различия имеют позднее происхождение, и, хотя за всеми христианскими авторами никогда не признавали равного достоинства, в средневековье их не распределяли согласно какой-либо четкой классификации. Когда мы будем говорить об отношении к философии греческих и латинских отцов, мы будем объединять под этим общим наименованием как учителей Церкви, так и просто церковных писателей.

ЛИТЕРАТУРА

Прекрасным введением в изучение указанных выше проблем служит книга: Puech A. Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IVe siècle; t.l. Le Nouveau Testament. P., 1928.

Lebreton J. Les origines du dogme de la Trinité. 4e éd. P., 1919.

Toussaint C. L'Hellénisme et l'apôtre Paul. P., 1931.

Prat F. La théologie de saint Paul. 6e éd. P., 1924.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ГРЕЧЕСКИЕ ОТЦЫ И ФИЛОСОФИЯ

Философия в истории христианства появляется только тогда, когда некоторые христиане заняли в отношении нее определенную позицию: стали либо клеймить ее, либо пытаться включить в новую религию, либо использовать в целях христианской апологетики. С этого момента термин «философия» приобретает значение «языческая мудрость», которое он сохранит на протяжении столетий. Даже в XII—XIII веках слова «philosophi» и «sancti» отражают прямое противопоставление двух мировоззрений: выработанного людьми, лишенными света веры, и выработанного отцами Церкви, говорящими во имя христианского Откровения. Тем не менее верно и то, что христианство уже довольно рано было вынуждено принимать в расчет языческих философов, причем образованные христиане первых веков заняли разные позиции по отношению к ним; часто позиция определялась личным пристрастием. Некоторые, обратившиеся в христианство довольно поздно и успевшие получить греческое философское образование, были тем более не склонны огульно его отрицать, что их обращение представлялось им конечным поворотом в поисках Бога, начатых вместе с философами. Благодаря неизбежному эффекту перспективы им казалось, что языческие мыслители прошлых веков уже вступили на путь, который наконец открылся в христианстве. Другие, которых отсутствовавшая у них потребность в спекулятивном мышлении не толкала к философским поискам, напротив, занимали резко негативную позицию по отношению к учениям, не вызывавшим у них никакого интереса. Как бы то ни было, поскольку философия уже в то время рассматривалась как отличная от христианской веры реальность, правомерно дать описание ее истории, то есть истории отношения к ней первых христиан.

1. ОТЦЫ-АПОЛОГЕТЫ

Отцы-апологеты появляются во II веке христианской эры; их называют так потому, что их главные произведения содержат апологию христианской религии. Первоначальный смысл слова «апология» — защитительная речь в суде; эти произведения и на самом деле являются как бы судебными речами; их произносят с целью добиться от римских императоров признания законного права христиан на существование в империи, где официальная религия — язычество. В апологиях можно найти изложение некоторых аспектов христианской веры и попытки оправдать ее перед лицом греческой философии.

Из двух самых древних апологий, которые датируются 125 годом, апология Кодрата8 не обнаружена. Однако складывается впечатление, что она опиралась главным образом на чудеса Христа, и нет никаких оснований предполагать, что в ней излагалась какая-то позиция по отношению к философам. Напротив, в дошедшей до нас в переводе апологии Аристида9 уже содержатся тезисы, явно навеянные философией. Исходя из множества вещей и наблюдаемого в этом множестве порядка, Аристид указывает, что царящее во Вселенной согласованное движение подчиняется некоторой необходимости, из чего он заключает, что источник и регулятор этого движения — Бог. Неподвижный, непостижимый и неизреченный Бог объемлет своим могуществом сотворенную Им Вселенную. Ни элементы, ни звезды не являются божествами — есть только один Бог, которого должны почитать люди всех рас, — варвары, греки, евреи и христиане. Таким образом, христианский взгляд на Вселенную зафиксирован в основных чертах в первой четверти II века; его правомерно назвать «иудео-христианским», потому что этот взгляд христианство унаследовало от Ветхого Завета. Главное в нем — понятие о едином Боге, Творце Вселенной. Оно было немедленно воспринято первыми христианскими писателями. Так, с неожиданной для этого времени силой он выражен в «Пастыре» Ермы10 (ок. 140—145): «Прежде всего веруй, что един есть Бог, всё сотворивший и совершивший, приведший всё из ничего в бытие» (Заповеди, 1,1). Эта формула творения — ex nihilo11 — была, впрочем, сама по себе библейского происхождения (2 Мак. 7:28); в дальнейшем она должна была стать, по сути, формально-техническим термином, который использовали все христианские писатели для обозначения самого факта творения.

В одно время с «Пастырем» Ермы появились творения св. Юстина (Иустина) Мученика12. Родившийся во Флавии, в Неаполисе (совр. Наблус), сын родителей-язычников, Юстин обратился в христианство не позднее 132 г. и умер мученической смертью в Риме при префекте Юнии Рустике (163—167). Из его сохранившихся произведений самые важные — «Первая апология» (150), обращенная к императору Адриану, за которой вскоре последовало дополнение, — адресованная императору Марку Аврелию «Вторая апология» и «Диалог с Трифоном», написанный ок. 160 г.13 Юстин сам рассказывает о своей религиозной эволюции, и даже если рассказ в «Диалоге с Трифоном» стилизован, он тем не менее достоверно передает главные причины, по которым язычник, обладающий греческой культурой, мог обратиться в христианство ок. 130 г. В ту эпоху религиозная тема занимала большое место в самой греческой философской мысли. Обратиться в христианство нередко означало перейти от философии с религиозным духом к религии, не чуждой философского подхода к миру. Для молодого Юстина философия была «тем, что ведет нас к Богу и соединяет с Ним». Вначале он был близок к стоикам, но эти люди не знали Бога и даже однажды сказали ему, что знать Его нет необходимости. Обратившись затем к перипатетикам, он столкнулся с наставником, который захотел сначала договориться об оплате, «чтобы наши

отношения не остались без пользы»; значит, он не был философом. Тогда Юстин пожелал учиться у пифагорейца, но этот наставник потребовал, чтобы прежде он научился музыке, астрономии и геометрии; Юстин не захотел тратить время на эти предметы. Более полезной оказалась встреча с учениками Платона. От них он действительно узнал то, что стремился узнать. «Постижение бестелесных предметов, — рассказывает Юстин, — захватило меня в высшей степени; созерцание идей окрыляло мой дух, так что вскоре я возомнил себя мудрецом; я преисполнился надежды, будто вот-вот узрю Бога: ибо такова цель философии Платона»14.

В философии Юстин искал естественную религию, поэтому неудивительно, что позднее он отказался от платонизма в пользу другого мировоззрения. В своем уединении, куда Юстин удалился для размышлений, он повстречал некоего старца, который стал задавать ему вопросы о Боге и о душе; когда он отвечал ему, излагая взгляды Платона на Бога и на переселение душ, старец указал на явную несообразность: если души, которые видели Бога, должны Его впоследствии забыть, то их блаженство призрачно и мучительно; а если те, кто недостоин видеть Бога, в наказание за свое недостоинство остаются в плену у своих тел, то это наказание бесполезно, поскольку они его не чувствуют. В ответ Юстин привел доводы из «Тимея»; старец возразил, что его не волнует ни «Тимей», ни платоновское учение о бессмертии души. Если душа бессмертна и живет вечно, то это не потому, что она есть жизнь, как учит Платон, а потому, что она получает ее, как учат христиане: душа живет, потому что того желает Бог, и живет так долго, как Он желает. Такой ответ кажется нам сейчас слишком простым, почти банальным, но он резко прочерчивает демаркационную линию, отделяющую христианство от платонизма. Юстин спросил тогда, где он может прочитать об этом учении; ему сказали, что этого нет ни в одном творении ни одного из философов, — это сказано в Ветхом и Новом Заветах, и Юстин сразу же загорелся желанием прочитать их: «В моей душе вдруг запылал огонь, я полюбил пророков и тех мужей, кои суть — други Христовы; и, размышляя сам над их словами, я нашел, что только эта философия надежна и полезна»15.

Этот отрывок из «Диалога с Трифоном» весьма ценен, потому что на конкретном, исторически зафиксированном примере он показывает нам, каким образом христианская религия сумела непосредственно вобрать в себя то достояние, на которое раньше целиком претендовали философы. Христианство предлагало новое решение проблем, поставленных самими философами. Религия, основанная на вере в божественное Откровение, оказалась способна лучше разрешить философские вопросы, чем сама философия; ее последователи имели право претендовать на звание философов и, поскольку речь шла о христианской религии, могли называть себя философами именно потому, что они были христианами.

Однако подобная претензия вызывала некоторые возражения. Прежде всего если допустить, что Бог открыл людям истину только через Христа, то очевидно, что люди, жившие до Него, не были виновны в ее неведении. Поставив этот вопрос в «Первой апологии», Юстин попытался определить природу христианского Откровения и его место в истории человечества. Предлагаемый им способ решения заимствован из начала Евангелия от Иоанна. «Мы узнали, — пишет он, — что Слово светит всякому человеку, приходящему в мир, и, следовательно, весь род человеческий причастен Слову»16. Таким образом, существует универсальное Откровение

божественного Слова, которое предшествует Откровению, осуществившемуся уже тогда, когда Слово стало плотью. Этот тезис Юстин впоследствии повторяет в терминах, заимствованных из стоицизма, когда говорит во «Второй апологии», что истина Слова — это как бы «посеянная первопричина», то есть некий зародыш, частичку которого получил каждый человек17. Но независимо от способа выражения факт заключается в том, что, поскольку Христос — это Слово, ставшее плотью, то все, кто жил согласно Слову, будь то евреи или язычники, жили согласно Христу, а те, кто из-за своих пороков жил вопреки Слову, жили вопреки Христу. Так что христиане и антихристиане были и до Христа, — как были достойные и недостойные. А если вспомнить, что греческие философы нередко заимствовали свои идеи из книг Ветхого Завета, то мы будем вправе заключить, что христианское Откровение — это кульминационный пункт божественного Откровения столь же древнего, сколь древен род человеческий.

Значит, христианство может взять на себя ответственность за всю историю, но в этом случае оно требует и определенных преимуществ. Все, что было совершено дурного, совершено против Слова, все, что было совершено доброго, совершено Словом; Слово — это Христос; следовательно, заключает Юстин от имени христиан, «все, что было когда-либо сказано истинного, — наше». Эти знаменитые слова из «Второй апологии» (гл. XIII)18 заранее оправдывают и обосновывают обращение христианских мыслителей последующих веков к греческой философии. И уж во всяком случае становится ясно, почему сам Юстин нисколько не удивляется этому. С его точки зрения Гераклит и стоики не чужды христианской мысли; Сократ «частично» знал Христа; и действительно, он обнаружил определенные истины усилием разума, что само по себе есть причастность Слову, а Слово — это Христос; следовательно, Сократ принадлежит к числу Его учеников. То же самое справедливо по отношению ко всем языческим философам: постигая истину, они обладали семенами той полной истины, которую во всем ее совершенстве несет нам христианское Откровение.

Принципы, которыми руководствовался Юстин, важнее, чем то, как он их применял. Сам характер его сочинений не дает возможности ни для широких обобщений, ни для углубленного обсуждения19. «Диалог с Трифоном» и обе «Апологии» не ставят целью полное изложение христианского учения, а тем более раскрытие философских концепций, разделяемых Юстином. Он только мимоходом коснулся тех положений, которые считал полезными для обоснования христианской веры; и мы можем лишь собрать воедино эти фрагментарные указания, группируя их по разделам, которых в таком виде у него нет.

Бог — единственное Существо, не имеющее определенного имени, по выражению Юстина — «безымянное». Называть Его Отцом, Творцом, Господом, Владыкой — значит не столько говорить о том, что Он есть сам по себе, сколько о том, что Он есть или что Он совершил для нас. Этот сокровенный Бог есть Бог Отец. С Творцом мира никто никогда не говорил, Его никто никогда не видел, но Он дал человеку познать Себя, послав «иного Бога, нежели Тот, Кто все сотворил; я говорю «иного» с точки зрения порядка, а не с точки зрения понятия». Этот иной Бог и есть Слово, которое открылось Моисею и другим патриархам и о котором мы сказали, что Оно светит всякому человеку, приходящему в мир. Слово — это «первенец» Бога, которого Он воздвиг, или «устроил», прежде всякого творения20. Пытаясь выразить отношение Слова к Отцу, Юстин использует

сравнения, которые заведомо не могут быть полными; например, сравнение с огнем, зажигающимся от другого огня, не уменьшая этого последнего, или идущее от стоиков сравнение с мыслью (внутреннее слово), которая выражается в речи (внешнее слово), не отделяясь от себя самой. Слово порождено Отцом до создания мира. Это темное место Библии, которое разные переводчики переводили по-разному, одним дает основания утверждать, что, согласно Юстину, Слово было порождено прежде творения, но в виду именно творения, а другим — что Юстин не разделял мнения о рождении Слова во времени. Но как бы то ни было, Юстин однозначно подчинил Слово Отцу и Создателю всех вещей. Бог — демиург, если говорить языком «Тимея», он занимает первенствующее место: Слово, порожденное Его волей, тоже Бог, но другого ранга. Что же касается Святого Духа, третьего лица христианской Троицы, то этот Бог располагается «на третьем месте»; именно так выражается о нем Юстин, давая вместе с тем повод думать, что он ясно не определил ни его природу, ни его положение и значение21.

Говоря о человеке, Юстин рассматривает только душу. Тот фрагмент из «Диалога с Трифоном», где он говорит о природе человека, довольно темен: «Как человек не существует вечно, и тело не навечно соединено с душою, но, когда эта гармония разрушается, душа покидает тело и человек более не существует, так и в тот момент, когда перестает существовать душа, из нее уходит дух жизни; душа более не существует и возвращается туда, откуда она была взята»22. Эта трехчленная концепция человеческой природы (тело, душа, дух, или «пневма») исходит от св. Павла и стоиков. Впрочем, совершенно ясно, что Юстин не считает смерть души невозможной. В самом деле, как и учил его старец, которому он обязан своим обращением, душа не есть жизнь: жизнь она получает от Бога; следовательно, она не обладает бессмертием по праву, но ее существование длится столько, сколько это угодно Богу. В одном любопытном отрывке из «Диалога с Трифоном» (V, 3) сказано, что души праведников войдут в более счастливый мир, где уже не умрут, а души злодеев будут подвергаться наказанию столько времени, сколько даст им существовать Бог. Но, поскольку в другом месте Юстин говорит о вечных муках, нельзя сказать, что у него была ясная точка зрения на этот предмет. Как бы то ни было, он не сомневается, что в иной жизни душа должна быть вознаграждена или наказана в соответствии со своими заслугами или виной. И это совершенно справедливо: раз воля человека свободна и не подчинена судьбе, как утверждали стоики, то человек ответствен за свои поступки. Юстин с такой энергией настаивает на свободе воли как на необходимом и достаточном основании заслуг и вины и так мало и туманно говорит о первородном грехе, что остается неясным, каким образом мог он постичь значение благодати. И все-таки он о ней говорит, а если вспомнить, что многие сочинения Юстина утеряны, то было бы неразумно произвольно реконструировать его взгляды на эту тему. Юстин, безусловно, не думал, ни что его дела спасут его без Христа, ни что Христос спасет его без дел, однако не очевидно, что он испытывал потребность обосновать эту двойную уверенность тем или иным спекулятивным утверждением.

Юстин — первый из тех, для кого христианское Откровение стало высшей точкой Откровения более широкого, но все-таки христианского по своему характеру, ибо всякое Откровение исходит от Слова, а Христос — это воплотившееся Слово. Поэтому его можно назвать родоначальником той христианской духовной семьи, в которой широко открытое христианство полагает своим все истинное и доброе и стремится обнаружить его, дабы освоить. Эта семья многочисленна, в ней не все святые, но Юстин Мученик — один из них; кровь, пролитая им за Христа, надежно

свидетельствует о подлинности такого христианства и омывает даже менее чистые свидетельства. Среди свидетельствующих о Христе, которые исповедовали его до мученической кончины, Юстин готов был видеть и Сократа, по наущению демонов преданного смерти за свою несгибаемую любовь к истине. Быть может, об этом стоит вспомнить, чтобы правильно понять слова Эразма, — ибо Юстин задолго до него обосновал правомерность столь часто приводимой и столь различно понимаемой мольбы гуманиста: «Святой Сократ, молись о нас».

В причудливом сочетании исторических фактов порой обнаруживается любопытная определенная упорядоченность. Рядом с Юстином стоит Татиан23 — прототип и родоначальник мыслителей, чье христианство, замкнутое в самом себе, вызывает скорее желание отвернуться от него, нежели сколько-нибудь глубоко его осваивать. Татиан, по-видимому, получил греческое риторское образование. Он, кстати, на всю жизнь сохранил литературный вкус и зачастую туманный стиль, которые усвоил в юности. Немало попутешествовав и изучив основы многих дисциплин, в особенности философии, он обратился в христианство по тем же мотивам, что и Юстин. После этого Татиан отправился в Рим, встретил там Юстина и сделался его учеником. Учитель, которого он назвал «изумительным», сильно повлиял на его умонастроение, однако взгляды, переданные им ученику, претерпели в творчестве последнего поразительную метаморфозу. Его главный труд «Речь, обращенная к грекам»24 историки датируют периодом между 166 и 171 гг. по соображениям, правда, весьма абстрактным. Чем сильнее подчеркиваются в нем еретические элементы, тем больше дата его написания приближается к моменту, когда Татиан порвал с Церковью; наоборот, если этот аспект смягчить, то дата приближается к времени обращения Татиана в христианство. Но независимо от этого остается несомненным, что Татиан постепенно склонялся в сторону гностицизма и в 172 г. примкнул к учению Валентина. Позднее он либо основал, либо восстановил секту так называемых энкратитов, которая проповедовала абсолютный нравственный ригоризм, запрещала брак и предписывала полное воздержание от мяса и вина, считая их употребление тяжким грехом. Татиан так далеко зашел в исполнении этих предписаний, что в таинстве Евхаристии заменил вино водой25. В последний период своей жизни он составил компиляцию из четырех Евангелий, согласовав их между собой и назвав «Диатессарон», она стала весьма популярна, особенно в Сирии26.

В «Речи, обращенной к грекам», провозглашаются преимущественные права варваров, то есть христиан и христианства, по отношению к эллинам и их культуре. Против последних Татиан часто использует аргумент, который мы уже встречали у Юстина; но еще раньше к нему прибегали полемисты иудео-александрийской школы (Иосиф27. Против Апиона, I; Филон. Аллегории, I, 33): большую часть своих философских идей греки заимствовали из Библии. Сейчас нет оснований соглашаться с этим утверждением, но само по себе оно показывает, что первые христианские мыслители вполне отдавали себе отчет в том, что и у греческих философов, и у христиан есть некоторая общая проблемная область. Если Татиан и не сам придумал этот аргумент, то во всяком случае пользовался он им настолько широко, что его можно считать характерной чертой его апологетики. Движимый сильным антиэллинским настроем, Татиан существенно расширил сферу применения своего довода. Он настаивал на том, что греки вообще ничего не изобрели, в частности не изобрели они и философию. В главах 31, 36 и 110 «Речи» он стремится доказать, что «наша философия» — так Татиан называет христианскую религию28 — древнее цивилизации греков и что они заимствовали из нее многие учения, впрочем, не понимая их как следует.

Греческие софисты украли библейские идеи и сокрыли кражу. Поскольку все, что они взяли не из Писания, абсурдно, то непонятно, чем могут гордиться философы. Аристотель, например, отрицал провидение или, по крайней мере, ограничивал его областью необходимости, исключая из нее все, что происходит в подлунном мире; к тому же он проповедовал аристократическую мораль и предназначал счастье только для тех, кто обладает богатством, благородным происхождением, телесной силой и красотой. Стоики проповедовали учение о вечном возвращении событий: тогда обязательно должны вернуться Анит и Мелет, чтобы снова обвинить Сократа, а так как дурных людей всегда больше, чем праведных, то будет возвращаться мало праведников и много злодеев. Поскольку Бог ответствен за зло или, точнее, поскольку стоики отождествляют Бога с абсолютной необходимостью всего существующего, то, значит, Бог — это сама злостность злодеев. Впрочем, бессмысленно подвергать системы философов подробной критике: они сами возложили на себя эту задачу, ибо постоянно заняты тем, что опровергают друг друга. Татиан первым предельно широко использовал аргумент, к которому многократно прибегали в дальнейшем: «по причине противоречий у философов». Во II веке этой теме было посвящено целое произведение, по традиции приписываемое Гермию: «Осмеяние философов» («Irrisio philosophorum»)29.

Критика языческой религии Татианом не особенно оригинальна. То он показывает аморальность греческой мифологии и нелепость действий, приписываемых богам, то занимается тем, что до него уже сделали греческие философы. Критика Татианом астрологии сводится к утверждению, что она порождена демонами и к тому же несовместима с христианской идеей ответственности. Его обличение магии — того же свойства. Юстин еще раньше в обеих своих «Апологиях» говорил, что демоны используют магию, чтобы поработить людей. Развивая эту мысль, Татиан поясняет, что, вообще говоря, болезни вызываются естественными причинами, но демоны пытаются убедить людей, будто способны их излечивать, — отсюда магические рецепты. На самом деле наш апологет доверяет медицине не больше, чем магии, и фактически путает их. Подлинная его мысль в том, что христианин, достойный этого звания, лекарством от своих болезней полагает доверие к Богу. После критики многобожия и магии Татиан приступает к обличению фатализма. Довольно любопытно, что его возражения против тезиса, характерного для стоицизма, звучат подобно речам стоиков. Христианин не должен склоняться перед фатальной необходимостью, утверждает Татиан, потому что он властен над самим собой и над своими желаниями.

Теология Татиана в сущности не отличается от теологии Юстина. Однако его формулировки более четки, подчас более грубы, так что непонятно, можно ли воспринимать Юстина в изложении Татиана или же ученик в ряде важных пунктов исказил мысль учителя. Бог у Татиана един, невидим человеческому глазу, Он — чистый дух. Кроме того, Он — «начало» всего существующего, то есть, будучи нематериальным, Он является причиной материи. Бог не имеет причины, но у всего остального она есть, и эта причина — Бог. Примечателен способ, каким Бог является причиной. Он не является причиной материи в том смысле, как если бы Он был ей имманентен, но господствует над нею. Если и есть дух, имманентный вещам, «мировая душа», то им может быть лишь некое подчиненное Богу начало, которое не есть Бог. Этот тезис, направленный против стоицизма, является личным мнением Татиана. Так как все своим бытием обязано Богу, мы можем познать Творца исходя из творения. Ссылаясь на св. Павла (Рим. 1:20), Татиан говорит: «Мы познаем Бога через творение и постигаем Его силу через Его дела».

До создания мира Бог был один, но вся сила видимых и невидимых вещей была уже в Нем заключена30. Все пребывало в Нем «посредством его Логоса», который Ему внутренне присущ. Далее произошло событие, уже отмеченное нами у Юстина, но Татиан описывает его в столь ясных выражениях, что больше невозможно сомневаться относительно природы этого события: «Посредством свободного акта воли Бога, чья сущность проста, из Него изошло Слово, и Слово, которое изошло не в пустоту, есть первое дело Отца»31. Татиан, снова вспоминающий здесь св. Павла (Кол. 1:15), хочет тем самым сказать, что божественное Слово не потерялось в пустоте подобно словам (verba), которые мы произносим, но, произнесенное, Оно остается и пребывает как реальное Существо. Остается под вопросом, как произошло само порождение. Слово «возникает посредством распространения32, а не отделения. То, что отделено, отнято от того, от чего оно отделено, тогда как то, что распространено, предполагает добровольную отдачу и не наносит ущерба тому, от чего оно взято»33. Произведение Слова Богом — словно светильник, зажженный от другого светильника, или слово, услышанное учениками от учителя: «Например, я говорю, а вы меня слышите, и при этом я, обращающийся к вам, не лишаюсь своего слова из-за того, что оно передано от меня к вам, но, произнося слово, намереваюсь организовать материю, которая пребывает у вас в виде хаоса»34. Итак, Бог изрек Свое Слово, не отделяя его от Себя, в виду творения.

Реально именно Слово произвело материю. Как выражается Татиан, оно ее «сработало» в качестве «демиурга». Христианское Слово в таком случае обнаруживает сходство с богом «Тимея», а он, в свою очередь, преображается в Бога-Творца. Строго говоря, Слово, по Татиану, не находит материю уже созданной, как демиург Платона, и не создает ее из ничего, как Бог Библии. Оно как бы «проецирует» ее вовне из себя подобно излучению, и к этому нельзя ничего добавить, не приписывая Татиану того, чего он не говорил. Можно с уверенностью утверждать, что, уподобляя порождение Слова Богом порождению мысли и речи человеком, он естественным образом представил творение как некое научение: «Произнося Слово, я намереваюсь привести в порядок материю, которая пребывает у вас в хаосе, и, как Слово, которое, будучи порождено изначально, породило, организуя материю, как собственное произведение то творение, которое мы видим, — так и я, в подражание Слову, возродившись и познав истину, тружусь, чтобы внести порядок в хаотическое смешение материи, с которой я имею общее происхождение. Ибо материя не безначальна, как Бог, и, будучи небезначальной, не обладает той же властью, что Бог; но она была сотворена, она — произведение кого-то другого и она могла быть произведена только Творцом Вселенной»35. Описав таким образом творение в главе V своей «Речи», Татиан сразу же извлекает из этого описания аргумент в пользу воскресения тела. Для того, кто допускает творение, рождение человека есть то же самое, чем станет его воскресение; с точки зрения разума эти утверждения стоят одно другого.

Первые творения — это ангелы. Будучи сотворенными, они не Бог. Следовательно, они не обладают Благом по своей сущности, но реализуют его по своей воле. Поэтому они могут быть достойными или недостойными и, следовательно, могут быть по справедливости вознаграждены или наказаны. Падение ангелов повлекло за собою кару, потому что это справедливо. Каким же образом произошло падение? Татиан в абстрактных выражениях говорит об установленном

Словом порядке и о мятеже первого ангела против закона Божьего. Другие ангелы сделали его богом, но Слово «отлучило от своего дела» инициатора падения и его сторонников36. В результате отпадения от Слова эти ангелы превратились в демонов, и люди, последовавшие за ними, стали смертны. Из формулировок, которыми пользуется Татиан в главах VII и XII «Речи», можно заключить, что здесь он пытается довести до сознания язычников христианское учение о грехопадении. Это — апологетический по своему характеру рассказ, рассчитанный на определенных читателей; вот почему не стоит слишком вдаваться в его детали. Напротив, Татиан очень жестко говорит о последствиях падения ангелов для людей; из ненависти к стоицизму с его учением о необходимости он соответственно утверждает, что падшие ангелы привнесли понятие фатализма. Воспринятое людьми, оно привело их к убеждению, что Судьба будто бы является реальной силой, и люди стали настоящими рабами этого дьявольского изобретения.

Об антропологии Татиана, как и о его теологии, можно сказать, что она вводит нас в искушение уточнить учение Юстина по ряду пунктов, рискуя приписать учителю те выводы, которые, скорее всего, сделал ученик. Но как бы то ни было, мы знаем, что именно Татиан разделяет то, что именуют душой, на два элемента. Один — то, что он называет «псюхе», род духа, который по-латыни назовут «animus», пронизывающий материю всего существующего — светил, ангелов, людей, животных, растений и вод. Будучи единой сама по себе, «псюхе» принимает различную природу в зависимости от вида существ, которые она одушевляет. Она, впрочем, материальна. Татиан заявляет, что следует здесь Откровению; возможно, он имеет в виду тексты Ветхого Завета, где душа животных отождествляется с кровью. Другой элемент души — дух, или «пневма». Это высшая часть души и душа как таковая. Она нематериальна, и именно через нее укореняется в человеке образ и подобие Бога. По своей природе душа смертна: она не умирает только по воле Божией. Узнать, какую судьбу уготовил Бог душе, у Татиана, увы, так же трудно, как и у его учителя Юстина. Складывается впечатление, что нам недостает какого-то ключа, чтобы ясно понять их идеи. Вот, например, что написано в главе XIII «Речи, обращенной к грекам»: «Душа человека сама по себе не бессмертна, нет, о греки, она смертна; но та же душа способна и не умирать. Она умирает и распадается вместе с телом, если она не познала истину, но она воскреснет при конце мира, чтобы получить вместе с телом наказание смертью в бессмертии; и, с другой стороны, она не умирает, хотя и распадается на какое-то время, если просвещена познанием Бога». Можно сколько угодно толковать подобный текст на досуге, но как можно быть уверенным, что не искажаешь мысль автора? Очевидно, единственный ясный пункт — это то, что платоновское учение о природном бессмертии души, ставшее ныне неотъемлемой частью христианского учения, отнюдь не казалось столь необходимым первым христианским мыслителям. Самым важным было для них не утверждение бессмертия души как такового, но уверенность в ее воскресении, даже если бы она была смертной; если же она бессмертна, то не по своей природе, а по свободной воле Бога.

Именно из такого понимания бессмертия души, по-видимому, извлек Татиан принципы своей морали. Сама по себе душа — только мрак, а свет и жизнь она получила от Слова. Из-за мятежа против Бога жизнь была отнята у нее, и отныне она должна предпринимать усилия, чтобы соединиться со своим началом. К счастью для человеческого рода, Слово само стремится снизойти к нему посредством вдохновенных людей, в которых господствует «пневма», — в противоположность тем, в которых господствует «псюхе». Во всей душе в целом совершается

преображение («метанойя»), и она вновь принимает в себя божественный Дух, который изгоняет грех. Такое преображение, или раскаяние, побуждает душу отдаляться от материи и ведет ее к аскезе, дающей ей настолько полное освобождение, насколько это вообще возможно.

Здесь уже просматриваются гностические настроения, в конце концов приведшие Татиана к энкратитам, — секте, главой которой он впоследствии стал. Из произведения, где он изложил эту свою последнюю доктрину («О совершенствовании по образу Спасителя»), до нас дошло, к сожалению, только одно название; однако общая направленность его творчества проявилась достаточно четко, чтобы увидеть в Татиане тип христианского темперамента, противоположный темпераменту Юстина. Вся «Речь, обращенная к грекам» — это произведение варвара, сражающегося против эллинского натурализма, не делающего никакого различия между здоровыми и нездоровыми его элементами и, следовательно, не пытающегося что-либо из него воспринять. Нельзя не увидеть глубокий исторический смысл в том, на первый взгляд парадоксальном, факте, что неумолимый противник греческого натурализма окончил жизнь еретиком, а тот, кто любую красоту, пусть даже греческую, считал озаренной Словом, и сегодня почитается Церковью как святой Юстин.

Из «Апологии» Мелитона, епископа Сардийского, обращенной к Марку Аврелию, осталось очень немногое, но это немногое заставляет глубоко сожалеть о том, что «Апология» не сохранилась. Все, что от нее осталось, — четыре цитаты, и три из них приведены в «Церковной истории» Евсевия37. Э. Пюш подчеркивал, что особый интерес представляет третий отрывок: по-видимому, Мелитон был первым, кто, идя дальше Юстина по пути согласования античной и христианской мыслей, «в появлении христианства в недрах империи увидел провиденциальный смысл». Вот самое существенное место из этого отрывка; оно замечательно во многих отношениях, но прежде всего тем, что Мелитон, как до него Юстин, называет христианство философией христиан: «Наша философия распространилась вначале среди варваров; потом, во времена великого царствования твоего предка Августа, она расцвела среди народов, которыми ты правишь, и стала счастливым предзнаменованием, особенно для твоей империи. Ибо с тех пор держава римлян укрепилась во всем своем блеске, держава, которой ты стал и будешь через твоего сына желанным властителем, если окажешь покровительство философии, возникшей и развившейся при Августе и почитаемой твоими предками наряду с другими религиями. Полезность нашего учения, появившегося одновременно со счастливым началом империи, обнаруживается в том, что со времени правления Августа в ней не случалось никаких бедствий; напротив, все было блистательно, славно, согласно с общими стремлениями. Одни лишь Нерон и Домициан, позволившие себя обмануть нескольким завистникам, пожелали опорочить наше учение; это их ошибка, что ложь сикофантов38 против его приверженцев из-за неразумных действий распространилась столь широко. Но твои родители, которые были благочестивы, нашли лекарство против их невежества... Ты же, в еще большей, чем они, степени держащийся того же взгляда на вещи, исполненный еще более гуманного и философского настроения, ты, мы уверены, сделаешь все, о чем мы тебя просим»39.

Хорошо известно, что подобное убеждение было безосновательным; чтобы правильно понять либерализм Мелитона, нужно иметь в виду, что живой интерес у него вызвали соответствующие

настроения Марка Аврелия. Но независимо от этого его аргументация основана на новой для того времени идее, которая впоследствии оказалась плодотворной: христианская вера должна стать философией Римской империи. Позднее эту идею энергично поддерживал св. Августин в своем «О Граде Божием»40, а полностью она была реализована при Карле Великом41. Несомненно, Мелитон Сардийский считал возможным определенный союз между философией и христианством. Впрочем, неизвестно, к какой философии склонялся он сам. Геннадий42 и Ориген утверждают, что в не дошедшем до нас трактате он учил, что Бог телесен; поэтому можно полагать, что Мелитон отдавал предпочтение одному из направлений стоицизма. И все же в этом важном вопросе мы вынуждены ограничиться догадками.

Юстин и Татиан — это две темы, но отнюдь не две школы, не две линии развития, к которым теперь нам предстоит обратиться. Сложная реальность, историю которой мы излагаем, — это само христианство, стремящееся на протяжении почти двадцати веков творчески выразить себя в терминах философии. Бесчисленные участники этого грандиозного труда могут быть сведены к небольшому числу духовных семейств, внутри которых каждый сохраняет свою индивидуальность, а его творения несут на себе отпечаток эпохи и места, в которых они родились. Сейчас, дойдя до второй половины II века, мы обратимся к знаменитому сочинению «В защиту христиан», написанному около 177 г. Афинагором43. Оно имеет характер послания (presbeia), адресованного императору Марку Аврелию, а также Ком-моду, ставшему его соправителем в 176 г. Обстановка в то время была весьма неблагоприятной для христиан. В эпоху Антонинов Римская империя имела разумное и хорошо организованное управление; однако даже при лучшем из императоров этой династии, Марке Аврелии, христиане подвергались жестоким гонениям. В стойкости мучеников этот правитель-стоик видел лишь упрямство одержимых. Перечитаем хорошо известный отрывок из его «Размышлений» (XI, 3): «Какова душа, которая готова, когда надо будет, отрешиться от тела, то есть либо угаснуть, либо рассеяться, либо пребыть. И чтобы готовность эта шла от собственного суждения, а не из голой воинственности, как у христиан, — нет, обдуманно, строго, убедительно и для других, без театральности»44. В самом деле, христиане империи называли себя гражданами Царства, которое не от мира сего, и подданными Бога, с которым отнюдь не отождествляли императора. Поэтому им было необходимо отвести обвинения в безбожии, и апология Афинагора отмечена этим устремлением.

В сочинении «В защиту христиан» Афинагор не высказывает собственного отношения к греческой философии — ни горячей симпатии Юстина, ни враждебного неприятия Татиана; он просто констатирует, что по ряду положений философы и Откровение согласны между собой. Это согласие он не объясняет ни предполагаемыми заимствованиями философов из Библии, ни универсальным просвещающим действием Слова; Афинагор привлекает внимание к этому обстоятельству с целью указать, например, что поскольку Аристотель и стоики проповедовали монотеизм, то враждебность христиан к многобожию не может быть поставлена им в вину как их собственное преступное изобретение. То же относится к Платону. Когда Афинагор признает, что Платон узрел истину — и даже догмат Троицы, — то это не столько похвала Платону, сколько защита догмата, в целях которой полезно сослаться на такого предшественника. С другой стороны, когда Афинагор излагает собственно христианские идеи и указывает в качестве окончательно принятых такие, как монотеизм и духовная природа Бога, то его произведение предстает как значительный и интересный шаг вперед.

Отметим прежде всего четкое определение соотношения веры и разума. Источник всякого надежного знания о Боге — сам Бог. «Следует, — говорит Афинагор, — узнавать о Боге у Бога», то есть в Откровении; однако, поступая так, допустимо размышлять над истиной Откровения и толковать ее с помощью разума. В главе VII послания «В защиту христиан» Афинагор называет это «доказательством веры»45. И сам на примере диалектического обоснования монотеизма в противоположность политеизму тут же поясняет, что он имеет в виду. Его аргументация не лишена наивности, но этот текст пользуется авторитетом и заслуживает анализа, поскольку содержит первое известное нам доказательство единственности христианского Бога.

Чтобы проследить, как логическое рассуждение смыкается с верой, нам предстоит рассмотреть изначальное бытие лишь одного Бога — Творца нашей Вселенной — следующим образом. Если вначале было несколько богов, то либо все они пребывали в одном месте, либо каждый из них пребывал в своем особом месте, будучи отделен от других. Но они не могли пребывать в одном месте, так как не обладали одной и той же природой; а обладать одной и той же природой они не могли, потому что подобны одно другому лишь существа, порожденные одно другим, а, будучи богами, они не могли ни быть порождены один другим, ни быть созданы по подобию одного другому. Тогда предположим, что каждый из богов занимал свое собственное место. Допустим, что один из них — творец, или делатель, ремесленник мира, в котором повсюду он осуществляет свой промысел; следовательно, он охватывает этот мир своим могуществом. Где же тогда место другому или другим богам? В мире, в котором мы живем, его, естественно, нет. Значит, этих богов следует поместить в других мирах; но поскольку в таком случае они не будут оказывать никакого воздействия на наш мир, их могущество следует считать ограниченным; следовательно, это не боги. Впрочем, принятое нами допущение абсурдно: не могут существовать другие миры, ибо могущество нашего Творца охватывает все. Этих богов, не способных что-либо создать или сохранить, не существует. Но может быть, они пребывают в бездействии? Тогда куда их поместить? Говорить, что бог нигде не пребывает, ничего не творит и ничем не управляет, значит утверждать, что его нет. Следовательно, есть только один Бог, который с самого начала был Творцом мира и который один надзирает над своим творением. Диалектический пафос этого доказательства заслуживает более солидного обоснования. По-видимому, Афинагор не способен помыслить Бога безотносительно к пространству. Отголоски его размышлений на эту тему обнаруживаются в творении Иоанна Дамаскина «О православной вере» (кн.V, гл.5), но доказательство было слишком легковесным, чтобы вписаться в историческую перспективу, и самое ценное, что в нем можно отыскать, — это само намерение представить доказательство.

В теологии Слова Афинагор пошел значительно дальше своих предшественников. Он решительно настаивает на вечном пребывании Слова в Отце и больше не говорит о нем как о некоем «ином Боге», однако сохраняет понятие порождения Слова как отдельного лица, которое, вероятно, было произведено ради творения. В этом отношении для Афинагора, как и для его предшественников, решающее значение имеет библейский текст из Притчей Соломона (8:22): «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони». Его суждения о Святом Духе довольно туманны. Афинагор представляет Его себе «исходящим от Отца и

возвращающимся к Нему, подобно солнечному лучу». Таким образом, здесь еще далеко до точной формулировки догмата о Троице46.

Помимо послания «В защиту христиан», Афинагор написал трактат «О воскресении»47; он сохранился и представляет определенный интерес в смысле истории отношений между христианской верой и философией. Прежде всего Афинагор утверждает, что воскресение тел возможно. Бог способен его совершить, ибо Тот, Кто способен сотворить, очевидно может и вернуть жизнь тому, кого Он сотворил; Он может даже пожелать этого, так как в воскресении нет ничего несправедливого и не достойного Бога. Данный исходный пункт всякой апологии Афинагор называет речью «в защиту истины»; второй пункт, который в обязательном порядке следует за первым, представляет собой речь «об истине». В этом случае она заключается в том, чтобы после указания на возможность воскресения тел Богом показать, что оно произойдет на самом деле.

Афинагор приводит три главных аргумента в защиту своих утверждений. Во-первых, если Бог создал человека для того, чтобы он участвовал в смиренной и мудрой жизни и созерцал Божьи творения, то сам факт рождения человека гарантирует его бесконечное существование, а последнее, в свою очередь, предполагает воскресение, без которого человек не мог бы продолжать существовать. Афинагор настаивает на чисто рациональном характере этого аргумента; подобную ситуацию он считает не просто вероятной, а вполне очевидной, ибо она основана на надежных исходных положениях и на выводимых из них следствиях. Одного этого довода уже достаточно. Поэтому Афинагор и ставит его на первое место и не без юмора возражает тем, кто приводит сначала такие доказательства, которые следовало бы использовать только как дополнительные. К примеру, напрасно говорят, будто воскресение необходимо для того, чтобы свершился последний суд, ибо в таком случае не должны были бы воскреснуть дети, умершие в слишком нежном возрасте, когда невозможно совершить ни добра, ни зла.

Второй аргумент Афинагора основан на природе человека, состоящего из души и тела. Бог ввиду определенной цели сотворил не души, а людей. Необходимо, следовательно, чтобы история и судьба двух элементов, образующих это целое, была единой. Этот принцип приводит Афинагора к мысли, представляющей исключительную ценность для всякого христианского философа, причем в терминах непревзойденной силы и ясности: человек — это не только его душа, а соединение его души и его тела. Если вдуматься, этот тезис с самого начала вел к необходимости, которую христианские мыслители осознали позднее, не поддаваться миражам платонизма. Либо мы вслед за «Алкивиадом» Платона допускаем, что человек — это душа, которая пользуется телом, и исходя из этого признака шаг за шагом принимаем весь платонизм целиком, либо — вслед за Афинагором — мы полагаем тело как существенную часть человеческой природы и тогда неизбежно встаем на точку зрения антропологии аристотелевского типа. Догмат о телесном воскресении заставляет включить плоть в дефиницию человека; как, на первый взгляд, ни парадоксален этот тезис, представляется, что данный догмат заранее предопределил конечную победу аристотелизма над платонизмом в истории христианской философской мысли. Внимательно прочитаем изначальную формулировку этого принципа: «Если мышление и разум были даны людям для того, чтобы они познавали вещи, постигаемые мыслью, и не только самое их субстанцию, но также доброту, мудрость и справедливость Того, Кто им их дал, то необходимо

— поскольку причины, по которым им была дана способность разумного суждения, остаются неизменными, — чтобы эта способность продолжала существовать всегда. Она не сможет существовать, если не будет существовать та природа, которая ее получила и в которой она пребывает. Но мыслительную способность и разум получила не душа как таковая, их получил человек. Следовательно, абсолютно необходимо, чтобы человек, состоящий из души и тела, существовал всегда, а это невозможно, если он не воскресает».

Здесь появляется третий, и последний, аргумент доказательства, но только после того, как приняты два предыдущих: каждому человеку полагается справедливое воздаяние — награда или кара. Если допустить существование Бога — праведного Творца, провидящего судьбы людей, то нужно допустить и справедливый суд, за которым следует приговор, и поскольку не душа, а человек в целом оказывается достойным или недостойным, то необходимо телесное воскресение, дабы был вознагражден или наказан весь человек в целом.

Таким образом, Афинагор верно понимал смысл ряда фундаментальных проблем, которые предстояло решить христианской мысли. Различение двух моментов всякой апологетики: доказательство достоверности посредством опровержения аргументов, показывающих абсурдность веры, и непосредственное рациональное обоснование истин, полагаемых в качестве возможных; разграничение рационального доказательства и обращения к вере. Вот почему Афинагор, как мы видели, обосновывает воскресение тел, не обращаясь к воскресению Христа, которое для всякого христианина является залогом воскресения всех, указанием на то, что в качестве объекта самого христианства мыслится спасение человека и, как следствие, идентификация человека в его человеческих составных частях.

Апология Феофила Антиохийского «Послание к Автолику»48 адресована не императору, а частному лицу — Автолику, который упрекал Феофила в том, что он обратился в христианство. Таким образом, это — апология в новом смысле слова, более близком к современному. Она явно уступает апологии Юстина, и потому ее автора назвали «бесталанным Татианом». Эта характеристика не кажется слишком уничижительной, когда после Афинагора читаешь у Феофила такой, например, аргумент в пользу телесного воскресения: «Ты не веришь, что мертвые воскреснут? Когда это произойдет, тебе придется поверить»49. Наверное, но тогда не стоит писать апологию, нужно просто подождать. Бог представлен у Феофила как непостижимый человеческим разумом; термин «Логос» обозначает исключительно Его владычество, и даже само слово «Бог» (theos) указывает лишь на то, что Он привел к бытию все вещи, включая материю. Отметим, что Феофил вслед за Ермой и Книгой Маккавейской пользуется формулой: «Бог произвел все вещи, из не сущих в сущие» (1,4), то есть путем творения ex nihilo.

Ко II веку относятся два анонимных произведения, которые долгое время ошибочно приписывались Юстину: «Речь к эллинам», общий дух которой напоминает пафос Татиана, так как в ней вся греческая культура целиком подвергается осуждению, и «Увещание эллинов», в котором вновь рассматривается вопрос о заимствованиях из Библии, где истина содержится во всей

полноте. Особняком стоит небольшое, несколько иного жанра произведение Гермия, которое обычно обозначается как «Осмеяние философов» («Irrisio philosophorum»), хотя точнее было бы назвать его «Осмеяние философов по наружности». Философ по сути — это сам христианин, который, восприняв от Татиана и Феофила тему противоречий между философами, строит на этой основе все произведение. Традиционное название правомерно в том смысле, что оно указывает на апологетическую тему, к которой впоследствии будут часто обращаться христианские мыслители: противопоставление путаницы, разногласий между заключениями, к которым приводит разум, предоставленный самому себе, и совершенной гармонии всех вероучительных доктрин.

Апологеты II века никогда не занимались построением философских систем, но от этого их деятельность не становится для истории философии менее интересной. Прежде всего мы обнаруживаем в их трудах те проблемы, которые впоследствии привлекут внимание христианских философов: Бог, творение, человек, рассматриваемый с точки зрения его природы и его целей. Далее, мы видим также, как христианство воздействовало на философию. Новая вера немедленно привела к радикальному смещению перспективы; ее безусловное принятие мотивировало в дальнейшем и ее философскую интерпретацию. Переход из греческого универсума в христианский совершался не путем плавной эволюции: создается впечатление, что в сознании таких мыслителей, как Юстин и Татиан, греческий универсум внезапно обрушился, чтобы освободить место новому христианскому универсуму. Интерес этих первых философских попыток состоит преимущественно в том, что эти писатели ищут не истину, которую им еще предстоит открыть, а формулировки для выражения уже открытых ими истин. Но единственная философская техника, которой они располагают, — это техника самих греков, чью философию им нужно реформировать и чью религию отбросить. Апологеты II века взялись за грандиозную задачу, реальные масштабы которой обнаружатся лишь в последующие века, — задачу выразить универсум сознания христиан на языке, предназначенном исключительно для выражения сознания греков. Неудивительно, что они оступаются почти на каждом шагу этого первоначального исследования истины, которую они скорее целиком охватывают извне, нежели проникают в ее глубину. Принятая ими истина превосходит то, что они знают, и едва ли хватит одиннадцати веков совместных трудов и усилий многих гениев, чтобы сформулировать то, что может узнать о ней человек.

ЛИТЕРАТУРА

Об эпохе патристики вообще: Ueberweg F. Die patristische und scholastische Philosophie 11. Aufl. Berlin, 1918 — великолепный рабочий инструмент, необходимый для изучения истории философских идей отцов Церкви. Книга другого характера, но столь же превосходная: Stökl A. Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz, 1891; Wulf M. de. Histoire de la philosophie médiévale. 6e éd. T. 1: Des origines jusqu'à la fin du XIIe siècle. Louvain, 1934; Gilson E., Böhner Ph., O. F. M. [Орден францисканцев]. Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues. Paderborn, 1937; Romeyer B., S. J. [«Общество Иисуса»]. La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes. P., 1935— 1937. Vol. 1-3.

Греческая патристика: Puech A. Histoire de la littérature grecque chrétienne. P., 1928—1930, vol. 1—3. Полезно просмотреть также книгу: Huber J. Die Philosophie der Kirchenväter. München, 1859. Сводную библиографию по этому периоду см: Ueberweg F. Op. cit. S. 640-644; Puech A. Op. cit. T. l. P. 5—6.

Апологеты II века: Puech A. Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère. P., 1912.

Аристид: Puech A. Histoire de la littérature grecque chrétienne (см. выше). T. 2. P. 126—130.

Юстин: (Euvres, J. P. Migne (éd.). Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. VI; Apologies (греческий текст с французским переводом L. Pautigny) в сборнике: Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme. P., 1904-1910, vol. 1—10, v. 1, 1904; Dialogue avec Tryphon (греческий текст с французским переводом G. Archambault) (тот же сборник, v. 9, 1909); Rivière J. Saint Justin et les apologistes du IIe siècle. P., 1907; Pfättisch A. Der Einfluss Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers. Paderborn, 1910; Lagrange M.-J. Saint Justin. P., 1914; Goodenough E. The Theology of Justin Martyr. Iena, 1923; Bardy G. Justin, в словаре: Vacant A., Mangenot E. (éd.). Dictionnaire de théologie catholique, v. 8, col. 2228—2277 (библиография об Юстине — col. 2275—2277).

Татиан: Migne J. P. (éd.). Patrologiae eursus completus. Series graeca, t. 6; французский перевод «Речи, обращенной к грекам» содержится в: Puech A. Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française du Discours avec notes. P., 1903.

Мелитон: Thomas C. Melito von Sardes. Osnabrück, 1893; Puech A. Histoire de la littérature grecque chrétienne, t. 2, P. 189—195.

Афинагор: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 6; Geffcken J. Zwei griechischen Apologeten (Aristides und Athenagoras). Leipzig — Berlin, 1907.

2. ГНОСТИЦИЗМ II ВЕКА И ЕГО ПРОТИВНИКИ

II век от Рождества Христова — это эпоха сильного религиозного брожения. Повсюду самыми разнообразными способами люди ищут и находят пути к столь желанному единению души с Богом. Но знать, что Бог существует и что о Нем можно делать какие-то рассудочные утверждения,

то есть, коротко говоря, познавать Его философски, теперь уже кажется недостаточно; начинаются поиски особого «знания» (gnōsis) — некоего объединяющего и обожествляющего опыта, который позволил бы установить личную связь с Богом, реально соединиться с Ним50. Это религиозное беспокойство, имевшее, по всей вероятности, восточное происхождение и предшествовавшее христианству, находило питательную среду в некоторых направлениях греческой философии, которые и сами по себе были религиозно ориентированы. Платонизм и стоицизм представлялись подходящими учениями для чисто религиозных целей; и хотя религиозное содержание отнюдь не было целью этих учений, они позволяли приспособить их для этого. Гностицизм II века как раз и представляет собой синкретизм такого рода; столкнувшись с новой тогда христианской верой, он попытался ее ассимилировать. Впрочем, «гностицизм» как родовой термин означает крайне абстрактный подход к исторической реальности. В действительности существовали лишь отдельные гностики и гностические учения, но эти люди и их доктрины имеют ряд общих черт, что позволяет обозначить их одним именем.

В той степени, в какой это общее наименование оправданно, можно утверждать, что все эти учения, поскольку они исходят из веры в Откровение, ставили перед собой цель преобразовать веру в некое знание (gnōsis), способное соединить человека с Богом. Такие попытки были основаны на диалоге между религиозной верой (pistis) и интеллектуальным знанием (gnōsis). В принципе речь шла о том, можно или нет мыслить веру как некую мудрость (pistis sophia). Это дало основание одному историку религии сказать (эту фразу часто цитируют), что «гнозис представляет собой первую попытку построить общую философию христианства» (Р. Липсиус). И еще: гнозис был «радикальной эллинизацией христианства» (А.Гарнак). Эти формулировки не совсем точны, поскольку гностицизм был, скорее, попыткой создать некие философские мифологии для овладения христианством в его собственных целях. Вполне христианским является стремление углубить веру с помощью знания, но лишь в случае, если это знание накапливается внутри веры; однако совершенно не по-христиански рассматривать веру как какие-то строительные леса, которые — уже в этой жизни — рациональное знание позволит нам отбросить. Вот почему с этого момента мы будем сталкиваться с двумя принципиально различными концепциями знания, доступного христианину: знания, предназначенного заменить собою веру, и знания, покоряющегося ей, чтобы проникнуть в ее тайны. Первая из этих концепций собственно и характеризует гностицизм51.

Точная дата возникновения гностицизма, как и многих других исторических явлений, неизвестна. С достаточной ясностью гностический кризис обозначился во второй трети II века. В «Диалоге с Трифоном» (между 150 и 160) Юстин в одной-единственной фразе упоминает секты Маркиона, Валентина, Василида, Сатурнила и другие, «каждая из которых имеет особое имя по учению ее главы»52. Среди этих имен особенный интерес для нашего исследования представляют имена Маркиона, Василида и Валентина53.

Маркион, происходивший из Синопа, уже был отлучен своим епископом от церкви, когда он прибыл в Рим, чтобы проповедовать свое учение в кругу христиан; столкнувшись там с резкой оппозицией, он основал в 144 г. общину, которая стала носить его имя. Самое примечательное в гностицизме — это потребность ссылаться на христианство и одновременно невозможность

согласиться с ним. Учение Маркиона, известное нам лишь по опровержениям его христианских противников, с религиозной точки зрения характеризуется прежде всего полным разрывом с иудаизмом. В его глазах Ветхий и Новый Заветы не дополняют друг друга, но друг другу противостоят. Эту мысль он развивает в не дошедшем до нас трактате «Антитезы». Для Маркиона Ветхий Завет — это Откровение Бога, которому поклоняются евреи. Поскольку Он — устроитель Вселенной, изъяны его творения свидетельствуют о Его несовершенстве. При создании мира этот Бог пользовался материей, которую сотворил не Он и которая к тому же является злым началом. Этим объясняется тот факт, что демиург в своем творении в какой-то степени потерпел неудачу. Отступничество ангелов и грехопадение человека должны были разрушить его замыслы, и тогда, чтобы сгладить последствия своей неудачи, Он не нашел ничего лучшего, как навязать человеку суровые законы, поддерживаемые страхом жестоких наказаний. Помимо этого Бога евреев есть чуждый Бог, называемый так потому, что он оставался неизвестен людям и даже самому демиургу до дня, когда Иисус Христос пришел явить Его. В отличие от первого Бога, Бога-судьи, этот Бог прежде всего — доброта и любовь. Всемогущий и вездесущий, Он осуществляет Свой промысел в мире, созданном демиургом. Иисус и есть этот высший Бог, который, движимый чувством сострадания к бедствиям людей, пожелал принять человеческий образ, пострадать и умереть ради спасения людей. Искупление является, таким образом, центральным пунктом истории мира, делом божественной любви; со своей стороны, она обязывает людей воспринять мораль, свободную от иудейского законничества, мораль неизбежно аскетическую, ибо материя сама по себе есть зло, но она оживотворена любовью.

Гнозис Маркиона целиком умещается в рамках подлинно христианской проблемы отношений древнего и нового Закона. В противоположность ему гнозис Василида представляет собой сказочно живописную космогонию, изобилующую существами, порожденными его фантазией. Ее создатель, родом из Сирии, по-видимому, начал учить в Александрии около 130 г. В самых существенных чертах его картина Вселенной сводится к следующему. На вершине и в начале всего находится несотворенный, непостижимый Бог, до такой степени невыразимый в понятиях, что его можно обозначить как «Бог-Не-сущий». Пребывающий над бытием, этот Бог, однако, имеет нечто, из чего производит бытие, ибо в нем самом есть житница с семенами, из которых впоследствии рождаются все существа. Эту житницу Василид называет «панспермией» (panspermia). В начале мировой истории Бог извлекает из этих семян три «филиации»54. Первая, изойдя из него, тотчас возвращается к Богу, как отраженный луч возвращается к своему источнику. Вторая «филиация», более грубая, смешивается с другими семенами, если только Святой Дух не даст ей крыльев, благодаря которым она освобождается и соединяется с Богом. Третья «филиация», еще более грубая, остается в «панспермии» до того времени, когда очищение, в котором она нуждается, позволит ей возвыситься до своего начала. Все это происходит в высшем мире, где пребывает Бог; от остальной Вселенной его герметически изолирует твердая сфера (stereōma). Это разделение играет в истории мира решающую роль. Из недр «панспермии» Бог производит новое существо, «великого Архонта», низшего по отношению к трем «филиациям», но прекрасного и могущественного, который становится началом промежуточной Вселенной, расположенной между «стереомой» и сферой Луны. Он родит сына, Огдоада, и от этих двух существ происходит множество других, таких, как Мысль, или Ум (Nous), Слово (Logos), Мудрость (Sophia), Сила (Dynamis), населяющих «первое небо» промежуточного мира. Они, в свою очередь, порождают другие существа, которые последовательно заселяют 365 «концентрических небес», объемлющих «стереому». Последнее из этих небес — небо Луны, которое мы видим над нами; там и пребывает

Бог, которому поклоняются евреи. Движимый известными настроениями, этот Бог пожелал обогатиться, расширив свои владения, и поэтому, используя находившуюся в его распоряжении хаотическую материю, создал из нее землю и человека. Последний представляет собой двойственное существо: своим телом он привязан к миру материи, а своею душой причастен божественному миру.

Во Вселенной, сконструированной подобным образом, нравственное падение было неизбежно с самого начала. Можно даже сказать, что оно было включено в ее структуру. Изолированный «стереомой» от внешнего мира, «великий Архонт» не мог не возомнить себя высшим Богом. Этот грех гордыни спускался с одного неба на другое, пока не достиг неба Луны, где почитаемый евреями Архонт в конце концов объявил себя единственным истинным Богом. Чтобы искупить эту вину, нужно было развеять исходное заблуждение, которое привело к ней. Это стало делом первой «божественной» «филиации». По своей природе она была тем совершенным знанием истины (gnōsis), неведение которого внесло в мир разброд. Под именем Евангелия это знание было сообщено «великому Архонту», и он признал свое заблуждение, то есть признал, что является лишь одним из творений высшего Бога. Это Откровение, передаваемое от неба к небу, восстановило порядок в каждом из них, вплоть до последнего. Тогда и явился Иисус, новая божественная сущность (éōn [эон]), которому было назначено искупить землю. Посредством его воплощения благодаря Марии и проповеди им Евангелия искупление мира свершилось. Полностью очищенная третья «филиация» соединилась со своим началом и вечно пребывает с Богом. Те из людей, кто воспринял просвещающий гнозис Иисуса, будут искуплены уже самим этим принятием, и все во Вселенной навеки вернется в совершенный порядок. А чтобы гарантировать вечность такого порядка, Бог даст миру полное забвение этого Откровения. Отныне божественные существа, не знающие «Бога-Не-сущего», который властвует над ними, не будут испытывать никакого стремления к тому, что их превосходит, и само неведение оградит их от всякого желания сравняться с Ним.

Самый крупный философ среди гностиков — это, безусловно, Валентин; до 135 г. он учил в Александрии, а затем, до 160 г., — в Риме. В начало всех вещей он поместил «нерожденное, бессмертное, непостижимое, невообразимое единство». Он назвал его Праотцом, или Бездной55. С этим мужским началом соединено некое начало женской природы — Молчание (Sige56). Бездна не желала одиночества, ибо она была любовью, а любовь — не любовь, если некого любить. Из союза Бездны с Молчанием родились Ум (Nous) и Истина (Aletheia). Бездна, Молчание, Ум и Истина образуют изначальную Тетраду, источник всего сущего. Ум и Истина породили Слово (Logos) и Жизнь, которые, в свою очередь, породили Человека (точнее, его вечный архетип) и Церковь. После того как составилась эта первичная Огдоада57, от Слова и Жизни родились десять Эонов, от Человека и Церкви — еще двенадцать. Совокупность первичной Огдоады и последующих Декады и Додекады образует Плерому (plerōma) — сообщество тридцати божественных сущностей, тайну которого будут позднее символизировать тридцать лет сокрытой жизни Иисуса.

Затем произошел решающий поворот. Два последних члена Додекады и, следовательно, Плеромы — это Вожделение (Theletos) и Мудрость (Sophia). Движимая любознательностью, не

лишенной иных устремлений, Мудрость позволила Вожделению проникнуть в тайну Бездны, но, поскольку на это способен только Ум, она бы исчезла в пустоте, если бы Плерома не была окружена Пределом (Horos), который, по счастью, предотвратил ее падение. Оплодотворенная желанием, которому она уступила, но не Вожделением, она родила дочь-бастарда — Похоть (Ахамот). Зачатая без отца, эта дочь была выкидышем, бесформенной материей. Она была немедленно удалена из Плеромы, и, чтобы избежать повторения подобных катастроф, Ум и Истина порождают последнюю пару Эонов мужской и женской природы — Христа и Святого Духа58, которые научают другие Эоны Плеромы соблюдать трансцендентность Бездны и любить ее, не пытаясь с нею сравняться.

После восстановления порядка в Плероме остается усмирить Похоть. Тогда по общему согласию всех Эонов на свет рождается новая божественная сущность — Иисус, который очищает Похоть от ее страстей (боязни, печали, нужды и потребности) и делает каждого из Эонов одним из активных начал грядущего мира. От очищенной таким образом Похоти остается некий род материи, способный к зачатию, тот, из которого будет сотворена Вселенная. Ее устроитель, Демиург, находится в нижней области, где пребывает Похоть. Отделенный от Плеромы Пределом (Horos), он действует в неведении о высшем мире, но порождает без его участия некий образ Плеромы. Можно сказать, что это платоновский Демиург, направляемый Идеями, о существовании которых он не подозревает. С другой стороны, подобно «великому Архонту» Василида, Демиург Валентина полагает себя высшим Богом. Поэтому неудивительно, что в Ветхом Завете он провозгласил: «Я — Бог, и нет других богов, кроме Меня». В результате его формообразующего действия появляются два рода людей: низший — род людей материальных и высший — род людей душевных. Третий род, еще более возвышенный, — это люди духовные — «пневматики» (от «pneuma» — дух), которые только отчасти являются его творением, потому что благодаря Похоти они содержат в себе божественный духовный элемент. Материальные люди заведомо обречены на гибель, им предстоит распасться вместе с Материей; духовные заведомо спасены, ибо они духовны по своей природе. Единственный род людей, нуждающийся в искуплении и смеющий надеяться на искупление, — это душевные люди. Поэтому для их искупления был создан Искупитель. Рожденный от Девы Марии, этот Искупитель не является тем не менее созданием одного только Демиурга. Эон Иисус вошел в него в момент крещения и покинул, чтобы соединиться с Плеромой, лишь в начале страстей, оставив страдать и умирать видимость материального тела, которое принял Искупитель. Когда Демиург перестанет творить, Похоть войдет, наконец, в Плерому вместе со всеми духовными людьми. Демиург займет место, освободившееся после вознесения Похоти (Вожделения), вместе с душевными людьми, которые будут искуплены. Все прочее — одновременно с самой Материей — погибнет во всеобщей катастрофе, которая будет означать конец времен.

Утрата оригинальных текстов делает невозможной детальную реконструкцию гностических доктрин, но их общие признаки достаточно очевидны для того, чтобы их исследователи пришли к согласию относительно той интерпретации, которую вполне допустимо предложить59. На природу этих доктрин, как мы сказали выше, указывает их родовое наименование. «Гнозис» — это знание, обладание которым гарантирует спасение посредством освобождения от исходного заблуждения, присущего мировой истории; от этого заблуждения знание освобождает тех, кто им обладает. Все эти доктрины первоначально примыкали к христианству вследствие того значения,

которое они придавали Иисусу, но они стремились свести Его дело к передаче спасающего знания. Смысл Его страстей и смерти оставался в тени или вообще игнорировался. В какой-то части эти учения были связаны с христианством и своим антииудаизмом, который, впрочем, чужд христианству как таковому. Гностики произвольно ставили Яхве в подчинение тому Богу, которого они надеялись найти в новом Откровении Евангелия. Тема, к которой они обращались для подтверждения своей доктрины, отнюдь не лишена философского смысла. Речь шла о разрешении проблемы зла. Если в творении присутствует зло, то его источник — в самом акте творения; но ведь высший Бог совершенно благ; значит, творец — не Он. Напротив, Его следует считать источником того искупительного знания, которое Он дарует всей иерархии сущностей, включая людей как «гностиков», дабы исправить изначальную ошибку демиурга и совершить, таким образом, дело спасения.

Все эти доктрины тем не менее отражают ту хаотичную материю, «демиургом» которой был Плотин. Преображая их в философию, он придал им форму, упорядоченность и умопостигаемость. Подобное предприятие стало тем более возможным, что элементы христианства, содержавшиеся в гностицизме, были чужды сущности последнего. Эти вычурные мифологии порождены не учением Иисуса Христа; они были предназначены лишь для того, чтобы присвоить себе в своих собственных целях — с Учителем и его учением — Церковь, которая уже воспитывала своих приверженцев. Современники этих попыток — первые греческие апологеты — со всей очевидностью их разоблачили; единственным исключением был Татиан, который, как мы видели, в определенной степени уступил влиянию гностицизма. Во второй половине II века стала необходимой открытая борьба против всех подобных попыток и потребовалось определение истинного христианства в противовес гностическим искажениям, поскольку существовала опасность его смешения с ними. Тогда на историческую сцену вышло новое поколение христианских писателей; результатом их деятельности должно было стать восстановление первоначальной чистоты ряда фундаментальных понятий, которую усвоил бы каждый христианский философ.

Святой Ириней родился в Смирне (или в ее окрестностях) около 126 г., вероятно в христианской семье60. В юности он часто посещал Поликарпа61, непосредственно связанного с поколением, знавшим Христа: «Поликарп не только был воспитан апостолами, он не только беседовал со многими из тех, кто видел Христа, но именно апостолы поставили его в Асии62 епископом Смирнской церкви». Итак, у Поликарпа не было иного устремления, кроме как бережно хранить предание: «Он всегда учил тому, что узнал от апостолов, что было передано Церкви и потому было единственно верным». Позже мысль Иринея часто возвращалась к тем счастливым временам. В послании Фаворину (Флорину), сохраненному для нас Евсевием («Церковная история», V, 20, 4)63, он скажет, что мог бы точно описать место, где во время бесед любил сидеть Поликарп, его манеру входить и выходить, его образ жизни, внешний вид, речи, которые он произносил, и то, что он рассказывал о своих взаимоотношениях с Иоанном и другими, которые видели Господа. Именно в этом — источник внутреннего мира Иринея. Он был связан с Иисусом Христом через человека, знавшего тех, кто видел Иисуса. Неизвестно, когда точно Ириней переехал из Малой Азии в Галлию, но известно, что он был назначен туда священником, что он находился в Лионе в момент смерти Потина в 177 г. и был избран преемником этого епископа-

мученика. Следы Иринея теряются в первые годы III века, и неизвестно, претерпел ли он сам мученическую кончину.

До нас дошел трактат Иринея «Против ересей» («Adversus haereses»)64 в сохранившихся обширных фрагментах на греческом языке и его полный латинский перевод, не блестящий по стилю, но точный. Полное греческое заглавие трактата более выразительно: «Изложение и опровержение ложного знания (gnōsis)». Этот труд состоит из пяти книг: в первой излагаются гностические учения, во второй содержится их опровержение, три последние книги представляют собой изложение христианского учения. Ириней сразу же становится на религиозную почву и противопоставляет так называемому знанию (pseudōnumos gnōsis) своих противников истинное знание (gnōsis alethes), которое есть учение апостолов и предание всемирной Церкви. Таким образом, разуму каждого конкретного человека истина о Боге открывается внутри неличностной сокровищницы веры.

А следовательно, стремление познать Бога допустимо и правомерно, когда ему сопутствует воздержанность. Если мы не знаем причин таких из века в век повторяющихся явлений, как разливы Нила или приливы и отливы океана, то как мы можем узнать все касательно Бога? Что делал Бог до начала творения? Только Он знает ответ. Как произошло Слово? Как произошла жизнь? Утверждать, что знаешь ответ, как это делают гностики, значит не признавать пределов человеческого разума. Самое лучшее, что можно сделать, задав такие вопросы, — это предоставить ответ на них Богу: reservare Deo. Христианами становятся не для того, чтобы стать всезнающими, но для того, чтобы спастись. Эти ведущие темы христианской мысли будут снова и снова звучать в эпоху патристики и средних веков, особенно у Иоанна из Солсбери.

Есть только один Бог, а не Бог и некий демиург. Согласно св. Павлу существование этого Бога можно доказать, и его должны признать даже язычники, наблюдая Его творения. Гностики утверждают, что творцом является демиург, но при этом они признают, что своим существованием он обязан Богу. Сколько бы ни умножать число посредников, именно Бог — истинный создатель мира: «В самом деле, нужно или отстаивать мнение, что именно Бог сотворил мир, ибо благодаря его всемогуществу у Него нашлось то, из чего его сотворить; или, если из Него изошла некая творческая сила, нужно обязательно указать, где этот создатель мира нашел образ вещей, по которому он их сотворил, и вещество для воплощения этого образа». Если умножать число посредников, то можно дойти до бесконечности, и 365 «небес» Василида — это еще слишком мало, потому что настоящая проблема в том, чтобы объяснить существование «первого неба»: «Насколько же надежнее и умнее сразу признать, — а ведь это истина, — что Бог, сотворивший мир таким, каков он есть, — единственный Бог и нет иного, кроме Него; что Он сам извлек из Себя образ и форму того, что Он сотворил, — насколько это лучше, нежели изощряться в кощунственных умствованиях, чтобы в конце концов признать, что есть один-единственный Сущий, от которого исходит все, что было сотворено!» Свидетельство Иринея ярко выражает столь живое у первых христианских мыслителей чувство, что разум был на стороне веры. В «знании» гностиков разум проявлялся в гораздо меньшей степени, чем в Откровении, которое тем не менее представлялось лишь предметом веры. Отчего же не признать потрясающего согласия между Священным Писанием и зрелищем мира? «Когда все священные книги, Пророки и Евангелия

открыто, недвусмысленно, понятным для всех образом — хотя не все этому верят — провозглашают единственного Бога, безо всяких иных, который все сотворил Своим Словом, все вещи видимые и невидимые, которые на небесах, на земле, в воде и под землею, как мы и доказали это словами самого Священного Писания; когда творение, частицей которого мы являемся, само собою свидетельствует, что у него один Создатель и Властелин, — то какими же глупыми и тупоумными кажутся те, кто закрывает глаза на эту сияющую действительность, не желает видеть очевидную истину, но, насилуя собственную совесть, думает, что при помощи туманных измышлений нашел каждый своего собственного Бога!»

Почва, на которой впоследствии взрастет философия средневековья, уже вполне освоена. Ириней поднял фундаментальные проблемы. Прежде всего, проблему творения. Всемогущий Бог сотворил все из ничего посредством Слова. Люди не могут произвести что-либо, не имея исходной материи, но Бог Сам создал материю для Своего творения, которая до тех пор не существовала. Бог сотворил мир Своей добротой. Вселенная явилась из блага и для блага, а не в результате какой-то исходной ошибки, как ложно полагали гностики, «neque per apostasiam et defectionem et ignorantiam»65. Оптимизм христианства утверждается здесь с тем большим основанием, что картина мира свидетельствует о благости его Создателя. Бог продолжает управлять Своим творением посредством провидения. Обозрение вещей свидетельствует о том, что каждое существо получило свою природу, свое положение в мире, численность и размеры, что ничто не появилось и не происходит по воле случая, но все организовано высшим божественным разумом. То, что вещи существуют, означает, что существуют они по воле Бога: «est substantia omnium voluntas ejus»66.

Человек, как и все прочие существа, непосредственно и целиком сотворен Богом. Будучи Божьим творением, человек добр; будучи сотворенным, он несовершенен не только в том смысле, что конечен, но и потому, что, не являясь тем, чем он должен быть, человек обречен на падение. Но с другой стороны, человек может постоянно приближаться к той степени совершенства, которая ему доступна. Под словом «человек» следует понимать единство души и тела: только душа — не человек, она лишь душа человека. Душа, состоящая из духа (spiritus) и собственно души (pneuma), согласно св. Павлу продолжает существовать после смерти человека; она даже сохраняет его образ — и это доказывает, что она не может переселяться из одного тела в другое. Ириней называл души бестелесными (V, 7, 1), но неясно, означает ли это подлинный спиритуализм или речь идет лишь об относительной их бестелесности в отличие от тел в собственном смысле слова, потому что в другом месте Ириней говорит о душах, принимающих форму тел их обладателей; так, вода, замерзающая в сосуде, принимает форму сосуда и сохраняет ее, когда сосуд разбит. Доказательством этому служит то, что души людей узнают друг друга после смерти. Все это, разумеется, относится к spiritus; что же касается pneuma, в которой иные толкователи видят не что иное, как божественную благодать, то ее природа описана настолько туманно, что на сей счет нельзя утверждать ничего определенного.

Главные способности души — интеллект и свободная воля. Отец сотворил каждого по Своему образу: «propriam sententiam unumquemque habentem et sensum liberum»67. Интеллект (nous) начинается с созерцания (contemplatur) вещей, затем он их осмысливает (cogitat), извлекает

знание (sapit), опираясь на которое рассуждает (consiliatur) и которое обсуждает в себе самом (animo tractat), и, наконец, выражает его в речи. Таким образом, наш интеллект, как и Отец, порождает Слово, но сам он ничем не порожден. Разумное существо — это свободное существо: «homo vero rationabilis, et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis»68; оно способно исполнять Божьи повеления в той мере, в какой их понимает: «liberum hominem fecit Deus ab initio, habentem suam potestatem sicut et suam animam ad utendum sententia Dei voluntarie, et non coactum a Deo»69; тем самым свободная воля уподобляет человека его Творцу: «liberae sententiae ab initio est homo, et liberae sententiae est Deus, cui ad similitudinem factus est»70. В этом пункте св. Иринея упрекали в «пелагианстве до Пелагия»71. Это верно лишь в том смысле, что Ириней, подобно большинству греческих отцов, постоянно подчеркивал значение свободной воли как основы нравственной и религиозной ответственности, но он никогда не отождествлял ее с благодатью, как это сделал позднее Пелагий, и к тому же обосновывал свою точку зрения ссылкой на св. Павла (Рим 2:5—8). Не будем забывать и того, что Ириней полемизировал с гностиками и опровергал их идею, будто бы люди делятся на виды — на «материальных» и «душевных», что само по себе возлагает на Бога ответственность за все совершаемое ими. Если каждый человек, говорил Ириней, свободен в своих решениях, то и каждый человек ответствен. Верно, что грех уменьшил степень нашей свободы, но он не отменил ее (IV, 37, 5). Так решается та единственная проблема, о которой в данном случае идет речь: объяснить наличие морального зла в мире, не возлагая ответственности за него на Бога.

В проблему воскресения человека Ириней не привнес ничего нового по сравнению с Афинагором и Татианом. Скорее наоборот, его эсхатология довольно курьезна. Ириней описывает конец мира так, как будто только что прочел о нем подробный репортаж. Он видит пришествие Антихриста, Зверя, число которого 666, потому что Ною в момент потопа было 600 лет, а статуя Навуходоносора имела 60 локтей в высоту и 6 в ширину. Расчет прост: 600 + 60 + 6 = 666. С этим числом ассоциируется несколько имен, но неизвестно, каково на самом деле будет имя Антихриста: Эвантас, Латейнос, Титан или какое-то еще. Он опустошит весь мир, будет царствовать в Храме три года и три месяца, после чего наступят Страшный суд и конец света; это произойдет, когда мир просуществует 6000 лет. В самом деле: творение продолжалось 6 дней, один день его равен тысяче лет, следовательно, мир должен просуществовать шесть тысяч лет. После этого наступит последняя эпоха длительностью в тысячу лет, что соответствует покою седьмого дня. В течение этой эпохи Иисус будет царствовать вместе со Своими праведниками в возрожденном Иерусалиме; в конце ее Сын приведет избранных к Богу Отцу, чтобы они разделили с Ним вечное блаженство. Только тогда Отец воскресит грешников и предаст их вечному осуждению. Такова в основных чертах будущая история человеческих душ. Невозможно сомневаться по крайней мере в том, что какая-то история у них должна быть, ибо, хотя они и не бессмертны по природе, они станут бессмертными по воле Бога.

Самым знаменитым учеником св. Иринея был Ипполит, который мог бы занять значительное место в истории христианской мысли, если бы сохранился его почти полностью утраченный трактат «Против греков и Платона, или о Вселенной»72. Вероятно, он родился в Риме, был священником, затем епископом одной отколовшейся общины этого города и умер в ссылке на Сардинии в 236 или 237 г., прожив довольно бурную жизнь. Из его сохранившегося экзегетического73, теологического и апологетического наследия для нас наиболее важно

«Опровержение всяческих ересей», обычно цитируемое под названием «Философумены». Главное намерение Ипполита заключалось в том, чтобы показать: хотя еретические секты и именуют себя христианскими, их истоки восходят не к христианскому преданию, а к учениям, придуманным философами. Сам же он почти всегда черпал вдохновение у своих христианских предшественников; его доктрина о Слове так же (если не больше) сложна и запутанна, как и учение Татиана и Юстина. Ипполит не только говорит о Слове как о существе, порожденном ради творения, но и считает его порождение свободным и, следовательно, видит в этом порождении волевой акт творения Богом божественной персоны. Написанное около 230 г. «Опровержение всяческих ересей» появилось одновременно с трудами Климента Александрийского. Их сопоставление ярче всего свидетельствует о том, насколько александрийская атмосфера, более открытая греческому философскому влиянию, нежели римская, также и более благоприятствовала возникновению чисто метафизических, но наполненных христианским духом спекулятивных устремлений.

ЛИТЕРАТУРА

Гностицизм: De Faye E. Introduction à l'histoire du gnosticisme. P., 1903; idem. Gnostiques et gnosticisme. P., 2e éd., 1925; Duchesne E. Histoire ancienne de l'Eglise. P., 2e éd., 1906 (v. I, ch. XI); Steffes J. P. Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma. Paderborn, 1922; с целью проведения отличных общих дискуссий по данному вопросу см.: Puech H.-Ch. Oir en est le problème du gnosticisme? // Revue de l'Université libre de Bruxelles, 1934, N 2—3.

Маркион: Harnack A. Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche // Texte und Untersuchungen, 1924, Bd. 44 (2. Aufl); Amann E. Marcion (art.) Dictionnaire de théologie catholique, v. 9, col. 2009—2032.

Василид: Bareille G. Basilide (art.) — Dictionnaire de théologie catholique, v. 2, col. 465—474.

Валентин: Duchesne L. Histoire ancienne de l'Eglise. P., 1906, v. 1. P. 163—170 (мы почти точно следовали этому превосходному изложению).

Ириней: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus compeletus. Series graeca, t. 7; Dufourcq A. Saint Irénée. P., 1905; Beuzart F. Essai sur la théologie d'Irénée. P., 1908; Hitchcock M. Irenaeus of Lugdunum. Cambridge, 1914; Vernet F. Irénée (saint) (art.) — Dictionnaire de théologie cathologue, v. VII, col. 2394—2533 (сжатая, но исчерпывающая работа; библиография в конце каждого раздела).

Ипполит: Migne J. P. (éd.). Patrologiae completus. Series graeca, t. 16; Diels H. Doxographi graeci. Berlin, 1879. S. 551—576; Alès A. d'. La théologie de saint Hippolyte. P., 1906; Amann E. Hippolite (saint) (art.) — Dictionnaire de theologie catholique, v. 6, col. 2487—2511.

3. АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА

В III веке самым оживленным центром христианской мысли была Александрия. Хотя этот город входил в состав Римской империи, здесь сохранялась древняя религия египтян, и над городом по-прежнему возвышался храм Сераписа; римский культ дополнял древние местные культы, но не подавлял их. Кроме того, в Александрии имелась большая еврейская община, настолько эллинизированная, что для нее потребовалось перевести Ветхий Завет с древнееврейского на греческий. В этой среде и возник иудейский александризм, который наиболее ярко представлял Филон. Поскольку Ветхий Завет был авторитетен и для иудеев и для христиан, то понятно, почему экзегеза Филона, включавшая в себя элементы платонизма и стоицизма, оказала такое значительное влияние на христиан Александрии. По отношению к ним Филон занимал примерно такое же положение, какое Моисей Маймонид — по отношению к схоластам XIII века. Наряду с египетским, римским и иудейским культами, в Александрии существовала христианская община, а следовательно, и христианский культ. Происхождение этой общины неясно. Первые христиане, вышедшие из Египта, были гностиками; там родился Карпократ, там учили Василид и Валентин, а присутствие еретиков заставляет предположить и существование церкви. Как бы то ни было, около 190 г. в Александрии уже имелась христианская школа; ее главой был Пантен74 (ум. в 200) — обратившийся стоик, который не оставил после себя письменных сочинений, но которому Климент Александрийский обязан всем лучшим в своем образовании.

Климент Александрийский75 родился около 150 г., умер примерно в 215 г. По-видимому, Климент рано обратился в христианство и потом много путешествовал, стремясь учиться у разных учителей. Полностью его удовлетворил только Пантен, так что Климент остался у него, затем учил в школе, прославленной его учителем, и стал членом александрийского клира. С тех пор он, по-видимому, покидал этот город только однажды, укрываясь от гонений 202 г. в Кесарии Каппадокийской. Его наиболее значительные произведения — «Увещание к грекам» («Protreptikos», ок. 195), «Педагог» и «Строматы»76.

«Увещание», или «Протрептикос», напоминает произведения Юстина, Татиана и Афинагора, охарактеризованные выше. Климент увещевает язычников оставить поклонение идолам, чтобы обратиться к истинному Богу. Он показывает нелепость их басен и смехотворность их культа. Греческие философы и поэты уже доказали аналогичной критикой необходимость культа более духовного, нежели идолопоклонство, но только в речах пророков содержится Откровение об истинном Боге. Поскольку истину нам открывает Сам Бог, какое тяжкое заблуждение не принимать ее! Язычники отказываются от истины под тем предлогом, что нехорошо отвергать веру отцов и религию своей родины. Но суть не в этом. Речь идет исключительно о знании того,

что есть истина и благо, с тем, чтобы следовать ему. Ведь человек не считает себя обязанным всю жизнь питаться пищей, подходящей ребенку, и носить одежду своего детства; тем более нет оснований всю жизнь упорствовать в том, что очевидно является заблуждением. Напомнив о благодеяниях, оказанных людям Иисусом Христом, Климент призывает эллинов обратиться к Нему как к единственному владыке истины. Это произведение очень риторично, оно написано более живо и непосредственно, чем последующие, в нем явственно ощущается влияние Юстина и Татиана.

Представим себе этого обратившегося язычника; нужно переменить его нравы, и этому посвящена книга «Педагог». Кто он? Люди грешны, но миссию педагога берет на себя Слово, чтобы положить предел греху. «Педагог» — вот имя, которое приличествует Слову, быть может, даже больше, чем «Учитель», потому что учитель лишь просвещает разум, тогда как педагог совершенствует душу, уча доброй жизни. Чьим же педагогом является Слово? Всех людей без различия. Климент энергично протестует против тезиса гностиков, будто спасительное знание предназначено лишь для некой аристократии спасения. По отношению к спасению все христиане равны с момента принятия крещения. Перед Богом и самые высокородные, и самые униженные суть только дети, и самые невежественные — такие же Божьи дети, как и самые просвещенные. Даже новообращенный простолюдин, если он воспринял веру, уже приведен к свету; а между светом и тьмой никакого промежуточного состояния нет. Когда Климент говорит об истинно христианском «гнозисе», он ни в коем случае не имеет в виду «гнозис», который бы отличал от остальных христиан некую религиозную элиту. Наоборот, он хочет сказать, что христиане и являются настоящими гностиками и только они имеют право на это звание. Конечно, некоторые христиане знают больше и лучше, чем другие, но оттого они не становятся в большей степени христианами. В этом пункте Климент исходит из слов Евангелия: «Воля Отца моего есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день» (Ин 6:40)77. Значит, не нужно ничего больше, кроме веры, ибо, если вера полна и совершенна сама по себе, то нет ничего, что требовалось бы в дополнение к ней. Нелишне вспомнить об этом принципе, когда, утвердив достаточность веры, Климент позволит себе удовольствие пофилософствовать.

Итак, педагог — это Слово, и оно просвещает всякого человека, приходящего в мир. Но каким образом? Маркион разделял Отца — Педагога-Судью, лишенного доброты, и Слово — Доброго Педагога, который не вершит суда. Но христиане, напротив, знают, что нет двух Богов и поэтому доброта не должна быть отделима от суда. Конечно, научение, осуществляемое божественным Педагогом, исполнено прежде всего доброты; Он нас воспитывает, движимый заботой о нас, потому что Его цель — наше спасение. Но Он умеет быть и суровым, вершить суд, когда это необходимо. Кормчий, направляющий корабль в гавань, иногда вынужден править против штормового ветра. Педагог тоже может воспитывать ученика в строгости и принуждать его к спасительной дисциплине. Сформулировав эти принципы, Климент сочиняет великолепный трактат о практической морали, рекомендуемой александрийским христианам. Эта часть его произведения полна живописных подробностей и поучительных картин нравов того времени. Он осуждает «всеядных» александрийцев, их пристрастие к роскоши в обстановке, в одежде и даже в благовониях, к которым христианки Александрии, кажется, питали особенную слабость, лишь бы они не выбирали благовоний, которые вызывают у мужчин головную боль! Если мы ищем всего

этого, чтобы украсить жизнь, то следует знать, пишет Климент, что для ее украшения вполне достаточно христианства. Подлинное знание — это знание самого себя; познавая самого себя, познаешь Бога, нас сотворившего; познавая Бога, все явственнее обнаруживаешь свое подобие Ему и становишься достаточно прекрасен, чтобы обходиться без украшений. Христианин богат; более того, только он и богат, потому что обладает сокровищами души, которые невозможно похитить. Христианин никогда ни в чем не нуждается, ибо благодаря умеренности во всем ему нужно немногое. Свое произведение Климент заканчивает описанием возрожденного человека, который следует за божественным Педагогом как верный ученик, свободно пользуясь всем и вовсе не впадая в рабство. Его девиз — укрощать желания, противные разуму, то есть держаться всего простого, естественного, умеренного, удобного, безыскусного, соответствующего его здоровью, возрасту, личности, внешности, естеству, роду занятий.

Такое христианство равно враждебно как доктринерскому аскетизму гностиков, так и моральной распущенности, которой предаются иные его представители, и поэтому противоположно поверхностному, внешнему христианству. Противоположно потому, что христианство истинного христианина внутри его души, оно может быть внутри любой формы человеческой жизни, если только соответствует разуму. В книге «Кто из богатых спасется?» («Quis dives salvetur?») Климент показал, что всякий богач может спастись, если его богатство — не хозяин его души, а орудие, которым он пользуется в благих целях. Греческая мудрость? Несомненно. Но в еще большей степени мудрость христианская. Даже когда поведение христианина подобно поведению греческого мудреца, у него другие мотивы. Следовательно, это другая мудрость. Дух христианской морали — в удалении от мира ради любви к Богу. Христианство внушает своим беднякам, что они так же богаты, как самые богатые, а своим богачам — что они так же бедны, как самые бедные; сугубо христианская мораль умеренности Климента отражает глубокое убеждение в том, что внешний характер наших поступков не является последним критерием их моральности.

Слово обратило христианина; Слово его воспитало; теперь Слово может его научить, если только ученик способен учиться. Вслед за Педагогом нравов приходит Учитель разума, которого нас приглашают послушать в «Строматах». Это произведение является как бы защитительной речью в суде, но pro domo78. Подобно всякой религиозной общине христианская церковь Александрии включала и ученых людей, и простых. Последних было больше, чем первых. Как гораздо позже братья по вере будут упрекать Альберта Великого, так и тогда, и с той же язвительностью, простые христиане Александрии упрекали Климента в том, что он впустую тратит время на философствование. Они требовали «одной, чистейшей веры» («Строматы», 1,43); причем не отягощенной не только философией, но и всякими рассуждениями, даже теологическими. Для этих первых представителей sancta simplicitas79 гностики служили примером и доказательством вреда всякой философии; Климент утверждает, что для них философия была пугалом. Говоря точнее, они считали, что христианин должен бежать от нее, как от всякого соприкосновения с мятежными силами, которые ведут во Вселенной борьбу против Бога.

Основная задача «Стромат» — показать, что философия сама по себе хорошая вещь, потому что ее появления пожелал Бог. В Ветхом Завете (Исх. 28:3) Бог говорит о людях, чей разум мудр80 и которых Он исполнил духа премудрости.

Эту фразу следует понимать двояко. С одной стороны, здесь имеются в виду чувственные восприятия ремесленников, так как известно, насколько совершенны осязание гончара, обоняние парфюмера, слух музыканта, зрение ювелира. Но те, кто предается ученым занятиям, тоже нуждаются в особом чувственном восприятии, в разуме, чтобы понять стилистические приемы поэтов, периоды ораторов и силлогизмы диалектиков. Поскольку эта способность — дар Бога, так же, впрочем, как смелость и упорство, необходимые для того, чтобы воспитать ее в себе и ею пользоваться, то невозможно допустить, будто философия — Божье творение — зла и мерзостна пред Богом.

На это оппоненты обычно возражают, что философия все-таки — дурная вещь, потому что Бог заменил ее верой. Но это свидетельствует о непонимании роли философии в истории. До пришествия Христа существовал еврейский закон, относительно которого никто не сомневался, что он угоден Богу. Ветхий Завет готовил Новый, а Новый Завет не отменил Ветхий, а дополнил его: в этом заключается непрерывность Откровения. С другой стороны, существовали древние греки, не имевшие ни веры, ни закона, но не лишенные определенных возможностей, поскольку они, по крайней мере, обладали естественным разумом, который не только судил их, как говорит св. Павел, но и приуготовлял к принятию в определенное время христианства, как это легко заметить, читая Платона и античных поэтов. У греческого разума были свои пророки — философы. Безусловно, Бог не обращался к философам непосредственно; Он не передавал им особого Откровения, как передавал его пророкам, но Он вел их посредством разума, который тоже — Божественный свет. Толковать эти факты по-иному означало бы отрицать, что всей историей и отдельными событиями управляет Божий Промысел. Если разум угоден Богу, то это потому, что он для чего-то нужен. Если Богу угодны философы, то потому, что Он как Добрый Пастырь избрал лучших из Своих овец, чтобы поставить их во главе стада. Противники греческой философии должны были бы прежде договориться между собой. Нельзя в одно и то же время утверждать, что философы что-то заимствовали из Ветхого Завета и что их философия целиком дурна. В действительности же вся история человеческого познания похожа на течение двух потоков — еврейского закона и греческой философии, из слияния которых явилось христианство; оно стало новым потоком, вбирающим в свое русло новые воды, которые делают его все мощнее. Как говорил Климент Александрийский, есть два Ветхих Завета и один Новый (довольно рискованное высказывание!). Из него не следует извлекать иной смысл, чем тот, который вложен самим Климентом, но который доводит до логического завершения мысль св. Юстина.

Закон — для евреев; философия — для греков; закон, философия и вера — для христиан. Вера в Иисуса Христа не отменяет философию. До пришествия Господа философия была необходима грекам для оправдания, она остается им полезной для приготовления к вере, а когда вера принята — для того, чтобы углубить ее и защитить. Отметим, однако, что теперь она может быть полезна лишь при условии, что ей отводится надлежащее место. В самом начале «Строматы» (I, 5) Климент изъясняется по этому поводу с помощью формул и библейских образов, навеянных Филоном Евреем, формул и образов, которые в средние века станут одними из ведущих образов христианской мысли. Повелевая нам беречься «жены другого» (Притч. 7:5), Писание тем самым указывает, что языческими науками надлежит пользоваться, не ограничиваясь какой-либо одной:

«На самом деле они готовят нас к принятию Слова Божьего и содержат то, что в иные времена было дано каждому поколению для его блага; но случилось так, что некоторые, опьяненные вином служанок, пренебрегли их госпожой, которая есть философия. Одни из них посвятили всю жизнь изучению музыки, другие — геометрии, третьи — грамматики, очень многие — риторики. Но, подобно тому как свободные или, как еще говорят, энциклопедические искусства служат своей госпоже философии, так и философия имеет целью готовить нас к мудрости. В действительности философия — это лишь применение мудрости — науки о вещах божественных и человеческих и об их причинах. Следовательно, мудрость — госпожа философии, как философия — госпожа дисциплин, которые ей предшествуют». Как видим, здесь уже наметилась идея, которая впоследствии станет весьма популярной в виде формулы: «philisophia ancilla theologiae»81. А вот библейский образ, который станет традиционным для иллюстрации этой формулы: «Все то, о чем мы только что говорили, засвидетельствовано в Писании. Сарра, жена Авраама, была бесплодна. Так как она не рожала, она позволила Аврааму вступить в связь с одной из своих рабынь, египтянкой по имени Агарь, в надежде, что от нее у него будет потомство. Мудрость (Сарра), которая жила с верным — ибо очевидно, что Авраам верен и праведен, — была, таким образом, бесплодной и бездетной в этом первом поколении, потому что не дала Аврааму потомства; и она по праву пожелала, чтобы праведник, у которого должно быть потомство, соединился прежде с мирской наукой — ибо «Египет» аллегорически означает «мир», — с тем чтобы затем по воле божественного провидения он произвел от нее Исаака... Следовательно, тот, кто прежде усовершенствовался в науках, может достичь мудрости, которая господствует над ними и от которой произошел народ израильский. Здесь мы видим, что мудрость может быть достигнута путем исследования, потому что так поступил Авраам, переходя от самых возвышенных истин к вере и праведности, которые суть от Бога... Но ясно и то, почему Авраам (праведник) сказал Сарре (мудрости): «Вот служанка твоя в твоих руках: делай с нею, что тебе угодно»82. Из мирской философии он воспринимает только полезное. Другими словами, Авраам хочет сказать: конечно, я принимаю мирскую науку, потому что она молода, и я сохраню ее; и если наука принадлежит тебе, то я ее чту и уважаю, как безусловную госпожу». И Климент заключает: «Я просто-напросто говорю, что философия заключается в поиске истины и в исследовании природы. Но ведь об истине Господь сказал: «Я есмь Истина». И я добавлю, что наука, предшествующая покою, который человек окончательно обретает в науке Христа, упражняет мысль, пробуждает рассудок, обостряет ум, чтобы научиться истинной философии, которой приверженцы обладают благодаря высшей Истине». Инструмент подготовки и помощи — поскольку ей отведено надлежащее место — вот что такое философия по отношению к христианской мудрости. Сейчас с ее помощью мы увидим, каким образом можно этой мудростью овладеть.

Если бы вера и философия были разнородными явлениями, не имеющими общего корня, то их было бы невозможно сочетать. Но это не так. Каждый человек — именно потому, что он человек — обладает способностью познавать (phronesis), которая отличает его от животных. В той мере, насколько эта способность сама по себе может усвоить исходные недоказуемые принципы, она является мыслью, мышлением (noesis); поскольку она может рассуждать и умозаключать, исходя из этих принципов и тем самым диалектически обогащать свое содержание, она есть знание, или наука (gnōsis, epistēme); если мысль прилагается к практическим делам, к действию, она становится искусством (techne); но и тогда, когда она обращается к благочестию, верит Слову и направляет нас на исполнение его повелений, она не перестает быть самой собою; единство

мысли, которая верует, управляет действием и стремится к знанию, и дает ту единственную мудрость, которая включает в себя все эти виды деятельности.

Благодаря тому что она является единственной, мудрость вносит порядок в самое философию. Как вакханки разодрали на куски тело Пенфея83, так и философские секты разрушили естественное единство истины: каждая обладает лишь кусочком, однако хвастается, что обладает ею целиком. В самом деле, прежде всего надо произвести разграничение. Есть такая философия, которую христианство не может усвоить вследствие ее ложности. Впрочем, критика Климента весьма снисходительна. «Эпикур, — пишет он в «Увещании», — единственный философ, о котором я охотно умолчу, ибо что еще делать с атеистом, который полагает исходным принципом вожделение?» Тем не менее и из него Климент извлекает пользу на собственный манер: слова св. Павла о безумии мудрых мира сего могли быть направлены против Эпикура. Отбросив дурное, нужно выбрать из остального. Термин «философия» обозначает у него не какое-то специфическое учение — учение Платона или Аристотеля не в большей степени, чем учение Эпикура, — а, скорее, научение справедливости и благочестию, в чем сходятся многие школы, очень разные в остальном. Таким образом, христианская вера является принципом отбора, который позволяет сохранить из каждого учения то, что в нем есть истинного и полезного. Климент особенно выделяет двух учителей: Пифагора — человека, просвещенного Богом, и Платона, вся философия которого обращена к благочестию. Что касается стоиков, то, по мнению Климента, их теология ложна, так как они считают Бога материальным и присущим миру, но в их этике много хорошего и не будет ошибкой ею воспользоваться. Философия, понимаемая таким образом, как бы представляет собой род эклектики, направляемой верой, которая есть госпожа философии, так же как философия — госпожа свободных искусств.

Бог у Климента Александрийского столь же непознаваем, как и у других греческих теологов; если Платон и Филон ставили Его выше всего сущего, то Климент в «Педагоге» (I, 8) помещает Его не только вне бытия, но и выше самого Всеединства. Это значило пойти еще дальше — несомненно, под влиянием таинственного Гермеса Трисмегиста84; позднее так же далеко зайдет Плотин. Мы знаем Бога только через Сына. Мудрость и сила Бога — Слово (Logos) — вечно, как и Он, и единосущно Ему. Не будучи еще достаточно стройной, теология Слова, проповедуемая Климентом, — это заметный прогресс по сравнению с апологетами. Сын, или Слово, которое Бог Отец изрекает, не отделяя от Себя, является в то же время Тем, чем был сотворен мир, его провидением и источником света для живущих в нем мыслящих существ. Созданный Богом по Его образу, человек одарен душой, сущность которой чище, чем у других живых существ. К сожалению, состояние дошедших до нас текстов не позволяет утверждать что-либо наверняка о психологии Климента, ни даже о том, что он думал о спиритуальности души или как понимал ее бессмертие. В то же время, настаивая, как и его предшественники, на наличии у человека свободной воли и на ее силе, Климент яснее, чем они, высказывается относительно необходимости и значения благодати. Эти два начала являются параллельно действующими причинами нравственных и содействующих спасению поступков.

Творения Климента Александрийского предстают, таким образом, как углубление и обогащение наследия Юстина. Существует одна истинная философия, источником которой является

«философия согласно евреям», или «философия по Моисею», вдохновлявшая греков, и которую мы в свою очередь находим одновременно в ней самой и у греков. Безусловно, учения Иисуса Христа достаточно для спасения, однако философия помогает привести людей к этому учению и углубляет его понимание, когда учение принято. Если можно говорить о «христианском гнозисе», то именно в отношении той веры, которая расцвечивается философией, как дерево цветами и плодами. Нет трех разновидностей людей — язычников, верующих и гностиков; есть только две — язычники и верующие, в том числе те из верующих, которые являются единственно достойными именоваться гностиками. Поясним это притчей («Строматы», VI, 15). Есть дички и оливковые деревья, язычники и христиане, потому что того хочет Бог. Языческий философ — это дичок: он поглощает питательные вещества, но не дает плодов. Приходит садовник и прививает на него оливковую ветвь; теперь этому дереву требуется больше пищи, но оно уже дает плоды. Этот садовник — Бог, прививающий веру человеческому разуму. Некоторые привиты в венчик, то есть поверхностно, подобно тому как помещают ветку между древесиной и корой: это те, кто выучил катехизис и его придерживается. Другие привиты в расщеп: древесину расщепляют и вставляют туда привой: такая вера проникает в философски настроенный ум и начинает жить в пространстве мышления. Третьи требуют более энергичных действий: это еретики. Садовник делает им прививку шаг за шагом, обрезая ветви, снимая кору и заболонь, чтобы добраться до мягкой сердцевины, потом он связывает остатки ветвей, чтобы силой удержать их в соприкосновении. Но лучшая прививка — это привязка щитком: черенок снимается вместе с частью коры и заменяется черенком дерева, которое нужно привить к дичку. Таков «привой», создающий гностика, достойного этого звания. Глаз веры, так сказать, заменяет при этом глаз естественного разума, и философ отныне видит им. Тогда душа рождает прекрасные плоды и способна производить не только знание, но и добродетель: боязнь оскорбить Бога, надежду на соединение с Ним и раскаяние в проступках, которые отделяют нас от Бога. Воздержанность, или самообладание, соединяется с терпением, чтобы стойко переносить зло этого мира, а их потаенный корень — любовь и милосердие. Как может быть иначе, если Бог есть любовь и если вера есть жизнь Бога в нас? Совершенный гностик и совершенный христианин - одно и то же.

Широтой своего творчества и глубиной своего гения Ориген85 далеко превосходит мыслителей, которыми мы занимались до сих пор. Современники по достоинству оценили его величие, а исследования нового времени дают дополнительные основания восхищаться им. Родившийся около 184 г. в Египте (скорее всего в Александрии), в семье, где отец принял христианство, Ориген сначала учился под руководством Климента Александрийского, а затем изучал философию у Аммония Саккаса86, который был также и учителем Плотина. Ориген начал писать около 218 г., уже основав собственную школу и приступив к преподаванию в ней. После путешествия в Рим в 221 г. он в 230 г. отправляется в Грецию; во время этой поездки был рукоположен в пресвитеры. Потом он отправляется в Кесарию, где основывает школу и библиотеку. Вокруг Оригена толпится множество учеников, привлеченных славой и всепоглощающей религиозностью своего учителя. В 250 г. во время гонений Деция87 его арестовывают и подвергают истязаниям. Умер Ориген, по-видимому, в 253 г. в Тире от перенесенных страданий. Жизненный путь этого великого теолога не лишен неожиданных поворотов. Благодаря своему отважному и даже авантюрному гению Ориген стал первопроходцем в слишком многих малоисследованных областях, что извиняет заблуждения, в которые он порой впадал. Страстная сила убеждений Оригена характеризуется тем, что он принял решение изуродовать себя, чтобы буквально последовать предписанию стать скопцом. До нас дошла лишь малая часть его огромного наследия. Из сохранившихся трудов для

истории философии важны его опровержение Цельса в трактате «Против Цельса» («Contra Celsum») и особенно его трактат «О началах» («Peri Archon», или «De principiis»)88. Полный текст этого произведения имеется лишь в латинском переводе Руфина89. Сравнивая его с довольно многочисленными сохранившимися фрагментами греческого текста, можно прийти к выводу, что этот перевод далеко не безупречен. В сомнительных и опасных местах он приближен к ортодоксии, однако благодаря сопоставлениям, которые позволяют сделать сохранившиеся произведения Оригена, использование этого перевода возможно и правомерно.

Трактат «О началах» адресован двум категориям читателей: во-первых, тем, кто, уверовав, желает углубить свое знание христианского Писания и Предания, и, во-вторых, неверующим философам, еретикам и даже открытым врагам веры. Начала, которые преподает Ориген, суть основания христианской истины: Бог, мир, человек и Откровение. Ориген предстает, таким образом, христианином, который прежде всего обращается к христианам, но желает, насколько возможно, убедить и неверующих. Однако, обращаясь прежде всего и главным образом к верующим, он отдает себе отчет в том, что, хотя все они согласны, что слово Христа — источник спасительной истины, не все согласны относительно смысла, который следует в них подразумевать. Чтобы положить конец разночтениям, нужно обратиться к Преданию; но позволительно также обращаться к трудам и толкованиям христиан-философов, получивших, помимо общей для всех веры, Дары Знания и Мудрости от Святого Духа. Здесь Ориген выдвигает страстные обвинения против духовного аристократизма, присутствующего, например, уже у Климента Александрийского (впрочем, что бы о нем ни говорили, — в незначительной степени). Отрывок из трактата «Против Цельса» (VI, 13) позволяет увидеть, каким образом, по мысли Оригена, это различие основано на учении св. Павла: «Божественная Мудрость, отличная от веры, есть первое из того, что называют харизмами Бога; после нее идет вторая, которую те, кто овладел наукой об этих вещах, называют знанием (gnōsis); а третья — поскольку необходимо, чтобы спаслись и самые простые люди, если они благочестивы по мере их возможности, — это вера. Поэтому Павел сказал: «Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом» (1 Кор. 12:8—9)90. Все христиане веруют в одно, но по-разному. Человек состоит из тела, души и духа. Так же и Церковь состоит из простых людей, которые держатся чистой веры в историчность всех сообщений Писания; затем — из более совершенных христиан, которые благодаря аллегорическому толкованию текстов достигают «гнозиса», то есть знания (в библейском смысле слова «знать»), которое есть связь (Толкование на Евангелие от Иоанна, XIV, 4, 17); и, наконец, — из еще более совершенных христиан, которые проникают в «духовный смысл» Писания и посредством высшего созерцания (theōria) различают в самом Божьем Законе отсвет грядущего блаженства.

Бог един, прост, неизречен и совершенен. Его природа нематериальна, ибо то, что совершенно, — неизменно, а неизменное нематериально по определению. Вот почему, в частности, мы не в состоянии Его себе представить: Его природа превосходит и порядок материального мира, и порядок мира духовного — нашего духовного мира, который удерживается в плену у тела. То, что Бог одновременно Отец, Слово и Святой Дух, не противоречит тому, что Он един, но перед проблемой отношений между божественными Лицами Ориген останавливается в нерешительности. В его представлении еще присутствует некоторая подчиненность Слова и Духа Отцу. Трудно свести воедино множество толкований, выдвигаемых экзегетом в каждом

конкретном случае для изъяснения отдельных мест Писания (например, Притч. 8:22—31). Впрочем, из всей совокупности этих толкований можно с достаточным основанием сделать вывод, что Ориген, с одной стороны, безоговорочно утверждает абсолютную совечность несотворенного Слова Отцу и, следовательно, Богу как Отцу; с другой стороны, как бы жестко ни определял он отношение Слова к Отцу само по себе, но, пытаясь определить роль Слова в творении, Ориген все же склонен подчинить Слово Отцу. Трудность присуща самой проблеме, поскольку речь здесь идет о Слове как о посреднике. Поэтому Ориген высказывается о Слове как о «некоем Боге», Первенце творения, который породил после себя другие слова и, следовательно, других богов. Каждое из них обладает разумной природой и находится в таком же отношении к Слову, в каком Слово — к Богу. Здесь невозможно не вспомнить о Плотине, соученике Оригена по школе Аммония Саккаса91.

Бог создал мир из ничего по своему Слову, в котором пребывают живые формы всех вещей. Его благость пожелала произвести мир согласно Его мудрости, а Его могущество сотворило мир вплоть до самой материи. С другой стороны, нелепо воображать Бога пребывающим вечно праздным, а потом вдруг решившим творить. К тому же как представить себе Всемогущего, не пользующегося своим всемогуществом? И как согласовать подобную перемену с его неизменностью? Следовательно, мир творился вечно, то есть он извечно приводился к бытию всемогуществом Бога. Вечный по длительности, этот мир, однако, ограничен в пространстве, ибо Бог, как свидетельствует Писание, творит все in pondere et numero92, то есть в определенной мере и в определенном количестве. Верно, библейская Книга Бытия («Genèse») повествует о начале мира, в котором мы живем. Буквально это так и есть; но наш мир — не первый и не последний. До него был другой, будут другие и после его окончательного уничтожения, и так далее до бесконечности. Созданный Богом соответственно высшей мудрости мир, в котором мы живем, представляет собой как бы манифестацию Слова. Заключенное в Отце, Слово знает, что есть Отец, и именно из этого знания оно свободно порождает иные слова, о которых мы упоминали. Эти создания духовного и свободного Бога также были свободными духами. Их свободе мир обязан своей историей. Творения чистого блага, простого, единого и совершенно подобного самому себе, эти духи были созданы равными. Пользуясь своей свободной волей, некоторые из них в той или иной мере прилепились к Богу, тогда как другие в большей или меньшей степени отступились от Него. Различная степень верности и отпадения в точности определяет иерархию духов, ныне населяющих Вселенную: от высших ангельских чинов до менее чистых ангелов, управляющих движением светил, и далее до людей — духов, заключенных в телах, — каждое существо занимает место, свободно им избранное. Таким образом, человеческие души заключены в тела вследствие их первоначального отступничества, но при этом они в соответствии с учением Платона и Плотина (а также, возможно, и Аммония Саккаса) могут сделать усилие, чтобы освободиться из заточения и вернуться в исходное состояние. Однако на самом деле изначально это были не души, а чистые духи, которые вовсе не были предназначены оживлять тела. В слове «душа» (psyche) Ориген усматривает корень со значением «холод» (psychron). Как хорошо выразился Ж. Барди, души для Оригена — лишь «охлажденные духи». Их персональная история — это история усилий вернуть изначальные пламенную любовь к Богу и свой собственный свет. Если верить св. Иерониму (Посл. 124, 4), Ориген даже допускал, что человеческие души могут пасть еще ниже и, как при метемпсихозе пифагорейцев, перейти из человеческих тел в тела животных; однако в текстах Оригена нет ни одного места, которое бы позволяло приписывать ему подобные взгляды.

Происхождение души остается для него загадкой. Подобно св. Августину, Ориген считает, что учение Церкви оставляет за нами свободу выбора между двумя гипотезами: передача ее от родителей и вложение ее в тело извне. Нематериальность человеческой души ясно проявляется в том, что она способна к интеллектуальному познанию, объект которого нематериален. Для завершения освобождения, к чему она призвана стремиться, душа в соответствии с диалектикой должна возвыситься от познания чувственных предметов к познанию интеллектуальных и моральных истин. Некоторые духи этим ограничиваются, но это равносильно тому, чтобы лишь видеть что-то в солнечном свете, а не видеть сам свет. Его могут видеть лишь те, чьи души озарила и согрела своими лучами божественная добродетель.

Свободное решение человека было исходной причиной его падения, оно же — главный фактор его возвышения. То, что человек остается свободной сущностью, бесспорно. Безжизненные сущности, например камни, движимы внешним воздействием; живые существа, напротив, несут в самих себе начало собственного роста (как в случае с растениями) и начало собственного движения (как в случае с животными). Внутренней причиной движения животных являются возникающие у них ощущения и образы; однако человек одарен разумом, принципы которого позволяют ему критически относиться к своим представлениям и ощущениям. Каждый из нас должен признать, что суждения разума свободны, — не в том смысле, что мы можем безапелляционно утверждать или отрицать все, что угодно, но, по крайней мере, в том, что мы являемся их ответственными авторами. Это именно я желаю, действую и сужу. Безусловно, на меня может воздействовать множество хороших и дурных влияний, чтобы как-то изменить мою волю, однако в конечном счете я сам — причина моего решения.

Как видно, эта свобода дала первый повод к злу, но она же была и остается необходимым условием блага. Возможность не выбрать Бога соотносится с возможностью выбрать Его. Пойдем дальше: сама эта возможность выбирать между добром и злом является абсолютно необходимой, чтобы это благо стало действительно нашим. Именно здесь все еще сохраняется источник нашего возвышения. Заключенная в теле, куда ее забросило заблуждение, душа не утратила полностью воспоминания о своем прежнем существовании. По своей природе она есть дух, созданный по образу и подобию Божию и, следовательно, способна познавать, познавая самое себя, и познавать все лучше и лучше, по мере того как в аскезе и очищении она восстанавливает частично утерянное богоподобие. Каждому человеку в этом действенно помогает благодать Христа, чья душа — единственная, которая, будучи низведенной в тело, не потеряла ничего из своего подобия Богу. Душа Христа остается по своей сущности Словом, воплотившимся ради нашего спасения и действительно отдавшим свою душу как залог, чтобы выкупить у Демона права, которые тот приобрел на нас в результате нашего греха. Из этой жертвы проистекает благодать — помощь, подаваемая совершенно безвозмездно, даром, и основная причина нашего восстановления и возвышения; однако с нею, дабы восстановление стало действительно нашим, должна сотрудничать наша свободная воля.

Жертва Христа — исходная точка спасения не только человека, но и ангелов и даже в каком-то смысле всей Вселенной. Если своей общей тенденцией учение Оригена напоминает космологию гностиков, то оно принципиально отличается от нее христианским оптимизмом, которым вдохновляется его автор. Мир у Оригена — не произведение низшего демиурга, работающего над злой материей. Как мы говорили выше, Бог сам создал из чистого блага все, включая материю. Следовательно, материя тоже есть благо, даже если плохо то, что дух позволяет заключить себя в нее. Впрочем, тело человека — не только темница его души, оно также средство ее возвышения, на которое она в каком-то смысле опирается посредством аскезы в своих усилиях освободиться от него. Когда зло достигнет предела, поставленного ему Богом, мир будет уничтожен потоками воды и огня. Вновь ставшие чистыми духами праведники возвысятся до ангелов, а грешники низвергнутся до демонов. Все будет тогда покорено Христу, а через Него — Богу Отцу, и исходный порядок творения будет окончательно восстановлен.

«Окончательно» — это, конечно, слишком категорично. Из руин нашего разрушенного мира Бог создаст новый, а после него — и другие миры; история каждого из них будет зависеть от свободных решений разумных существ, их заселивших. Некоторые тексты Оригена позволяют считать, что в этих последовательно сменяющих одна другую Вселенных будут обитать одни и те же сотворенные духи, которые примут участие в их истории; при этом одни сохранят свой ранг на протяжении трех или четырех миров и лишь затем его утратят, другие удержат его навсегда, третьи тотчас его потеряют. Можно допустить, что и Христос появится вновь, так и не завершив никогда дело Искупления. Однако, по-видимому, Ориген все же полагал, что от одного мира к другому будет идти медленный прогресс и что однажды зло должно исчезнуть, устраненное добром. Мы неясно различаем у него действительный конец времен, когда все будет приведено в должный порядок настолько хорошо, что Ориген приглашает своих читателей самим решать, стоит ли верить в то, будто останутся еще демоны и души, осужденные на вечное отлучение от Бога.

Эта картина мира — лишь часть обширного богословского учения Оригена. Она интересна, в частности, тем, что точно отражает христианскую версию воззрения на Вселенную, языческая версия которого содержится в «Эннеадах» Плотина. Влияние учения Оригена было весьма значительным. Чересчур смелые его тезисы стали объектом многочисленных нападок, в частности со стороны Мефодия Олимпийского (ум. в 311), Петра Александрийского (ум. в 312), св. Епифания (в его «Панарионе», написанном около 375 г.), а позднее — Феофила Александрийского, который созвал Собор, чтобы осудить это учение, и добился осуждения. Но защитников у Оригена также было немало. Из латинских отцов с восхищением принял его св. Иероним. Великие каппадокийцы, отношение которых к Оригену мы вскоре рассмотрим, сумели, как это и следовало сделать, поправить его учение, не скупясь, однако, на восторженные похвалы.

ЛИТЕРАТУРА

Филон Еврей (Филон Александрийский): Martin J. Philon. P., 1907; Bréhier E. Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 2e éd. P., 1924.

Климент Александрийский: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 8, 9; Критическое издание O. Stählin'a в: Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhundcrte, 3 Bde, I. Protreptikos, Paedagogus, Leipzig, 1905; II. Stromata, I—VI, 1906; III. Stromata, VII—VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Quis dives salvetur, Fragmenta, 1909; Faye E. de (De Faye). Clément d'Alexandrie. Etude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle, 2e éd., P., 1906; Capitaine W. Die Moral des Clemens von Alexandria. Paderborn, 1903; Barre A. de la. Clément d'Alexandrie (art.) // Vacant J., Mangenot E. Dictionaire de tèologie catholique, v. 3, col. 137—199; Избранные тексты, переведенные и прокомментированные Ж. Барди: Clément d'Alexandrie (Les moralistes chrétiens). P., 1926; Mondésert Cl. Clément d'Alexandrie. Le protreptique, introduction et traduction. P., 1943.

Ориген: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 11—17. Éditions critiques du Contra Celsum, par P. Koetschau в: Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte. Bde. I, II; De Principiis, t. V; Denis J. De la philosophie d'Origène. P., 1884; Избранные тексты, переведенные и прокомментированные Ф. Пратом: Origène, le théologien et l'exégète. P., 1907; Faye E. de (De Faye). Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée, 3 vol. P., 1923—1929 (часть произведений включена из более раннего сборника Ж. Дени); Bardy G. Origène (art.) // Vacant J., Mangenot E. Dictionnaire de théologie catholique, v. 11, col. 1489—1565; idem. Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène. P., 1925; Cadiou R. La jeunesse d'Origene. P., 1935; об истории учения см.: Fritz G. Origènisme (art.) // Vacant J., Mangenot E. Dictionnaire de théologie catholique, v. 11, col. 1566—1588.

4. ОТ КАППАДОКИЙЦЕВ ДО ФЕОДОРИТА

После Никейского собора (325) возможности вероучительных разногласий, подобные тем, о которых мы только что рассказали, значительно сузились. Созванный ради преодоления споров о Троице, вызванных учением Ария93, собор определил учение Церкви в виде Символа, который необходимо знать, потому что он устанавливает рамки, отныне строго ограничивающие христианскую мысль: «Веруем во единого Бога Отца всемогущего (pantokrator), который сотворил (poieten) все вещи — видимые и невидимые. И во единого Господа Иисуса Христа, Единородного, то есть от субстанции (ousias) Отца, Бога от Бога, света от света, истинного Бога от истинного Бога, рожденного, не сотворенного, единосущного (omoousion) Отцу, которым все сотворено (ta panta egeneto) — как то, что на небе, так и то, что на земле; который ради нас и нашего спасения сошел с небес, воплотился, пострадал и воскрес на третий день, восшел на небеса, и придет судить живых и мертвых. И веруем в Святого Духа. Что до тех, которые говорят, что было время, когда Его не было, или Его не было, пока Он не был рожден, или что Он создан из ничего, или из иной ипостаси, или из иной субстанции (hypostaseōs e ousias), или что Сын Божий сотворен (ktiston), или

изменчив, или подвержен изменениям, — таковых вселенская (catholique) апостольская Церковь анафематствует».

После такого заявления рассуждения о Слове могли заключаться либо в комментировании этого заявления, либо в противостоянии ему в виде ереси, осознаваемой как таковая. Вот почему греческие посленикейские теологии кажутся более подозрительными в отношении философской спекуляции, нежели доникейские. Правда, христианские писатели IV века еще находятся в непосредственном контакте с классической греческой культурой, которой все они по-прежнему обязаны первоначальной интеллектуальной подготовкой. Порой они сурово осуждают ее лишь потому, что сами защищаются от ее силы и влияния. Евсевий Кесарийский, родившийся около 265 г. в Кесарии (Палестина) и умерший епископом этого города в 339 или 340 г., был более историком, чем философом94. Однако, помимо своей «Хроники» из всеобщей истории и знаменитой «Церковной истории», он оставил значительное апологетическое наследие, в котором выделяются «Подготовка к восприятию Евангелия» и «Доказательство в пользу Евангелия» — обоснование христианской религии, направленное против язычников. Евсевий хочет показать, что христианин может знать не меньше, чем язычники. Читая эти книги, наполненные текстами и цитатами самого разного рода, ощущаешь их некоторую чрезмерность, однако вся необъятная эрудиция автора пронизана мыслью о действительном родстве между христианской идеей и всем лучшим, что было в греческой философии. Разумеется, речь идет прежде всего о Платоне. Евсевий не устает напоминать, что практически по всем вопросам Платон сам исказил собственную истину, примешав к ней некоторые заблуждения. В то же время Евсевий заявляет, что Платон фактически признавал того же Бога, которого признавал и Моисей, — впрочем, благодаря заимствованиям; что он предвосхитил догмат о Троице; что в своем «Тимее» он постиг истину о сотворении мира почти в том же виде, в каком его описывает Библия; что Платон признавал существование и значение идей, исходящих от Слова, и подобно христианам учил о бессмертии души. Заметим, однако: вместе с Евсевием мы вступаем в эпоху, когда при упоминании христианским писателем имени «Платон» часто нужно понимать его как «Плотин» (ум. в 270); или, более того, понимать, что у Оригена имеется в виду учение Аммония Саккаса (его учителя, а также учителя Плотина), идеи которого нам известны, к сожалению, лишь благодаря этим двум прославленным ученикам.

После своего бегства из Александрии Ориген основал школу в Кесарии Каппадокийской, где вначале учился Григорий Назианский (Назианзин), которого часто называют Григорием Богословом (329—389)95. Он продолжал занятия в Афинах, в компании одного из своих соучеников по Кесарии, который в будущем стал св. Василием Великим. Григорий, по-видимому, довольно долго оставался в Афинах, где впоследствии преподавал риторику. Крестился он лишь около 367 г. после своего возвращения в Кесарию. Рукоположенный в пресвитеры, затем возвысившийся до епископа — при этом, как представляется, не стремясь ни к тому, ни к другому, — он всегда оставался оратором, писателем, поэтом, избегавшим бремени общественной жизни, и был обращен к жизни внутренней, к аскезе и созерцанию. Своим почетным титулом — Григорий Богослов — он обязан пяти проповедям (XXVII—XXXI) из сорока пяти дошедших до нас, впоследствии обозначенных даже особым названием — «Пять слов о богословии» (380)96. Они содержат изложение догмата о Троице, ставшее классическим в истории христианской теологии,

и ярко отображают интеллектуальную атмосферу, в которой жили христиане в эпоху, когда эти проповеди были произнесены.

Говоря об отцах Церкви, мы обращаем внимание прежде всего на использование ими философии для формулирования догмата и рискуем забыть об их противниках, которые в ту эпоху, напротив, пытались воспользоваться христианской верой, чтобы обогатить ею свою философию. По-видимому, ересь Ария в значительной степени возникла из желания ввести христианскую веру в границы разума. Григорий Назианзин и Василий Великий столкнулись с позицией, аналогичной позиции деистов XVII века (то есть с намерением рационализировать христианские догматы), которую спонтанно пытались осуществить умы, особенно чувствительные к объяснительной силе христианской веры, но склонные свести ее тайны к нормам метафизического знания. Явно чувствующееся в арианстве стремление к рациональности во многом содействовало его громадному успеху, и нельзя забывать, что ставкой в борьбе, которую вели против него отцы Церкви, фактически была сама христианская религия. Речь шла о том, что либо метафизика поглотит догмат, либо догмат поглотит метафизику. Григорий Назианзин имел перед собой конкретного — и достойного — противника в лице арианина Евномия (ум. ок. 395)97. С точки зрения главы секты и его учеников мир зависит от единого Бога, понимаемого как сущностно высшая сущность, субстанция, или реальность (ousia). Абсолютно простая, эта божественная сущность исключает всякую множественность атрибутов. Все, что можно о ней сказать, это то, что она есть, — в абсолютном смысле. Как и в учении самого Ария, Бог у Евномия характеризуется в первую очередь необходимостью быть, каковая характеристика определяла и ousia Платона. Таким образом, Бог понимается прежде всего как «не ставший», или «не рожденный», то есть он обладает уникальным преимуществом «нерождаемости». Отсюда, естественно, вытекает следствие, что Слово, которое есть Сын, будучи рождено, совершенно не подобно (anomoios) Отцу и ни в коем случае не единосущно (homoousios или omoousios) Ему. Как и демиург из «Тимея», который сотворил богов и сделал их бессмертными, Бог у Евномия мог бы говорить о Сыне как о «приемном боге»; вначале Он приобщил Сына к своей собственной божественности и славе, но не сумел преодолеть противоречия — сделать так, чтобы рожденный стал единосущен нерождаемому. Иногда Евномия упрекали в том, что для согласования своих взглядов с догматом он прибегал к «софизмам». Пожалуй, это значит не понимать его намерений. Евномий не пытался заключить тайну в некую формулу, чтобы ее охарактеризовать и определить ее место, но пытался свести ее в план умопостигаемого. С этой точки зрения его логика верна. Если Сын единосущен Отцу, то Отец породил Самого Себя, и от Него родилась нерождаемость. Так же, как и диалектики XII века, Евномий не сделал другой ошибки, кроме попытки снять тайну во имя логики: если он рожден (говорил он о Сыне), то, значит, до рождения его не было. Вместо того чтобы говорить о христианском Боге на языке Платона, Евномий делает демиурга у Платона Отцом христианского Слова.

Тем самым можно лучше понять одну из наиболее характерных черт позиции Григория Назианзина и смысл его творчества. В великолепной XXXVI проповеди, озаглавленной «О себе самом», когда Григорий хочет объяснить, почему в Константинополе у его кафедры собиралось столько слушателей, то главной причиной называет ту, что в эпоху, когда всем завладела философия, сам он припадал лишь к источнику веры. Философам, софистам и мудрецам его времени недоставало именно мудрости. Если представить их сидящими в лодке, то она поплыла

бы быстрее, обратись они к нравам и вере христиан, — вот истинное лекарство. Призывом того же рода начинает Григорий в XXVII проповеди свои «Слова о богословии». Обращаясь к последователям Евномия, он убеждает их сначала вернуться к простоте веры, что невозможно, если прежде они не очистятся от своих пороков и не займутся размышлением над Писанием, — не для того, чтобы о нем судить и критиковать его с точки зрения философии (XXVII, 6), но чтобы ему покориться. Это не означает, что сам Григорий отказывается философствовать. Наоборот, он требует права спорить о мире или мирах, о материи, душе, разумных существах, добре и зле, о воскресении, о суде, о страданиях Христа, о воздаянии и наказании. Это вполне правомерно, только делать это надо с умеренностью, научившись из Писания, чтобы потом научить других. Вот что такое на самом деле теология (Проповедь XXVIII) - это не «теология язычников», которые свысока судят обо всем, но теология христиан, которые благоговейно останавливаются перед непостижимостью Бога.

Опираясь одновременно на Писание и на разум, Григорий прежде всего устанавливает, возражая Эпикуру, что Бог не есть тело, что Он не окружен каким-либо пространством, а затем, извиняясь за то, что он как будто уступает страсти спорить обо всем на свете, господствовавшей в его время (Проповедь XXVIII, 11), принимается излагать пункт за пунктом христианское понятие о Боге, по крайней мере в том виде, в каком оно нам доступно в свете того, чему Бог нас научил. Ибо именно в этом сущность и отправная точка философии (XXVIII, 17): если, как учат сами философы, Бог непостижим, то наш единственный шанс познать Его — это, прежде всего, изучить сказанное о Нем Им Самим. Только на этой почве Григорий готов размышлять, и защищенный такой гарантией, делает это без колебаний. Существование Бога можно открыть исходя из устройства мира, ни существование, ни упорядоченность которого нельзя разумно объяснить игрой случая. Следовательно, чтобы обратиться к разуму, нужно допустить бытие Логоса. Если таким путем мы можем узнать, что Бог есть, мы все же не можем знать, каков Он. Окружающая Его тайна учит нас смирению, но одновременно побуждает к исследованию. Безусловно, мы заранее знаем, что наши усилия в большой степени останутся тщетными. Тело человека располагается между его душой и Богом. К понятиям, которые мы о Нем вырабатываем, неизбежно примешиваются чувственные образы и делают невозможным постижение Бога таким, каков Он есть. Самое полезное, что мы можем сделать, чтобы приблизиться к подлинному познанию божественной природы, — это отрицать то, что заведомо нельзя ей приписать. Мы уже говорили, что Бог не есть тело, даже столь тонкое, как эфир, ибо Он прост; но Он также не свет, не мудрость, не справедливость и не разум — по крайней мере, в том значении, которое имеют эти слова у нас. Единственные атрибуты, приближающие нас к позитивному знанию о Боге, суть те, что определяют Его как бытие: бесконечность и вечность. Как Он Сам сказал Моисею, Бог есть Сущий, и огромная заслуга Григория Назианзина заключается в том, что он придал этому понятию максимально возможный положительный смысл; это неоднократно отмечали христианские мыслители средних веков. Используя формулу, которую впоследствии будет пропагандировать Иоанн Дамаскин, Григорий сравнивает Бога с «океаном реальности (pelagos ousias), бесконечным и безграничным, полностью отделенным от природы и времени». Все эти понятия, близкие сегодня каждому, кто хоть сколько-нибудь знаком с естественной теологией любого христианского автора, были впервые собраны и сформулированы изящным языком и понятными всем словами в творениях Григория Назианзина. Но на пороге тайны Григорий всегда почтительно останавливается. Как Отец мог породить Сына и как Сын мог быть рожден? Мы этого не знаем. Лучше обнаружить некоторую наивность, чем с ожесточением, как Евномий, стремиться свести

тайну к логике. Отец, говорит Евномий, породил нечто или существующее, или не существующее и так далее. Тщетные вопросы! Не означают ли они, что рождение Отцом Слова представляется чем-то похожим на рождение человеком человека? Нет ничего более легкомысленного. Тот факт, что сам Григорий при описании тайны пользуется философскими терминами, ни в коем случае не значит, что он пытается ее разъяснить и в конце концов устранить. Э. Пюш с полным основанием сказал: «Григорий — глубоко верующий христианин. Хотя развертыванию его теологии способствовали некоторые идеи неоплатонизма, хотя то, что было самого возвышенного у киников и стоиков, частично вошло в его аскетический идеал, — его мысль и его жизнь во всем направлялись верой. Однако он хранил укорененную в его сердце античную, эллинскую любовь к литературе, любовь к поэзии и риторике. Он никогда не думал от нее отказываться и находил себе извинение и утешение в том, что веру открыло нам божественное Слово. Значит, возвещать ее должно человеческое слово. Божественное Слово покровительствует красноречию и оберегает его: Logos поощряет logoi. Для Григория это не простая игра слов — для него это сама истина». Лучше не скажешь; добавим только, что, если оставить в стороне конкретные формулировки, подобная позиция характерна для всех троих великих каппадокийцев.

Св. Василий, или Василий Великий (330—379), уроженец Кесарии Каппадокийской, был там соучеником Григория Назианзина, с которым позднее вместе учился в Афинах. Тот факт, что он изучал медицину, во многом объясняет позитивный дух и научность его экзегетических произведений. Крещенный после возвращения в Кесарию, Василий отправился к прославленным аскетам Сирии, Египта и Палестины, основал центр монашества и был автором Устава, который до сих пор носит название «Правило Василия Великого». Посвященный в пресвитеры, позднее он сменил Евсевия на епископской кафедре в Кесарии, которую занимал до конца своих дней98.

Среди произведений Василия Великого есть маленький трактат, озаглавленный «Молодым людям о том, как извлечь пользу из эллинских писаний»99. В ту эпоху остро стояла проблема научения юных христиан в условиях, когда все литературные, нравственные и философские сочинения на греческом языке были произведениями языческих писателей и отражением языческой культуры. Василий решил эту проблему не без изящества, сам подавая пример творений, расцвеченных цитатами и примерами из античности, но оживотворенных истинно христианским духом. Призывая своих читателей быть настороже в отношении аморализма и безбожия языческих сочинений, Василий подчеркивает, что из них можно извлечь пользу для формирования вкуса и культуры добродетели. Часто полезны не только нравственные предписания древних, — если им следовать, вместо того чтобы просто читать, — но и примеры, которые они нам оставили: они нередко заслуживают подражания, если только помогают возвысить нашу душу и освободить ее от рабства телу, в чем состоит долг всякого христианина. Это превосходное сочинение, естественно, станет программой христианских эллинистов XIV—XV веков, и Леонардо Бруни100, переводивший Василия Великого, сочтет вполне оправданной свою работу над переводами Плутарха и Платона.

Но не в этом заключается величие св. Василия: оно прежде всего — в его труде как теолога. Подобно Григорию Назианзину, он находился в суровой оппозиции к философствованию Евномия и его приверженцев. В трактате «Против Евномия»101. Василий высмеивает противника, который,

настойчиво заявляя о своей приверженности вере и преданию отцов, считает уместным, подобно Аристотелю и Хрисиппу, прибегать к силлогизмам, чтобы доказать, будто нерожденный Бог не может быть рожден ни Самим Собой, ни кем-то другим. В действительности же Евномий тем самым лишь подводит нас к выводу, к которому сам он шел уже давно: поскольку Сын рожден, Он не может быть единосущен Отцу. Он подходит к этому издалека, начиная, как проницательно отмечает Василий, с предлагаемого им определения Бога, ибо всякий христианин с готовностью согласится, что Бог есть непорожденная сущность, но не в том смысле, что «непорожденность», или «нерождаемость», — это сама субстанция Бога, как утверждает Евномий. Это слово с чисто отрицательным частным значением не может должным образом выразить положительную полноту божественной сущности. Согласно Евномию все имена, которые мы даем Богу, синонимичны и в конечном счете не означают ничего, кроме того, что Он непостижим. Василий энергично восстает против этого тезиса и утверждает, что хотя никакое имя удовлетворительным образом не отражает полноты Бога, тем не менее каждое из них обозначает либо то, что Он бестелесен, либо то, что Он — некая положительная противоположность материальному. Праведный, Творец, Судья — это имена второго рода. Но имя, которое лучше всего подходит Богу, — это Сущее (ousia), и обозначает оно именно само бытие (auto to einai tou theou) Бога, так что в высшей степени абсурдно подсчитывать число отрицаний (1,10). Следовательно, надо исходить не из заявляемой Евномием «нерожденности», поскольку тем самым делается невозможной и единосущность Сына Отцу, а из бытия, которое, напротив, делает возможной общность бытия (to koinon tes ousias) Отца и Сына. Здесь мы очевидным образом присутствуем при столкновении двух несовместимых спекулятивных позиций; ибо, хотя и Евномий, и Василий провозглашают себя христианами, один исходит из абстрактных дефиниций, из которых он выводит логические следствия, тогда как другой исходит из христианской веры, взятой во всей ее конкретности, и описывает ее содержание.

В историко-философском плане среди произведений св. Василия наибольший интерес представляет сборник, состоящий из девяти бесед (гомилий) о шестодневе, то есть о шести днях творения. Это произведение стало прототипом целого жанра сочинений, во множестве появившихся в средние века. «Шестоднев» (Hexaëmeron) — это, по существу, комментарии к главам библейской книги «Бытие», в которых речь идет о сотворении мира, причем автор использует священные тексты для развития своих философских представлений или соответствующих научных понятий. Благодаря своему характеру подобное произведение не содержит систематического изложения доктрины, но оно дает возможность познакомиться с позитивными взглядами автора на предмет и получить на основе рассмотренного более или менее удовлетворительное рациональное объяснение. Такова вкратце особенность этих «Бесед». Здесь напрасно было бы искать собственно философию, но можно встретить изрядное число понятий, раскрывающих структуру мира и структуру существ, его населяющих.

Природа — творение Бога, который создал ее во времени, вернее, создавая ее, создал и время. Создать ее — значит произвести все, что в ней есть, включая материю. Следовательно, нельзя воображать какую-то первоначальную всеобщую материю, из которой Бог сформировал все существа. В самом деле, каждый класс существ получил от Бога соответствующий ему род материи: у неба — один род материи, у земли — другой. Желание таким образом полностью устранить платоновское понятие несотворенной материи приводит св. Василия к критике понятия

первоматерии, которая любопытным образом предвосхищает современную критику понятия субстанции. Не будем искать, говорит он в своих «Беседах» (I, 8), чего-либо, что, взятое само по себе, не имело бы природы и свойств. Подумаем лучше о том, как то, что можно наблюдать в предмете, способствует формированию его сущности и придает ему определенную степень совершенства. Если мы будем одно за другим удалять из предмета все его свойства в надежде добраться до материи как таковой, то в конце концов мы дойдем до ничто. Лишим предмет его цвета, температуры, веса, плотности, запаха и всех прочих воспринимаемых свойств, — и у нас не останется ничего, из чего бы мы могли извлечь некий субстрат.

Структура мира у Василия Великого приобрела все основные черты, которые были характерны для нее в средневековье вплоть до конца XIV столетия. Вначале четыре элемента были смешаны, но затем каждый занял свое естественное место: наверху — огонь, затем — воздух, вода и земля. Огонь образует субстанцию небес и простирается до вод по одну сторону тверди (Быт. 1:6); по другую сторону ее находятся воздух и более тяжелые воды, которые образуют облака. Свет был сотворен тотчас после выше названных элементов и, следовательно, прежде самого Солнца, которое было сотворено позже, чтобы нести свет и передавать его. Сразу же после сотворения Солнца воздух получил свет, который распространился мгновенно. Каждый элемент обладает характерным свойством: огонь — горяч, вода — холодна, воздух — влажен, земля — суха; но они никогда не предстают перед нами в своей первозданной чистоте, и каждый элемент может смешиваться с другими, передавая им некоторые собственные свойства: холодная и сухая земля может соединяться с водою, которая холодна и влажна, а вода, в свою очередь, может соединяться с воздухом, влажным и горячим; воздух соединяется с огнем, который горяч и сух, что возвращает нас к земле — холодной, но сухой. Это согласие, или гармония, элементов делает возможными их комбинации, которые представляют собой самое ткань миропорядка. Представления о растениях и животных, содержащиеся в трудах Василия Великого, заимствованы в основном у Элиана102, Оппиана103 и Аристотеля. Эти представления, естественно, не лишены всяческих небылиц, но, как это не раз справедливо отмечено (Б. Гейер), в его описаниях животных нет столь распространившейся позже тенденции усматривать в каждом их виде аллегорическое изображение некоторой моральной истины. Источником «морализаторских бестиариев», которые вскоре заполонили весь средневековый мир, был знаменитый «Физиолог», автор которого неизвестен, но, по-видимому, был уроженцем Александрии. Хорошо, что Василий Великий избежал его влияния, но жаль (если не для художников, то во всяком случае для мыслителей), что его собственное влияние впоследствии не стало преобладающим. Его «Шестоднев» тоже не стал в значительной мере примером для бесчисленных сочинений такого рода, и св. Амвросий, который перевел его на латинский язык, стал первым, кто ему подражал.

О Василии Великом невозможно говорить вне связи с его младшим братом — св. Григорием Нисским (ок. 335 — после 394)104. Учившийся под руководством Василия и испытавший его мощное влияние, Григорий сохранил индивидуальность своего духа, и его творчество — отнюдь не простое отражение творчества его брата. Из произведений Григория Нисского для нас наиболее важны три: трактат «Об устроении человека»105, известный в средневековье под названием «Об обязанности человека» («De hominis opficio»), «Комментарий к Песне Песней и о восьми блаженствах» — произведение совсем иного рода, которое оказало глубокое влияние на средневековую мистику, и «Беседа с Макриной о душе и бессмертии».

Вселенная делится на две области — мир видимый и мир невидимый. Своим телом человек принадлежит к видимому миру, своею душой — к невидимому и служит, таким образом, связующим звеном между двумя мирами. Занимая такое положение, он находится на вершине видимого мира, являясь животным, наделенным разумом. Ниже него располагаются животные, которым свойственны лишь чувства, движение и жизнь; еще ниже находятся растения, которые не имеют совершенной души, поскольку способны лишь расти и питаться; затем следуют безжизненные тела, лишенные жизненной силы и самой возможности жизни. В человеке содержатся все ступени жизни: он растет подобно растениям, двигается и ощущает подобно животным и мыслит, поскольку он человек. Однако не следует считать, что он обладает несколькими душами: его разум заключает в себе способность жить и чувствовать. Принципиальную трудность представляет собой объяснение единства души и тела. Григорий Нисский не считает, что в состоянии разрешить эту проблему, но он способен по крайней мере объяснить ее сложность.

Душа, по определению, есть животворящее начало тела. Душа человека — это сотворенная, живая и мыслящая субстанция, которая сама собой придает организованному и способному чувствовать телу жизнь и чувствительность. Если учесть, что Григорий Нисский явным образом включает в душу разум, то можно сказать, что его определение совпадает с тем, которое много веков спустя принял Фома Аквинский. Григорий решительно отбрасывает возможность существования души до тела (тезис Оригена). Неизбежным следствием этого является утверждение о переселении душ, для христианина не только неприемлемое, но и противоречащее явному различию животных видов. Допустить, что любая душа может оживить любое тело, — это все равно что сказать: все тела — люди, растения и животные — имеют одну природу. Так же как душа не существует до тела, она не может быть создана после него, ибо безжизненное тело — не тело, а труп. Если существование тела как такового обусловлено присутствием души, то тело не может предшествовать душе. Следовательно, необходимо, чтобы тело и душа были сотворены Богом одновременно. Сотворить единство тела и души — значит в точности сотворить человека106.

Трудно сказать, считал ли Григорий Нисский, что сотворение человека происходит одновременно с его зачатием родителями, или же он видел в нем передачу жизненного принципа, сотворенного Богом в начале мира, но он вполне ясно высказывается относительно развития человеческого существа. Человеческий зародыш, произведенный в момент зачатия, уже заключает в себе, хотя он пока и невидим, всего человека. Присутствующая в нем с самого начала душа постепенно выстраивает человеческое тело и развертывает его способности в той мере, в какой она дает ему органы, необходимые для их реализации. Философы помещали душу в разных местах тела, однако нужно скорее допустить, что, поскольку тело живет всеми своими органами, душа в теле одновременно присутствует повсюду. Ее присутствие и ее действие обнаруживаются во всех частях тела, которые так хорошо устроены; если какой-то орган болен или ослаблен, то душа больше не может им пользоваться, подобно тому как и самый лучший музыкант не в состоянии играть на разбитом инструменте. Связанная таким образом с телом, душа никогда с ним не разлучается. Любопытным образом предвосхищая идеи, которые впоследствии будет отстаивать

Лейбниц107, Григорий считал, что даже после смерти человека душа не отделяется от элементов, которые составляют его тело. Пускай они теперь рассеяны, но душа нематериальна и поэтому может оставаться соединенной с этими элементами, находящимися в некоем состоянии дисперсии и смешанности. Как было верно замечено, Григория привели к такому выводу две христианские идеи: «Прежде всего — это учение о воскресении тел, то есть именно тех тел, в которых люди умерли; с другой стороны, это христианское чувство единства человеческой природы, состоящей из души и тела: платоновский дуализм преодолен здесь до такой степени, что разделение двух сущностных составляющих человека представляется абсолютно невозможным» (Ф. Бёнер).

Человек — мыслящее животное, потому что он обладает мышлением (nous), которое выражается в слове (logos). Наличие мышления проявляется в образе поведения человека и в том, что он упорядочивает окружающую его действительность. Но порядок наличествует и в самом мире. Нетрудно заметить гармоничное смешение элементов в существах определенной структуры. Для философов вроде эпикурейцев, которые ограничивают реальность видимым и осязаемым, эта картина не представляет никакой проблемы. Но для тех, кто, наблюдая движения человеческого тела, приходит к выводу о существовании управляющего ими мышления, естественно также, наблюдая картину Вселенной, прийти к выводу о существовании Мышления, ее создавшего и ею управляющего108. В самом деле, безразлично, доказывается ли существование души через существование Бога или же существование Бога — через существование души; но если стремишься познать природу Бога — в той малой степени, в которой она познаваема, — то следует исходить именно из творения. Потому созданный по образу Божию человек является отправной точкой.

Мы обладаем словом (logos), то есть рациональным выражением нашего мышления (nous). Следовательно, Бога нужно рассматривать прежде всего как высшую Мысль, порождающую Слово, в котором она себя выражает. Поскольку речь здесь идет о божественном Слове, его не следует представлять изменчивым и мимолетным, как наше, но вечно пребывающим и живущим собственной жизнью. Будучи живым, Слово обладает волей, а эта воля, будучи божественной, и всемогуща, и блага. Как наше порождаемое разумом слово имитирует вечное порождение божественного Слова и как его нераздельность с нашим мышлением выражает единосущность Слова и Мысли, так же и дыхание, исходящее из нашего одушевленного тела, имитирует исхождение Святого Духа, а поскольку дыхание возникает благодаря единству души и тела, то и Святой Дух исходит одновременно от Отца и Сына109. Таким образом, разум свидетельствует об истинности догмата о троичности и подтверждает превосходство христианского понятия о Боге над понятиями иудеев и язычников. Ибо иудеи знают о единстве божественной природы, но не знают различия Лиц, а язычники умножают лица, не зная о единстве их природы. Усилия Григория Нисского диалектически рассмотреть три Лица Троицы вполне правомерно сопоставить (Б. Гейер) с подобными же усилиями св. Ансельма Кентерберийского и Рихарда Сен-Викторского110. Сравнение со св. Ансельмом имеет тем более глубокий смысл, что обеим доктринам свойствен некоторый платонизм по отношению к сущности: если признавать, что Петр, Павел и Варнава суть три разные личности, хотя есть лишь одна человеческая сущность, то легко понять, что есть три божественных Лица, и тем не менее есть только один Бог. Различие состоит в том, что наш язык

предписывает нам говорить, что Петр, Павел и Варнава — это три разных человека, тогда как мы истинно говорим об Отце, Сыне и Духе как о едином Боге.

Творец мира и человека, Бог все произвел из ничего свободным актом своей доброты. Сам факт, что создания извлечены из небытия, обрекает их на изменчивость. В частности, изменчивы человек и его свободная воля. Способный выбирать между добром и злом, человек выбрал зло. Впрочем, правильнее было бы сказать, что человек сделал плохой выбор, ибо зло не является позитивной реальностью, которую можно выбрать; все сводится к чисто негативному факту — человек выбрал не так, как должен был выбрать. В этом смысле можно утверждать, что человек сделался творцом и демиургом зла. Как повторит позднее св. Бернард Клервоский, непосредственным следствием греха стало то, что сияющий образ Бога в человеке покрылся чем-то вроде ржавчины. Сотворенные подобными нашему Творцу, мы неузнаваемо изменились, и это разупо-добление словно выплеснулось из души на тело. Грех состоял в том, что мы предпочли чувственное божественному, и с этого момента в человеке преобладает чувственное. Тело, зараженное грязью души, с которой оно нераздельно, стало смертным. Но Бог предвидел грех и его последствия. Чтобы, несмотря ни на что, обеспечить продолжение человеческого рода, Бог сотворил человека мужчиной и женщиной. Таким образом, различие полов возникло если не вследствие греха, то вследствие его предвидения Богом. Без первородного греха в чисто духовном плане люди были бы многоразличными, подобно ангелам; сугубо животный способ воспроизведения, ставший необходимым для людей, отражает степень удаленности их от Бога, их разуподобления Ему. Это одно из последствий греха, которое должно быть устранено возвращением к Богу.

Это возвращение произойдет, и в каком-то смысле оно затронет и тело. Связанные с этим грубые представления сковывают воображение, но если обратиться к лучшему из того, что Григорий Нисский называет «научениями философии извне», то такая возможность осуществима. Некоторые еще задаются вопросом, каким образом материя может исходить от Бога, который нематериален, невидим, безмерен и безграничен? Но подобных качеств нет и у материи. Легкость, тяжесть, количество, качество, форма и пределы содержатся в ней только как чистые понятия (ennoiai kai psila noemata). Мысль, анализирующая материю, разлагает ее на элементы: взятые сами по себе, они являются объектами умопостигаемого знания, но лишь определенная их комбинация, или совокупность, производит смешение, которое мы называем материей. Когда Моисей сказал, что Бог сотворил небо и землю, то он говорил о небе и земле именно как об объектах наших ощущений; но изъяснялся он таким образом потому, что обращался к простым людям, которые интересовались только чувственным. Однако необходимо понять, что умопостигаемое есть сама субстанция, из которой происходит чувственно воспринимаемое. То, о чем рассказывает Книга Бытия, — это прежде всего творение умопостигаемых сущностей (intelligibles), которые являются основой реальности. Таким образом понятно, что спасение может и должно быть именно таким — не одной только души, но человека в целом.

Само дело спасения не совершится без упорных усилий воли, но в первую очередь для него необходима благодать. Человек спасается, восстанавливая подобие Богу, которое грех не уничтожил полностью, а лишь затмил. Так как речь идет в некотором роде о новом творении

(recreation), то вмешательство Творца необходимо. Поскольку все зло явилось из-за утраты человеческой любви, обратившейся от Творца к твари, целительное средство может заключаться лишь в восстановлении сокровенного союза человека с Богом в любви, превосходство которой в аллегорической форме воспевает Песнь Песней и призывает, чтобы эта любовь воцарилась в нас. Первое условие восстановления союза человека с Богом — это вера, но любовь, которая ей присуща, подвигает верующего на усилие моральной аскезы и духовного созерцания, в чем, собственно, и заключается христианская жизнь. Результат этого усилия — очищение души и восстановление подобия Богу, затемненного грехом. Христианину отныне следует на практике осуществить совет, которому когда-то следовал Сократ: «Познай самого себя», — ибо познать себя как образ Божий значит познать Бога. Когда это подобие достигает высоких степеней, мистическая жизнь начинает приносить свои самые счастливые и прекрасные плоды: Бог поистине пребывает в душе человека, а душа — в Боге. Существо этого учения образует каркас мистической теологии св. Бернарда Клервоского. Напротив, эсхатология Григория Нисского, испытавшая сильное влияние Оригена, стала почти забытой страницей его творчества; он также был озабочен перспективой полной и окончательной победы Бога над злом и поэтому допускал, что весь мир, очищенный от всякой скверны, обретет в конце концов первоначальное совершенство, не исключая даже — после необходимых освобождающих страданий — осужденных и демонов. В этом пункте ему следовал Иоанн Скот Эриугена.

На Западе в средние века часто путали двух Григориев. Иногда Григория Нисского и Григория Назианзина (Григория Богослова) воспринимали как одно лицо, иногда, различая их, ошибались в атрибуции произведений, а порой им приписывали произведения, автором которых не был ни тот ни другой. Так произошло, в частности, с очень важным трактатом «О природе человека» («De natura hominis»), который сейчас приписывается Немесию, епископу Эмессы111. О нем неизвестно ничего, кроме того, что он был автором этого сочинения и что расцвет его творчества приходится, вероятно, на время ее написания — на 400 г.

Как и Григорий Нисский, Немесий отводит науке о человеке, и особенно о душе, центральное место в сокровищнице человеческого знания. Основанная на владении свободными искусствами и пользующаяся всеми плодами философии, эта наука с лихвой возвращает то, что от них получает. Изучение человека является, собственно, частью физики, а от нее ведут происхождение многочисленные отрасли наук о природе. Отсюда название, которое дает ей Немесий: «Premnon physicon», то есть ствол естественных наук. В средние века часто встречаются цитаты из произведения под этим загадочным названием, например в «Металогиконе» Иоанна Солсберийского.

Природа человека объясняет центральное положение науки, которая изучает его. Человек — микрокосм, то есть Вселенная в миниатюре. Состоящий из тела и разумной души, человек есть соединительное звено между миром тел и миром духов. Это лишь частный случай непрерывных связей, наблюдаемых повсюду в природе между минеральными, растительными, животными и антропными формами и внутри каждой из них. Такое упорядоченное единство, которое из совокупности вещей создает целое, достойное так называться, является к тому же самым очевидным доказательством существования Бога.

Промежуточное положение человека между материальным и духовным мирами определяет проблему его судьбы: обращаясь к духовным благам или к благам телесным, человек соответственно либо становится подобным Богу, либо деградирует. Наше понимание природы человека и души оказывает благотворное или пагубное влияние на нашу жизнь в зависимости от того, истинно оно или ложно. В самом деле, все в этом случае зависит от выработанного нами понятия о душе. Здесь противостоят друг другу два учения: учение Платона и многих других философов, которые рассматривают душу как субстанцию, и учение Аристотеля и Динарха, отрицающих субстанциальность души. Аристотель говорит, что «душа есть первое производное природного тела, которое обладает действительной жизнью»112; Динарх утверждает, что она представляет собой «гармонию четырех элементов», участвующих в формировании человеческого тела. С первой главы своего трактата Немесий занимает четкую позицию на стороне Платона против Аристотеля и делает это в терминах, выражающих то состояние духа, которое на столетия переживет Немесия: «Платон говорит, что человек — это не душа и тело, но душа, пользующаяся телом. В этом пункте он лучше Аристотеля знал, что такое человек, и он устремляет нас на исследование одной лишь души и ее божественности. Так что, убежденные в том, что мы — души, возлюбим блага души и будем искать их, то есть искать добродетели и счастья; и не станем больше любить вожделения тела, потому что они не столько от человека, сколько от животного, а если и от человека, то только вследствие того, что человек — тоже животное». Итак, повторим вслед за Платоном, что душа — не производное от тела, но бестелесная самовосполняющаяся субстанция (substantia incorporea suimet expletiva).

Аргументация Немесия будет играть существенную роль в средние века. В сочетании с аргументами Макробия, Авиценны и других философов, прикрываемая, кстати, авторитетом св. Григория Нисского (Nyssenus вместо Nemesius), она будет популярна у августинцев, которых привлечет своей платоновской ориентацией, в их полемике со сторонниками аристотелевской концепции человека, определяемого как субстанциальное единство души и тела. Умонастороение, пронизывающее тексты Немесия, станет одной из самых стойких преград, на которые натолкнется томистская реформа и которую она так и не преодолеет окончательно. Всегда были и, скорее всего, всегда будут умы, считающие платонизм христианской по своей природе философией, а аристотелизм — типично языческой.

Тем не менее платоновскую тенденцию в умах христианских мыслителей постоянно сдерживала вера в учение о телесном воскресении. Дефиниция души как самодостаточной субстанции облегчала доказательство ее бессмертия, что было гораздо труднее для тех, кто, определив душу как форму тела, должен был объяснить, почему она не погибает вместе с телом, чьей формой она является. Напротив, дефиниция души как формы тела облегчала понимание того, почему однажды Бог сможет воскресить тело, форма которого есть душа и без которого она не может быть в полной мере тем, что она есть. Сторонники концепции души-формы должны, следовательно, озаботиться доказательством того, каким образом, будучи формой, она есть также субстанция; а сторонники концепции души-субстанции должны объяснить, как, будучи самодостаточной субстанцией, она может исполнять роль формы. Для первых наибольшее затруднение связано с объяснением, как может душа существовать вне тела после его смерти в

ожидании воскресения; для вторых трудности возникают в связи с объяснением, как может образовать единство сочетание двух субстанций, из которых по крайней мере одна — самодостаточна.

Это именно та проблема, которую ставит Немесий: если душа — самодостаточная субстанция, то как возможно ее единство с телом? Он пишет: «Платон не желает, чтобы живое существо состояло из души и тела, он желает, чтобы оно было душой, которая пользуется телом, словно одеждой. Но здесь есть одна несообразность: как душа может составлять с телом одно целое? Non enim est unum vestis cum vestito: одежда не составляет одного целого с тем, кто ее носит». Невозможно лучше сформулировать это возражение. Чтобы его снять, Немесий обращается к Аммонию Саккасу, didascalus Plotini113, и через него — к самому Плотину. Умопостигаемые вещи обладают такой природой, что могут соединяться с телами, способными их принять, и тем не менее остаться отличными от них, «ut unita maneant inconfusa et incorrupta, ut adjacentia»114. Применительно к телу единство всегда означает смешение: элементы исчезают в соединениях, пища становится кровью, которая питает плоть. Напротив, умопостигаемая субстанция может существовать только как таковая, либо же прекратить существование. Таким образом, проблема единства души и тела не является неразрешимой. Мы знаем, что душа едина с телом, так как она воспринимает происходящие в нем изменения, «quod autem uniatur, compassio demonstrat»115. Одновременно мы убеждены, что она не смешивается с ним, потому что может стать независимой от тела во время сна или экстаза, а также потому, что она бессмертна. Остается допустить, что душа соединяется с телом по типу умопостигаемых субстанций, то есть не изменяясь.

Если в вопросе о природе души Немесий не согласен с Аристотелем, то при описании тела он прямо отсылает нас к нему. Более того, хотя он воспроизводит геометрические Доктрины «Тимея» и стоиков, он принимает аристотелевскую теорию четырех элементов (земля, вода, воздух и огонь) и четырех элементарных качеств (тепло, холод, сухость и влажность). Повествование Библии не имеет отношения к ученым спорам по этому вопросу. Какой бы ни была природа элементов, они были сотворены Богом из ничего, и для теологии важно только это. В Библии даже не встречается слово «материя», которое ей неизвестно; все, что в ней утверждается, — это творение ex nihilo; остальное — дело физиков.

Душа обладает тремя свойствами: воображением, разумом и памятью. Воображение (imaginativa) есть иррациональная способность, движимая чем-либо воображаемым. Воображаемое (phantaston, hoc est imaginable) есть то, что доступно воображению. Можно, впрочем, вообразить нечто, чему не соответствует никакой объект; такой образ называется фантазмом (phantasma). Далее Немесий обсуждает четырехчленную стоицистскую классификацию: phantasia, phantaston, phantasticon и phantasma — и приходит к выводу, что здесь мы имеем дело лишь с вербальными различиями. Он убежден, напротив, что инструменты воображения — это находящиеся спереди мозга желудочки, где обитают животные духи и пять чувств, которые он детально описывает.

Память — это способность удерживать и воспроизводить воспоминания. Их воспроизведение после периода забвения называется воспоминанием (rememoratio). Здесь можно также, вслед за Платоном, назвать обнаружение всякого знания, соприродного интеллекту. Так, убежденность в чем-то универсальном, например в существовании Бога, может рассматриваться, по Платону, как воспоминание некоторой идеи (rememorationem ideae). Месторасположение этой способности — средний желудочек мозга, что подтверждается фактом нарушения памяти вследствие поражения этого желудочка.

Остается познавательная способность души. Следуя Аристотелю, Немесий различает у души рациональную и иррациональную части. Согласно некоторым философам, в том числе Платону, разум — это добавление к душе, так что человек состоит как бы из трех элементов: тела, души и разума. Аполлинарий, епископ Лаодикийский (ум. ок. 392), при толковании текста св. Павла (1 Фес. 5:23) также принимал трехчленное деление человека на разум (nous = pneuma), душу (psyche) и тело (soma). Аристотель, которого Немесий толкует здесь по Александру Афродисийскому116, считал разум естественно действующим в человеке, однако добавлял, что действует он лишь под влиянием извне: согласно этому учению, разум не является необходимым дополнением к сущности человека как таковой, но лишь инструментом познания вещей; существует якобы очень немного людей — возможно, одни только философы, — которые обладают разумом. Сам Немесий предпочитает следовать за Платоном: если человек — это, в сущности, душа, которая пользуется телом, то она, естественно, должна обладать способностью интеллектуального познания; короче говоря, сама душа есть разум.

По той же причине иррациональную часть души не следует рассматривать как некоторую отдельную душу: это только способность, partem et virtutem117. Она, в свою очередь состоит из двух частей — повинующейся и не повинующейся разуму.

Иррациональная часть души, которая подчиняется разуму, разделяется на желающую (desiderabilis) и раздражающуюся (irascibilis). Это — вместилище страстей. Вообще говоря, страсть есть вызванное извне изменение в том, кто ему подвергается (сравним: «страсть» и «страдать»). Наше тело непрерывно подвергается подобным изменениям, но они называются страстями, только если достаточно сильны относительно нашей способности восприятия. В точном смысле слова, страсть — это воспринимаемая модификация тела, производимая действием добра или зла. Основные страсти-желания суть удовольствие и страдание. Вслед за Эпикуром Немесий классифицирует удовольствия на естественные и необходимые, на естественные, но не необходимые и на неестественные и не необходимые. Над этими животными страстями находятся чисто духовные удовольствия, которые следует называть скорее радостями, нежели удовольствиями, потому что удовольствие — это страсть, а радость — это действие. Что касается страданий и эмоций, таких, как гнев или страх, то они суть животные страсти в узком смысле слова. Под ними располагается иррациональная часть души, которая не повинуется разуму: она включает функции питания, размножения и самосохранения.

Действия человека труднее описать, нежели страсти. Их делят на добровольные и недобровольные, а эти последние могут быть «вызваны либо неведением, либо насилием». Этому недобровольному (involuntarium) действию в точности противостоит добровольное (voluntarium). Если источник недобровольного акта является внешним по отношению к его агенту и часто сопровождается незнанием обстоятельств этого акта, то источник добровольного акта находится внутри агента и сопровождается детальным знанием соответствующих обстоятельств. Отсюда следует дефиниция: действие является добровольным, если его источник находится в самом субъекте, который знает все сопутствующие ему обстоятельства. То, что не является ни добровольным, ни недобровольным (например пищеварение и усвоение пищи), образует чисто негативную категорию недобровольного.

Во всем этом обнаруживается преобладающее влияние Аристотеля. Оно дает о себе знать и в анализе добровольного акта. Он включает три момента: размышление, совет разума (consilium), суждение (judicium) и, наконец, выбор (praeelectio). Сам по себе выбор является смешанным актом, в который входят одновременно размышление, суждение и желание; ни один из этих элементов не проявляется самостоятельно, но лишь в единстве, как и человек есть единство души и тела. Следовательно, можно определить выбор и как желающее размышление, и как размышляющее желание. Размышление относится не к цели, которая есть желаемый объект, а только к средствам ее достижения. Оно свидетельствует о реальности свободного выбора, так как размышляющее существо очевидно является источником актов, о которых оно размышляет. Но размышляет разум; следовательно, он и есть источник свободы. Человек — существо хрупкое и изменчивое, ибо сотворенное; однако будучи способным рациональным путем выбрать объекты устремлений своей воли, он свободен. Бог создал его таким, что он может и должен соответствовать своему естеству: его действия зависят от него самого; его привычки, хорошие или дурные, зависят от его действий; следовательно, он несет ответственность за свою жизнь, которая в конечном счете зависит от него самого.

Исполненный гораздо более откровенного философского духа, нежели труды, о которых мы до сих пор рассказывали, «Premnon physicon» обладал всеми качествами, чтобы понравиться средневековому читателю. Огражденный авторитетом Григория Нисского, которому его приписывали, этот трактат предложил серию классификаций и дефиниций, в каковых была нужда. Примечателен, однако, компилятивный характер изложенного в нем учения: здесь христианская мысль заимствует метафизику у Платона, а науку — у Аристотеля, еще не сознавая, что невозможно обладать обеими сразу. В XIII веке мы встретимся с произведениями совершенно иного размаха, но подобного же вдохновения. Поэтому неудивительны многочисленные цитаты из Nyssenus'a, то есть Немесия, в произведениях Альберта Великого — учителя Фомы Аквинского.

Начало V века изобилует курьезными опытами, которые позволяют ярко представить эпоху, когда к христианству присоединялись носители самых разных культур — каждый со своими собственными идеями, которые он сохранял, становясь христианином. В эту эпоху можно было услышать всякое. Существует, например, сборник «Бесед» («Гомилий»), традиционно приписываемый отшельнику Макарию Египетскому (ум. в 395), но сейчас этот сборник датируют приблизительно 420 г., и, следовательно, его авторство не может принадлежать Макарию. Автор

«Бесед» был материалистом и не допускал никакого иного различия естества тел, душ и ангелов, кроме степеней тонкости материи, из которой они состоят. Из этого правила он делал исключение только для Бога; во всем остальном его физика была чисто стоицистской. Это не мешало ему учить, что душа создана по образу Божию, и развить мистическое учение о потере и восстановлении подобия Богу, влияние этого учения было, по-видимому, значительным. Синезий, наоборот, пришел к христианству через неоплатонизм. Ученик женщины-философа Ипатии, с которой он навсегда сохранил дружеские отношения, Синезий обратился в христианство; однако, когда Александрийский патриарх Феофил в 409 г. предложил ему епископство в Птолемаиде, он отказался поступиться чем-либо из своих философских взглядов. «Я не желаю быть популярным епископом, — ответил он. — Я философ и им останусь». Хорошим подтверждением тому служат его «Гимны» и «Письма». Повсюду в них чувствуется влияние Плотина, смешанное с истинно христианскими чувствами. Бог — это Монада монад. Преодолевая противостояние противоположностей, Он одновременно един и троичен, от Него родились духи. Снисшедший в материю, каждый из них должен сделать усилие, чтобы освободиться от нее и возвыситься до своего истока, где он станет Богом в Боге.

Одна из самых любопытных фигур этой эпохи — Феодорит (386—458). Будучи архиепископом Кирским, он сочинил между 429 и 437 гг. трактат под названием «Врачевание эллинских недугов, или открытие евангельской истины исходя из греческой философии». В середине V века нужно было возобновить дело Евсевия, и во «Введении» к указанной книге разъясняется причина этого — вечная причина. Речь идет о том, чтобы верующие запретили себе быть невеждами; а для людей греческой культуры нужно было обосновать веру в учение апостолов и пророков, которые были варварами. Для истории философских идей наиболее интересны первые шесть из двенадцати книг, составляющих упомянутый труд. Знакомые с философией лишь поверхностно, противники веры слишком самонадеянны, и Феодорит стремится их исцелить, показывая пример философов, достойных этого имени, — например, Сократа, Платона и Порфирия. Разве пифагорейцы и ученики других философов не выбирали учения, исходя из веры своих учителей? Впрочем, вера и знание нераздельны: вера предшествует знанию, знание сопровождает веру. Сначала веровать, потом понимать — вот нормальный ход всякого обучения. Философы учат нас многому, и Феодорит, опираясь на самые разные цитаты, показывает, что лучшие из философов предощущали христианскую веру. Лучший из лучших — это «красноречивейший Платон», которого невозможно отделить от Сократа, а о нем Пифия сказала, что это мудрейший из людей. Выступая против многобожия своего времени, Платон учил о существовании единого Бога, Творца всего сущего и Промыслителя Вселенной. Таким образом, есть некая гармония между «старой» и «новой теологиями», и вслед за Нумением118 можно сказать, повторив слова, приведенные Евсевием: «Кто такой Платон, если не Моисей, говорящий по-гречески?» Впрочем, нет ничего удивительного в том, что Платон согласен с Моисеем, так как все, что он сказал истинного, было украдено им у Моисея. Этот трактат, где в изобилии цитируются «Строматы» Климента Александрийского и «Подготовка к восприятию Евангелия» Евсевия, завершает ряд апологий, написанных христианами, чтобы убедить представителей умирающего язычества.

ЛИТЕРАТУРА

Евсевий Кесарийский: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 19—24; Puech A. Histoire de la littérature grecque chrétienne. P., 1928—1930 (v. II, p. 167—226).

Григорий Назианзин (Назианский): Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 35—38; Diekamp F. Die Gotteslehre des Hl. Gregor von Nyssa. Münster, 1896; Gottwald R. De Gregorio Nazianzeno, Platonico. Breslau, 1906; Pinault H. Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze. P., 1926.

Василий Великий: Migne J. P. (éd). Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 29—32 (его «Беседы о Шестодневе» см.: t. 29, col. 4—208); Rivière J. Saint Basile, eveque de Césarée (Les moralistes chretiens). P., 1930.

Григорий Нисский: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 44—46; Hilt F. Des heiligen Gregor von Nyssa Lehre von Menschen systematisch dargestellt. Köln, 1890; Diekamp F. Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa. Münster, 1896; о влиянии Григория Нисского на Иоанна Скота Эриугену см.: Draeseke J. Gregor von Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Erigena // Theologische Studien und Kritiken, 1909, Bd. 82, S. 530—576; Bett H. Johannes Scotus Erigena. Cambridge, 1925; Gilson E., Böhner Ph. Die Geschichte der christlichen Philosophie. Paderborn, 1937, S. 80—109; Daniélou J. Grégoire de Nysse. Contemplation sur la vie de Moyse. Introduction et traduction. P., 1943; Balthasar H. v. Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. P., 1942.

Немесий: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 40, col. 504—817 (греческий текст произведения «О природе человека» («De natura hominis»); его первая глава помещена среди произведений Григория Нисского (Ibid., t. 45, col. 187—222). Латинский перевод выполнен Альфаном (Alfanus), архиепископом Салерно (1058—1085) и в 1887 г. опубликован в Праге книгоиздателем Хольцингером (Holzinger). Легкодоступное его переиздание осуществлено Буркхардом (Burkhard К. J.): Nemesii episcopi Premnon physicon sive Περὶ φύσεως ἀνθρώπου liber a N. Alfano archiepiscopo Salerni in latinum translatus. Leipzig, 1917. Другой средневековый латинский перевод выполнен юристом из Пизы Бургондио (Burgondio Pisano); переизданный также Буркхардом, он, напротив, труднодоступен: Gregorii Nysseni (Nemesii Emesini) liber a Burgundione in latinum translatus. Wien, 1891, 1892, 1896, 1901, 1902; оглавление помещено в первой части, изданной в 1891 г. (p. 12—13). Этот перевод наиболее полон, и его терминология, возможно, подверглась большим влияниям, чем перевод Альфана. Об авторе и учении см.: Bender D. Untersuchungen zu Nemesios. Münster, 1900; Jaeger W. Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. Berlin, 1914; Koch H. A. Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa. Berlin, 1921.

Аполлинарий Лаодикийский: Lietzmann H. Apollinaris von Laodikeia und seine Schule. Tubingen, 1904.

Псевдо-Макарий Египетский: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 34; Marriott. Macarii anecdota. Cambridge, 1918; Stoffels J. Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik. Bonn, 1908.

Синезий: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 56.

Феодорит:: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 80—84; Schulte J. Theodoret von Cyrus als Apologet // Theologische Studien der Leogesellschaft, 1904, Bd. X.

5. ОТ ДИОНИСИЯ ДО ИОАННА ДАМАСКИНА

Одним из важнейших источников по истории средневековой мысли является сборник произведений, обычно обозначаемый как «Ареопагитики» («Corpus areopagiticum»). Он включает в себя следующие сочинения: «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О божественных именах», «Мистическое богословие» и «Послания»119. Их автор представляется учеником св. Павла, уверяет, что был очевидцем солнечного затмения, которым сопровождалась смерть Христа, присутствовал при кончине Девы Марии и приводит иные подробности, которые не оставляют сомнений в его намерении выдать себя за ученика апостолов и человека, близкого ко многим из них. Его сочинения подписаны именем Дионисия, и автора с давних пор отождествляли с тем членом ареопага, который обратился в христианство, услышав проповедь св. Павла (Деян. 17:34). С другой стороны, эти произведения впервые объявились в 532 г. во время одной теологической дискуссии, когда сторонники Севера Антиохийского120 ссылались на них в поддержку своего тезиса, а противники последних отвергали их как апокрифы. Кроме того, очевидно, что в современном виде «Ареопагитики» содержат фрагменты, заимствованные у Прокла (411—485)121. Таким образом, в том виде, в котором это произведение дошло до нас, оно могло быть написано в конце IV или начале V века122. Чтобы отметить его апокрифический характер, автора было принято называть Псевдо-Дионисием. Однако недавно обнаружилось некоторое утомление от этой негативной формулы, и его было предложено именовать Дионисием Мистиком; как бы то ни было, этот автор заслуживает звания мистика, но, по правде говоря, мы не знаем, действительно ли его звали Дионисием.

Как о человеке о нем известно гораздо меньше, чем как об авторе. Его труды совершенно лишены контроверз, причем сознательно. Опровергать эллинов для Дионисия менее важно, чем излагать христианскую истину. Доказательство ошибок других не доказывает еще собственной правоты. То, что вещь не бела, не означает, что она черна, а то, что это не лошадь, не доказывает, что это человек. Что до меня, пишет Дионисий в своем VII Послании, то я никогда не спорил с теми, кто заблуждается, будучи убежден, что единственный надежный способ устранить заблуждение — это установить неопровержимую истину.

Наиболее богатый философскими положениями трактат, появившийся под его именем, посвящен проблеме Божественных имен. И все же это произведение — по преимуществу теологическое, даже можно сказать экзегетическое. Исходя из факта, что в Писании у Бога множество различных имен, Дионисий задается вопросом, в каком смысле правомерно их к Нему относить. Данная проблема имела столь фундаментальное значение, что в средние века этот трактат многократно комментировался, в частности св. Фомой Аквинским. А некоторые теологические «суммы», например Александра Гэльского, включали в себя трактат «О божественных именах» («De divinis nominibus»), где явно ощущается влияние Дионисия.

Дионисий несколько раз упоминает об одном своем не дошедшем до нас произведении — «Основания богословия», продолжением которого является трактат «О Божественных именах». Намерение автора состоит в том, чтобы не говорить и не мыслить о Боге ничего, что не содержалось бы в Писании и не было бы им утверждено. Ибо один Бог знает Себя, и лишь Он один может дать познать Себя тем, кто ищет Его со смирением. В самом Писании о Нем говорится словами, заимствованными у сотворенных существ, которые все причастны Высшему Благу и каждый отражает его в соответствии со своей мерой и положением. Раскрыть акт творения в свете Писания означает открыться навстречу благодати божественного просвещения, познать Бога как причину, бытие и жизнь всех существ, восстановить в себе затемненное подобие Богу, обуздать плотские страсти и возвратиться к своему источнику. Ибо Бог — это свет зрячих, святость святых, божественность, простота и единение тех, в ком совершается обожение, тех, кто, собираясь из рассеяния во множественности, обретают в Нем совершенство единства.

Чтобы помочь нам в этом, Писание и дает Богу имена, которые мы в нем находим: единство, красота, суверенность и другие. Оно называет Его даже нашим Другом, потому что второе божественное Лицо воплотилось ради нашего спасения, чудесным образом соединив в Иисусе две субстанции — божественную и человеческую. Однако здесь имена приспособлены к нашему состоянию и скрывают умопостигаемое под чувственно воспринимаемым. В «Основаниях богословия» утверждалось, что Бог абсолютно не постижим чувствами и разумом; а если Его нельзя познать, то нельзя и назвать. Простые верующие без затруднений прилагают к Нему имена, используемые в Писании, однако те, кто озарены вышним светом, способны пойти дальше буквы, приблизиться к ангельскому состоянию и интимно соединиться с самим божественным светом. Эти люди говорят о Боге только через отрицания, и нет ничего более верного. Следовательно, сначала нужно использовать применительно к Богу все те имена, которые дает Писание (положительная, утвердительная теология), но затем сразу же их следует отрицать (отрицательная, негативная теология)123. Однако эти два подхода можно согласовать в третьем, который заключается в утверждении, что Богу приличествуют все эти имена в некоем не постижимом для человеческого ума смысле, ибо Он есть «сверхбытие», «сверхблаго», «сверхжизнь» и т.д. (суперлативная теология). В небольшом трактате «Мистическое богословие», оказавшем глубокое воздействие на средневековую мысль, Дионисий дает поразительный пример негативной теологии. Последняя глава этого сочинения составлена из ряда отрицаний и отрицаний этих отрицаний, ибо Бог превыше как утверждений, так и отрицаний. Все, что о Нем

утверждается, ниже Его. Не будучи светом, Он не мрак; не будучи истиной, Он не заблуждение. Недостижимая причина всех существ, Он разом превосходит и утверждения, и отрицания.

Трактат «О божественных именах» должен был оказать сильное влияние на теологическую и философскую спекулятивную мысль именно потому, что он как бы располагался на промежуточном уровне между не-рассуждающим утверждением простого верующего и трансцендентным молчанием мистика. Бог предстает в нем прежде всего как Благо, ибо к Нему приближаются через Его творения, и именно как Высшее Благо Он создал их. Бог Дионисия подобен в этом случае идее Блага, описанной Платоном в его «Государстве»: как природное Солнце без всякого размышления и воли, но самим фактом своего существования пронизывает своим светом все предметы, так и Благо, по отношению к которому природное Солнце является лишь бледным образом, распространяется в естествах, в активных энергиях, в умопостигаемых и разумных сущностях; именно ему обязаны они тем, что они есть, и их естественная неустойчивость находит в нем точку опоры. Это божественное просвещение (illumination), постепенно распространяясь, естественным образом порождает иерархию, что знаменует два момента — различные, но связанные друг с другом: во-первых, состояние, в том смысле, что всякое существо определяется занимаемым им в данной иерархии местом; и, во-вторых, функция, в том смысле, что всякого члена универсальной иерархии оказывается свыше то или иное влияние, чтобы он мог, в свою очередь, передать его на низший уровень. Божественный свет и устанавливаемое им бытие передаются как бы по светоносному каскаду, ступени которого описаны в трактатах «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии».

Эта иллюминация не должна рассматриваться как простое просветление существ, но как само их бытие. Неразумные души животных, которые ходят, прыгают, плавают и летают, даже жизнь растений и, наконец, бытие и субстанция того, у чего нет ни жизни, ни души, — всего, что в той или иной степени заслуживает наименования реальности, — являются лишь определенным моментом этого просвещающего излучения Блага. Следовательно, то, что именуется творением, представляет собой результат Откровения Бога в Его созданиях, и поэтому они свидетельствуют, что Он есть. Мир — это «теофания», которая одна только и позволяет нам познать своего Творца. Всякое существо есть благо; тогда мы скажем, что и его причина есть благо; затем мы станем отрицать, что оно есть Благо; но это отрицание, в свою очередь, превратится в утверждение, потому что если Бог не есть Благо, то Он есть «Сверхблаго».

Тот же метод применяется и к другим божественным именам: Свет, Красота, Жизнь и т.д. Примечательно, что Дионисий считает себя обязанным оправдаться в том, что прилагает к Богу имя Любовь, как будто это слово должно было вызвать возражения. Он настаивает на праве его употреблять, так как оно означает для него именно движение милосердия, посредством которого Бог приводит к Себе все существа, в которых раскрывается Его благость. Рассматриваемое в этом аспекте универсальное озарение (illumination) является не столько нарастающим светоносным каскадом, сколько гигантским круговоротом любви, распространяющейся вначале на множественность существ только для того, чтобы затем собрать их и привести к единству, которое кроется в их источнике. Любовь является, таким образом, действующей силой, которая в каком-то смысле вырывает существа, исшедшие от Бога, из них самих, чтобы обеспечить их возвращение к

Богу. Вот что означает выражение «любовь — это исступление» (ex-stare — из-ступать). Ее действие в этом мире и ее завершение в ином — это обожение (theōsis), заключающееся в ассимиляции и воссоединении творения с Богом. Во Вселенной, которая представляет собой не что иное, как манифестацию Бога, все — благое; таким образом, зло само по себе есть небытие; и то, что оно проявляется в виде кажущегося реального существования, объясняется тем, что оно предстает как бы в облике Блага. Именно здесь заключен обман, совершаемый над нами злом: оно не имеет субстанции и реального бытия. Бог не является его причиной, но Он его допускает, ибо царствует без насилия над естеством и свободой. В утраченном произведении «О праведном суде Божием» Дионисий показал, что совершенно благой Бог может праведно наказать виновных, потому что они виновны по своей воле.

Итак, по отношению к творению Бог есть Благо; по отношению к Нему Самому — имя, заимствованное у творений, которое подобает Ему, как наименее неудачное — Бытие. Он есть «Тот, Кто есть», и в этом качестве Он — причина всякого бытия. Следовательно, в этом смысле можно говорить, что Он есть бытие всего, что есть. Вечно пребывающий Сам по Себе, Он есть то, посредством чего пребывает и все остальное в смысле причастности Ему. И в этом смысле следует указать, что бытие есть первичная форма причастности, основание всего другого. Среди временных образов Бога бытие появляется первым именно потому, что оно причастно Богу как таковое, и именно потому бытие может быть причастно жизни и иным свойствам, которые определяют его. Соединенные в Боге, все эти формы причастия суть одно в Нем, как радиусы круга суть одно в центре или как числа едины в одном числовом ряду. Божественные модели существ Дионисий называет «типами», или «образцами», — они являются прототипами всех форм причастности Богу. В качестве активных и причинных сил эти модели суть также «божественные воли», или «предопределения».

Таким образом, мы сталкиваемся здесь с учением о божественных Идеях, но если Августин, Ансельм, Бонавентура и Фома Аквинский отождествляют их с Богом, то Дионисий их Ему подчиняет; способ, которым он это делает, заслуживает того, чтобы на нем остановиться, ибо учение Дионисия об Идеях надолго останется одним из искушений средневековой мысли. Ему поддастся Иоанн Скот Эриугена; другие прославленные теологи попытаются, по крайней мере, принять его в расчет. Утверждая, что Бог есть Бытие, Дионисий не забывает, что речь все время идет лишь о «божественном имени». Фактически же Бог не есть бытие — Он вне бытия. Все явилось, как из своей причины, из изначального небытия. Собственно говоря, как Бог не есть бытие, так и бытие не есть Бог; оно — лишь первая из всех форм причастности Богу и, как было только что сказано, условие существования всех других. Этот принцип действителен и для самих Идей, ибо все остальное причастно им, но сами они участвуют прежде всего в бытии, которое само есть лишь причастность Богу. Вот как пишет Дионисий в главе V, 5 «Божественных имен»: «Именно через их участие в бытии существуют различные начала вещей, и только поэтому они становятся началами: но они прежде существуют и лишь затем становятся началами»124. Кстати, как раз потому, что сами Идеи являются формами причастия бытию, все причастное Идеям содержит в себе ту же форму причастия как основу своей онтологической структуры. Идеи представляют собой, таким образом, божественные лучи, близко расположенные к центру, но все же отстоящие от него, ибо они суть как бы второе Откровение единства в числе. Здесь важно

усвоить, что Бог производит бытие как первую форму причастности; следовательно, бытие зависит от Бога, но Бог от него не зависит.

Поэтому при правильном понимании вещей Бытие еще не есть то, что наилучшим образом обозначает первоначало, которое мы именуем Богом. Следуя терминологии Прокла и Плотина, Дионисий предпочитает называть Его Единым. В самом деле, Бог содержит в Себе все в чистом единстве, лишенном всякой множественности. Множество не может существовать без Единого, но Единый может существовать без множества; все, что есть, происходит от Него; Он, напротив, не происходит ни из чего. Поэтому говорят еще, что раз Бог един, то Он совершенен. Таким образом, единство — фундаментальный принцип всего, без которого нельзя говорить ни о целом, ни о части. Что же касается единства, которое есть сам Бог, единый в Своей непостижимой троичности, то оно есть начало и конец всего остального, то, от чего все исходит и к чему все возвращается.

Но почему нужно говорить о Едином? Бог не есть не только единица, как известное нам начало всякого числа, не только троица, состоящая из трех единиц, что мы могли бы постичь. Бог — не единица, не троица; Он так же не является Единым, как не является Бытием. Бог не имеет имени; Он не божественность, не отцовство, не родство; короче, Он — ничто из не-сущего и ничто из сущего; ни одно из существ не знает, каков Он есть, и, с другой стороны, будучи таким, каков Он есть, Он превосходит всякое бытие и всякое знание; Он сам не знает вещи такими, каковы они суть. Знание превыше всякого утверждения и всякого отрицания, знание, о котором не знают, — таково это мистические неведение, в котором следует видеть высшую ступень знания. Другие виды неведения представляют собой изъян, который исправляют, осознав его, путем приобретения разнообразных знаний; мистическое же неведение, напротив, представляет собой избыток знания, который достигается лишь когда превзойдены все другие его виды. Если кто-то думает, что созерцает Бога и к тому же воспринимает то, что созерцает, то это означает, что в действительности он созерцает одно из Его творений. Неведение — это неизбежное последнее слово науки, когда она желает достигнуть Того, Кого нельзя познать, ибо Он не есть.

Учение Дионисия оказало поистине гипнотическое воздействие на средневековую мысль. И как могло быть иначе? До эпохи, когда Лоренцо Балла и Эразм125 высказали по этому поводу первые сомнения, все считали автором «Ареопагитик» человека, который был обращен св. Павлом и, возможно, был свидетелем некоего тайного учения апостолов, которое он в конце концов открыл простым смертным. Переведенные на латинский язык Хильдуином126, а затем Скотом Эриугеной в IX веке, впоследствии вновь переведенные другими, обретя бесчисленных комментаторов произведения, в которых выражены мысли Дионисия, оставались предметом глубоких размышлений для Гуго Сен-Викторского, Роберта Гроссетеста, Альберта Великого, Фомы Галльского127, св. Бонавентуры, Фомы Аквинского, Дионисия Шартрского и многих других. Одни ему следовали как можно более точно, другие прилагали усилия, чтобы его подчистить, скорректировать, то есть «интерпретировать» в смысле общепринятой ортодоксии, в которой никто не смел отказать этому ученику апостолов, хотя, к сожалению, он не приводит явных доказательств своего ученичества. Так или иначе, мы будем часто встречать его в дальнейшем изложении, даже в тех случаях, когда у нас не будет повода назвать его по имени.

Во времена раннего средневековья творения Дионисия не отделялись от произведений его комментатора Максима Хризопольского, обычно называемого Максимом Исповедником (580—662)128. Помимо многочисленных полемических богословских, а также экзегетических, аскетических и литургических произведений, от Максима остались небольшой трактат «О душе», который не содержит ничего оригинального, и книга теологических комментариев, значение которой для средневековой мысли, напротив, очень велико. Эта книга называется «О некоторых особенно трудных местах у Дионисия и Григория Назианзина». В средние века с ней познакомятся в переводе Иоанна Скота Эриугены под заглавием «Двусмысленное» («Ambigua»). Некто Фома прислал Максиму перечень темных мест из «Бесед» («Гомилий») Григория Назианзина и творений Дионисия с просьбой их разъяснить. Максим согласился тем более охотно, что, как он пишет в «Предисловии», он считал этих двух знаменитых святых Богом предназначенными к вечному блаженству прежде всех веков. Глубоко проникшийся учением Дионисия, Максим тем не менее излагает его в своей манере, и в некоторых положениях оно приобрело столь сильное влияние именно в интерпретации Максима129.

Бог есть чистая Монада — не количественная единица, которая порождает числа путем прибавления, но источник неделимый и неумножаемый, из которого истекает множественность, не нарушая его чистоты. Монада — это принцип некоторого движения, но речь здесь идет не о психическом движении. Движение Божества (kinesis theotetos) есть познание, посредством которого его бытие и «как» этого бытия проявляются в тех, кто способен их познать.

Из первого движения Монады, через порождение Слова, которое есть ее тотальная манифестация, рождается Диада; затем Слово превосходит Диаду, порождая Триаду при исхождении Святого Духа. На этом первое движение Монады прекращается, поскольку ее высшая манифестация уже стала совершенной: «Ибо наше поклонение направлено не на скудную монархию, ограничивающуюся одним лицом (как у иудеев), и не на расплывчатую, теряющуюся в бесконечности (как у язычников), но на Троицу Отца, Сына и Святого Духа, обладающих равным достоинством. Их богатство есть само это согласие, это излучение, одновременно различное и единое, вне которого Божественность уже не распространяется. Итак, не учреждая целый народ богов, мы и не сводим Божество к скудости, граничащей с нищетой».

Это первое движение дает начало второму: манифестации Бога вовне, в существа, которые не суть Бог. Будучи совершенным знанием Монады, Слово вечно заключает в себе сущность, то есть самое реальность (ousia) всего, что существует или когда-либо будет существовать. Каждое из этих существ познано, желаемо, предустановлено в вечности, чтобы получить свое бытие и свою субстанцию в надлежащий момент. Так что не будем думать, что Бог принимает особое решение всякий раз, когда появляется новое существо. Все заранее содержится в бесконечных предзнании, воле и могуществе Бога. Как объекты предзнания и воли Бога эти существа называются Идеями. В этом качестве каждое из них является частичным и ограниченным выражением Божьего совершенства. Оно есть конечная, но благая в меру своего бытия манифестация, посредством которой Бог открывает Себя. Откровение Бога называется творением. Путем истечения чистого

блага божественная Триада излучает манифестации самой себя, которые суть творения. Поэтому мы наблюдаем, что они появляются в виде некоторой иерархии, где каждое творение занимает свое место в соответствии с приданной ему степенью совершенства; одни остаются на этом месте на протяжении всего времени существования мира, другие меняют его и занимают новое место в момент, предназначенный для них Божьей мудростью, третьи, когда их время истекает, исчезают, уступая место другим.

Среди произведенных таким образом существ большинство имеет только ту историю, которая определена им их сущностью. Они могут быть только тем, чем они являются, и только такими, каковы они есть. Другие же, напротив, способны в той или иной степени определять место, которое они займут в иерархии существ. Это тоже предусмотрено и было желаемо в вечности. Такие существа способны по выбору своей свободной воли возвышаться или ниспадать по мере своей причастности Богу, то есть хотеть быть более или же менее подобными Ему и, соответственно, становиться таковыми. В зависимости от того, используют ли они благо или зло из своего знания и своего хотения, они становятся на путь добродетели или порока, добра или зла, награды или наказания. В самом деле, всякое добровольное возрастание в причастности Божьему совершенству сопровождается радостью Бога, в которой уже заключена награда, а всякая добровольная непричастность ведет к лишению этой радости, что уже заключает в себе наказание.

Человек — одно из таких существ. Он состоит из материального тела, делимого и, следовательно, уничтожимого, и из нематериальной души, неделимой и, следовательно, бессмертной. Поскольку тело не может существовать без души, оно не может существовать до нее. Итак, разумная душа сосуществует с телом с момента образования эмбриона. Не станем говорить вслед за Оригеном, что душа существует до тела: тем самым мы впали бы в чудовищное заблуждение, будто Бог создал тела только как темницы, где души грешников несут наказание за свои преступления. То, что сделали люди, не может определять воли Бога. В вечности Своей добротой и ради Своей доброты Бог восхотел существования тел так же, как и душ. Поэтому разумно допустить, что души и тела приходят к бытию одновременно в силу предвечного решения Бога.

Созданный с душой и телом, человек был способен продвигаться с помощью познания к неподвижному центру, который есть его Создатель, а место, занимаемое человеком в иерархии существ, обеспечило условия для того, чтобы он сыграл объединяющую роль фундаментальной значимости. Находясь посредством своего тела в контакте с рассеянной материей, своей мыслью человек находится в контакте с божественным единством. Поэтому присущая ему функция состоит в собирании множественности в единство своего знания и в приведении его к единению с Богом. Человек же сделал прямо противоположное: вместо того чтобы объединить множественность, направляя все к Богу, он рассеял единое, обратившись от познания Бога к познанию вещей. Но для всякого существа быть и быть единым — это одно и то же. Растворившись во множественности, человек пришел почти что к небытию. Тогда Тот, Кто по Своей природе абсолютно неподвижен, или, если угодно, Кто движется неподвижно Сам в Себе, начал, так сказать, движение по направлению к падшему естеству, чтобы воссоздать его. Бог стал человеком, чтобы спасти погибшего человека. Заделывая трещины, восстанавливая сочленения,

разорванные грехом, Он восстановил единство двух природ — тела и духа — в Личности Христа. Ибо Иисус Христос стал человеком во всем, кроме греха, чтобы освободить нас от греха. Своим неплотским рождением Он показал нам, что возможен иной способ умножения человеческого рода и что различие полов не было бы необходимым, если бы человек сам не пал до уровня животных, злоупотребив своей свободой.

Подобное соединение человеческого и божественного естества и является искуплением человека. Оно дает нам средство вновь достичь нашей цели и указывает к ней путь. Бог Сам говорит нам, что Он есть покой: Он зовет к Себе всех страждущих под бременем плоти. Это значит, что конец наших метаний — в соединении с неподвижностью Бога. В самом деле, Бог дал бытие вещам, благое бытие; мы движимы Им, движимы к Нему, чтобы стать лучше. Но, как мы сказали, движение духа заключается в познании. Двигаться к Богу — значит трудиться над познанием Его; лучше всего познать Его можно, приближаясь к Нему и соединяясь с Ним. Но как познать благо, не возжелав его? Познавая Бога, человек начинает любить Его. Вырванный из самого себя (ekstasis) притяжением предмета любви, человек как бы впадает в экстаз; он устремляется к Тому, Кого возлюбил, все более и более пылко и не остановится, пока не сольется целиком со своим Возлюбленным, как бы окруженный Им со всех сторон. Разве воля человека не пожелает с великой радостью быть заключенной внутрь Его, быть окруженной Тем, Кто Сам ее любит! В сущности, человек не может желать ничего другого, кроме этого спасающего погружения, кроме познания самого себя в Боге, Который обнимает его и Которого обнимает он. Человек становится подобен железу, расплавленному целиком охватившим его пламенем, или воздуху, пронизанному сияющим светом. Блаженный экстаз, когда человеческое естество причастно богоподобию до такой степени, что уже нет ничего, кроме этого подобия, когда, не переставая быть самим собой, оно как бы входит в Бога. И тогда уже не человек живет, но живет в нем Христос.

Двигаясь таким образом к Богу посредством познания, человек липа поднимается — в направлении, обратном своему падению, — к предвечной идее о Нем, которая как причина его бытия никогда не переставала пребывать в Боге. Кроме того, и для всех существ, отпавших от Бога в результате грехопадения человека, соединение с божественной сущностью является их спасением, на которое им следует уповать. Каждый человек - воистину часть Бога (moïra theou) в том смысле, что его сущность предвечно пребывала в Нем. Каждый человек отпадает от Бога, отделившись от божественной причины, от которой он зависим. Экстаз — это предвосхищение будущей вечности, когда произойдет обожение (theōsis)130 всех вещей посредством их возвращения к предвечной сущности, от которой они зависимы и от которой в настоящее время отделены, и когда каждая часть Бога обретет свое место в Боге. Что более достойно любви, нежели это обожение, когда, соединившись с теми, кого Он сделал богами, Бог Сам делается всем в них? Укрепляемый этой надеждой, Максим уже предвидит день, когда Вселенная вернется в конце времен к своей первопричине. Ибо человек есть среда и узел всех сотворенных существ, и подобно тому как вследствие его падения вся прочая тварь оторвана от своего начала, так и его возвращение к Богу приведет к Нему весь мир. Разделение полов у людей исчезнет первым; обитаемая земля преобразится и соединится с земным раем; затем она уподобится небу, так как будет населена людьми, подобными ангелам; наконец, исчезнет различие между чувственным и

умопостигаемым. Появившееся первым, оно исчезнет последним. Но оно все-таки исчезнет, и все вещи соединятся с их вечными сущностями, и Бог будет всем во всех, навсегда.

Этот синтез того, что христианская мысль могла извлечь из учения Оригена, образует позднее каркас учения Иоанна Скота Эриугены, переводчика Максима и Дионисия. Мир, представляющий собой лишь Откровение Бога, мир, сотворенный актом, которым Бог только в определенном смысле объявил умопостигаемые сущности, каковыми богато Его вечное Слово, мир, отпавший от своего источника в результате ошибки в суждении, что было позднее исправлено благодаря новому Откровению во Христе, возвращающему мир к его началу посредством познания и любви, — все это открывало очень широкие перспективы. Метафизика, мораль и мистика хорошо вписывались в это учение и оказывали свое влияние на протяжении гораздо более длительного времени, нежели что-либо иное в истории средневековой философии.

Широкий неоплатонический синтез, наряду с учением Оригена, — самый оригинальный и внушительный памятник греческой патристики. Однако и произведения иного толка, появившиеся в ту же эпоху, закладывали основание, на котором однажды было воздвигнуто грандиозное здание схоластики. В первой половине VI века грамматист и диалектик Иоанн Филопон (Johannes Grammaticus)131 был одновременно христианином и комментатором Аристотеля — не единственный, но редкий в те времена случай. Человек широких интересов, во многих отношениях открытый влиянию стоицизма, но стремившийся философствовать в христианском духе, Иоанн порой сталкивался с теми же проблемами, которые впоследствии будет решать св. Фома Аквинский. Его комментарии к многочисленным произведениям Аристотеля стали известны в средние века лишь частично и с опозданием, однако Вильгельм из Мёрбеке132 перевел по крайней мере самые существенные части комментария к трактату «О душе» (книга III) в 1268 г., то есть как раз тогда, когда этот важный текст мог стать доступен Фоме Аквинскому, обнаружившему в нем подтверждение своей интерпретации Аристотеля, выдвинутой в противовес Аверроэсу. Речь идет, разумеется, о популярной проблеме единства и множественности интеллекта. Согласно Филопону все интерпретаторы Аристотеля сходятся на том, что каждый человек обладает своим собственным интеллектом, но расходятся в вопросе о действующем интеллекте. Предлагаются четыре различных решения этого вопроса. Одни говорят, что действующий интеллект универсален, поскольку он есть божественный Творец. В качестве довода сторонники этой точки зрения приводят тот факт, что человеческий интеллект по своей сущности не может быть актом, потому что он иногда находится в потенции. В средние века мы столкнемся с учением о Боге как действующем интеллекте душ. Другие утверждают, что действующий интеллект — это не Бог, но существо, низшее по отношению к Богу и высшее по отношению к человеку (демиург), которое просвещает наши души и, соразмерно их природе, озаряет светом. Третьи, напротив, помещают начало интеллектуального познания в самой душе, но говорят при этом, что Аристотель приписывает каждой душе два интеллекта — один потенциальный, другой действующий, и считает, что первый всегда присутствует в каждой душе, тогда как второй вводится порциями извне и всякий раз просвещает потенциальный интеллект. Филопон отмечает, что сторонники этого взгляда обращаются за поддержкой к Платону, однако без достаточных оснований. Наконец, четвертая интерпретация, данная Аристотелем, является истинной: каждый человек обладает своим собственным интеллектом, и этот интеллект пребывает либо в потенции, либо в действии. Но корректна ли такая интерпретация Аристотеля? В этом можно усомниться, однако всегда были

и есть великолепные толкователи, которые ее придерживаются. Во всяком случае, она единственная, которую может принять христианский последователь Аристотеля, поскольку, как заметил сам Филопон, только она позволяет утверждать бессмертие по крайней мере разумной души: «Evidenter utique ex hiis solam rationalem animam immortalem novit Aristoteles, omnes autem alias partes animae mortales»133. Христианин Филопон отмежевывается здесь от Александра Афродисийского, как христиане XIII века отмежевывались от Аверроэса, и явно по тем же причинам. В кинетике он обнаруживает ту же свободу духа. В своем комментарии к «Физике» (517) он полемизирует с учением Аристотеля, согласно которому удар, сообщенный воздуху тем, кто бросает снаряд, поддерживается затем движением этого снаряда134. Филопон отвергает это объяснение и утверждает, что бросающий снаряд сообщает ему некоторую движущую силу (kinetikē dynamis), которая продолжает его двигать. В этом уже проявляется учение об impetus135, которое будут противопоставлять учению Аристотеля многие средневековые авторы.

Последнее великое имя из представителей греческой патристики, известное в средние века, — это Иоанн из Дамаска, именуемый Иоанном Дамаскином (ум. в 749)136. Его главное произведение — «Источник знания» («Pege gnoseos») — содержит философское введение, краткую историю ересей и собрание текстов о фундаментальных истинах христианской религии, текстов, заимствованных у его предшественников и расположенных в систематическом порядке. Эта последняя часть, переведенная в 1151 г. Бургундио из Пизы (переводчиком Немесия), послужит примером для «Сентенций» Петра Ломбардского. «Источник знания» будут часто цитировать в XIII столетии под заглавием «О православной вере» («De fide orthodoxa»).

Иоанн Дамаскин не претендовал на оригинальное философское творчество, но он составил добротное собрание полезных теологу философских понятий, и некоторые формулы, пущенные им в обращение, имели необычайный успех. В самом начале трактата «О православной вере» он утверждает, что нет человека, в котором не было бы естественным образом укоренено знание о том, что Бог существует. Эту формулу многократно цитировали в средние века, порой с одобрением, порой ради критики. Впрочем, представляется, что и сам Иоанн Дамаскин говорит здесь не о врожденном знании в полном смысле слова, ибо в качестве его источников он называет наблюдение за сотворенными вещами, за их сохранением и соблюдаемым ими порядком; затем — Закон и Пророков и, наконец, — Откровение Иисуса Христа. Более того, в главе III он предпринимает попытку доказательства бытия Бога, ибо, говорит он, хотя знание о Боге естественным образом укоренено в нас, но оно настолько затемнено лукавством Сатаны, что безумец сказал в сердце своем: «нет Бога» (Пс 13:1). Бог доказал Свое существование чудесами, а Его ученики сделали это благодаря дару научения, который они получили от Бога: «Но нам, не получившим ни дара чудотворения, ни дара научения (потому что мы стали недостойны этого из-за склонности к похотям), нам подобает рассуждать на эту тему — хотя бы о том, что нам сказали проводники благодати». Поэтому в соответствии с принципом св. Павла о познаваемости Бога из рассматривания Его творений Иоанн Дамаскин утверждает существование Бога, показывая, что все данное нам в чувственном опыте изменчиво; что изменчивы даже души и ангелы; что все приходящее к бытию посредством изменения не нетварно; что все данное нам таким образом тварно и, следовательно, существует его несотворенный Творец. Второй аргумент, вытекающий из сохраняемости и управляемости вещей, подтверждает первый, и доказательство заканчивается третьим аргументом, направленным против Эпикура: Иоанн указывает, что порядок и

распределение вещей в мире не могут быть случайными. Бог, существование которого таким образом доказано, непознаваем. Иоанн Дамаскин утверждает это в самых энергичных выражениях: «То, что Бог существует, очевидно; но что Он есть по Своему бытию и природе — абсолютно неуловимо и неизвестно (akatalepton touto pantelōs kai agnōston)». Очевидно, что Бог бестелесен. Он не состоит даже из той бестелесной материи, которую греческие ученые называют «квинтэссенцией», «пятой сущностью». Аналогично — Бог нерожден, недвижим, нетленен и так далее; но все эти наименования говорят нам о том, чем Он не является, а не о том, что такое Он есть. Единственное, что можно из всего этого понять, — что Бог бесконечен и, следовательно, непостижим. Положительные имена, которые мы даем Ему, говорят не о том, что есть Бог, и описывают не Его природу, а то, что соответствует ей. Мы говорим, что непостижимое и непознаваемое, которое есть Бог, едино, благо, праведно, мудро и т.д., но перечисление этих атрибутов не позволяет нам познать природу, или сущность, того, к чему они относятся. В самом деле, как и Благо Платона, Бог Иоанна Дамаскина выше познания, потому что Он выше сущности (гл. IV). Кстати, именно в этом смысле Иоанн Дамаскин толкует даже имя, которым Бог Сам назвал Себя в знаменитом тексте книги Исхода (3:14): «Я есмь Сущий» (o оп). Если понимать правильно, это имя означает на самом деле непостижимость, поскольку оно указывает, что Бог «обладает и заключает в Себе полноту бытия как некий бесконечный и безграничный океан реальности (ousias)» (Pege gnoseos, I, 9). Эту формулу часто повторяли и комментировали в средние века, особенно св. Фома Аквинский. По своему общему построению, которое включает исследование ангелов, видимого неба, звезд, элементов, земли и человека, трактат «О православной вере» представляет собой произведение уже чисто схоластического характера, и поэтому он так привлекал ученых людей XIII века и послужил моделью для их «Комментариев к Сентенциям» и «Сумм теологии». Они не только вдохновлялись общим планом произведения, но и видели в нем неистощимый источник понятий и дефиниций, многими из которых немедленно воспользовались теологи, воспитанные на Аристотеле. Из глав XXII—XXVIII книги II о воле, о различении добровольного и недобровольного, о свободной воле, рассматриваемой с точки зрения ее природы и причины, в средние века были восприняты многие понятия, в большинстве своем аристотелевского происхождения, которые Иоанн Дамаскин, возможно, просто выбрал из книг Григория Нисского и Немесия. Не будучи мыслителем высокого полета, он сыграл значительную роль в качестве передатчика идей. В нем, безусловно, следует видеть одного из самых важных посредников между культурой греческих отцов и латинской культурой западных теологов средневековья.

Общее впечатление, которое оставляет греческая патристика, состоит в том, что доминирующее философское влияние на нее оказали Платон и неоплатоники. Это, конечно, не единственное влияние. Напротив, мы отмечали, что первые отцы, как и стоики, легко принимали материалистическую концепцию души и что подчас нелегко быть уверенным в том, что они думали о ее существовании в период между смертью тела и воскресением. Христианские авторы, писавшие на греческом языке, часто выражали взгляды аристотелевского или стоицистского происхождения. Однако представляется неоспоримым, что в целом влияние Платона тогда победило. Это настолько очевидно, что иногда говорили о «платонизме отцов» и даже называли их богословие простой адаптацией неоплатонизма. Эта проблема выходит за пределы греческой патристики, поскольку возникает также в связи со св. Августином, но данные для ответа содержатся в самих творениях греческих отцов, и ответы в обоих случаях одинаковы.

Прежде всего следует оградить себя от искажения перспективы, почти неизбежного в нашем исследовании. Стремление вычленить из произведений теологов элементы философии, воспринятые ими, ведет к приданию этим элементам значения, которого они не имеют в теологических системах, откуда извлечены. Для отцов Церкви ни истина веры, ни выражающие ее догматы ни в малейшей степени не зависят от философии, и главное для них — вера. Формула «платонизм отцов» приводит к абсурду, если при этом имеется в виду, что отцы были платониками. Ибо на самом деле они были христианами, адептами религии спасения через веру в Иисуса Христа, а вовсе не учениками философов, для которых единственным возможным спасением было воздаяние за здоровое упражнение разума.

Если эта формула и правомерна, то в другом смысле. Верно, что отцы Церкви открыто заняли определенную позицию по отношению к различным философским учениям и что они различали среди них более или менее далекие и более или менее близкие к учению христианской веры. Поэтому трудно возразить на то, что среди всех философов Платон набирал наибольшее число очков, причем самых важных. Причины такого успеха очевидны, так как их следствия засвидетельствованы самими отцами. Платон представляется союзником христианства по многим важным пунктам его учения: о демиурге Вселенной; о Боге-Промыслителе; о существовании сверхчувственного божественного мира, лишь отражением которого является мир чувственный; о духовной природе души и ее превосходстве над телом; о просвещении души Богом; о ее нынешней рабской зависимости от тела и о необходимости борьбы, чтобы подчинить тело душе; наконец, о бессмертии души и о загробной жизни, где душа получит награду или наказание за свои поступки. Можно продолжить перечень христианско-платоновских соответствий, особенно если вступить на почву собственно теологии. Известно, например, что в произведениях Платона и — в большей степени — неоплатоников искали более или менее смутное предчувствие христианской Троицы: Демиург возвещает об Отце, «Нус» соответствует Слову, Душа мира — Святому Духу. В XII веке Абеляр и несколько других представителей Шартрской школы еще раз подчеркнут эти соответствия. Пойдем дальше: все учение Платона было вдохновлено такой любовью к истине и к божественной реальности, к которой стремится всякий истинный философ, так что трудно вообразить философию, которая, не будучи религией, была бы к ней настолько близка. Св. Августин так глубоко прочувствовал это, что в конце концов сказал: если бы платоники знали христианство, то им потребовалось бы очень мало изменить свое учение, чтобы стать христианами. Это чувство испытывали уже греческие отцы, и этого достаточно, чтобы объяснить их предрасположенность к учению, которое не было их учением, но из всех им известных представлялось легче всего усвояемым для христианской мысли. В процессе этого усвоения заблуждения возникали тем более легко, что сами христианские догматы находились тогда в стадии формирования; не менее верно и то, что некоторые из этих приобретений, например учение об Идеях, были восприняты сразу, но даже там, где платонизм требовал такого углубления или таких поправок, какие не были сделаны греческими отцами, он стал для христианской мысли первым стимулом для поиска философских интерпретаций ее собственной истины.

ЛИТЕРАТУРА

Общую характеристику эпохи см. в книгах (на русском языке): Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV века. Париж, 1931 (М., 1992); Флоровский Г. В. Византийские Отцы V—VIII веков. Париж, 1933 (М, 1992).

Дионисий (Псевдо-Ареопагит): Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 3—4; Müller H. F. Dionysios, Proklos, Plotinos. Münster, 1918; Weertz H. Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysios Areopagitos und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin. Köln, 1908; Флоровский Г. В. Цит. соч., гл. IV, с. 95—117.0 первых латинских переводах Ареопагита: Thery G. Etudes dionysiennes. P., 1932 et 1937, vol. 1—2. Библиографию многочисленных статей Й. Штигльмайра (J. Stiglmayr) см.: Geyer B. Die patristische und scholastische Philosophie. S. 667—668 (эта работа упоминалась выше).

Максим Исповедник: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 90—91; Флоровский Г. В. Цит. соч., гл. VII, с. 195—227; Draeseke J. Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena // Theologische Studien und Kritiken, 1911, Bd. 84, S. 20—26, 204—229.

Иоанн Филопон: Grabmann M. Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Ioh. Philoponos, Alex. von Aphrodisias und Themistios. München, 1929; Duhem P. Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. P., 1913—1917, vol. 1—5 (v.1, p. 313—320: Le lieu et le vide selon Jean Philopon, p. 380—388: Le mouvement des projectiles. — La théorie de Jean Philopon. — Corte M. de. Le commentaire de Jean Philopon sur le IIIe livre du «Traité de l'âme» d'Aristote. Liége. P., 1934.

Иоанн Дамаскин: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series graeca, t. 94—96; Ermoni V. Saint Jean Damascene. P., 1904; Hocedez E. Les trois premières traductions du «De ortodoxa fide» de saint Jean Damascène // Musée Belge, 1913, v. 17, p. 109—123; Ghellinck J. de. Les œuvres de Jean de Damas en Occident au XIIe siècle // Revues des questions historiques, 1910, p. 149—160 (ср.: idem. Le mouvement théologique du XIIe siècle. P., 1914, p. 245—276); Jugie M. Jean Damascène (art.) // Dictionnaire de théologie catholique, v. 8, col. 693—751 (превосходный материал); Флоровский Г. В. Цит. соч., гл. VIII, с. 228—254.

Влияние Платона: Stiglmayr J. Kirchenväter und Klassizismus. Freiburg-in-Breisgau, 1913; Klibanski R. The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outline of a Corpus Platonicorum Medii Aevi. L., 1939; Arnou R. Platonisme des Pères (art.) // Dictionnaire de théologie catholique, v. 12, col. 2258—2392 (превосходная работа; библиография: col. 2390—2392); idem. De «platonismo» Patrum. Romae, Pontifiticiae Universitatis Gregorianae, 1935 (подборка текстов и примечания).

ГЛАВА ВТОРАЯ

ЛАТИНСКИЕ ОТЦЫ И ФИЛОСОФИЯ

Латинская христианская литература возникла в Риме, но даже там ей предшествовали произведения авторов, писавших по-гречески. Юстин, Татиан, Ипполит учили в Риме, а Афинагор обращался по-гречески к императору Марку Аврелию, который сам писал на греческом языке. Латинские переводы подобных сочинений появляются не ранее конца II — начала III века. И только к середине III века, когда латинский язык заменяет греческий в качестве литургического языка римской христианской общины, окончательно утверждается его применение как литературного языка христиан.

1. ОТ АПОЛОГЕТОВ ДО СВЯТОГО АМВРОСИЯ

Тертуллиан — первый и самый крупный представитель первоначальной христианской апологетики, писавший на латинском языке. Он также первый из плеяды «великих африканцев»137. Тертуллиан родился в Карфагене около 160 г., обратился там в христианство около 190 г., был рукоположен в пресвитеры. В своих речах и писаниях он энергично защищал веру, но мало-помалу уступал влиянию монтанизма138, к которому примкнул в 213 г. С этого времени его талант был обращен против христианства, которое он с тем же пылом подвергал критике в области нравственности. Но великий возмутитель спокойствия на этом не остановился. Не удовлетворенный монтанизмом, он в конце концов создал секту на основе своего собственного учения. Тертуллиан умер около 240 г., но община, известная под его именем, пережила его. Его приверженцы имели свою церковь в Карфагене еще при жизни св. Августина, которому выпала удача обратить их в католичество139.

С точки зрения истории философии наиболее интересны такие произведения Тертуллиана, как «Апология» («Apologeticum»), «О прескрипции против еретиков» («De praescriptione haereticorum») и «О душе» (De anima)140. Проблему исключительного права христиан на толкование Писания он решает скорее как юрист, нежели как философ. Согласно римскому праву всякое лицо, пользовавшееся имуществом достаточно длительное время, может рассматриваться как законный собственник. Если кто-то оспорит у него право на эту собственность, он может защититься, сославшись на право давности владения: longae praescriptionis possessio. Применяя этот принцип к Священному Писанию, Тертуллиан «отказывает в иске» гностикам на право его толкования. С самого начала принятое и комментируемое христианами, оно принадлежит им в полном соответствии с законом; если гностики претендуют на его использование, то, согласно принципу давности, их можно объявить исключенной стороной. Таким образом, Тертуллиан сразу свел всю проблему к традиции. Эти энергичные аргументы очень характерны для его манеры, отличающейся больше жесткостью и хитрой изворотливостью, чем подлинной тонкостью. Христианская апологетика на латыни началась со своего Татиана.

В самом деле, Тертуллиан берет христианство как целое, которое налагается на индивидов в виде простой веры. Каждый христианин должен принять веру как таковую, не претендуя на какую-либо избирательность, а тем более на суждение о ней. Следовательно, метафизические интерпретации гностиков неприемлемы, хотя они и ссылаются на разум, или, вернее, именно поэтому. Христианами становятся благодаря вере в слово Христа и ни во чье иное. Повторим вместе со св. Павлом: «Но если бы даже мы, или Ангел с неба стал благовествовать вам другое Евангелие, нежели то, что мы благовествовали, да будет анафема» (Гал. 1:8)141. Итак, вера есть единственное и непреложное правило (regula fidei), и этого достаточно.

Покончив, таким образом, с этим вопросом, Тертуллиан встает в решительную оппозицию по отношению к философии. На нее он возлагает ответственность — впрочем, не без определенной проницательности — за умножение гностических сект. Подобно тому как Пророки — патриархи христиан, философы — патриархи еретиков. Ни Платон, ни даже Сократ не составляют исключения. Чтобы увидеть, насколько вера превосходит философию, достаточно взглянуть в лицо фактам. Самый необразованный христианин, если он обладает верой, — уже нашел Бога, рассуждает о его природе и его творениях и без колебаний отвечает на любой вопрос на эту тему, тогда как сам Платон заявлял, что нелегко обнаружить «Мастера Вселенной», а обнаружив, познать его. Верно, что некоторые философы подчас проповедуют учения, схожие с христианской верой, но это случайность. Как матросы разбитых бурей кораблей иногда вслепую находят путь в гавань, так и им в их слепоте порой улыбается счастье, но это отнюдь не пример для подражания.

Антифилософский настрой Тертуллиана, развившийся в антирационализм, породил его знаменитейшие формулы142. Нет ничего оригинального в утверждении, что догмат Искупления не постижим разумом: св. Павел уже сказал, что тайна Креста скандальна для иудеев и безумна для эллинской мудрости (1 Кор. 1:18—25). Еще более заостряя эту мысль, Тертуллиан прибегает к ораторским эффектам, отголосок которых слышится и поныне: «Сын Божий был распят, и я не стыжусь этого, потому что этого нужно стыдиться. И то, что Сын Божий умер, вполне достоверно, потому что это нелепо. И то, что Он был погребен и воскрес, очевидно, потому что это невозможно»143. Эти фразы из главы V его трактата «О плоти Христовой» звучат намеренно провокационно. На них нельзя особенно настаивать, если вспомнить, что их автор написал сборник упражнений по риторике, озаглавленный «О плаще» («De pallio»). И все же следует признать, что эти фразы двусмысленны. Если фразы «prorsus credibile quia ineptum est» или «certum quia impossibile est» означают просто «нужно веровать, потому что вера относится только к непостижимому и ее предмет очевиден именно потому, что вера надежнее разума», то в этом случае Тертуллиан не сказал ничего оригинального. Если же его двойное «quia» («потому что») понимать буквально, то фразы эти означают, что сама нелепость догмата предполагает его принятие верой, а его невероятность служит гарантией надежности. Думал ли так сам Тертуллиан? Он был вполне на это способен. Если он хотел сказать именно это, то потомки не исказили его, резюмировав его позицию в лапидарной формуле, которой он, однако, не писал: верую, потому что абсурдно (credo quia absurdum). В таком виде мысль довольно оригинальна, но трудно поверить, что даже оратор считал абсурд критерием истины144.

Тертуллиан не любил философию — и она отплатила ему тем же. Всякий раз, когда этот христианин действовал на ненавистной ему почве философии, она направляла его по ложному пути, если, конечно, предположить, что он намеревался мыслить по-христиански. Касаясь природы души, он высказывается как материалист и думает как стоик. Душа для него — это тонкое разреженное тело, подобное воздуху и имеющее три измерения. Она распространяется по всему телу, форму которого принимает. Помимо прочего, это позволяет сказать, что она является субстанцией, как все реальное и материальное: «nihil enim, si non corpus»145. Из этого понятно, что душа может воздействовать на тело, страдать от его акций и пользоваться пищей, которую оно усваивает. Если кто-то возражает, что пищу души составляет мудрость и что сама она нематериальна, то Тертуллиан отвечает в своей излюбленной манере: если бы это было так, то многие сразу же умерли бы от голода.

В полном соответствии с подобной концепцией души Тертуллиан допускает, что со времен Адама распространение душ в человеческом роде происходит путем передачи их от родителей к детям в момент зачатия. Душа, таким образом, — это тот внутренний человек, о котором говорит св. Павел и оболочкой для которого служит внешний человек, или тело. Тем самым она формирует человека как такового. Снабженная соответствующими органами, она обладает зрением, слухом, а также интеллектом. Последний представляет собой лишь внутреннюю диспозицию, которой присуща структура материальной субстанции души. Поскольку душа — это как бы срезанный отросток души отца, то легко объясняется наследуемость характера — ив хорошем, и в дурном. Так и первородный грех передается от отцов к детям со времен Адама по мере того, как распространялась и умножалась душа первого человека. Но человек сотворен по образу Божию, и богоподобие тоже передается в результате размножения. Оно существует и в нас; вот почему можно сказать, что в некотором смысле душа каждого человека — это естественным образом христианская душа: «anima naturaliter christiana»146. Эта формула имела большой успех, гораздо больший, чем сопровождавшее ее объяснение. В своем трактате «О свидетельстве души» («De testimonio animae») Тертуллиан ищет это «testimonium animae naturaliter christianae»147, анализируя повседневный язык, в котором непроизвольные обращения к Богу представляются ему доказательством смутного знания о бессмертии и конечной цели, свойственного всякой душе с момента ее зарождения.

Поскольку все, что существует, — это тела, и поскольку Бог есть, то и Бог есть тело. Разумеется, Он есть тончайшее и самое разреженное из всех тел. Он также самое сияющее тело, до такой степени, что его сияние делает Его не видимым для нас, но тем не менее, это — тело. Мы не в состоянии представить Его себе в Его истинном виде, но мы знаем, что Он един, что Он по природе есть Разум и что Разум в Нем един с Благом. Когда наступил момент творения, Бог породил из Себя духовную субстанцию, которая есть Слово. Эта субстанция, пребывая в Боге, как лучи пребывают в солнце, есть Бог, как лучи солнца суть свет. Это — Бог от Бога, Свет от Света, который изливается от Отца, не умаляя Его. Наоборот, Слово не есть полностью Отец, и само заявило об этом позднее устами Христа: «Отец Мой более Меня» (Ин. 14:28). Засвидетельствовав таким образом существование Слова, Тертуллиан находит уместным доказать стоикам, что все их учение о Логосе подтверждает христианскую истину. Бог сотворил мир из ничего, но Слово — это разум, в соответствии с которым Он его создал, устроил и упорядочил. Разве не то же самое утверждали стоики Зенон и Клеанф, говоря о Логосе как о разуме, или мудрости, устрояющем мир

и проницающем его со всех сторон? Что же касается Святого Духа, то Он присоединяется к Отцу и Слову, не разрывая единства с Богом, подобно тому как плод составляет единство с корнем и стеблем или устье — с рекой и ее истоком. Мотивированное актом творения, порождение Слова Отцом в прямом смысле не вечно, потому что Отец существовал без Него. Однако нельзя говорить, что оно произошло во времени, так как время возникло только вместе с творением. У нас нет средств выразить это отношение.

Легко видеть, что учение Тертуллиана отличается простотой, если не сказать упрощенченством, но этот сильный и красноречивый писатель был наделен даром находить четкие формулы; так как многие из них употреблялись весьма широко, то даже его отпадение от Церкви не устранило его влияния на нее. Впрочем, со всеми его недостатками, которые у него находят в изобилии, Тертуллиан обладал завораживающими пылкостью и искренностью, которые часто и приводили его к заблуждениям. Нюансы казались ему компромиссами. Вот почему этот апостол чистой веры и безусловного смирения кончил ересиархом внутри еретической секты, и этот материалист был последовательно изгнан из двух церквей, так как считал их чересчур снисходительными к вожделениям плоти. Этой стороной своего творчества Тертуллиан странно похож на Татиана.

В противоположность ему пленительный Минуций Феликс и его диалог «Октавий»148 в цицероновском стиле наводят на воспоминания о Юстине. Знатоки до сих пор не могут установить, написано ли сочинение Минуция до Тертуллиана или после него. Вопрос не лишен интереса, потому что сочинения, написанные раньше, безусловно дали толчок к созданию более поздних. Во всяком случае, даже если допустить — с большой степенью вероятности, — что Минуций обязан Тертуллиану частью своих идей, он совершенно чужд ему по духу. У Тертуллиана легко обнаружить энергичные требования предоставить каждому право исповедовать ту религию, которую он считает истинной, но, кажется, так же легко и с полным основанием можно отметить, что этот поборник религиозной свободы христиан в языческой империи не стал бы с тем же пылом защищать религиозную свободу язычников в христианском государстве. Став христианином, Тертуллиан совершенно позабыл мотивы, по которым можно было быть и остаться язычником. Возможно, в юности он был плохим язычником. «Октавий» интересен, в частности, тем, что его автор искренне описал угрызения совести, которые испытывает язычник на пути к обращению в христианство. Возможно, он сам их испытывал, но остается фактом, что из всех апологетов III века он, по крайней мере в этом, не имел подражателей; Минуций Феликс — единственный, кто осветил для нас обе стороны проблемы.

По примеру Цицерона Минуций изображает или искусно воссоздает беседу, которая якобы происходила в его присутствии в Остии между язычником Цецилием Натали-сом и христианином Октавием. Два основных аргумента, которые выдвигает Цецилий против христианства, вероятно, совпали бы с теми, что выдвинул бы Цицерон. Во-первых, в догматике христианской веры есть нечто стеснительное для образованного язычника. Диалог «О природе богов», обширное теологическое исследование, Цицерон заключил весьма сдержанной фразой: «После сказанного мы разошлись с тем, что Веллею показалось более правильным суждение Котты, а мне — более похожим на истину мнение Бальби»149. Если таково было настроение светлых умов, посвященных в учения Платона, Аристотеля, Зенона и Эпикура, то легко понять их состояние при

встрече с сектой, где даже носильщики и рабы с налета догматически решали проблемы, которые полагались неразрешимыми величайшими философами. Ибо и самые необразованные из христиан имели ответ на все вопросы насчет существования Бога, Его природы, создания мира, провидения, природы души, телесного воскресения и будущей жизни. Что могло быть более невыносимым для посетителя Академии, чем такие люди? А римлянину — не казалось ли ему благочестивым и мудрым держаться культа римских богов, которые направляли историю Рима и привели его к величию? Нет никаких веских оснований подвергать себя подобному риску — нужно держаться общепринятых мнений и уважать традиции. Октавий отвечает на эти возражения с изысканной твердостью, замечая, что было бы несправедливо, если бы истина оставалась достоянием небольшого числа людей и не принадлежала всем. Возвращаясь затем к каждому из соображений, высказанных Цецилием, он показывает, что упорядоченность мира предполагает Того, Кто его упорядочил, то есть единого Бога и Промыслителя, каковым и является Бог христиан. Что же касается римских богов, то они таковы, какими их изображает мифология, и они не могли быть теми, кто создал величие Империи. Оправдывая христиан перед выдвигаемыми против них обвинениями, Октавий показывает, насколько чист их культ, говорит, что многие из их верований предощущали языческие философы и даже поэты. Конец мира, бессмертие души, посмертное вознаграждение добрых и наказание злых — столько истин, над открытием которых трудились древние, но которые любой христианин получил как прославление! Цецилий достаточно благорасположен, чтобы позволить убедить себя и принять религию Октавия: «После чего мы разошлись веселые и радостные: Цецилий — от того, что уверовал, Октавий — от того, что победил, я — от веры одного и победы другого».

Нам не придется покидать Африку, чтобы поговорить об Арнобий (260—327)150. Этот интересный персонаж долгое время преподавал риторику в своем родном городе Сикке; здесь он стал местной знаменитостью, когда около 296 г., будучи до этого врагом Христа, вдруг объявил себя христианином и попросил о крещении. Епископ Сикки отнесся к нему с недоверием и отказался включить его в число катехизируемых. Тогда Арнобий предпринял попытку убедить его и с этой целью написал апологию религии, к которой желал приобщиться. Таково происхождение его трактата «Против язычников» («Adversus nationes», или «Adversus gentes») — апологии христианства, автор которой был христианином пока только по своим устремлениям. Именно этим и интересна невольная чистосердечная исповедь образованного язычника, разочаровавшегося в язычестве и прославляющего новую веру, которой он отдался всей душой, еще не будучи серьезно наставлен.

Пожалуй, его слишком сурово упрекали за невежество. Да, если судить по сведениям, изложенным в трактате, догматический багаж Арнобия покажется весьма легковесным. Он, безусловно, таким и был, но здесь полезно вспомнить, что апологет и не ставит себе задачей изложить христианскую веру; нужно также добавить, что апология Арнобия — это прежде всего его собственная апология перед епископом Сикки. Этот неофит хочет показать, что его исповедание христианства искренно и что он в самом деле порвал с язычеством. Прочитав ее, никто не усомнится, что это действительно так, но не следует ожидать от простого кандидата на крещение, чтобы он говорил с авторитетностью отца Церкви или даже просто с компетентностью наставленного и крещеного христианина.

Арнобий никогда не стал бы теологом, и как раз поэтому он интересен. Этот недавно обратившийся в христианство преподаватель риторики позволяет увидеть, что именно просвещенный ум, окончательно освободившийся от язычества, в первую очередь воспринимал от новой религии и, если так можно выразиться, какими своими содержательными моментами она его привлекла. Эти моменты просты. «Nihil sumus aliud Christiani, — говорит Арнобий, — nisi magistro Christo summi regis ac principis veneratores»151. Христос для него прежде всего учитель, пришедший открыть людям истину о природе Бога и о культе, который Ему следует воздавать. Бог — Владыка (Deum principem), Господь всего сущего (rerum cunctarum quaecumque sunt dominum), Которого мы должны почитать, призывать с благоговением, как бы обнимать всеми силами своего существа и любить — вот какова была для Арнобия сущность этой религии, которую он только начинал постигать, и удивлялся, как можно было считать ее отвратительной. Христианство для него было прежде всего откровением единобожия во Христе. Ведь принести людям знание о едином и единственном Боге означало одновременно указать причину и дать окончательное объяснение всему, что существует: небесным телам, элементам мира, одушевленным существам, в том числе людям; это означало также рассказать им о природе их душ и об их состоянии после смерти.

Более всего Арнобия поражает в этом откровении то, что оно преподает человеку наглядный урок смирения. В трактате «Против язычников» немало следов скептицизма или, правильнее было бы сказать, неоакадемизма. Эта тенденция вполне объясняется личным опытом Арнобия. Неутомимый в обличении нелепости языческих теологии, он, рассказывая о них, не может забыть, что сам еще недавно считал их истинными. Это он, Арнобий, суеверно падал ниц перед кусками дерева и камешками, смазанными елеем: «adulabar, adfabar et beneficia poscebam nihil sentiente de trunco»152, тогда как истина Христова открылась ему в сияющей простоте. Кто же поколеблется назвать Его Богом? И как человеку не смеяться над самим собой, думая о собственной глупости? Убедительный опыт для нашей гордыни. Высшее благодеяние, которое Бог оказал людям, состоит в возвышении их от ложной религии к истинной, а способ, каким Он это сделал, показывает нам, кто мы: «animantia monstravit informia nos esse, vanis opinionibus fidere, nihil comprehensum habere, nihil scire et quae nostros sita sunt ante oculos non videre»153. То есть человек, по Арнобию, — это лишенное формы животное, которое не видит того, что у него перед глазами. Здесь Арнобий первый представитель той подлинно христианской семьи, из которой выйдут впоследствии Монтень, Шаррон, Паскаль и некоторые другие. Это, если угодно, скептики, но такие, чей скептицизм представляет собой не столько утверждение силы разума, способного судить веру, сколько констатацию его бессилия в познании, не столько претензию на могущество человека, сколько признание его ничтожества. В этом случае мы в первую очередь имеем дело не с эпистемологией, а с наблюдениями моралиста.

Заслуга Арнобия, по крайней мере, в том, что он наметил основные темы апологии подобного рода. Первоочередной задачей всегда было указание проблем, с которыми сталкивается всякий человеческий ум, и, однако, не может отыскать их решения. Во II книге трактата «Против язычников» мы находим длинный перечень подобных проблем. Эта тема обычно подводит к другой, которая «подается на жаркое» во всякой аргументации: поскольку мы ничего не знаем по

существу этих вопросов, но верим во множество вещей, то что странного или смешного в самом акте веры? Разве вся человеческая жизнь не есть бесчисленное количество бесконечно повторяющихся актов веры? Вся деятельность людей зависит от убеждения, что определенные события обязательно произойдут, хотя рассудок не в состоянии этого доказать. Путешественник верит, что он вернется домой; пахарь сеет, потому что верит, что семена взойдут; больной доверяет врачу, потому что верит, что тот способен излечить его; философ, считающий, что все состоит из воды, верит, что Фалес прав; другие верят тому, что говорили Платон, Аристотель, Хрисипп, Зенон, Эпикур; и даже те, кто верит, что люди ничего не знают, по крайней мере в этом пункте верят Аркесилаю и Карнеаду154. Отчего же христианам не верить в то, что говорил Христос? «Vos Platoni, vos Cronio, vos Numenio vel cui libuerit creditis: nos credimus et adquiescimus Christo»155. Вечные сила и слабость этого аргумента заключаются в следующем: он доказывает, что христиане — не единственные, кто во что-то верит; он даже доказывает, как позднее отметит Монтень, что разнообразные человеческие верования не менее удивительны, чем вера христиан; но на этом его положительное действие заканчивается, и самое печальное то, что этот аргумент очень легко развернуть в противоположную сторону.

Третья тема, свойственная тем, кого иногда называют «христианскими скептиками», — это методичное уничижение человека и, соответственно, возвышение животных. Арнобий часто пользуется этим приемом, и его интересно рассмотреть по одной специфической причине. Нужно отметить постоянные колебания, с которыми христианские мыслители принимали аристотелевское определение души как формы организованного тела. Если допустить это, то как объяснить бессмертие души? Вот почему многие предпочитали вслед за Платоном учить, что душа есть сама по себе духовная субстанция, одна из функций которой - одушевлять тела. Если Аристотель не признавал бессмертия души, тогда как его учитель Платон признавал, то это произошло потому, что аристотелевская дефиниция души исключает подобное следствие, а платоновская предполагает. Некоторые из первых христианских апологетов, по-видимому, были захвачены другим аспектом проблемы. Они хорошо понимали, что у Платона бессмертие души неразрывно связано с ее предсуществованием и что заявлять, будто духовная субстанция бессмертна сама по себе, значить делать из нее бога. Бессмысленно становиться христианином, чтобы тут же впасть в многобожие. Поэтому Юстин, Татиан и другие энергично настаивали на том, что душа бессмертна лишь по воле Бога и постольку, поскольку этого желает Бог. Арнобий идет еще дальше, но им движет то же чувство. С его точки зрения, те, кто считает, что души бессмертны по природе, видят в них сущности, близкие Богу по достоинству, порожденные Им, божественные, богатые врожденной мудростью и находящиеся вне соприкосновения с телом. Таковы противники Арнобия, которых он вопрошает: «qui Deum vobis adsciscitis patrem et cum eo contenditis immortalitatem habere vos unam?»156 Именно для того чтобы сильнее их пристыдить, Арнобий с таким жаром настаивает на том, что люди — не души, а животные. Они животные по форме своего тела, способу размножения и питания. Конечно, они превосходят других животных своим разумом, если способны им пользоваться. Но на самом деле разум этот дает нам не так уж много. Животные так же, как и мы, предусмотрительны, они, подобно нам, укрываются от холода, и когда смотришь на их гнезда или берлоги, то невольно думаешь, что, если бы природа дала им руки, они бы строили дома.

И все-таки предположим, что человек сумел достичь некоторого знания о вещах и проявил некоторую изобретательность. Здесь нечем гордиться: «non sunt ista scientiae munera, sed pauperrimae necessitatis inventa»157. Этим Арнобий хочет сказать, что волей-неволей человек был вынужден постепенно приобретать необходимые познания, причем ценой длительных усилий. Короче говоря, души людей не спустились в их тела с небес. Чтобы наглядно доказать это, Арнобий прибегает к «мысленному эксперименту», которым потом воспользуются многие. Он предлагает вообразить ребенка, который очень долго рос в одиночестве. Посмотрим на него во взрослом состоянии, в двадцать, тридцать лет, в еще более старшем возрасте: что он будет знать? Ничего. Но ведь если учение, изложенное Платоном в «Меноне», верно и наши души пришли в этот мир из божественного мира, где они знали все, то этот человек должен был бы знать то, что знают другие. Платон говорит, что любой человек найдет правильный ответ, если его спросить соответствующим образом. Но как спросить у этого несчастного? Он не поймет ни единого слова. Вот это чудесное существо божественного происхождения, это minor mundus158, столь восхваляемый философами! Всему тому, что мы знаем, мы научились в школе, так же как бык научается тащить телегу или охотничья собака — хватать и приносить добычу. Чтобы окончательно доказать это положение, Арнобий предлагает представить подземное жилище со среднетеплой неизменной температурой, абсолютно звуконепроницаемое и пустое. Пускай положат туда новорожденного платоновской или пифагорейской породы; пускай его воспитывает кормилица, всегда обнаженная, всегда молчаливая, которая сначала будет кормить его своим молоком, а потом постоянно одной и той же пищей. Спрашивается, какие познания приобретет эта якобы божественная и бессмертная душа по прошествии сорока лет? Очевидно, что никаких. Этим маленьким философским романом воспользуется французский сенсуализм XVIII века, на него сошлется даже материалист Ламетри.

Твердо убежденный в божественности Христа («Adversus nationes», II, 60), Арнобий вряд ли что-либо знал о догмате о Троице. Создается впечатление, что высший Бог (princeps Deus, Deus summus), о котором он часто говорит, находится во главе множества других богов («dii omnes, vel quicumque sunt veri vel qui esse rumore atque opinione dicuntur»159), а Христос нередко представлен как Бог, Который должен просветить нас в нашем невежестве и спасти наши души от окончательного уничтожения, что ожидало бы их без божественного вмешательства. Эти души созданы не высшим Богом, а неким знатным насельником Его небесного двора (II, 36); как объяснил нам Христос, это — существа среднего порядка, то есть они могут быть и смертными, и бессмертными: если они не знают Бога, они будут уничтожены (ad nihilum redactae), причем в полном смысле слова, то есть умрут окончательной смертью, nihil residuum faciens160; но они останутся жить, если познают Христа и призовут Его на помощь (II, 14). Никто не думал делать из Арнобия учителя Церкви; тем не менее трактат «Против язычников» остается весьма поучительным документом даже со своими изъянами. Значит, к концу III века сила воздействия христианства на просвещенные умы была весьма велика, если иногда, чтобы обратиться, было достаточно лишь прикоснуться к ней.

Тональность произведений Лактанция161 совершенно отлична от тональности сочинений Арнобия, хотя последний преподавал ему риторику в Сикке. Сам Лактанций стал преподавателем риторики в Никомедии, обратился в христианство около 300 г., после чего перенес немало испытаний, пока в 316 г. император Константин не сделал его воспитателем своего сына. Именно

к Константину обращается Лактанций в своем главном произведении — «Божественные установления» («Institutions divines», 307—311). До этой апологии он написал «О творчестве Бога» («De opificio Dei»; 305), а после нее — около 314 г. — еще два трактата: «О гневе Божием» («De ira Dei») и «О смерти гонителей» («De mortibus persecutorum»). Обычно Лактанций столь же миролюбив и спокоен, сколь Арнобий нервозен и взволнован. Ровное изящество его стиля не исключает, впрочем, твердости, и, как хорошо видно на примере его трактата «О смерти гонителей», этот мягкий человек был вполне способен на гнев. Его привычный тон ничем не напоминает тон памфлетиста, весьма распространившийся к тому времени. Лактанций идет своей дорогой с легкостью и не спеша, без устали объясняя и комментируя, словно на досуге, истину, которую он полюбил, наслаждаясь чистым и постоянно обновляющимся счастьем быть христианином. Это очень привлекательная сторона произведений Лактанция, и остается лишь пожалеть, что с чистотой его сердца не соединилась чистота разума. Полный обыденного здравого смысла, который ничто не может в нем поколебать, он способен ради того, чтобы остаться верным, не слышать голоса рассудка. «Божественные установления» содержат запоминающуюся главу об антиподах (III, 23), где Лактанций невозмутимо разоблачает глупость тех, кто верит в их существование. На это заблуждение не стоило бы обращать внимания, если бы он сам не поставил вопрос, который наглядно свидетельствует о том, куда может завести строго логическое рассуждение, исходящее из ложных посылок. Глядя на Солнце и Луну, которые восходят и заходят всегда с одной стороны, некоторые люди приходят к выводу, что эти светила продолжают кругообразное движение и что, следовательно, Вселенная кругла, как шар; Земля, находящаяся в ее центре, тоже круглая; отсюда неизбежно следует, что есть такая сторона Земли, где дождь идет снизу вверх, а люди свешиваются вниз головой. Это и есть знаменитые антиподы. Стоит спросить, заключает Лактанций, не дурная ли это шутка? Но он скорее видит здесь впечатляющий пример упорства в глупости, на которое обречены многие люди самой логикой, если они рассуждают исходя из ложных допущений.

Напрасно ожидать философских откровений от автора подобных строк. Лактанций — метафизик в такой же мере, в какой и ученый, но он редкостный свидетель изумления, которое испытывали многие язычники перед религией, вера которой, если не принимать ее за философию, высоко возносит религию над этой самой философией. В христианских верованиях больше разума, чем в самом разуме. Прежде всего поэтому сделался христианином Юстин и остался им до мученической смерти; именно эту веру открыл Октавий Цецилию и обратил последнего в нее; утверждая этот факт, св. Иларий из Пуатье присоединился к христианству и именно об этом свидетельствует Лактанций язычникам своего времени. Что такое счастье, если не познание истины? Лактанций нашел истину в христианской вере; он счастлив и хочет, чтобы все были счастливы, как он. Для этого достаточно быть христианином. Позади нас — нелепые басни языческих культов и противоречащие друг другу неясности нескольких великих философов, которых даже их гений не уберег от невежества; перед нами — уверенность, свет и мир: «Мы же, напротив, получили священную тайну истинной религии, потому что истина открыта нам Богом, за которым мы следуем как за Учителем мудрости, как за Проводником, ведущим нас к истине, и мы зовем на этот небесный пир всех без различия возраста и пола, ибо никакая пища не желанна так для души, как познание истины». Отсюда — семь книг «Божественных установлений», которые кажутся чересчур длинными и затянутыми, особенно тому, кто захочет прочесть их быстро, но которые сам Лактанций находил слишком краткими для такой огромной темы.

Обращаясь к язычникам своего времени, он непрестанно думает о великих язычниках прошлого, прежде всего о Цицероне («qui non tantum perfectus orator, sed etiam philosophus fuit»162), чей жизненный путь он во многом повторил. Посвятив свою жизнь красноречию, они в конце концов совершили поворот: Цицерон — к мудрости философов, Лактанций — к христианской мудрости, и это принесло совершенно разные плоды. Перечитаем трактат Цицерона «О природе богов». Что узнал Цицерон о Боге в конце своего исследования? Ничего. Когда он думает, что случайно что-то знает, он ошибается; а Сенека ошибается еще больше — «quis enim veram viam teneret, errante Cicerone?»163. В поисках причин этих заблуждений Лактанций приходит к не лишенной истины мысли, которую он не преминет развить: изъяном языческой мысли был разрыв между мудростью и религией. Языческие культы не заключали в себе никакой философии; философы видели в культах лишь бессвязность, нелепость, безнравственность. Великая новизна христианства, напротив, состоит в том, что оно связало воедино религию и мудрость. Это — главная тема «Божественных установлений»: «Cujus scientiae summam breviter circumscribo, ut neque religio ulla sine sapientia suscipienda sit, nec ulla sine religione probanda sapientia»164 (I, 1). Язычники принимали ложные религии из-за недостатка мудрости или принимали ложную мудрость из-за недостатка религии (III, 11); средство от этой болезни — принятие единобожия, которое открывает двери истинной религии и истинной философии: «Ubi ergo sapientia cum religione conjungitur? scilicet, ubi Deus colitur unus; ubi vita et actus omnis ad unum caput et ad unam summam refertur. Denique iidem sunt doctores sapientiae, qui et Dei sacerdotes... Idcirco et in sapientia religio, et in religione sapientia est»165 (IV, 3). И еще: «Fons sapientiae et religionis Deus est, a quo hi duo rivi si aberraverint, arescant necesse est; quem qui nesciunt, nec sapientes esse possunt, nec religiosi»166 (IV, 4). Этот новый мир, где священники являются философами, а философы становятся священниками, мы будем наблюдать на протяжении интеллектуальной истории со II по XIV век.

Талант Лактанция далеко не соответствовал задаче, которую он перед собою поставил. Минуций Феликс казался ему скромным, уважаемым городским адвокатом, который, если бы он посвятил себя философии, мог бы стать достойным проводником христианской мудрости. Тертуллиан представлялся темным; Киприан — плодовитым гением и, что в глазах Лактанция было первейшим качеством (quae sermonis maxima est virtus167), ясно выражающимся писателем, но чтобы его понять, уже надо было быть христианином, а остряки той эпохи его высмеивали. Это ему, Лактанцию, выпала задача защитить истину целиком, «ornate copioseque»168. Вполне цицероновские амбиции, однако он знал философию куда как хуже Цицерона. Способный доказать существование единого Бога и его провидение через устройство и порядок мира, потому что это было уже известной темой, он всякий раз запинается, сталкиваясь с конкретными вопросами. Проповедуемая Лактанцием мудрость в конечном счете сводится к следующему: «Мир был создан для того, чтобы родились мы; мы родились для того, чтобы познать Творца мира и нас самих — Бога; мы познаем Его, чтобы поклоняться Ему; мы поклоняемся Ему, чтобы получить бессмертие и награду за наши усилия, потому что богопочитание требует больших усилий: поэтому мы и получаем в награду бессмертие, чтобы, уподобившись ангелам, вечно служить Отцу и Владыке, нашему Господу, и стать вечным Царствием Божиим» (VII, 6). Вот к чему все сводится, и Лактанций заключает: «Haec summa reum est, hoc arcanum Dei, hoc mysterium mundi»169. Но как трудно ему вдаваться в детали! Лактанций знает, что Бог непостижим и неизречен, но считает, как и Сенека, что Он Сам Себя создал (ipse se fecit; I, 7), что у Него есть фигура и форма; он думает также, что Бог произвел Слово устно, породив мыслью и голосом. Что

касается человека, то Лактанций не сомневается, что его душа бессмертна, однако вслед за Тертуллианом считает, что подлинный человек невидим, скрыт в видимом теле, которое как бы его окутывает. Именно там — истинный человек, со своим образом мыслей (mens, animus) и душой (anima), которые он описывает по отдельности, но затем спрашивает, следует ли их различать: «sequitur alia et ipsa inextricabilis quaestio, idemne sit anima et animus, an vero aliud sit illud, quo vivimus, aliud autem, quo sentimus et sapimus»170 («De opificio Dei», 18). Сам Лактанций знает об этом слишком мало, но всегда высказывается в том смысле, будто ум и исходя из более сильных оснований, душа — «natura subtilis et tenuis171 и при этом она материальна. Здесь его предшественником был Тертуллиан, но Лактанций, кажется, не подозревает об этом: «quid autem sit anima, nondum inter philosophos convenit, nec unquam fortasse conveniet»172. Добавим к этому, что если он и не проповедовал никоим образом манихейский дуализм Добра и Зла, все же явно склонялся к тому, что очень точно было названо «субординационным дуализмом». Увлеченный финалистским пылом, он нашел, что дьявол настолько полезен Богу, что стал необходимым действующим лицом миропорядка. Больше всего Бог Лактанция любит разнообразие, и поэтому, как утверждается в трактате «О творчестве Бога», он создал этого мучителя человеческого рода. Не бывает ни победы без борьбы, ни добродетели без препятствий; Бог вначале создал Противника как Искусителя, которого человек затем должен преодолеть силой добродетели. Объяснение не лишено изобретательности; сегодня можно было бы сослаться на авторитет самого дьявола, который так охарактеризовал себя перед Фаустом:

...Часть силы той, что без числа

Творит добро, всему желая зла173.

Но можно ли доверять Мефистофелю как апологету? Очевидно, что латинская апологетика страдала скудостью философской культуры, и в римской традиции не находилось средств для исправления этого недостатка. Для Лактанция Платон был прежде всего Цицероном, «qui solus extitit Platonis imitator»174. Однако это далеко не так. Констатировав подобный изъян, мы лучше поймем важную роль, которую вскоре сыграет в истории западной мысли ее первое знакомство с «Эннеадами» Плотина.

Тем не менее Лактанций, знавший греческий, мог непосредственно вдохновляться Платоном, которого он неоднократно цитирует, и религиозным учением, также выработанным под влиянием платоновского «Тимея» и содержащимся в сборнике трактатов, который сейчас называется «Corpus Hermeticum» по имени его предполагаемого автора — Гермеса Трисмегиста175. Этот легендарный персонаж ведет происхождение от египетского бога Тота (Тат — по-гречески, Тоз — в латинском средневековье), отождествляемого с греческим богом Гермесом, а затем — с римским Меркурием. Приписывание этих с древних времен известных трактатов Гермесу возможно не ранее, чем с I века н.э. (Thorndike, t. II, p.288). Христианские авторы, начиная со II века, часто о них упоминали. На них намекает Афинагор; Тертуллиан упоминает Гермеса («О душе», 33) и Трисмегиста («Против валентиниан», 15); Климент Александрийский приписывает

ему 42 трактата, которые он считает необходимыми для изучения: десять из них посвящены религии, десять — религиозным церемониям, два — гимнам богам и правилам для царя, шесть — медицине, четыре — астрономии и астрологии, десять — космографии, географии и ритуалам («Строматы», VI, 4). Речь идет, таким образом, о некоторой энциклопедии, компилятивный характер которой объясняет частое в XII—XIII веках приписывание тому же Гермесу Трисмегисту трактатов по алхимии, астрологии и магии. Из всего этого множества Лактанций знал или использовал только трактаты, относящиеся к религиозным учениям, в частности трактат, названный «Совершенная речь» «Logos teleios» («Discours parfait», «Sermo perfectus», «Verbum perfectum»), и эти трактаты известны нам лишь по очень древней латинской версии, использовавшейся еще Августином. Названное выше сочинение в средние века приписывалось Апулею и чаще всего цитировалось под названием «Асклепий», но иногда также «Logostileos» (искаженное «Logos teleios» Лактанция) или «De hellera», «De deo deoram» («О боге богов») и др. Еще до Лактанция Арнобий сблизил учение Гермеса с учениями Пифагора и Платона. Лактанций сам восхищается тем, что Трисмегисту — «Триждывеличайшему» — удалось исследовать истину почти целиком («Trismegistus, qui veritatem paene universam nescio quo modo investigaverit...»176, IV, 9). Он называет свидетельство Трисмегиста в некотором смысле как бы божественным (simile divino). В самом деле, замечает Лактанций, Гермес, как и христиане, называет своего бога Господом и Отцом. Единственный и одинокий, а значит, непорожденный, он существует из себя и собой («quia ex se et per se ipse sit»; «Эпитома», 4). Пребывающий сам в себе, этот бог не нуждается в нас; непорожденный, он остается «анонимен» (I, 6). Создатель мира, который он произвел своим Словом и божественным действием ради самовыражения (IV, 6), бог Гермеса сотворил этот мир и руководит им как провидение (II, 8). Он по своему образу создал человека (II, 10), и человек, состоящий из смертной и бессмертной частей, должен прилагать усилия для освобождения от тела, в которое он помещен, чтобы воссоединиться со своим началом. Следовательно, мы обязаны поклоняться этому богу; но как создатель мира он ни в чем не нуждается, не нуждается и в материальных приношениях, и ему более всего подобает почитание чистым сердцем (VI, 25). Лактанций обнаруживает у Гермеса не только бессмертие души (VII, 13), но даже сведения о конце мира, которые представляются приемлемыми для христиан (VII, 18). К совпадениям, отмеченным Лактанцием, можно добавить немало других, из которых мог вырасти христианский платонизм и которые порой предвосхищают учение самого Плотина. Однако здесь обнаруживаются отклонения, отделяющие христианство от гностических учений, и поэтому рудиментарная мифология «Поймандра» или «Асклепия» не могла сыграть той роли, которую впоследствии сыграют «Эннеады»; это произведение можно считать поворотным пунктом в истории христианской философской мысли и даже ее началом.

Роль «Эннеад» можно оценить еще выше, если посмотреть на латинские теологические учения, находившиеся тогда вне даже косвенного их влияния. Великолепным примером таких учений является творчество Илария из Пуатье (ум. в 368)177. Этот галл благородного происхождения и языческого воспитания обратился в христианство довольно поздно, в результате длительных размышлений, о которых он рассказывает нам в начале своего трактата «О Троице» («De Trinitate», I, 1—10). Поражаешься, видя, до какой степени людей латинской культуры озабоченность нравственного порядка отвращала от чисто метафизических диковин. Иларий стремился к счастью и искал его в добродетели, но он не мог поверить, что благой Бог дал нам жизнь и счастье, чтобы затем у нас их отнять, и это соображение привело Илария к выводу, что Бог существенно отличен от языческих божеств, то есть что Он «един, вечен, всемогущ и неизменен».

Если рассказ Илария соответствует последовательности реальных событий, то он пришел к монотеизму в поисках решения проблемы счастья до того, как познакомился с Писанием. В самом деле, он уже проникся подобными мыслями, когда прочитал в книгах Моисея слова Бога о Себе Самом: «Я есмь Тот, кто Я есть» (Исх. 3:14)178. Это открытие стало началом обращения Илария, а чтение начала Евангелия от Иоанна — завершением. Учение, согласно которому Бог воплотился, чтобы человек мог стать сыном Божиим и пользоваться благами вечной жизни, было в точности тем, что искал Иларий; и тогда он принял христианскую веру.

Написанный во время ссылки св. Илария во Фригию (355—359), трактат «О Троице» является фундаментальным произведением в истории латинской теологии, но напрасно мы стали бы искать в нем метафизические тонкости Оригена, Григория Нисского или даже Августина. Как и все латинские апологеты, Иларий отмечает контраст между множеством противоречивых мнений языческих авторов, с одной стороны, и ясностью и единством христианского учения — с другой. Не забыт им в его сочинениях и столь поразивший его фрагмент из Исхода. Иларий понимает его в том смысле, что «ничто так не свойственно Богу, как бытие», которое непосредственно противостоит небытию. Предвосхищая некоторые фундаментальные положения августинианства, Иларий неразрывно связывает такое понятие о Боге с его неизменностью, ибо «то, что есть», не могло начаться и не может кончиться. Итак, чистое «esse»179 неизменно, вечно, обладает абсолютной онтологической достаточностью и совершенной простотой. Св. Фома Аквинский, которому были хорошо знакомы произведения св. Илария, воспользовался этим родом дедукции атрибутов Бога из понятия «esse». Безусловно, в его произведениях можно найти еще целый ряд понятий философского характера, но сами по себе они мало что значат и используются настолько фрагментарно, что их дефиниции не ясны до сих пор. Например, и сейчас спорят о том, что понимал Иларий, например, под духовностью души. Это проблемы, с которыми он сталкивался, но на которых не останавливался.

Еще более поразительный пример являют собой произведения св. Амвросия (333—397)180. Иларий знал греческий и не позволил себе соблазниться метафизикой; Амвросий знал греческий, долго изучал Филона и Оригена, произведения которых изобилуют философскими сведениями самого различного рода, но он также ни в малейшей степени не позволил себе метафизически углублять священный текст. Амвросий не думал о философах ничего хорошего181. Манера, в которой он о них говорит в своих трактатах «О вере» («De fide»: 1,5; 1,13; IV, 8) и «О воплощении» («De incarnatione», IX, 89), предвосхищает инвективы Петра Дамиани против диалектики. Амвросий — один из самых надежных источников для «антидиалектиков» XI и XII веков, и если и можно извлечь из его сочинений какие-то философские понятия, то они словно инкрустированы в формулы догматов. Еще интереснее отметить неоплатонический характер некоторых заимствованных им философских идей. Так, когда Амвросий толкует слова Писания «Я есмь Тот, кто я есть», он постоянно отождествляет значение слова «быть» со значением «быть всегда». В трактате «О псалме 43» (n 19), написанном, по-видимому, в последний год его жизни (397), он так излагает формулу Писания: quia nihil tam proprium Deo quam semper esse182. В трактате «О вере» (III, 15) Амвросий идет еще дальше и утверждает, что если Богу в высшей степени соответствует термин «essentia»183, то это потому, что он означает то же самое, что греческое «ousia», этимология которого восходит к «ousa aei» — «существующий всегда». Трудно найти более явный случай подобной «эссенциализации» понятия бытия, и это сыграет важную роль в истории

христианских доктрин, начиная со св. Августина. Но подлинное призвание Амвросия — совершенно латинское: призвание моралиста. Это хорошо видно, если сравнить его «Гексамерон» с «Шестодневом» Василия Великого, который, кстати, и вдохновил его. В этом сборнике девяти проповедей о делах Шести дней Амвросий пускается в аллегорические толкования, из которых порой совершенно улетучивается буква Писания. Не станем сожалеть об этой чрезмерности, потому что, слушая, как епископ Миланский аллегорически комментирует Библию, св. Августин открыл для себя, что буква умерщвляет, а дух животворит. Впрочем, в этом отношении его предшественниками были Филон и Ориген, в своих нравственных и мистических толкованиях выходившие за пределы буквального смысла текстов, но никто из них не продвинул применение этого метода так далеко. В произведениях св. Амвросия расцветает моральная символика животных, отсутствующая в экзегезе Василия Великого, но очень популярная в средние века. Что он только не принимает за аллегорию! При объяснении библейского рассказа об искушении первого человека он вместе с Филоном допускает, что змей — это лишь образ наслаждения, жена — образ чувственности, а человек обозначает интеллект (nous), который обманывается чувствами. Амвросию представляется невозможным, чтобы земной рай был каким-то определенным местом на земле; он видит в нем лишь высшую и направляющую часть нашей души (ее principale), а в орошающих его реках — благодать Божию и добродетели.

Когда читаешь некоторые аллегории Амвросия, то задаешься вопросом: каковы были бы его метафизические идеи, если бы он их сформулировал в явном виде? Задумаемся над его интерпретацией конечного предназначения человека, в особенности адских мук. Что такое «тьма внешняя»? Следует ли представлять ее как темницу, куда будут заключены виновные? Ни в коем случае - разве что в незначительной степени (minime). Не станем думать, что там будет скрежет зубов, или вечный жар настоящего пламени, или телесный пожирающий червь. Для Амвросия, как и для Оригена, адский огонь — это печаль, которую вызывает грех в душе виновного; червь — это угрызения совести, которые и в самом деле точат совесть грешника и постоянно его мучают. Все эти понятия вместе с некоторыми забавными деталями эсхатологии Амвросия найдут отражение в творчестве Иоанна Скота Эриугены. Мы увидим, с каким «имматериализмом» связаны эти идеи в сочинениях последнего.

Для Амвросия, имевшего в качестве примеров Оригена и Филона, свободных в толковании текстов, было истинным счастьем, что его предпочтения сосредоточились не на метафизике, а на морали. В самом деле, его главным вкладом в историю идей остается трактат «Об обязанностях священнослужителей» («De officiis ministrorum»). Вдохновляясь книгой Цицерона «Об обязанностях», Амвросий пытается извлечь из нее уроки, полезные для клира, а в некоторых случаях — и для простых христиан. Никакие сомнения не удерживают его на этом пути. Во-первых, убежденный, что часть своих знаний греческие философы извлекли из Библии, он рассчитывает на право возврата имущества, используя положения Цицерона в пользу христиан; но особенно глубоко он намеревается трансформировать мораль Цицерона, которая по своему существу была кодексом долга человека по отношению к общине, к граду, реинтерпретировав ее как религиозную мораль, основанную на обязанностях человека по отношению к Богу. Эта христианская метаморфоза античной морали уже была предметом многочисленных исследований — и некоторые из них очень хороши, но еще не хватает многого, чтобы разобраться

во всех деталях и проследить влияние этой метаморфозы на протяжении нескольких эпох, ибо ее последствия ощущались вплоть до XIII века и даже позднее.

ЛИТЕРАТУРА

О латинской патристике в целом: Geyer B. Die patristische und scholastische Philosophie. Ueberweg, 11. Aufl., Berlin, 1928 (достаточно полная библиография — S. 640—644). Labriolle P. de. Histoire de la littérature latine chrétienne. P., 2e éd., 1924; Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'a l'invasion arabe. P., 1901—1923, vol. 1—7.

Гермес Трисмегист: это имя можно отнести к четырем различным текстам и группам текстов.

1) Le Corpus hermeticum: Hermetis Trismegisti Poemander. Berlin, 1854 (греческий текст с латинским переводом); Ménnard L. Hermès Trismégiste. P., 1867 (только французский перевод текстов); Reitzenstein R. Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig, 1904 (критическое издание «Поймандра» и ряда других «герметических» фрагментов, а также историческое исследование эпохи); Kroll J. Die Lehren des Hermes Trismegistos. Münster, 1914; Scott W. Hermetica. Oxford, 1924—1936, vol. 1-4 (введение, тексты на греческом языке и в английском переводе, комментарии к «Corpus hermeticum» из «Асклепия» и отрывки герметического характера из Стобея).

2) «Асклепий», неоднократно издававшийся как апокриф наряду с произведениями Апулея; в частности: Apulei Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia. Vindobonae (Wien), 1886, а также в издании Апулея Томасом (Thomas): Leipzig, 1921, Bd.3.

3) «Герметический» апокриф XII века, озаглавленный: Liber de propositionibus sive de regulis theologiae, который не раз цитировался позднее и затем был опубликован под названием «Liber XXIV philosophorum» («Das pseudohermetische «Buch der vierundzwanzig Meister») Клеменсом Боймкером (Baeumker) в сборнике «Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte, eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling». Freiburg-in-Breisgau, 1913, S. 17— 30 (блестящее введение в средневековый неоплатонизм); перепечатан в издании Боймкера: Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters. Münster, 1928, S. 194—214.

4) Ряд алхимических, астрологических и магических сочинений, приписываемых Гермесу Трисмегисту, цитирование которых стало особенно частым, начиная с XIII века; о литературе этого рода см.: Thorndike L. A History of Magic and Experimental Science. N.-Y, 1923 (v. 2, ch. 45).

Тертуллиан: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 1—2; Apologeticum. Liége, 1920; Alés A. d'. La théologie de Tertullien. P., 1905; Labriolle P. de. La crise montaniste. P., 1913.

Минуций Феликс: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 3; Waltzing J. P. (éd.). M. Minucii Felicis Octavius. Louvain, 1903 (с обширной библиографией); Waltzing J. P. Minutius Felix et Platon. P., 1903; Freese J. H. The Octavius of Minucius Felix. L., 1920.

Арнобий: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 5; Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. P., 1901—1923, vol. 1—7: v. 3, p. 241—286.

Лактанций: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 6—7; Pichon R. Lactance. Etude sur les mouvements philosophiques et rèligieux sous la régne de Constantin. P., 1903; Amann E. Lactance (art.) // Dictionnaire de théologie catholique, v. 8, col. 2425—2444.

Иларий из Пуатье: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 9—10; Beck A. Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers. Mainz, 1903; Largent A. Saint Hilaire de Poitier. P., 1902; Le Bachelet X. Hilaire, saint (art.) // Dictionnaire de théologie catholique, v. 6, col. 2388—2462.

Амвросий: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 14—17; Broglie A. de. Saint Ambroise. P., 1899; Labriolle P. de. Saint Ambroise. P., 1908 (с избранными текстами); Thamin R. Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle. Etude comparée des trairés «Des devoirs» de Cicéron et de saint Ambroise. P., 1895.

2. ЛАТИНСКИЙ ПЛАТОНИЗМ IV ВЕКА

В IV веке появились два произведения, не отличавшиеся особенной философской оригинальностью, но на которые следует обратить внимание, чтобы понять язык шартрских платоников XII столетия. Это — комментарии Макробия к «Сну Сципиона» и Халкидия к «Тимею».

В VI книге своего трактата «О государстве» («De re publica») Цицерон вкладывает в уста Сципиона Эмилиана (второго «Африканского») рассказ об одном сне. В этом сне он видит своего отца Сципиона Африканского, который показывает ему Карфаген, предсказывает победу и, чтобы воодушевить его на служение добру, открывает ему, что души тех, кто хорошо послужил родине, будут вознаграждены высшим богом (princeps deus), который даст им после смерти блаженную

жизнь. Их обителью будет Млечный Путь. Этот высший бог пребывает на высшей из девяти небесных сфер, вращение которых порождает гармонию, не замечаемую нами, — настолько мы к ней привыкли, — как живущие на нильских порогах не замечают их шума. Сципион Африканский призывает своего сына, который все еще смотрит на Землю, кажущуюся такой маленькой с небесных высот, обратить взор к небесным предметам. Слава — ничто, пусть она и длится столетия, ибо на небе счет ведется не годами, а «великими годами», то есть не по обращению Солнца, а по обращению всего неба. Еще не минула двадцатая часть такого года, как человек забыл всех своих предшественников. Жить нужно для неба. Смертно тело человека, но не душа. Душа — это мыслящий бог, предназначенный для заботы о теле; для тела душа — то же самое, что бог для мира. Движимое ею тело может прекратить существование с прекращением своего движения, но душа не перестает двигаться, потому что она движет самое себя; следовательно, она не перестает существовать и будет тем счастливее, чем более она не зависима от тела, заботясь только о вечном.

Такова тема философских вариаций Макробия — язычника конца III — начала IV века, известных под заглавием «На сон Сципиона» («In Somnium Scipionis»)184. С самого начала Макробий ссылается на Платона и Плотина, двух величайших философов. Следуя им, он помещает на вершине иерархии сущностей Благо (Tagathon), которое является первопричиной всего. За ним следует Ум (Nous), рожденный от Бога, который заключает в себе образцы всех вещей, или Идеи. Обращенный к Благу, этот Ум остается совершенно подобен своему источнику; обращенный к самому себе, он производит душу. Не следует смешивать Ум (nous, mens, animus) с Душой (anima), которую он порождает. Однако можно утверждать, что вплоть до Души единство первоначала сохраняется. Хотя Ум заключает в себе множество видов, сам он остается един, и хотя Душа распространяется по всему необъятному пространству Вселенной, она сохраняет внутреннее единство. Это единство первопринципов, которое охватывает все, вплоть до души, не есть число, но скорее начало и исток всех чисел. Для чисел оно то же, что точка для тел. Числа сами по себе являются умопостигаемыми реальностями, которые обладают свойствами, внутренне присущими каждому из них; ими и объясняется природа существ, для которых они являются составляющими началами. Так, само по себе число Один (монада) не обладает ни мужской, ни женской природой, тогда как последующие нечетные числа представляют собой мужскую природу, а четные — женскую. Кстати заметим, что таким образом объясняются выдающиеся добродетели числа 7, рожденного в результате оплодотворения числа 6 единицей.

Так же как виды и числа содержатся в Уме, души содержатся в Душе. Некоторые из них никогда не отделяются от нее, но есть и такие, которых желание обладать телом и испытать земную жизнь отвращает от созерцания высших реальностей. Эти души каким-то образом покидают место своего рождения и позволяют заключить себя в тела. Что-то вроде опьянения заставляет их забыть свои истоки, и теперь они могут освободиться лишь постепенно, как и учит Платон, усилием вызывая воспоминания о том, чем они на самом деле являются. Разделение, лишающее существа первоначального единства, становится реальностью только по причине материи, или hyle, в которую они вовлечены и которая их удерживает.

Во время падения, устремляющего душу в тело, душа последовательно проходит через небесные сферы и на каждой из них приобретает способности, которыми она будет пользоваться в воплощенном состоянии: на сфере Сатурна — способность суждения (ratiocinatio) и разум (intelligentia); на сфере Юпитера — способность действовать (vis agendi, или praktikon); Марса — храбрость (animositatis ardor); Солнца — способность чувствовать и вырабатывать собственное мнение (sentiendi opinandique natura); Венеры - способность желания (desiderii motus); Меркурия — способность выражать понятое и задуманное (hermeneutikon); наконец, на сфере Луны — возможность расти и питаться. Эта последняя способность — самая низшая из божественных операций и высшая из телесных. Душа выполняет ее лишь ценой своего рода самоубийства, заключая себя в тело, которое становится как бы ее могилой: soma (тело) = sēma (могила).

Как бы ни была отныне далека человеческая душа от своего источника, она не полностью отделена от него. Благодаря своим высшим качествам — разуму и способности суждения, она сохраняет врожденное знание о божественном и средства для воссоединения с ним посредством упражнения в добродетели. Как хорошо показал Плотин, добродетели входят в душу из божественного источника, от которого произошла и она сама; они образуют иерархию от низших до высших и разделяются на четыре группы: политические добродетели, то есть управляющие активной жизнью человека внутри общества (благоразумие, сила, выдержка и справедливость); очищающие добродетели, которые отвращают душу от действия и направляют ее на созерцание; добродетели уже очищенного мышления, способного к созерцанию; наконец, образцовые добродетели, которые вечно пребывают в божественном Разуме как образцы и начала наших добродетелей: «Если в божественном Разуме заключены идеи всех вещей, то с еще большим основанием должно считать, что в нем заключены и идеи добродетелей. Так, благоразумие — это сам божественный Разум, воздержанность, постоянно наблюдающая сама за собой, сила, остающаяся одной и той же и никогда не меняющаяся, справедливость, которая неуклонно делает свое дело согласно управляющему ею вечному закону». Этот текст дал августинианцам XIII столетия, в частности св. Бонавентуре, техническую формулу: «просвещение добродетелей».

Принятое Макробием определение души позволяет ему, помимо прочего, объявить ее восприимчивой к божественным воздействиям. Здесь есть две формулировки, между которыми можно было бы остановиться в нерешительности: Платона - душа есть сущность, которая движется сама по себе, и Аристотеля - душа есть акт, или совершенство организованного тела. Выбор между ними тем более важен, когда речь идет о проблеме бессмертия. Если вслед за Платоном принять, что душа — это самодвижущаяся сущность, то нельзя обнаружить никакой причины, вследствие которой она должна была бы остановиться и, следовательно, прекратить существование. Иное дело, если допустить вместе с Аристотелем, что душа, как и все остальное, получает движение извне. Но допускать это нет необходимости. Хотя аристотелевское доказательство существования неподвижного перводвигателя само по себе хорошо, из него не следует ни то, что этим перводвигателем является душа, ни то, что душа вся целиком есть жизнь и движение. Она является источником движения (fons motus), исходящим из еще более изобильного источника, из которого беспрерывно изливаются ее знания, волевые устремления и даже страсти. Комментарий Макробия — одно из многочисленных сочинений, внушивших средневековой мысли эти платоновские темы.

В еще большей степени способствовал этому комментарий Халкидия. В средние века «Тимей» Платона был известен лишь по фрагменту латинского перевода, сделанному Цицероном, но прежде всего — по переводу Халкидия, также фрагментарному (с 17 A по 53 C), и по комментарию, в основе которого лежал комментарий Посидония, дополненный Халкидием. Едва ли можно сомневаться в том, что Халкидий был христианином. Он утверждает, что Моисей и его Книга Бытия были богодухновенны; ясный намек на Рождение Христа и на конечное назначение человека почти не оставляет сомнений. Цитата из Оригена (ум. в 254) позволяет с достаточной вероятностью датировать его произведение концом III или началом IV века.

Халкидий различает три начала (initia): Бога, материю и Идею [образец] (Deus et silva et exemplum). Использование каким-либо средневековым автором для обозначения материи термина «silva»185 заставляет предположить влияние Халкидия. Высший Бог — это Высшее Благо. Находящийся вне всякой субстанции и всякой природы, не постижимый для разума, совершенный в Себе самом, Он самодостаточен, но является объектом всеобщего стремления. За высшим Богом следует Провидение, которое греки называют Умом (nous), — оно находится на втором уровне. Постоянно обращенная к Благу, эта вторая умопостигаемая сущность получает от Него и собственное совершенство, и то, которое она передает другим существам. От Провидения зависит Судьба (fatum), божественный закон, управляющий всеми существами в соответствии с природой каждого. Судьба христианизирована дважды: во-первых, она подчинена Провидению («fatum ex providentia est, nec tamen ex fato providentia186»); во-вторых, она действует в соответствии с различными видами природы и воли. Провидению подчинены другие силы: Природа, Удача, Случайность, Ангелы, которые исследуют деяния людей и взвешивают их заслуги. Эти служители Провидения обитают на следующем за Провидением уровне, ибо исполняют его волю, но над ними есть еще Мировая душа, которую иногда еще называют Вторым Умом; она глубоко проницает тело Вселенной, чтобы оживлять и упорядочивать его. Халкидий резюмирует построение мира в одной фразе, которую следует знать, так как она установила рамки для некоторых средневековых космогонии, в частности изложенных в трактате Бернарда Сильвестра187 «О целостности мира» («De mundi universitate») и в «Романе о Розе» Жана де Мена188. Эта фраза находится в главе CLXXXVIII комментария Сильвестра к «Тимею»: «Чтобы подвести краткий итог, скажем, как следует все это себе представлять. Источник вещей, от которого произошло и получило свою субстанцию все остальное, — это высший неизреченный Бог. После Него — Провидение, второй Бог (secundum Deum), законодатель этой и иной жизни, вечное и привременное. На третье место я ставлю субстанцию, которую называют Вторым Умом и Разумом, род стража вечной жизни. Я читал, что им подчинены разумные души, повинующиеся закону, и что у них есть силы, выступающие в качестве их блюстителей: Природа, Удача, Случайность и демоны (daemones), которые исследуют и взвешивают заслуги. Итак, высший Бог повелевает, второй устанавливает порядок, третий предписывает, а души поступают согласно закону». Природа и назначение Мировой души описаны в главах XCIX—CП, Удача и Случайность — в главах CLVIII—CLIX.

Итак, мир есть творение Бога; но мир находится во времени, а Бог — вне времени; следовательно, Бог — причинный источник мира, а не временной. Хотя чувственный мир телесен и создан Богом,

он вечен. Он такой по крайней мере по своим причинам. Один Бог с заключенным в Нем умопостигаемым миром истинно вечен. Он находится в вечности (aevum), относительно которой время — лишь мимолетный образ. Итак, «умопостигаемый мир существует всегда; этот мир, который есть лишь его подобие, всегда был, есть и будет». Глава CCLXXVI посвящена согласованию этого учения с буквой Книги Бытия, то есть с христианским догматом.

Таким образом, есть два рода существ: оригинальные образцы и копии. Мир образцов (exempla) — это умопостигаемый мир; мир копий, или отображений (simulacra) — это чувственный мир (mundus sensilis), созданный по подобию своего образца. Техническое название образца — «Идея». Это — бестелесная субстанция, не имеющая цвета и формы, неосязаемая, постигаемая только интеллектом и разумом, причина возникновения существ, причастных к подобию ей. Халкидий не желает исследовать, существует ли одна Идея или же их множество; он занят лишь решением вопроса об их происхождении: это — собственные создания Бога, который производит их в тот момент, когда замысливает. Короче говоря, творения Бога — это мысленные сущности, и греки называют их Идеями. Таким образом, утверждение, что чувственный мир вечен, означает, что Бог вечно мыслит Идеи, отражения которых на протяжении времен непрерывно воспроизводит чувственный мир.

В этом смысле Идеи образуют единство с Богом; таким образом, три начала можно свести к двум и сказать, что чувственный мир создан благодаря Богу и материи: ex Deo et silva factus est ille mundus. В начале всего был Хаос (Овидий. Метаморфозы, I, 1—23), который греки называют hylē, а Халкидий — silva. Существование материи можно доказать с помощью анализа и синтеза. Анализ (resolutio) состоит в том, чтобы подвести факты под их начала. В самом деле, у нас есть два различных средства познания: чувства и интеллект. Следовательно, их объекты также должны быть различными — это чувственно воспринимаемое и умопостигаемое. Чувственно воспринимаемое изменчиво, временно, постигаемо чувствами, согласуется только с мнениями; умопостигаемое неизменно, вечно, познаваемо разумом и является объектом науки в собственном смысле этого слова. По природе умопостигаемое предшествует чувственно воспринимаемому, но чувственное нам более доступно. Аналитический метод, возводящий чувственно воспринимаемое к условиям его существования, предназначен, таким образом, для установления существования материи. Анализ исходит из непосредственно воспринимаемых данных, таких, как огонь, воздух, вода, земля с их различной природой и различными свойствами. Эти элементы находятся не только вокруг, но и внутри нас, потому что из них образованы все тела, в том числе наше тело. Кроме того, тело обладает чувственно воспринимаемыми качествами, формами и фигурами в их различных сочетаниях. Если мы все это обнаруживаем мыслью и задаемся вопросом, какая реальность содержит все это в нерасчлененном виде, то найдем в точности то, что искали, — материю. В связи с этим Халкидий удовлетворенно заключает: «inventa igitur est origo silvestris»189. Этот анализ можно проверить синтезом. Последовательно воссоединим все то, что мы только что разделили, то есть поставим на место виды, качества, фигуры и внесем в них порядок, гармонию, пропорции, которыми они обладают в действительности. Тогда мы окажемся перед необходимостью объяснить этот порядок, эту гармонию, эти пропорции Провидением. Нет Провидения без интеллекта, нет интеллекта без мысли. Итак, это мысль Бога смоделировала, украсила все, что образует тела. Проявления этой божественной мысли суть Идеи. Таким образом, материя — это начало, на котором

останавливается анализ, а Идеи — начало, на котором заканчивается синтез, когда он восходит от материи к определяющей ее первопричине.

Взятая сама по себе материя не имеет свойств, то есть она проста. Вот, кстати, почему она есть начало, и бессмысленно воображать начало начала или источник источника: материя существовала всегда. По той же причине, будучи простой, она неделима и будет существовать всегда. Поскольку она всегда существовала и обречена существовать, она и далее будет вечна. Абсолютно пассивная и сама по себе бесконечная в том чисто негативном смысле, что она совершенно недетерминирована, материя есть чистая потенция. Нельзя даже сказать, телесна материя или бестелесна; она есть лишь возможность бытия или небытия тела.

Между материей — чистым вместилищем, и Идеями — чистыми формами расположен мир вещей, порожденных Идеями в материи. Эти вещи имеют свои собственные формы, и, поскольку формы рождаются вместе с телами, их называют «порожденными видами» («species nativae»), или, как впоследствии будут выражаться представители Шартрской школы, «formae nativae». Халкидий под словом «species» понимает то же самое, что и под словом «forma», но он предпочитает употреблять первый термин, тогда как шартрцы — второй. Как бы то ни было, из этого различения вытекает, что Идея существует в двух видах: в себе самой как первичная форма (primaria species) и в вещах как форма, порожденная от вечной Идеи (secunda species, id est nativa190). Далее следует материя, которая получает бытие от своей собственной формы: silva demum ex nativa specie sumit substantiam191. Этим трем ступеням бытия соответствуют три ступени познания: идея, схваченная интеллектом, как объект науки; порожденная форма, по природе чувственно воспринимаемая, как объект мнения; что же касается материи, то, не являясь ни умопостигаемой, ни чувственно воспринимаемой, она не может быть ни познана, ни воспринята чувствами; мы знаем о ее существовании лишь посредством некоторого половинчатого знания, которое позволяет нам что-то утверждать о том, чего мы никоим образом не можем непосредственно воспринять.

В результате последовательных умозаключений Халкидий вынужден отбросить аристотелевское определение души как формы тела. Он очень хорошо знает это учение и подробно его излагает; но принять его означает для Халкидия признать душу формой по рождению, то есть посредницей между бытием Идеи и небытием материи, короче, простой акциденцией тела, подверженной разрушению и уничтожению, как само тело. Истинная природа души — это не форма, а духовная субстанция, наделенная разумом: est igitur anima substantia carens corpore, semetipsam movens, rationabilis192. Влияние Халкидия, а также Макробия, Немесия и других отдалило тот момент, когда аристотелевское определение души стало приемлемым для христианского сознания.

Аналогичные тенденции проявляются в творчестве Мария Викторина (ум. около 363), который известен по прозвищу «Афр» («Африканец»), данному ему для отличия от других писателей с тем же именем193. Он родился около 300 г. в проконсульской Африке, около 340 г. отправился в Рим преподавать риторику и вел там активную полемику с христианами. Около 355 г. он, к удивлению

многих, обратился: Марий Викторин принял христианство благодаря чтению Писания, предпринятому ради полемики с ним. До нас дошла небольшая часть его сочинений, посвященных самым разным предметам: грамматике, диалектике, риторике, экзегезе и теологии. Сохранились его комментарии к Посланиям к галатам, филиппийцам, ефесянам, а также значительные теологические трактаты «О рождении божественного Слова» и «Против Ария» (в четырех книгах). Еще до обращения Марий Викторин перевел на латинский язык «Эннеады» Плотина; именно по этому переводу с неоплатонизмом познакомился Августин, и результат этого хорошо известен. Признавая большую роль, которую Викторин сыграл в этом качестве в формировании августинианства, не следует забывать и о его личном вкладе в полемику против ариан.

Марий Викторин нашел достойного противника в лице арианина Кандида, посвятившего ему свой значительный труд «О божественном происхождении», где с образцовой четкостью показаны все несокрушимые барьеры, на которые наталкивается чистый философ в связи с тайной рождения Бога Богом. Из него также ясно видно, что применительно к христианскому понятию Бога как абсолютного бытия, если при этом бытие отождествляется как и у Платона, с неизменным и непорожденным, догмат рожденного Бога для этих философов заключает в себе непреодолимые противоречия. Чтобы понять эту контроверзу, следует обратиться к тексту принципиальной важности из «Тимея» (27 d): «Что есть вечное, не имеющее возникновения бытие, и что есть вечно возникающее и никогда не сущее?»194 Если Бог есть бытие, то Он не может быть порожден; однако утверждают, что Слово порождено; значит, оно не бытие, и значит, оно не Бог. Эта позиция, с которой мы уже сталкивались у Евномия, во всех своих аспектах воспроизводится у Кандида, который излагает ее с незамутненной рассудительностью человека, не выходящего за пределы логической очевидности. Всякое порождение есть изменение или же: все, что божественно, то есть и Сам Бог, неизменно. Но Бог, который есть Отец всего сущего, есть также первопричина всего. Следовательно, если Он — Бог, Он неизменен и неподвижен. Или же: неизменное и неподвижное не порождает и не порождено. Если это так, то Бог не рожден. Именно это утверждает Кандид, заявляя с помощью множества сильных аргументов, что нельзя мыслить ничего, что было бы до Бога и из чего Бог мог бы быть порожден. Это некая сила? Но нет ничего сильнее Бога. Некая субстанциальность и субстанция? Экзистенциальность и существование? Но Бог, будучи прост, не может мыслиться как субъект, что-либо получающий, будь это субстанция или даже существование. Вернее будет мыслить субстанцию как полагаемую Богом, нежели как существующую до Него. Он есть она сама, Он ее ниоткуда не получает. Аналогично Бог не получает ни экзистенциальности — способности к существованию, ни самого существования; Он существует, и этого достаточно. По этой же причине Бог не должен мыслиться получающим бытие или сущность: «В самом деле, Он есть первопричина, и Он есть причина самого Себя (sibi causa) не в том смысле, что Он нечто иное в качестве причины и причиненного (non quae sit altera alterius195), но в том смысле, что Он Сам есть причина того, что Он есть (ipsum hoc quod ipsum est, ad it ut sit causa est196); Он для Себя и обиталище, и обитающий, и не будем воображать себе двух вещей, потому что Он один и единственный. Он в самом деле единственное бытие (est enim esse solum)». Полагать также Бога абсолютной простотой бытия — значит исключить всякую возможность присутствия в нем составной природы, а следовательно, и возможность становления и порождения: Inversibilis ergo et immutabilis Deus. Si autem ista Deus, neque generat neque generatur197. Кто же тогда Иисус Христос, Который есть Слово, через Которого все было сотворено и без Которого ничто не было бы сотворено? Он есть результат не

рождения, а некоторого божественного Действия. Слово — первое и главное творение Бога: primum opus et principale Dei. Невозможно представить лучшего примера для философии, которая бы занялась данным в Откровении понятием христианского Бога так, как будто бы она сама его открыла, а затем, произведя над ним чисто логические операции, последовательно освободила это понятие от христианской тайны, о которой людям возвестило Откровение. Христианство без тайны — это противоречие в терминах и вместе с тем постоянное искушение деизма всех времен.

Ответ Кандиду Марий Викторин дал в трактате «О рождении божественного Слова». Трактат настолько же темен и запутан в терминах, насколько ясна речь Кандида. Нужно признать, что причиной тому не только невыразимость тайны; но, с другой стороны, заслуга Викторина по крайней мере в том, что, строго следуя догматам, он насколько возможно придерживался философских формулировок. Еще нужно заметить, что от отождествления Бога с бытием он поднялся до отождествления Его с Единым. Бог — причина всякого бытия, следовательно, Он предшествует бытию, как причина — следствию. И то верно: чтобы быть причиной, нужно быть; но, чтобы быть причиной бытия, нужно быть до бытия. Следовательно, Бог — это «до-бытие», и именно в этом качестве Он — причина всего, что есть, как и того, чего нет: «Итак, что мы скажем о Боге? Он — бытие или небытие? Разумеется, мы назовем Его бытием, ибо Он — Отец всего, что есть. Но Отец всего, что есть, не является бытием, пока нет того, чему Он Отец. С другой стороны, нельзя сказать и запрещено думать, что небытие может быть названо причиной того, что есть. Получается, что причина есть прежде того, причиной чего она является. Следовательно, Бог — это Высшее бытие, и поскольку Он — высшее, то о Нем говорят, что Он — небытие; не в смысле утраты универсальности того, что есть, но в том смысле, что в Нем следует выделять бытие, которое одновременно есть небытие (по отношению к будущему - это небытие); но поскольку Он — причина порождения того, что есть, Он — бытие». Итак, все происходит от Бога, постигаемого, таким образом, либо через рождение, либо через творение198.

Темным языком, начиненным греческими терминами, Викторин затем проводит различие между тем, что есть истинно, тем, что есть, тем, что истинно не есть небытие (quae non vere non sunt), и, наконец, тем, что не есть. Пользуясь терминологией, которая позднее будет возрождена, то, что есть истинно, он называет intellectibilia, а то, что есть, — intellectualia. «Интеллектибилии» — это сверхнебесные реальности: прежде всего, интеллект, душа, добродетель, логос; затем, выше — экзистенциальность, жизненность, «интеллигенциальность», а превыше всего — само бытие и единое, которое есть только бытие. Пробужденный в душе ум (nous) иллюминирует и формирует интеллектуальную способность нашей души и порождает разум. Вот почему, кстати, душа является субстанцией: она находится под (sub) nous'ом и Святым Духом, Который просвещает ее. Таким образом душа входит в разряд того, что есть, и поскольку nous входит в нее, он понимается как то, что есть на самом деле. Что касается остальных двух разрядов (ложное небытие и небытие), то они мыслимы только в связи с двумя первыми, так как небытие можно понять только через бытие, относительно которого оно есть как бы уничтожение. Всякое бытие имеет форму и лицо в существовании, или качество; бесформенность и безличность есть нечто другое, и его называют небытием. Следовательно, небытие в некотором смысле и каким-то образом по-своему есть. Это нетрудно понять на примере тех частей мира, которые, участвуя одновременно в небытии материи и в бытии разумной души, не являются подлинным небытием (sunt in natura eorum quae non vere non sunt199). На первый взгляд, это труднее уяснить в отношении чисто

материальных частей мира, если их воспринимать только как чисто материальные, ибо взятая сама по себе материя — кормилица небытия; но такова же она в каком-то смысле и по отношению к душе, которую она оживляет. Чтобы достичь абсолютного небытия, к перечисленным выше четырем разрядам нужно добавить пятый, отличая тем самым от того, что не есть на самом деле, то, что подлинно не есть (quae vere non sunt), то есть — невозможное, что не есть и не может быть ни в Боге, ни от Бога.

Если принять эту классификацию, то где поместить Бога? Выше этих четырех разрядов. Он «supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem cognoscentiam, super omne on et pantōn ontōn onta»200. В самом деле, непостижимый, бесконечный, невидимый, вне интеллекта, вне субстанции, непознаваемый, ничто из того, что есть, потому что превыше всего, Бог, следовательно, есть «небытие» (XIII); однако, добавим, не чистое небытие, но небытие, которое в каком-то смысле есть бытие, потому что Он — такое небытие, которое своей мощью проявляется в бытии. Бытие было сокрыто в Нем. Проявление того, что сокрыто, именуют рождением. Таким образом, причина всего — Бог — есть причина этого бытия (tout ontos) посредством рождения. Бытие, сокрытое в «до-бытии» и порожденное им, — это Логос, который есть Сын, потому что Он рожден; это Сам Иисус Христос, ответивший в Исходе (3:14): «Так скажи сынам Израилевым: Сущий (o ōn) послал меня к вам». Только это бытие, которое есть бытие всегда, есть и Сущий (Solum enim illud on semper on, o ōn est)». Другими словами, «до-бытие» прежде других вещей не порождает ничего иного, кроме бытия; это совершенное во всех отношениях бытие (on), которое ни в чем не имеет нужды: «Универсальное оп и только оп, которое является единичным бытием и бытием всеобщим превыше всяких видов, есть единое и единственное бытие (unum est et solum on)» (XV). Отсюда следует, что Иисус Христос есть первобытие, предшествующее всему, через которое явилось все, что есть.

Таким образом, Викторин противопоставляет Кандиду понятие Слова, предвечно порождаемого Отцом, то есть понятие бытия, предвечно проистекающего из «до-бытия», которое есть Отец, и вечно являющего сокрытую глубину. Если Викторин, возражая Кандиду, может тем не менее утверждать, что само Слово есть Бог, то это именно потому, что Слово-Иисус исходит не из небытия, как бы ни понимать этот термин, но, напротив, является в качестве Логоса проявлением бытия, сокрытого в Отце и открывшегося в Боге Сыне. В этом смысле можно сказать, что Бог — причина не только всего остального, но прежде — Самого Себя: «Sic enim prima causa, non solum aliorum omnium causa, sed sui ipsius est causa. Deus ergo a semetipso et Deus est» (XVIII)201. Разумеется, невозможно постичь, как Сын пребывает в Отце и Отец — в Сыне, и что Они не только вместе, но суть одно («Neque solum simul ambo, sed unum solum et simplex»)202. Не будем продолжать исследования, ибо здесь достаточно веры: «Sed hoc non oportet quaerere, sufficit enim credere»203.

Вот где проходит водораздел между христианством и арианством: философское размышление, заключенное в вере, и умозрение, отвергающее тайну, метафизика теолога и теология метафизика. В то же время мы видим, на какого рода метафизику возлагал надежды Викторин. Переводчик Плотина, он, естественно, и вдохновлялся Плотином. Как он сам дает нам почувствовать, «до-бытие», из которого рождается Слово, — это не что иное, как первоначало,

многократно утверждаемое в «Эннеадах»: «До всего, что подлинно есть, был Единый, или Сам Единый до бытия единого...; Единый обладал полнотой существования до всякой экзистенциальности и, особенно, до всего низшего, до самого бытия, ибо это — Единый до бытия (hoc enim unum ante on). Итак, до всякой экзистенциальности, субстанции, субсистенции и даже до всего, что выше их, есть Единый без существования, без субстанции, без ума (intelligence)... Первопричина всех начал, начало всех сознаний, до-сознание всех могуществ, сила более быстрая, чем само движение, и более неподвижная, чем сам покой». Этот покой, который есть неизреченное движение, это движение, которое есть высший покой, этот Бог, Который одновременно praeintelligentia, praeexistens и praeexistentia204, так возвещает теология Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Иоанна Скота Эриугены и всех тех, кто, уже в XIV веке откроет в сочинениях Прокла мысль Плотина. Быть может, величие Августина в истории христианской мысли можно оценить, лишь увидев, с какой трезвостью он сумел восстановить христианского Бога в плане бытия, мыслимого как неделимость Единого и Блага, не будучи защищен от Плотина ничем, кроме своего теологического гения и Никейского собора.

Этот туманный неоплатонизм не заслуживал бы столько внимания, если бы он не был той почвой, на которой родилось учение св. Августина (354—430)205. Закончив первоначальное обучение в Тагасте, своем родном городе (в настоящее время — Сук-Арас, в ста километрах от Бона206), Августин отправился в Мадавр, а затем в Карфаген изучать словесность и риторику, чтобы потом преподавать их. Его мать Моника еще в раннем детстве привила ему любовь к Христу, но он не был крещен, плохо знал христианское учение, а его беспорядочная, разгульная юность не способствовала углубленному образованию. В 373 г., в разгар полной наслаждений жизни в Карфагене, Августин прочитал ныне утерянный диалог Цицерона «Гортензий». Это чтение воспламенило в нем горячую любовь к мудрости. Но в том же году он попал в круг манихейцев, которые претендовали на то, чтобы дать чисто рациональное объяснение мира, обосновать существование зла и в конце концов привести своих учеников к вере исключительно с помощью разума. Некоторое время Августин верил, что именно в этом заключается мудрость, которой он жаждал. Будучи манихейцем и врагом христианства, он вернулся в Тагаст, чтобы преподавать словесность, а потом переехал в Карфаген, где написал свой первый, не дошедший до нас трактат «О прекрасном и полезном» («De pulchro et apto»). Между тем его манихейские убеждения поколебались. Обещанных рациональных объяснений они ему не давали, и он уже отлично понимал, что не дадут никогда. Августин вышел из манихейской секты и в 383 г. отправился в Рим, намереваясь преподавать риторику. В следующем году по протекции римского префекта Симмаха он получил муниципальную кафедру в Милане207. Здесь он нанес визит епископу города Амвросию и услышал его проповедь, в которой епископ говорил о существовании духовного смысла Писания, скрытого под его буквальным смыслом. Однако душа Августина оставалась пуста. Верный ученик Цицерона, он проповедовал умеренный «академизм», сомневаясь почти во всем и страдая от отсутствия всякой надежности. Тогда он прочел несколько сочинений неоплатоников, в частности фрагмент «Эннеад» Плотина в переводе Мария Викторина. То была его первая встреча с метафизикой, и она имела решающее значение. Освобожденный от материализма Мани208, Августин, просветив свою мысль, решил очистить свою нравственность; но страсти упорно сопротивлялись, и он сам удивлялся своему бессилию победить их, когда прочитал в Посланиях св. Павла, что человек находится во власти греха и никто не может освободиться от него без благодати Иисуса Христа. Целостная истина, которой Августин так долго искал, наконец открылась ему; он радостно принял ее в 386 г. в возрасте тридцати трех лет.

Но эволюция умонастроения Августина на этом не закончилась. Он был мало сведущ в вере, которую принял, и ему еще предстояло по-настоящему узнать ее, чтобы впоследствии ее проповедовать. Это станет делом всей его жизни, но относительно его философских идей можно утверждать, что их основанием останется неоплатонизм, усвоенный им на волне энтузиазма 385—386 гг. Августин никогда не будет развивать и углублять его и, старея, станет все меньше и меньше из него черпать; но вся его философская техника — оттуда. Однако со дня его обращения между ним и неоплатониками существовало коренное различие. Манихеи обещали привести его к вере в Писание путем чисто рационального познания — Августин же с момента обращения поставил себе задачей посредством веры в Писание достичь заключенного в нем разумения. Безусловно, принятию истин веры должна предшествовать определенная работа ума; хотя эти истины недоказуемы, можно доказать, что в них допустимо верить, и это — задача разума. Следовательно, вере предшествует вмешательство разума, но есть и второй этап интеллектуальной работы, который следует за верой. Основываясь на переводе текста Исайи в Септуагинте209 — впрочем, не вполне точном, — Августин не устает повторять: «Если не уверуете, не поймете» («Nisi credideritis, non intelligetis»). Истины, открытые Богом, необходимо принять верой, если желаешь затем приобрести некоторое рациональное знание — знание о содержании веры, доступное человеку здесь, на земле. В знаменитой 43-й проповеди эта мысль о двоякой деятельности разума изложена в виде великолепной формулы: «пойми, чтобы уверовать, веруй, чтобы понять» («intellige ut credas, crede ut intelligas»). Впоследствии св. Ансельм выразит эту мысль в формуле, которая не принадлежит Августину, но точно соответствует его мысли: вера, ищущая понимания (fides quaerens intellectum).

Эта мысль присутствует у Августина с самого начала его творчества как христианского писателя и вдохновляет целую серию произведений самого разного характера, и в каждом из них можно найти указание на его философскую позицию. Но к чисто философскому размышлению близки, естественно, ранние труды. К этому периоду, когда он был еще катехуменом210, восходят сочинения «Против академиков» («Contra Academicos»), «О блаженной жизни» («De beata vita»), «О порядке» («De ordine») (все относятся к 386 г.»), «Беседы с самим собою» («Soliloquia»), «О бессмертии души» («De immortalitate animae») (относятся к 387 г.) и, наконец, «О музыке» («De musica»), начатое в 387 г. и завершенное в 391 г. Между его крещением (387) и рукоположением (391) история философии получила такие труды, как «О количестве души» («De quantitate animae») (387—388), «О Книге Бытия, против манихейцев» («De Genesi contra Manichaeos») (388—390), «О свободной воле» («De libero arbitrio») (388—395), «Об учителе» («De magistro») (389), «Об истинной религии» («De vera religione») (389-391), «О различных вопросах — 83» («De diversis quaestionibus - 83») (389—396)211. Став священником, Августин почти исключительно посвящает себя теологическим и экзегетическим проблемам. Следует упомянуть еще и такие его сочинения, как трактат «О пользе веры» («De utilitate credendi») (391—392), необходимый для изучения его метода, «О буквальном смысле Книги Бытия как незавершенной» («De Genesi ad litteram liber imperfectus») (393—394), «О христианском учении» («De doctrina christiana») (397)212, сочинение, которое будет господствовать в христианской культуре средних веков, а также «Исповедь» (400)213, где отражены все философские идеи Августина. Кроме того, им были написаны: «О Троице» («De Trinitate») (400—416) — трактат, богатый не только теологическим, но и философским содержанием; «О Книге Бытия буквально» («De Genesi ad litteram»), представляющей собой основной источник для исследования космологии Августина; обширный

труд «О Граде Божием» («De Civitate Dei») (413—426), особенно важный с точки зрения теологии истории Августина, однако к нему необходимо обращаться при изучении любого аспекта его учения; упомянем еще серию трудов почти исключительно религиозного характера, содержащих и фрагменты разнообразного философского содержания: «Толкования псалмов» («Enarrationes in Psalmos»), которые составлялись Августином начиная с 391 г. до самой смерти; «Толкование Евангелия от Иоанна» («In Joannis Evangelium») (416—417), «О душе и ее происхождении» («De anima et ejus origine») (419—420), а также огромную «Переписку», в которой некоторые письма представляют собой обширные трактаты, и «Пересмотры» («Retractations») (426—427), где исправления ранее высказанных положений проливают яркий свет на смысл рассматриваемых формул. Если учесть, что несколько философских произведений Августина утеряно, в частности его энциклопедия свободных искусств, и что речь здесь идет о части его наследия, которая не носит исключительно теологического характера, то легко составить представление о размахе его деятельности и признать возможным для историка ограничиться схематическим изложением основных тем творчества Августина.

Вся философская составляющая этого творчества отражает усилия христианской веры в максимальной степени воспользоваться собственным содержанием мышления с помощью философской техники, основные элементы которой заимствованы у неоплатоников, в частности у Плотина. Среди этих элементов решающее влияние на мысль Августина оказало определение человека, диалектически обоснованное Платоном в «Алкивиаде» и позднее воспринятое Плотином: человек — это душа, пользующаяся телом. Когда Августин рассуждает исключительно как христианин, он не устает напоминать, что человек есть единство души и тела; рассуждая как философ, он обращается к определению Платона. Более того, он воспроизводит это определение со всеми логическими следствиями, которые оно в себе содержит; главное из них — иерархическое превосходство души над телом. Присутствуя целиком во всем теле, она тем не менее соединена с ним лишь воздействием, которое непрерывно на него оказывает, оживляя его. Душа восприимчива ко всему происходящему, и ничто от нее не ускользает. Когда внешние предметы воздействуют на наши чувства, то этому воздействию подвергаются наши органы чувств, но поскольку душа выше тела, а низшее не может воздействовать на высшее, то она никакому воздействию не подвергается. Происходит следующее: благодаря своему бдительному наблюдению за телом душа не оставляет незамеченным ни одного изменения в нем. Не подвергаясь какому бы то ни было воздействию со стороны тела, но исключительно посредством собственной активности, она с удивительной быстротой извлекает из своей субстанции образ, схожий с воздействующим предметом. Это называют ощущением. Следовательно, ощущения являются действиями души, а не страданиями, ею испытываемыми.

Некоторые ощущения попросту сообщают нам о состоянии и потребностях нашего тела, другие — об окружающих его предметах. Отличительный признак этих предметов — непостоянство. С течением времени они появляются и исчезают, уходят из поля зрения и сменяются другими, и невозможно их удержать. Едва лишь скажешь «вот они», — и они исчезли. Отсутствие постоянства, которое выдает недостаток подлинного бытия, исключает их из сферы познания в собственном смысле слова. Познать — значит воспринять мыслью не изменяющийся объект, постоянство которого позволяет удерживать его духовным зрением. В самом деле, душа находит в себе самой знания, относящиеся к объектам этого рода. Это происходит всякий раз, когда мы

воспринимаем истину. Ибо истина — это совсем другое, нежели эмпирическая констатация факта: это — обнаружение правила мышлением, которое ему подчиняется. Если я вижу, что 2 + 2 = 4 или что следует делать добро и избегать зла, то я воспринимаю нечувственные реальности, чисто умопостигаемые, главный признак которых — их необходимость. Они не могут быть иными. Поскольку они необходимы, они неизменны. Поскольку они неизменны, они вечны. Необходимы, неизменны, вечны — эти три атрибута можно свести к одному: истинны. Их истинность в конечном счете сводится к тому, что они обладают бытием, ибо только то, что есть на самом деле, является истинным.

Если задуматься, то наличие в душе истинных знаний составляет существенную проблему. Как его объяснить? В некотором смысле все наши знания являются производными от наших ощущений. Мы можем познать только те объекты, которые мы видели или можем представить по образу виденных. С другой стороны, никакой чувственный объект не является ни необходимым, ни неизменным, ни вечным — напротив, все они случайны, изменчивы, преходящи. Сколько бы ни накапливать чувственный опыт, никогда не вывести из него необходимого правила. Я хорошо вижу невооруженным глазом, что, действительно, 2 + 2 = 4, но только моя мысль позволяет мне увидеть, что иначе быть не может. Следовательно, не доступные чувствам объекты сообщают мне истину о них самих и в еще меньшей степени — о других объектах. Не являюсь ли тогда я сам источником моих подлинных знаний? Но я не менее изменчив и случаен, нежели вещи, и именно поэтому моя мысль склоняется перед истиной, которая господствует ааі нею. Необходимость истины для разума является лишь признаком ее трансцендентности по отношению к разуму. Истина, усваиваемая разумом, выше разума.

Следовательно, в человеке есть нечто превосходящее человека. Поскольку это нечто — истина, оно представляет собой чисто умопостигаемую, необходимую, неизменную, вечную реальность. Это именно то, что мы называем Богом. Чтобы Его обозначить можно воспользоваться самыми разнообразными метафорами, но все они в конечном счете имеют один смысл. Он есть умопостигаемое Солнце, при свете которого разум видит истину; внутренний Наставник, Который изнутри отвечает спрашивающему Его разуму; как бы Его ни называли, всегда стремятся указать на божественную реальность которая есть жизнь нашей жизни, более внутренняя по отношению к нам, чем наш собственный внутренний мир. Поэтому все августинианские пути к Богу проходят в это» направлении: от внешнего к внутреннему и от внутреннего к высшему.

Обнаруженный на этом пути Бог св. Августина предстает как реальность, внутренне присущая мышлению и одновременно трансцендентная ему. Его присутствие удостоверяется всяким истинным суждением, будь то в науке, эстетике или морали, но Его природа нам недоступна. Насколько мы можем понимать, речь здесь идет еще не о Боге, ибо Он неизречен, и нам легче сказать, что Он не есть, нежели что Он есть. Однако среди всех имен, какие Ему можно дать, есть одно, указывающее на Него лучше других, — это имя, под которым Он Сам открылся людям, когда сказал Моисею: «Я есмь Сущий» (Исх. 3:14). Он есть само бытие (ipsum esse), реальность полная и тотальная (essentia) до такой степени, что, строго говоря, термин «essentia» соответствует только Ему. Ясно, почему это так. То, что меняется, истинно не есть, потому что меняться — значит переставать быть тем, чем был, чтобы стать другим, что в свое время тоже перестанет быть. Таким

образом, всякое изменение представляет собой смешение бытия и небытия. Устранить небытие означает устранить из него начало его изменчивости и сохранить вместе с неизменностью только бытие. Говорить, что Бог — essentia по преимуществу, или что Он — бытие высшей степени, или что Он — неизменность, значит говорить одно и то же. Истинно быть — это быть всегда одним и тем же образом: vere esse est enim semper eodem modo esse; итак, Бог всегда один и тот же: Он есть Бытие, потому что Он есть неизменность.

До какой степени сам Августин осознавал свое глубокое согласие с Платоном в этом пункте, можно видеть из весьма примечательного фрагмента трактата «О Граде Божием» (VIII, 11). «Сущий» (Тот, кто есть) Книги Исхода настолько точно, как ему представляется, означает «Тот, кто неизменен» и, следовательно, то, что Платон называет бытием, что он склонен допустить, будто Платон в какой-то степени был знаком с Ветхим Заветом. Августиново понятие Бога - essentia сильно повлияет на мысль св. Ансельма, Александра Гэльского и св. Бонавентуры, а учение, закладывающее основы подлинного знания о просвещении ума Словом, станет одной из отличительных черт средневекового августинианства. Отметим, однако, что вместе с тем это сопровождалось изменением перспективы. С одной стороны, в средние века с помощью понятия эссенциальности Бога старались доказать, что Его существование — это непосредственная очевидность (например, св. Ансельм и св. Бонавентура), чего сам Августин не делал; с другой стороны, если св. Августин исходил из божественного просвещения ввиду главной цели — достичь Бога, августинцы средневековья развивали это понятие как чисто естественный познавательный тезис, принужденные к этому необходимостью защитить его от последователей Аристотеля с их противоположной доктриной. Оговорив это, можно утверждать, что августинианству была суждена долгая жизнь.

Легко заметить предрасположенность Августина к анализу данных о внутренней жизни. Это одно из самых больших его дарований и отличительная черта его гения. Ему мы обязаны «Исповедью» — уникальной книгой, каждая страница которой дышит свежестью и ароматом подлинной жизни, и именно в ней Августин оставил свой отпечаток на христианском догмате Троицы. Как нам представляется, Э. Порталье настолько удачно охарактеризовал оригинальность этой книги, что лучше предоставить слово ему самому: «При объяснении троичности Августин воспринимает божественную природу до Лиц. Его формула Троицы такова: единая Божественная природа, субсистирующая214 в трех Лицах; греки же, напротив, говорили: три Лица, имеющие одну и ту же природу. До сих пор, действительно, дух греков сосредоточивался на Лицах: на Отце, воспринимаемом как единый Бог (первоначально слово Deus, ὁ θέος, относилось только к Нему): credo in unum Deum Patrem215; затем на Сыне, рожденном от Отца, Deum de Deo216, и, наконец, на Святом Духе, исходящем от Отца, поскольку он — Отец через Сына. Только в рефлексии их дух видел в этих трех Лицах одну и ту же божественную природу. Напротив, св. Августин является родоначальником латинского подхода, который позднее у него заимствуют схоласты, и рассматривает прежде всего божественную природу, переходя затем к Лицам, чтобы охватить реальность целиком. Для него Deus не означает более непосредственно Отца, но Божественность вообще, понимаемую, несомненно, в конкретном и личностном плане, но не как отдельное Лицо. Это — Бог-Троица, то есть, в сущности, Божественность, которая развертывается вне временной или природной последовательности, но в определенном порядке происхождения в трех Лицах — Отца, Сына и Святого Духа».

Этот прогресс — ибо это явный прогресс — представляется прямо связанным с выдающейся способностью Августина к психологическому анализу. Не однажды, но особенно в трактате «О Троице», он стремился постичь природу Бога по аналогии с Его образом, который Творец оставил в Своих созданиях, в частности и прежде всего — в человеческой душе. Именно в ней, в самой ее структуре мы находим наиболее надежные указания на то, чем может быть Святая Троица. Ибо душа подобна Отцу; из своего бытия она порождает понимание самой себя, как Отец порождает Сына, или Слово; а отношение этого бытия к его пониманию есть жизнь, что подобно Святому Духу. Или так: душа есть прежде всего мышление (mens), откуда исходит знание, в котором она выражается (notitia), а из отношения к этому знанию исходит любовь (amor), которую душа несет в себе. Не подобным ли образом Отец изливается в Своем Слове и Они любят друг друга в Духе? Конечно, это только образы, но если человек действительно сотворен по образу Божию, то аналогия не лишена смысла. Рассуждая в обратном направлении, можно сказать, что те же образы наставляют нас относительно человека. Быть подобием Троицы не означает быть мыслью, познающей и любящей саму себя: это означает быть живым свидетельством об Отце, Сыне и Святом Духе. Познавать самого себя, как нам советует Сократ, значит познавать себя как образ Бога, значит познавать Бога. В этом смысле наша мысль есть память о Боге, заключенное в ней знание есть постижение Бога, исходящая из того и другого любовь есть любовь Бога. Следовательно, человек — это нечто более глубокое, нежели просто человек. Глубина его мысли (abditum mentis) есть лишь неисчерпаемая тайна Самого Бога; как и Его жизнь, наша глубочайшая внутренняя жизнь, в сущности, представляет собой развертывание внутри себя самой знания, которым обладает о себе божественная мысль, и любви, которую она в себе несет. Об этом уроке вспомнят в свое время Гильом из Сен-Тьерри217, Теодорик из Фриберга218 и Мейстер Экхарт.

Это учение заключает в себе идею творения, но она внушается нам таким же образом, каким мы нашли Бога. Он есть essentia, о существовании которой свидетельствуют другие существа, неизменность которой в качестве своей причины требует изменение. Как мы уже говорили, изменяться означает одновременно быть и не быть или не быть полностью тем, что есть. Каким образом то, что не подлинно есть, может стать бытием? И что иное, как не то, «что подлинно есть», может стать его причиной? В силу самой своей изменчивости вещи словно провозглашают: не мы сами сделали себя, это Он нас сделал. Но поскольку все, что они имеют от бытия, дано им Богом, сами по себе они обладают лишь неспособностью к существованию, то есть небытием; следовательно, в своем существовании они ничто; короче говоря, они сделаны Богом из ничего, и именно это называется творением.

В высшей степени неизменный Бог, безусловно, не развертывал свое творческое деяние во времени. Полностью выразивший Себя в Слове, Он вечно заключает в Себе образцы-архетипы всех возможных существ их умопостигаемые формы, законы их существования, вес, меру, количество. Эти образцы вечно остаются Идеями, несотворенными и единосущными с Богом, Который единосущен Слову. Чтобы сотворить мир, Богу достаточно было сказать об этом; говоря, Он пожелал и сделал. Одномоментно, без всякой последовательности во времени Он дал бытие всей полноте того, что было когда-то, что есть сейчас и что будет в дальнейшем. Рассказ о творении в течение шести дней следует понимать аллегорически, ибо Бог все создал в один

момент и, сохраняя сотворенное, Он более не творит. Все существа, которые появились и появятся впоследствии, были произведены в самом начале, причем в материи, но в виде зародышей (rationes seminales), которые должны были в прошлом или должны будут в будущем развиться согласно порядку и законам, предусмотренным Самим Богом. Человек не является исключением из этого правила, кроме того, что касается души. Плоть всех будущих людей, Адам и Ева с самого начала обладали своим материальным выражением — невидимо, каузально, как все будущие существа, которые еще не появились на свет. Таким образом, Августин понимает историю мира как непрерывное развитие или, если угодно, как эволюцию, однако полностью противоположную творческой эволюции. Как индивиды, так и виды существовали с самого начала. Мир Августина развертывается, скорее, во времени, и время развертывается вместе с ним как огромная чудесная поэма, каждая часть, каждая фраза и каждое слово которой встают на свои места, остаются там и уходят при появлении следующей (следующего) точно в тот момент, который определил им гений поэта с целью достижения задуманного общего эффекта.

Самые благородные Божьи творения — это ангелы, причем Августин точно не знает, имеют ли они тела или нет. За ними следует человек, находящийся не намного ниже ангелов (paulo minuisti eum ab angelis219), но очевидно состоящий, как мы уже говорили, из души, которая пользуется телом, и из тела, используемого душой. Совершенно духовная и простая душа соединена с телом посредством некоторой естественной склонности, которая побуждает душу оживлять его, управлять им и заботиться о нем. Именно благодаря душе материя становится живым организованным телом. Целиком присутствующая во всех его частях, душа образует с телом единство, которое и есть человек; однако очень трудно установить, каков ее источник. Автор трактата «О душе и ее происхождении» («De anima et ejus origine») в конце концов признается, что не в состоянии решить эту проблему. Создал ли Бог в самом начале духовные зародыши душ, или духовную субстанцию, из которой впоследствии будут образованы души, или же Он вручил зародыши ангелам, чтобы затем взять их назад и соединять с телами? Мы этого не знаем, и св. Августин никогда не претендовал в этом пункте ни на что иное, кроме свободы не знать.

Несомненно, очевиден метафизический оптимизм, которым вдохновлена эта доктрина творения. Какое бы глубокое влияние ни оказал на нее платонизм, Августин ни на минуту не допускает ни того, что материя дурна, ни того, что душа соединена с телом в наказание за грех. Однажды освободившись от гностического дуализма манихейцев, он никогда больше не впадал в него. Наоборот, Августин без конца повторял, что существующие отношения души и тела не таковы, какими они были когда-то и какими должны стать. Тело человека не темница его души — оно стало ею вследствие первородного греха, и первейшая цель нравственной жизни — это наше освобождение от него.

Представляя Собой неизменность, Бог есть полнота бытия; следовательно, Он — абсолютное и неизменное Благо. Созданная из ничего природа человека блага постольку, поскольку она есть, но в этой именно степени она блага. Таким образом, благо пропорционально бытию; отсюда следует, что противоположность блага, которая есть зло, не может рассматриваться как бытие. Строго говоря, зло не есть. То, что обозначается этим словом, сводится к отсутствию блага в некоторой природе, которая должна им обладать. Именно это имеют в виду, говоря, что зло есть

некоторое лишение. Следовательно, падшая природа есть зло постольку, поскольку она искажена грехом, но она есть благо постольку, поскольку она природа; точнее, она есть то добро, в котором существует зло и без которого она не могла бы существовать.

Этот тезис позволяет объяснить наличие зла в мире, созданном благим Богом. Если речь идет о естественном зле, то следует вспомнить, что всякая вещь, взятая сама по себе, хороша, поскольку она есть. Разумеется, всякое создание в конце концов погибнет, но, если судить, имея в виду Вселенную, то разрушение одного восполняется появлением другого, и, как слоги, составляющие поэму, сама эта последовательность создает красоту Вселенной. Что касается морального аспекта, то он возникает лишь в действиях разумных созданий. Поскольку эти действия зависят от суждения разума, они свободны; нравственная вина возникает оттого, что человек злоупотребляет свободой воли220. За это несет ответственность он, а не Бог. Несомненно, можно возразить, что Богу не следовало бы наделять человека такой волей, которая способна пасть, и во всяком случае нужно признать, что свобода воли не есть абсолютное благо, поскольку она неизбежно сопряжена с опасностью. Но тем не менее это есть благо и даже условие величайшего из благ — блаженства. Быть счастливым — конечная цель каждого человеческого существа; чтобы им стать, человеку нужно отвернуться от себя и обратиться к Высшему Благу, возжелать его и достичь — следовательно, ему нужно стать свободным. Вместо этого человек отвернулся от Бога, чтобы заниматься собой и получать удовольствие от вещей, которые ниже его. Именно в этом заключается грех, который ничто не делало неизбежным и за который несет ответственность только сам человек.

Нарушение Божьего закона — первородный грех — имело своим следствием бунт тела против души, из которого произошли вожделение и невежество. Душа была сотворена Богом, чтобы управлять телом человека, но теперь она сама управляется телом. Обращенная отныне к материи, душа насыщается чувственным и, поскольку ощущения и образы она извлекает из самой себя, истощается, снабжая ими человека. Как выражается Августин, она отдает им частицу своей субстанции. Истощенная потерей субстанции, покрытая коростой чувственных образов, душа вскоре перестает узнавать самое себя; она доходит до того, что верит только в реальность материи и даже себя принимает за тело. Это именно так, и не от тела, своей могилы, следует ей освободиться, но прежде всего от зла.

Душа, находящаяся в состоянии падения, не может спастись собственными силами. Человек может пасть самопроизвольно, то есть под воздействием свободной воли, но его свободной воли недостаточно, чтобы подняться. Поэтому дело не только в том, чтобы захотеть, но в том, чтобы смочь. Решающим моментом биографии Августина было открытие греха, неспособности подняться без благодати Искупления и возможности победы над грехом с помощью Бога. Отсюда понятно, почему с самого начала своего учительного пути он настаивал на необходимости благодати, причем с такой энергией, которой не знали со времени св. Павла. Ожесточенные споры с пелагианами, начавшиеся около 412 г., только усилили его пафос. Невозможно в течение двадцати лет выдерживать споры подобного рода, чтобы не допустить порой в пылу полемики крайних выражений. Неустанно отвечая на возражения, в которых отрицалась необходимость благодати, можно было иногда забыть о свободе воли, и наоборот. Тем не менее центральное

положение Августина всегда остается неизменным и ясным: благодать необходима свободной воле человека для успешной борьбы с приступами желаний, извращенных грехом, чтобы иметь заслугу перед Богом. Без благодати Закон можно познать; с ее помощью его можно исполнить. Таким образом, инициатива Бога — благодать — предшествует в нас всякому действенному усилию к тому, чтобы подняться. Она, несомненно, рождается из веры, но сама вера есть благодать. Поэтому вера стоит впереди дел — не в том смысле, что она освобождает от необходимости исполнения добрых дел, но потому, что добрые дела и их ценность появляются от благодати, а не наоборот. С другой стороны, нельзя забывать, что благодать — это помощь, оказываемая Богом свободной воле человека; первая не устраняет последнюю, но сотрудничает с ней, восстанавливая действенную способность свободной воли к благу, способность, которой лишил ее грех. Чтобы творить добро, требуются два условия: дар Бога, то есть благодать, и свобода воли. Без свободной воли не было бы и проблемы; без благодати свободная воля не пожелала бы блага, а если бы пожелала, то не смогла бы его совершить. Поэтому следствием благодати является не подавление воли, а превращение ее из злой, которой она стала, в добрую. Возможность употреблять во благо свободную волю (liberum orbitrium) и есть свобода (libertas). Способность делать зло неотделима от свободной воли, но способность его не делать — признак свободы; быть утвержденным в благодати до такой степени, чтобы оказаться не в состоянии делать зло, есть высшая степень свободы. Человек, в котором в наиболее полной мере царит благодать Христа, — самый свободный человек: истинная свобода — это служение Христу (libertas vera est Christo servire).

Эта полная свобода недоступна нам в этой жизни, но приближение к ней здесь — средство достичь ее после смерти. Внутренне отвернувшись от Бога и обратившись к телу, мы ее потеряли; отвернувшись от тела и обратившись к Богу, мы сможем ее обрести вновь. Падение было проявлением алчности, возвращение к Богу есть проявление милосердия, которое есть любовь к тому, что единственно достойно любви. Выраженное в понятиях познания обращение к Богу заключается в усилии разума, который трудится над обращением от чувственного к умопостигаемому, то есть от науки к мудрости. «Низшим разумом» называют разум, который предается изучению чувственных предметов, меняющихся отражений Идей; «высшим разумом» называют тот же разум в его усилии освободиться от чувственно-индивидуального и постепенно возвыситься до умственного созерцания Идей. Платон и Плотин знали, что такова цель, к которой следует стремиться; представляется даже, что порой они ее достигали в состоянии какого-то экстаза, длящегося не более мгновения. С тем большим основанием может ее достичь христианин с помощью благодати, но он вскоре падает, возвращаясь к самому себе, ослепленный непереносимым сиянием божественного света. На духовное Солнце невозможно смотреть прямо. Но воля уже способна на то, на что не способен ум. В то время как вожделение влечет его, как к центру притяжения, к телам, милосердная любовь побуждает его тяготеть к Богу, чтобы воссоединиться с Ним, радуясь и обретая в нем блаженство. В этом христианин проявляет себя истинным философом, ибо он делает то, о чем язычники говорили, что это нужно делать, но делать не могли. Единственный смысл занятий философией в том, чтобы быть счастливым; лишь тот, кто подлинно счастлив, является подлинным философом, а счастлив только христианин, потому что он один обладает истинным Благом, источником всякого блаженства, и обладает им навечно.

Только христианин владеет им, но все христиане владеют им сообща. Любящие Бога соединены с Ним любовью, которую они несут в себе, и они же соединены друг с другом общей любовью к Нему. Народ, общество — это множество людей, объединенных в любви и стремлении к одному и тому же благу. Поэтому существуют временные народы, объединенные на некоторое время в погоне за необходимыми для жизни временными благами, и самое высокое из них, ибо оно включает все прочие, — мир, то есть спокойствие, рождающееся из порядка. Будучи, как и язычники, просто людьми, христиане тоже живут во временных градах, способствуют порядку в них и извлекают из него пользу, но, каковы бы ни были их временные грады, все христиане всех стран, всех наречий, всех эпох объединены общей любовью к одному Богу и общим стремлением к одному блаженству. Они тоже образуют народ, представители которого набираются из всех земных градов, но мистическую обитель которых можно назвать «Градом Божиим». Его жители — все избранные, которые были, есть и будут. Сейчас два града смешаны друг с другом, но в конце концов, в день Страшного суда, они будут разделены и образуют два совершенно различных града. Последовательное возведение Града Божия — великий труд, начатый в момент творения и непрерывно с тех пор продолжающийся — он придает смысл всеобщей истории. В своем капитальном историческом труде «О Граде Божием» («De Civitate Dei») св. Августин крупными мазками рисует эту теологию истории, с точки зрения которой знаменательные события всеобщей истории являются одновременно моментами исполнения плана, желаемого и предвиденного Богом. Вся эта история пронизана великой тайной, и она есть не что иное, как тайна божественной любви, которая непрерывно работает над восстановлением творения, поврежденного грехом. Выражением этой любви является предопределение избранного народа и праведников к блаженству. Почему одни будут спасены, а другие осуждены, — наш разум не знает, ибо это тайна Бога, но мы можем быть уверены в одном: ни одного человека Бог не проклинает без вполне праведных оснований, даже если справедливость приговора скрыта настолько глубоко, что наш разум не может догадываться, в чем она заключена.

По своей широте и глубине творчество св. Августина далеко превосходило все более ранние проявления христианской мысли и оказывало мощное влияние в последующие века. Это влияние обнаруживается повсюду и чувствуется даже сегодня. Сведенное к предельно схематической формуле, творчество Августина представляет собой, по совершенно справедливому замечанию св. Фомы Аквинского, усилие «следовать за платониками настолько далеко, насколько позволяет католическая вера». Терпимая для христианства доля платонизма позволила Августину прибегнуть к чисто философской технике, но сопротивление, оказываемое христианству платонизмом, обусловило оригинальность Августина. Поскольку его гений был достаточен, чтобы преодолеть это сопротивление, ему удался такой теологический труд, который в значительной степени не удался Оригену, но поскольку это сопротивление в определенных пунктах было непреодолимо, некоторые неясности, свойственные его философии, сохранились надолго — как призыв к какой-то новой реформе католической мысли и к новым усилиям по их разъяснению.

Ни эта реформа, ни эти усилия не могли обойти стороной Аристотеля. Платон настолько близко подошел к идее творения, насколько это возможно, не формулируя ее в явном виде, однако платоновская вселенная вместе с живущим в ней человеком представляет собой лишь образы, слишком далекие от реальности, чтобы заслуживать названия бытия. Аристотель отошел от идеи творения, однако описанный им вечный мир обладал сущностной реальностью и, если так можно

выразиться, онтологической плотностью, достойными работы Творца. Чтобы из «мира» Аристотеля сделать творение, а из «Бога» Платона — истинного Творца, нужно было преодолеть то и другое посредством какого-то смелого толкования «Я есмь» Книги Исхода. Великая заслуга св. Августина состоит в продвижении толкования до неизменности бытия, ибо оно весьма верно, и в гениальном выводе из него всех возможных следствий, которые это толкование в себе заключает. Чтобы пойти дальше, было необходимо новое усилие гения, и это стало делом св. Фомы Аквинского.

ЛИТЕРАТУРА

Макробий: Ambrosii Theodosii Macrobi... Commentarium in «Somnium Scipionis». Lipsiae (Leipzig), 1868; 2e éd., 1893; Schedler M. Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters. Münster, 1916.

Халкидий: Platonis Timaeus, interprete Chalcidio, cum ejusdem commentario. Lipsiae (Leipzig), 1876; Switalski B. Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus. Münster, 1902.

Кандид Арианин: Liber de generatione divina. Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 8, col. (1013—1020).

Марий Викторин: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 8; Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. P., 1901—1923, vol. 1—7; v. 3, p. 373-422.

Св. Августин: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 32—47. Лучшим введением в корпус произведений Августина является статья: Portalié E. Augustin, saint (art.) // Dictionnaire de théologie catholique, v. 1, col. 2268—2472. Эта статья, в которой нет ни одного лишнего слова и которая содержит материал очень большого объема, — шедевр произведений подобного рода. О жизни св. Августина см.: Bardy G. Saint Augustin. P., 1940. О его интеллектуальной эволюции см.: Boyer Ch. Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin. P., 1920. В целях комплексного доктринального изучения св. Августина см.: Martin J. Saint Augustin. P., 1901, 2e éd. P., 1923; Gilson E. Introduction à l'étude de saint Augustin. P., 1929, 2e éd. P., 1943 (содержит довольно обширную библиографию). О влиянии св. Августина в средние века см.: Grabmann M. Der Einfluss des heiligen Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter // Mittelalterliches Geistesleben, München, 1936, Bde. 1—2; Bd. 2, S. 1—24; idem. Des heiligen Augustinus Quaestio de Ideis (De deversis quaestionibus 83, qu. 46), in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung // Ibid., S. 25—34; Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken // Ibid., S. 35—62.

3. ОТ БОЭЦИЯ ДО ГРИГОРИЯ ВЕЛИКОГО

Боэций (Аниций Манлий Торкват Северин Боэций) родился в Риме около 470 г., умер около 525 г.; он учился сначала в Риме, затем в Афинах221. Приближенный готского короля Теодориха, консул, впоследствии — управляющий дворцом (magister palatii), Боэций был обвинен в заговоре, имущество его было конфисковано, а его самого заключили в тюрьму. Во время длительного заточения он написал сочинение «Об утешении философией» («De consolatione Philosophiae»), стремясь, углубившись в мудрость, отвлечься от своих невзгод. В конце концов Боэций был казнен в Павии, и, поскольку его осуждение первоначально объясняли религиозными мотивами, его долгое время считали мучеником; местный культ Боэция в Павии был в 1883 г. подтвержден официально. В то же время современная критика долго подвергала сомнению подлинность традиционно приписываемых ему теологических сочинений («Opuscula»), и, поскольку они — единственные из всех его трудов, которые имеют несомненно христианский характер, их принадлежность другому автору лишила бы нас оснований утверждать, что Боэций был если не мучеником, то по крайней мере христианским автором. Обнаружение в 1877 г. Хольдером (Holder) фрагмента одного из сочинений Кассиодора, в котором Боэцию приписано сочинение «Книга о Святой Троице и несколько глав о догматике» («Librum de sancta Trinitate et capita quaedam dogmatica»), по-видимому, положило конец этому спору и решило вопрос в пользу подлинности «Opuscula» («Опускула»).

Творчество Боэция многообразно, и нет ни одного его аспекта, влияние которого не ощущалось бы в средние века; однако ни в чем его авторитет не был признан столь широко, как в области логики. Ему принадлежат первый комментарий к «Введению» («Исагогу») Порфирия222, переведенному на латинский язык Марием Викторином, и второй комментарий к этому же произведению, вновь переведенному самим Боэцием; перевод «Категорий» Аристотеля и комментарий к ним223; перевод «Об истолковании» Аристотеля и два комментария к нему: один — для начинающих, другой — для более подготовленных читателей; переводы «Первой аналитики» и «Второй аналитики», «Опровержения софистических аргументов» и «Топики» Аристотеля; серия логических трактатов: «Введение в категорические силлогизмы» («Introductio ad categoricos syllogismos»)224, «О категорическом силлогизме» («De syllogismo categorico»), «О гипотетическом силлогизме» («De syllogismo hypothetico»), «О делении» (De divisione), «О различии» («О различиях топик») («De differentiis topicis»); наконец, комментарий к «Топике» Цицерона, который дошел до нас не полностью. Можно сказать, что благодаря этим трактатам Боэций стал высочайшим авторитетом средневековья по вопросам логики, пока в XIII веке не был переведен на латынь и сразу же откомментирован полный «Органон» Аристотеля (то есть полное собрание его трудов по логике). Логическое наследие Боэция станет впоследствии предметом серии открытий. Со времени Алкуина до середины XII века обнаружат корпус сочинений, который позднее назовут «Старая логика» («Logica vetus»). «Семикнижие» («Heptateuchon») Теодарика (Тьерри) Шартрского содержит их почти все, и можно видеть, какое место занимают среди них переводы и сочинения Боэция: Порфирий — «Введение»; Аристотель — «Категории», «Об истолковании», «Первая аналитика», «Топика», «Опровержение софистических аргументов», или

«О софистических опровержениях» (оглавление); Псевдо-Апулей — «Об истолковании»; Марий Викторин — «Об определениях»; Боэций — «Введение в категорические силлогизмы», «О категорическом силлогизме», «О гипотетическом силлогизме», «О делении»; Цицерон — «Топика». А, например, произведения по логике Абеляра будут представлять собой преимущественно серию комментариев к найденным им комментариям Боэция. В середине XII века к этому списку добавится «Вторая аналитика», открывающая новый корпус произведений, известный под названием «Новая логика» («Logica nova»).

Успех Боэция не случаен. Он сам считал, что выполняет роль посредника между греческой философией и латинским миром. Вначале он намеревался перевести все трактаты Аристотеля, все диалоги Платона и посредством комментариев доказать согласие обоих учений в их основе. Для реализации этого гигантского проекта не хватило многого, но мы обязаны Боэцию уникальным и богатым комплексом идей, дающим основание утверждать, что самое существенное из того послания, которое он стремился передать, дошло по назначению.

Автор «Об утешении философией» не только передал в наследство средним векам аллегорический образ философии, который до сих пор можно видеть запечатленным в скульптурах на фасадах некоторых соборов, но и оставил ее определение, а также классификацию наук, над которыми она господствует. Философия — это любовь к Мудрости; под этим нельзя понимать лишь практическую смекалку или абстрактное спекулятивное знание — это сама реальность. Мудрость — та живая мысль, причина всех вещей, которая существует в себе самой и для своего существования ни в чем не нуждается. Озаряя мышление человека, Мудрость просвещает его и привлекает к себе любовью. Философия, или любовь к Мудрости, может, таким образом, равно рассматриваться и как стремление к Мудрости, и как поиски Бога, и как любовь к Богу.

В качестве родового понятия философия делится на два вида — теоретическую, или спекулятивную, и практическую, или активную. Спекулятивная философия подразделяется, в свою очередь, на отдельные науки, количество которых соответствует числу классов изучаемых существ. Объектами истинного познания являются три рода сущего: интеллектибельное (intellectibilia), умопостигаемое, или интеллигибельное (intelligibilia), и естественное (naturalia). Под термином «интеллектибельное» (его употреблял Марий Викторин, но Боэций утверждал, что создал этот термин сам) он понимал сущее, которое пребывает или должно было бы пребывать вне материи. Таковы Бог и ангелы, а также, может быть, души, разлученные с телами. Интеллигибельное сущее — это сущее, постигаемое чистым мышлением, но падшее в тело. Таковы души в их нынешнем состоянии: это интеллектибельное, выродившееся в интеллигибельное при соприкосновении с телом. Наука об интеллектибельном — это теология; Боэций не предлагает названия для науки об интеллигибельном, но мы не исказим его мысль, назвав ее психологией. Остаются природные тела, наука о которых называется «физиология», или, как мы бы теперь сказали, «физика». Обозначая одним наименованием множество составляющих ее дисциплин, Боэций называет «квадривием» группу из четырех наук, которые охватывают изучение природы: арифметика, астрономия, геометрия и музыка. Он придает этому термину такой смысл: «четверичный путь к мудрости». Эти науки и в самом деле являются путями к

мудрости, и тот, кто их не знает, не может претендовать на любовь к ней. Как теоретическая философия делится соответственно объектам познания, так практическая философия делится соответственно видам деятельности. Она состоит из трех частей: той, что учит должному поведению посредством приобретения добродетелей; той, что способствует утверждению в государстве таких добродетелей, как осторожность, справедливость, сила и умеренность; и той, наконец, которой следует руководствоваться в управлении своим домом.

К этим частям философии примыкают три другие дисциплины, образующие «тривий»: грамматика, риторика и логика. Их применяют не столько для приобретения знаний, сколько для его выражения. Трудности возникают с логикой. Она представляет собой более искусство, чем науку, и поэтому Боэций задается вопросом, следует ли считать ее частью философии или же инструментом, которым пользуется последняя. Ему представляется, что эти два подхода согласуются друг с другом: в качестве искусства отличать ложное и правдоподобное от истинного логика имеет свой собственный предмет и тем самым входит в философию как одна из ее частей; но поскольку она полезна всем другим разделам философии — если только ею умеют пользоваться, — все они употребляют ее как инструмент. В этом она подобна руке, которая одновременно является и частью тела, и помощницей всего тела225.

Логика Боэция — это комментарий к логике Аристотеля, нередко проникнутый желанием истолковать ее в духе философии Платона. Этим объясняется, почему Боэций точно следует за комментарием Порфирия (Ж. Бидез) и почему в XII веке в отношении учения Аристотеля будет выдвинуто столько противоположных мнений: все ученые начнут комментировать текст Боэция, но при этом одни будут придерживаться того, что он сохранил от самого Аристотеля, а другие, напротив, обратятся к тому, что автор комментария заимствовал из Платона. Здесь ключевой проблемой является природа общих идей, или универсалий. О средневекой философии долго говорили так, как будто она почти целиком была сосредоточена на проблеме универсалий. По-видимому, первым этот тезис выдвинул Виктор Кузен226 в своем введении к «Неизданным трудам Абеляра» («Ouvrages inédits d’Abélard»), а поскольку он, по выражению Сент-Бёва, ничего не делал без «грома фанфар», он блестяще преуспел и в этом. Влияние Кузена в полной мере испытала на себе «История схоластической философии» («L’Histoire de la philosophie scolastique») Б. Орео (Hauréeau), и даже в наши дни впечатляющая картина П. Ласерра (Lasserre), нарисованная им во 2-м томе «Юности Ренана (Драма христианской метафизики)» («La jeunesse de Renan (Le drame de la métaphysique chrétienne»), говорит о том, что мощное воздействие подобных идей во многом сохранилось. И действительно, проблема универсалий — это поле битвы, на котором противники вступали в борьбу, только будучи хорошо вооруженными. Их силы измерялись мощью противоположных метафизических систем, которые помогали тем, кто мог найти лучшее решение этой проблемы, но сами эти системы родились вовсе не от тех решений, которые они предлагали.

Исходным пунктом спора с полным правом можно считать фрагмент «Исагога» Порфирия («Введение» в «Категории» Аристотеля), где, объявив, что его исследование относится к родам и видам, этот платоник добавляет, что он откладывает на будущее решение проблемы о том, являются ли роды и виды реальностями, существующими сами по себе, или же конструкциями

ума. Более того, допустив, что это реальности, он пока не утверждает, телесны они или бестелесны; наконец, предположив, что они бестелесны, он не желает исследовать, существуют ли они вне чувственно воспринимаемых вещей или же только в соединении с ними227. Как хороший учитель, Порфирий просто-напросто избегает ставить вопросы, относящиеся к высшей метафизике, в начале трактата по логике, написанного для начинающих. Тем не менее вопросы, которые он отказывался обсуждать, составили великолепную программу, соблазнительную для людей, стоявших перед выбором между Платоном и Аристотелем, не имея в руках, по крайней мере до XIII века, ни Аристотеля, ни Платона. Итак, оказалось, что сам Боэций не последовал в сдержанности примеру Порфирия и, движимый стремлением согласовать Платона и Аристотеля, предложил целых два решения.

В обоих его комментариях к «Введению» в «Категории» Аристотеля на первый план естественно выходит ответ Аристотеля. Вначале Боэций доказывает невозможность того, чтобы общие идеи были субстанциями. Возьмем для примера идею рода «животное» и идею вида «человек». Роды и виды являются по определению общими для групп индивидов; но общее для множества индивидов само не может быть индивидом. Это тем более невозможно, что род, например, целиком принадлежит виду (человек обладает всеми признаками «животности»), то есть невозможно, чтобы род, будучи сущим сам по себе, делился между различными входящими в него существами. Но предположим обратное: роды и виды, представляемые нашими общими идеями (универсалиями), суть лишь просто понятия нашего ума; другими словами, предположим, что в реальности нет абсолютно ничего, соответствующего этим нашим идеям: по этой второй гипотезе наше мышление, мысля их, не мыслит ничего. Но мысль без объекта — это мысль ни о чем; это даже вообще не мысль. Если всякая мысль, достойная этого наименования, имеет объект, то необходимо, чтобы универсалии были мыслями о чем-то, даже если при этом тут же снова возникает проблема их природы.

Столкнувшись с этой дилеммой, Боэций предлагает решение, заимствованное им у Александра Афродисийского. Наши чувства показывают нам вещи в состоянии смешения или, по крайней мере, сложения; наш ум (animus), обладающий способностью разделять и соединять чувственные данные, может различать в телах свойства, с целью рассмотреть их по отдельности, которые оказываются там только в состоянии смешения. В число таких свойств входят роды и виды. Ум либо открывает их в бестелесных сущностях — и тогда он полагает их как совершенно абстрактные, либо обнаруживает их в телесных сущностях — ив этом случае он вычленяет из тел то, что они содержат в себе бестелесного, чтобы рассмотреть последнее отдельно как чистую форму. Мы проделываем это, вычленяя из конкретных индивидов данные в опыте абстрактные понятия «человек» и «животное». Возможно, на такое утверждение возразят, что это также означает мыслить то, чего нет; но это возражение несерьезно, поскольку разделять в мышлении то, что объединено, в действительности не является заблуждением — надо лишь отдавать себе отчет, что разделяемое в мышлении соединено в реальности. Совершенно правомерно мыслить линию отдельно от поверхности, хотя известно, что существуют только твердые тела. Было бы заблуждением мыслить соединенными вещи, которые в реальности таковыми не являются: например, туловище человека и задние ноги лошади. Поэтому ничто не запрещает мыслить по отдельности роды и виды, хотя раздельно они не существуют. В этом и заключается решение

проблемы универсалий: subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora — они существуют, следовательно, в чувственно воспринимаемом, мыслятся же помимо тел228.

Боэций передал средневековью не только постановку проблемы универсалий; предложенное им решение было решением Аристотеля, но он сделал существенные оговорки. «Платон, — добавляет Боэций, — считает, что роды, виды и другие универсалии не только познаваемы отдельно от тел, но что они существуют помимо тел; тогда как Аристотель полагает, что бестелесное и универсалии, являясь объектами познания, существуют только в чувственно познаваемых вещах. Я не имею намерения решать, которое из этих мнений истинно, ибо это задача более возвышенной философии. Мы придерживались мнения Аристотеля — не потому, что полностью разделяем его, но потому, что эта книга написана в связи с «Категориями», автором которых является Аристотель»229.

Впрочем, достаточно повнимательнее вчитаться в Боэция, чтобы увидеть, что вопрос полностью решен не был. В текстах Боэция совершенно отсутствует аристотелевская теория действующего интеллекта, которая придает смысл понятию абстракции, так как объясняет, почему можно отдельно мыслить то, что отдельно не существует. Он просто говорит нам, что ум выделяет умопостигаемое из чувственно воспринимаемого, как обычно (ut solet) ничего не объясняя нам относительно природы и условий проведения этой таинственной операции. И поскольку области чувственно воспринимаемого (circa sensibilia) существуют, то эти универсалии должны чем-то быть. Читателям Боэция не следует слишком удивляться, когда они обнаруживают в книге V трактата «Об утешении философией» учение, отличающееся от этого. Любая сущность, например человек, познается различными способами: чувствами, воображением, разумом и духом230. Чувства усматривают лишь материальную фигуру; воображение представляет некий образ вне материи; разум трансцендирует образ и неким общим видением схватывает вид, представленный в индивидах; но духовный взор видит выше, ибо, выходя за пределы Вселенной, он созерцает эту простую форму саму по себе чистым зрением мысли. Эти формулы, которые в трактате Гундиссалина «О душе» будут комбинироваться с платоновскими темами, навеянными другими источниками, являются достаточным свидетельством того, что для Боэция реальность, соответствующая универсалиям, это реальность Идеи. Для него, как и для Августина, ощущение есть не страсть, которую испытывает душа вследствие воздействия на тело, а акт, посредством которого душа судит о страстях, испытываемых телом231. Чувственные ощущения просто призывают нас обратиться к Идеям. Располагая историческими данными, мы не можем сомневаться в глубинном платонизме Боэция, но в средние века часто колебались относительно истинного содержания его мысли. Его легко воображали стоящим где-то посредине между Платоном и Аристотелем, поочередно слушающим обоих, не решаясь сделать выбор. Таким его увидит в XII веке Годфруа Сен-Викторский:

Assidet Boethius, stupens de hac lite,

Audiens quid hic et hic asserat perite,

Et quid cui faveat non discernit rite,

Nec praesumit solvere litem definite232.

Однако реальный, исторический Боэций не колебался. Для него самая возвышенная наука — та, которая занимается даже не умопостигаемым — предметом разума, но интеллектибельным — объектом чистого мышления, а интеллектибельное по преимуществу — это Бог. Мы обладаем врожденным знанием Его, которое представляет нам Его как Высшее Благо, то есть по определению, воспроизведенному в дальнейшем св. Ансельмом, как Существо, лучше которого невозможно помыслить (cum nihil Deo melius excogitari queat). Чтобы обосновать Его существование, Боэций опирается на принцип, согласно которому несовершенное может быть лишь ослаблением совершенного; существование несовершенного — в любом порядке — предполагает, таким образом, существование совершенного. Существование несовершенных сущностей очевидно; следовательно, нельзя сомневаться в существовании некоего совершенного существа, то есть некоего блага, которое является источником и началом всех прочих благ. В крайнем случае можно отказаться от доказательства, что это совершенное есть Бог, потому что совершенное лучше всего того, что можно постичь. Задумаемся, однако, вот над чем: допустить, будто Бог не есть самое совершенное Существо, означает допустить некое совершенное существо, которое предшествовало Богу и, следовательно, было Его началом. Однако именно Бог есть начало всех вещей и, следовательно, Он — совершенство. Во избежание ухода в дурную бесконечность, что абсурдно, должно существовать высшее совершенное существо, которое есть Бог. В XI веке к этим темам вернется св. Ансельм в своем «Монологионе».

Будучи совершенен, Бог есть Благо и блаженство. Боэций определяет блаженство формулой, которая станет классической и которую воспроизведет св. Фома Аквинский: состояние совершенства, заключающееся в обладании всеми благами — statum bonorum omnium congregatione perfectum. Бог блажен или, скорее, Он есть само блаженство, откуда следует вывод, что люди могут стать блаженными, лишь становясь причастными Богу и сами выступая в некотором смысле богами. Блаженство человека всегда будет, так сказать, лишь тем, что причастно блаженству Бога.

Первопричина Вселенной (и порядок вещей неопровержимо это доказывает), Бог не поддается определениям нашего мышления. Будучи совершенен, Он сам по себе есть все, что Он есть. Бог абсолютно един: Отец — Бог; Сын — Бог; Святой Дух — Бог. Причина их единства, говорит Боэций, в их неразличимости (indifferentia)233 — формулировка, которой позднее воспользуется Гильом из Шампо для объяснения того, каким образом универсальное может быть одновременно единственным и общим для многих индивидов. Если Он абсолютно один, добавляет Боэций, то Он не укладывается в рамки каких-либо категорий — это положение будет многообразно развивать впоследствии Иоанн Скот Эриугена. Все, что можно сказать о Боге, в меньшей степени относится к Нему Самому, нежели к способу, которым Он управляет миром. Так, о Нем будут

говорить или как о неподвижном двигателе всех вещей (stabilisque manens dat cuncta moveri234), или как о направляющем на все Свое провидение, или приписывать Ему иные божественные атрибуты, изучением которых занимается теология; но даже если человек сказал о Боге все, что он может о Нем сказать, он не постиг Его таким, каков Он есть.

Все теологические понятия в трактате «Об утешении философией» даны без ссылок на Писание, и в этом нет ничего удивительного, потому что здесь говорит Философия. Отметим, пожалуй, единственный случай в книге III, § 12, где Боэций рассуждает о Высшем благе: «regit cuncta fortiter, suaviterque disponit»235. Это, несомненно, цитата из хорошо известного текста «Книги Премудрости» (8:1), на который многократно ссылался св. Августин. Если учесть, что в «Преамбуле» к своему трактату «О Троице» Боэций прямо цитирует Августина, то, не рискуя ошибиться, можно утверждать, что совпадения между взглядами, изложенными в трактате «Об утешении философией», и взглядами Августина не случайны. Даже когда Боэций рассуждает как философ, он мыслит как христианин.

За интеллектибельным, которое есть Бог, следует интеллигибельное (умопостигаемое), которое есть душа. Касаясь вопроса о происхождении души, мы вынуждены ограничиться двумя сохранившимися текстами, но они вполне согласуются друг с другом и их содержание довольно любопытно. Первый текст — фрагмент из гл. XI диалогического комментария к Порфирию; это уже упоминавшийся нами фрагмент, где Боэций рассуждает «о состоянии и условиях существования человеческих душ, которые, быв рядом с первоначальными интеллигибельными субстанциями (то есть ангелами), при контакте с телами выродились из интеллектибельных в интеллигибельные, причем настолько, что они более не являются ни объектами интеллекта, ни способными его использовать, но находят счастье в чистоте ума всякий раз, когда они прикасаются к интеллигибельному». Если все души находились с ангелами, то они должны были существовать до тел. Второй текст — это кн. III, ст. II, § 12 «Об утешении философией», где в общих чертах изложено то же учение, причем с сильными платоновскими реминисценциями. Заметим, что Альберт Великий («De anima», III, 2, 10) впоследствии отнесет Боэция к сторонникам предсуществования душ. Но, идя путем Платона и Макробия, Боэций воспользовался свободой, предоставленной ему св. Августином.

В связи с универсалиями мы отметили иерархию познавательной деятельности. Этот вопрос Боэций подробно не рассматривал, но зато он детально развил свои взгляды на волю, к чему его побуждала сама тема «Об утешении философией». Находясь под угрозой смерти, он мог найти утешение лишь в размышлении о Божьем провидении, с которым следует сочетать волю, если желаешь быть счастливым вопреки всем превратностям судьбы. Именно там (кн. II, § 1—2) Боэций рисует знаменитую аллегорию Колеса фортуны, которой с тех пор иллюстрируют эту книгу мастера миниатюры. Природные существа естественным образом стремятся к естественным местам своего обитания, где им гарантировано выживание; человек может и должен делать то же самое, но он это делает при участии воли. Воля — синоним свободы. Как согласовать волю с Провидением, которое все предустановило заранее и не оставило места случаю? Дело в том, что воля такова — и, следовательно, свободна — только потому, что человек наделен разумом, способным познавать и выбирать. Чем лучше человек пользуется разумом, тем он свободнее. Бог

и высшие интеллектибельные субстанции владеют настолько совершенным знанием, что их суждение непреложно; следовательно, их свобода совершенна. Душа человека тем свободнее, чем в большей степени она сообразуется с божественным Разумом; и она становится менее свободной, когда отворачивается от него и обращается к познанию чувственных предметов; она еще менее свободна, когда допускает господство страстей, исходящих от тела, которое она оживляет. Хотеть того, чего желает тело, — крайняя степень рабства; хотеть того, чего желает Бог, любить то, что любит Он, — высшая свобода и, следовательно, счастье:

O felix hominum genus

Si vestros animos amor,

Quo coelum regitur, regat236.

Могут возразить, что проблема фактически осталась незатронутой: если Божье предвидение непреложно, то или наша воля не сможет решить иначе, чем Он предвидел, и тогда она несвободна, или она все-таки сможет это сделать, и тогда непреложность Провидения поставлена под вопрос. Это — классическая проблема «случайного будущего». Простой логический вопрос Аристотеля, который не учил о предвидении Богом человеческих поступков, поставил перед христианами одну из самых трудных метафизических и теологических проблем: как согласовать нашу свободу с предвидением наших поступков Богом? Ответ Боэция заключается в разделении двух проблем — предвидения и свободы. Бог, безусловно, предвидит свободные поступки, но предвидит их именно как свободные; тот факт, что эти поступки предвидимы, не делает их необходимыми. Впрочем, мы ставим проблему в такой плоскости вследствие некоторой иллюзии. Бог вечен, а вечность — это полное, совершенное и одномоментное обладание бесконечной жизнью (aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio)237; следовательно, Бог живет в постоянном настоящем. В мире дело обстоит иначе, ибо мир длится во времени, и даже если допустить вместе с Аристотелем, что он существовал всегда, то его следует рассматривать как постоянный (постоянно меняющийся), а не как вечный (в неподвижности тотального присутствия). «До» и «после» есть в последовательности событий, но не в тотальном наличном знании, которым располагает Бог. Он не предвидит, Он предусматривает; имя его — не «предвидение», а «провидение»; Он вечно видит необходимое как необходимое и свободное как свободное. Я вижу, что восходит солнце: тот факт, что я это вижу, не причина того, что оно восходит. Я вижу, что идет человек: это не принуждает его идти. Аналогично, неподвижное и постоянное видение Богом наших свободных действий ни в чем не нарушает их свободы.

Скупой на уточнения относительно происхождения души, Боэций не более расточителен, когда касается вопроса о ее конце. Он настаивает на санкциях, неотъемлемых от моральной жизни самой по себе: добрые люди уподобляются Богу фактом своей доброты, и в этом их воздаяние; злые уподобляются животным фактом свой злобы, и в этом их наказание. Интерпретируя в

моральном смысле мифологию «Федра», Боэций полагает, что уже в этой жизни жадный превращается в волка из-за своей алчности, хитрый становится лисицей, ленивый — ослом, развратный — свиньей. Боэций нисколько не сомневается, что после смерти виновные души ожидает чистилище, а преступников ждут тяжкие муки в аду, но он не проявляет желания рассуждать об этом.

За психологией следует физиология, или наука о природе. То, что предложил Боэций в прекрасном стихотворении из трактата «Об утешении философией» (кн. Ш, 9), представляет собой резюме из 28 строк откомментированного Халкидием «Тимея». Уступая щедрости своей идеи блага, Бог украшает хаотичную материю формами по образу идей; здесь кратко, но четко указано на учения о числах, элементах, душе мира и освобождении души посредством созерцания. В этом космологическом сценарии нет ничего оригинального, однако Боэций углубил его в двух пунктах: касательно отношения Провидения и судьбы и касательно метафизической структуры существ.

В согласии с Халкидием Боэций подчиняет Провидению то, что он называет судьбой. Рассматриваемый с точки зрения упорядочивающей мысли Бога, порядок вещей есть Провидение; рассматриваемый как внутренний закон, управляющий изменением вещей изнутри, он есть судьба. Речь здесь идет о двух различных реальностях, ибо Провидение есть Бог и оно вечно пребывает в своей совершенной неподвижности, тогда как судьба, которая есть лишь закон следования самих вещей, развертывается вместе с ними во времени. Будучи осуществлением во времени вечных предписаний Провидения, судьба не противодействует, но лишь служит ему. Однако она не нарушает человеческой свободы. В последовательности движении концентрических окружностей центр остается неподвижен; чем больше человек отворачивается от Бога и удаляется от своего центра, тем больше он влеком судьбой; но чем больше он приближается к Богу, тем более он неподвижен и свободен. Тот, кто твердо пребывает в созерцании высшего Интеллектибельного, тот будет одновременно и совершенно неподвижен и совершенно свободен. Здесь мы сталкиваемся с любопытным фактом отхода от стоицизма в направлении христианского платонизма.

Вторая проблема, глубоко разработанная Боэцием, входит в число тех, где его мысль оказалась наиболее личностной и наиболее плодотворной. Вслед за Платоном и Августином он отождествляет бытие с благом, а небытие — со злом. То есть для всего сущего быть и быть благим — одно и то же. Но если вещи субстанциально благи, то чем они отличаются от Блага самого по себе, которое есть Бог?

Ответ Боэция заключен в формулу, лапидарность которой даст в дальнейшем повод для многочисленных комментариев: diversum est esse et id quod est238. Что это означает? Всякое индивидуальное сущее есть уникальный набор акциденций, не сводимый ни к какому иному. Такая совокупность взаимосвязанных детерминаций (размеры, чувственно воспринимаемые свойства, фигура и т. д.) — это то, что есть (id quod est). «То, что есть» получается из совокупности частей, составляющих целое: оно есть все они вместе, но не есть ни одна из них в отдельности.

Поскольку, например, человек состоит из души и тела, он есть одновременно и душа, и тело, но не есть только душа или только тело. Таким образом, в любой своей отдельной части человек не есть то, что он есть (in parte igitur non est id quod est)239. Это справедливо для всякого составного сущего, так как оно представляет собой совокупность своих частей, но не является ни одной из них. Так что как составное оно есть то, что оно не есть в виде отдельных частей. Вот что прежде всего означает формула: в составном имеется различие между бытием и тем, что есть. В простой субстанции, такой, как Бог, дело обстоит иначе: можно сказать, что в силу Его совершенной простоты Его бытие и то, что Он есть, суть одно.

Остается выяснить, что такое это бытие (esse) составной субстанции, которое отличается в ней от «того, что есть». Поскольку бытие здесь относится к тому, что соединяет составные части в одно целое, то «бытием» «того, что есть», является конститутивный элемент целого. Но всякое составное целое образовано из элементов, определяемых посредством элемента определяющего. Последним определяемым является материя, последним определяющим — форма. Например, человек состоит из материи, организованной в тело, и души, которая организует эту материю в тело. Душа — это то, благодаря чему человек есть то, что он есть; душа — это то, благодаря чему есть (quo est) то, что есть (id quod est), и поскольку она вызывает его к бытию, она есть его бытие (esse). Бытие составной субстанции есть, однако, форма, благодаря которой эта субстанция есть то, что она есть. Но, заметим, эта конститутивная форма составной субстанции не есть вся субстанция в целом; она — только ее часть. Взятая отдельно, она не есть. Свойство этой составной субстанции — и именно оно отличает то, что не есть Бог, от Бога — состоит в том, что даже ее esse не есть или, если угодно, само ее esse есть пока еще только quo est. Отсюда происходят формулы, на которые будет направлена вся изощренность философов средневековья: Diversum est esse (форма) и id quod est (полная субстанция); ipsum enim esse (одна только форма), nondum est (не только в ней есть субстанция); at vero quod est (субстанция), accepta essendi forma (форма, дающая ей бытие); est atque subsistit240. И еще: «Omne quod est (субстанция) participat eo quod est esse (участвует посредством формы, дающей ей бытие), ut sit; alio vero participat, ut aliquid sit (она получает свои свойства от других начал)... Omni composito aliud est esse (форма), aliud ipsum est (составное)»241. Боэций еще четко не ставит проблему соотношения сущности и существования, но уже заинтересован в выяснении соотношения субстанции и начала ее субстанциального бытия, то есть того, что обусловливает ее бытие в качестве субстанции. Сама строгость, с которой выражена мысль Боэция, впоследствии во многом затруднит переход от уровня сущности на уровень существования, но тем, кому удастся это сделать, она поможет сформулировать свои мысли в строго определенных терминах.

Мир естественных тел раскрывается перед Боэцием в конечном счете как упорядоченная Провидением причастность божественным Идеям. Чистые формы не могут соединиться с материей; но из этих нематериальных форм возникают другие, которые содержатся в материи и образуют тела. Собственно говоря, это даже не формы, а, как говорит Боэций в трактате «О Троице» (гл. II), простые образы собственно форм, которые суть идеи Бога242. Эти формы-образы, дочери species nativae243 Халкидия и сестры formae nativae244 Гильберта Порретанского, являются в действительности теми активными началами, которые называют природными и которые выступают внутренними причинами движений тел и их действий.

Боэций не написал энциклопедии, как это в свое время сделают Исидор Севильский и Беда Достопочтенный, но он оставил такие сочинения, как «Элементы музыки» («De institutione musica»), «Элементы арифметики» («De institutione arithmetica») и «Геометрия» («De geometria»); последняя является воспроизведением «Геометрии» Евклида. Эти школьные учебники долгое время будут оставаться единственным, что знали в средние века о данных предметах. Влияние Боэция было многообразным и глубоким. Его ученые трактаты стали основой для преподавания «квадривия»; его труды по логике на протяжении столетий заменяли труды Аристотеля; его «Опускулы» в средние века будут неотвязно занимать блестящие умы как пример теологии, становящейся наукой, которая, по выражению самого Боэция, строится по четким правилам на основе заранее определенных терминов; что касается трактата «Об утешении философией», то он сохранит свое живое воздействие во все эпохи. Откомментированное сначала анонимным автором из Сен-Галлена, а затем Ремигием Оксеррским и Бово из Корвея245, «Утешение» станет предметом изучения для многих теологов, среди которых можно упомянуть хотя бы Гильома из Конша, Николая Тривета, Петра из Альи (Айи)246 (около 1372); Бадий Асценсий будет комментировать его уже в конце XV века. Литературная композиция этого произведения, в которой чередуются стихотворное и прозаическое изложение, будет немало способствовать успеху жанра «chantefable»247. «Об утешении философией» переведет на англосаксонский язык король Альфред, на немецкий — Ноткер Лабеон248, на французский — Жан де Мен; оно войдет в «Роман о Розе» и будет использовано Чосером. В конце средних веков — как высшее признание со стороны Священной науки — оно станет источником вдохновения для авторов трактатов под названием «О богословском утешении» («De consolatione theologiae») — Иоанна Тамбахского, Матвея Краковского и Жана Жерсона249. Безусловно, в мышлении христианина Боэция было немало от неоплатонизма; некоторые его средневековые комментаторы не преминули это подчеркнуть, и даже современные историки выражают удивление по этому поводу; но теперь мы знаем, что Боэций был одним из многих мыслителей, испытавших влияние неоплатонизма. Как справедливо замечают исследователи (Б. Гейер), все его учение представляет собой классический пример осуществления им самим сформулированного принципа: вера укрепляется силой разума (fidem si poteris rationemque conjunge)250. В этом Боэций имеет полное право сослаться на св. Августина.

Переводить, комментировать, согласовывать и передавать другим — таково было первоначальное намерение Боэция. Оно отвечало потребностям VI века, словно вынашивавшего новый мир. Но, с другой стороны, нужны были люди, чьей задачей было бы резюмировать в общих чертах классическую культуру, чтобы уберечь ее от полного исчезновения. Кассиодор, родившийся между 477 и 481 гг. и умерший около 570 г., в наших исторических книгах оспаривает у Боэция почетный титул «последнего римлянина». Он вполне его заслуживает — наряду с некоторыми другими деятелями. Сделав блестящую политическую карьеру, он основал в Калабрии монастырь под названием «Виварий» и укрылся в нем до конца своих дней. Там он написал трактаты «О душе» («De anima») и «Наставления в науках божественных и светских» («Institutiones divinarum et saecularium litterarum») (544)251.

О первом из них можно сказать, что Кассиодор следует уже сложившемуся литературному жанру. К тому времени имелось несколько трактатов «О душе», а впоследствии появятся трактаты «О разуме» («De intellectu»). Трактат Кассиодора был результатом вдохновленности автора трудами Августина на ту же тему («De quantitate animae», «De origine animae»)252, а также сочинением «О статусе души» («De statu animae»), написанным Клаудианом Мамертом253 около 468 г. Мы не раз отмечали, что первоначально христианская мысль не слишком решительно отвергала стоицистский материализм. Но легко заметить, что эта тенденция исчезала там, где был влиятелен неоплатонизм Августина. Так, Клаудиан допускал, что душа, как и всякое сотворенное существо, должна входить в одну или несколько категорий, например в такие, как субстанция и качество, но он исключал ее из категории количества. В согласии с Августином он не приписывал ей никаких иных достоинств, кроме чисто метафорического Достоинства познания и добродетели. Аналогично в своем трактате «О душе» Кассиодор утверждает духовную природу души. Конечная субстанция — в силу своей изменчивости и тварности, — целиком присутствует во всем теле, но она нематериальна, поскольку способна к познанию, и бессмертна, поскольку духовна и проста. На этот трактат будут в дальнейшем многократно ссылаться, а еще чаще использовать его для плагиата. Что касается «Наставлений», то их II книга станет служить учебником в монастырских школах, причем настолько широко, что ее будут считать отдельной книгой под названием «Об искусствах и дисциплинах свободных искусств» («De artibus ac disciplinis liberalium litterarum»). Действительно, она сама по себе составляет своего рода энциклопедию свободных искусств или, точнее, всего того, что необходимо и достаточно, чтобы монах мог с пользой изучать Писание и затем учить ему других. Кассиодор подкрепляет свой замысел авторитетом св. Августина, и далее мы увидим — почему. Успех энциклопедии Кассиодора был обусловлен изящным и доступным стилем ее автора; в то же время популярность аналогичного сочинения Исидора Севильского (ум. в 636) объяснялась большим количеством понятий и определений из всех областей, которые она предоставляла в распоряжение читателей. Его «Начала», или «Этимологии» («Etymologiae»)254, представляют собой нечто вроде энциклопедического справочника в 20 книгах, для которых подходят оба указанных названия. Исидор был убежден и убедил огромную аудиторию своих читателей в том, что исходная природа и сама сущность вещей познается из этимологии обозначающих их имен. Если настоящая этимология слова неизвестна, то можно изобрести ее ad propositum — по предположению, исходя из поставленной задачи. Истинные и ложные, нередко искусно придуманные, иногда смешные, этимологии Исидора передавались из поколения в поколение до самого конца средних веков. Вот содержание этой знаменитой энциклопедии: Книга I — Грамматика; II — Риторика и диалектика; III — Арифметика, геометрия, астрономия, музыка (таким образом, три первые книги охватывают совокупность свободных искусств); IV — Медицина; V — Общая история творения до 627 г. христианской эры; VI — Священные Книги и дела Церкви; VII — Бог, Ангелы и члены Церкви; VIII — Церковь; IX — Языки, народы, государства, семья; X — Словарь; XI — Человек; ХП — Животные; XIII — Космография; XIV — География; XV — Памятники, пути сообщения; XVI — Петрография, минералогия; XVII — Сельское хозяйство и садоводство; XVIII — Войско, военное дело, игры; XIX — Морское дело, одежда; XX—Питание, домашнее хозяйство, земледельческие орудия. Успех этого произведения объясняется просто: в средневековых библиотеках «Этимологии» занимали то же место, что «Британская энциклопедия» или «Ларусс» в современных библиотеках. Постоянно возникала необходимость обращаться к ним.

Впрочем, другие произведения Исидора позволяют дополнить краткие обобщенные данные, характерные для многих частей его энциклопедии. Сочинения «О католической вере» («De fide catholica») и «Три книги сентенций» («Sententiarum libri tres») были учебниками теологии; в трактате «О порядке творений» («De ordine creaturarum») можно найти элементы космографии, в трактате «О природе вещей» («De natura reram») — сведения по космографии и метеорологии, в «Хрониконе» — по всеобщей истории, в «Истории о царях готов и вандалов» — по современной Исидору истории. Многие его работы посвящены источникам, которыми он пользовался, однако это не источники мысли, а материалы для словаря. Но это не уменьшает их пользы, поскольку они позволяют видеть, как формировался «осадок» общих познаний, накопленных классической латинской культурой; он-то и станет первым источником знаний, которыми будет жить Европа в эпоху высокого средневековья. Исидор по крайней мере способствовал обогащению данного источника.

В этом смысле нашего внимания заслуживает и почти забытый сейчас Мартин из Бракары (ум. в 580). Этот епископ был моралистом, любил Сенеку и вдохновлялся им; но можно сказать, что он его не просто копировал в своем «Воспроизведении слов Сенеки» («Senecae de copia verborum») (этот труд известен еще под двумя названиями — «Формула достойной жизни» («Formula vitae honestae») и «О четырех добродетелях» («De quatuor virtutibus»), а также в трактатах «О гневе» («De ira») и «О бедности» («De paupertate»). В произведениях такого рода мысль не заходила слишком далеко, но их значение заключается прежде всего в том, что они сохранили от забвения некоторые основополагающие понятия о достоинстве нравственной жизни и абсолютной ценности добродетели. Большего и не нужно было, чтобы сохранить живой идеал в сердцах хотя бы нескольких людей. Этой искре требовалась лишь благодатная почва, чтобы вновь обрести силу и охватить все вокруг. В особенности эти скромные произведения поддерживали очень живое в средние века чувство общности культуры, связывающее христиан независимо от их происхождения со всем лучшим из того, что породила классическая античность. Кассиодора больше не читают, хотя чарующий дух его произведений все еще доставляет удовольствие; в энциклопедию Исидора заглядывают только из любопытства или чтобы проверить ссылки; Мартин из Бракары — имя, известное лишь нескольким специалистам; но те, кто знают, какую активную роль сыграли в свое время эти хранители разрушенной цивилизации, и теперь испытывают к ним чувство глубокой признательности.

В VI веке порыв древней римской культуры, кажется, уже совсем иссяк. Латинские отцы стали продолжателями этой культуры ради развития христианской мысли, но в ту эпоху Римская империя — там, где она зародилась, и со всем своим естественным окружением — окончательно распадалась. Имя ее действительно последнего представителя — папа Григорий I, который благодаря своему гению организатора был назван Григорием Великим (540—604)255. Происходя из римской патрицианской семьи, он по праву рождения унаследовал традиционную культуру своей страны, и это наложило отпечаток на его творчество. Но огромный успех его произведений объяснялся скорее всего тем, что они отвечали потребностям церкви. Реформатор литургии и церковного пения, которое и сегодня называют «григорианским», он написал «Книгу о пастырском правиле» («Liber regulae pastoralis»), то есть об обязанностях христианского пастыря, переведенную в конце IX века англосаксонским королем Альфредом и ставшую одним из древнейших памятников английской прозы. Его «Диалоги» — четыре книги агиографических

легенд и два трактата «О нравственных поучениях в Книге Иова» («Moralia in Job»), представляющие собой аллегорический комментарий к Священному Писанию, где преобладает озабоченность нравственного порядка, — все эти книги в средние века увлеченно читали, изучали и комментировали256. Хотя в них в определенной мере чувствуется влияние древних писателей, не следует считать Григория Великого гуманистом. Архиепископ Виенны Галльской Дидье, возмущенный царящим вокруг него невежеством и не видя почти никого, кто бы мог заменить его, принял героическое решение преподавать грамматику — разумеется, одновременно комментируя классических поэтов, от которых она неотделима. Дело, наверное, закончилось скандалом; во всяком случае, Григорий узнал о намерении архиепископа. Возмущенное письмо, которое он написал Дидье, удивляет, даже если помнить, сколь глубок был упадок классической филологии. Григорий выражал надежду, что речь здесь идет о ложном известии и что сердце Дидье не дало себя увлечь любовью к языческим писаниям. Как можно поверить, чтобы епископ рассуждал о грамматике (grammaticam quibusdam exponere)? Одними и теми же устами невозможно славить Юпитера и Христа! Тяжко, отвратительно, что епископы декламируют то, что неприлично Даже для мирянина (Et quam grave nefandumque sit episcopis canere quod nec laico religioso conveniat ipse considera). Григорий, разумеется, не считал, что учить латынь безнравственно. Подлинная его мысль — как он изложил ее в комментарии к «Третьей книге Царств» (V, 30), — заключается в том, что свободные искусства следует изучать только с целью понять Писание и для этого их изучение абсолютно необходимо. Бог Сам дает нам знания как равнину, которую мы должны пересечь, чтобы достигнуть вершин Священного Писания. Так что не будем считать Григория мракобесом, но, когда все уже сказано, признаем, что ему недоставало энтузиазма. В предисловии к трактату «О нравственных поучениях в Книге Иова» он уже ставит проблему, которую будут обсуждать грамматисты средневековья: какова норма латыни для христианина — грамматика классических писателей или же грамматика латинского текста Библии? Григорий решительно встает на вторую точку зрения. То, что для преподавателя латинской грамматики является синтаксической ошибкой или варваризмом, не должно возмущать христианина, толкующего Писание, потому что сам Священный текст допускает формулировки, отклоняющиеся от нормы: indignum vehementer existimo ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati. Neque enim haec et ullis interpretibus in scripturae sacrae auctoritate servatae sunt257. Это возражение против пуристов своего времени повторят, как мы увидим, Смарагд из Сен-Мийеля и Жан (Иоанн) де Гарланд. Заслуживает внимания также следующее замечание Григория: «Так как наши слова берут начало в Писании, подобает, чтобы дети походили на свою мать». Итак, христианская латынь естественным образом шла на смену классической — этот процесс начался в конце эпохи патристики. Один из многочисленных примеров иронии истории состоит здесь в том, что этот противник изящной словесности и филологии стоял у истоков мощного движения в литературной культуре, которое посредством англосаксонской цивилизации постепенно охватило весь Запад.

ЛИТЕРАТУРА

Боэций: Migne J. P. (éd.). Partrologiae cursus completes. Series latina, t. 63—64; к сожалению, отсутствует сочинение, освещающее творчество Боэция в его совокупности, об отдельных аспектах его творчества см.: Geyer B. Die patristische und scholastische Philosophie, S. 663—670; Carton R. Le christianisme et l'augustinisme de Boèce // Mélanges augustiniens. P., 1931, p. 243—329; Bidez J. Boèce

et Porphyre // Revue belge de philologie et d'histoire, 1923, v. 1, p. 189—201; Cooper Lane. A Concordance of Boethius. Cambridge (USA), 1928; Courcelle P. Boèce et l'école d'Alexandrie // Mélanges de l'Ecole française de Rome, 1935, v. 52, p. 185—223; idem. Etude critique sur les Commentaires, de Boèce (IXe—XVe siècles) // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1939, v. 13, p. 5—140; Patch H. R. The Tradition of Boethius, a Study of his Importance in Medieval Culture, N. Y., 1935.

Кассиодор: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completes. Series latina, t. 69—70; О различных аспектах его творчества см.: Geyer B. Die patristische and scholastische Philosophie, S. 671; Van de Vyver A. Cassiodore et son œuvre // Speculum, 1931, p. 244—292.

Исидор Севильский: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completes. Series latina, t. 81—84; «Этимология», неоднократно отредактированная и прокомментированная У. М. Линдсеем в 2-х т. Оксфорд, 1911; Библиографию см. у Б. Гейера, с. 671.

Мартин из Бракары: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completes. Series latina, t. 72—74, 84, 130. Его основные трактаты о морали отредактированы Ф. Хаазе в издании сочинений Сенеки.

Григорий Великий: Migne J. P. (éd.). Partologiae cursus completes. Series latina, t. 75—79; Dudden H. Gregory the Great. L., 1905; Tarducci T. Storia di Gregorio Magno e del suo tempo. Roma, 1909; Howorth H. H. St. Gregory theGreat. L., 1912.

4. ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Распространение христианства и развитие христианской теологии на Западе сначала просто вылились у христианских писателей в размышления, а затем породили детально разработанные учения о природе нового общества, каковым была католическая Церковь, о ее отношениях с различными этническими группами разных государств, среди которых она набирала своих членов, и, далее, о природе всякого общества. Так же, как христианская теология повлияла на метафизическую спекуляцию, христианская Церковь повлияла на политическую философию; но если в первом случае самый глубокий отпечаток на метафизику наложил Ветхий Завет, то политическая философия испытала главным образом влияние Евангелия и Посланий св. Павла.

Христианство зародилось в среде еврейского народа тогда, когда он входил в состав Римской империи. Это двойственное обстоятельство указывает нам, в каком направлении следует вести исторические исследования, чтобы сравнить христианскую концепцию социального тела с предшествовавшими ей концепциями.

То, что мы называем еврейским народом, составляло более сложный организм, чем кажется на первый взгляд. Сначала его единство представляется исключительно этническим: члены сообщества были связаны друг с другом кровными узами. Так, собственно, и было, причем до такой степени, что когда Яхве возвещает Аврааму о грядущем величии народа Израиля, Он просто-напросто обещает ему, что от него произойдет бесчисленное потомство, и очевидно, что это потомство и будет тем самым народом: «Я — вот завет Мой с тобою: ты будешь отцом множества народов... Я сделаю тебя отцом множества народов... и цари произойдут от тебя» (Быт. 17:4—6). Это обетование Господь часто повторял вождям избранного народа, все члены которого соединены связью, возводящей их к общему предку, и пользуются плодами полученного им благословения: «Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу моря; и овладеет семя твое городами врагов своих» (Быт. 22:17).

Так же верно и то, что, помимо кровной связи, единство детей Израилевых обеспечивала и другая связь: обрезание. Этот обряд был вначале предписан Яхве как простой знак союза, заключенного между Ним и Его народом, а также как символ обещанной плодовитости; но сразу же становится ясно, что этот знак, по которому узнают избранный народ, может заменять кровную связь, освобождать от ее необходимости. В этом смысле еврейский народ был именно народом, а не этносом: его членами становятся с того дня, когда приобщаются к нему, совершая обряды и участвуя в культе, даже если не являются потомками Авраама. Таким образом, народ Божий с самого начала образовался как религиозное сообщество, которое набирает своих членов преимущественно среди определенной расы, но с нею не смешивается: «Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас в роды ваши всякий младенец мужеского пола, рожденный в доме и купленный за серебро у какого-нибудь иноплеменника, который не от твоего семени... И будет завет Мой на теле вашем заветом вечным. Необрезанный же мужеского пола, который не обрежет крайней плоти своей, истребится душа та из народа своего; ибо он нарушил завет Мой» (Быт. 17:12—14). Значит, есть потомки Авраама, которые не входят в число Божьего народа, и не все, кто входят в него, происходят от Авраама (ср. Быт. 17:27). Каким же образом сформировалось это сообщество?

Оно было результатом договора, инициатива которого принадлежала Господу и который ничто не препятствовало Ему заключить. Он — Творец неба и земли и всего, что на них, в том числе населения. Почему бы Ему, абсолютному хозяину, не избрать народ, Дать ему преимущество перед другими, и почему бы не избрать тот, который Ему угоден, по одной-единственной причине, что он угоден? «Итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля; а вы будете у Меня царством священников и народом святым; вот слова, которые ты скажешь сынам Израилевым» (Исх. 19:5—6). Итак, обетование, данное вначале Аврааму в награду за его послушание и веру, возобновлено в Исааке, ибо Яхве желал вознаградить сына за послушание отца, за то, что тот послушался Его голоса, соблюдал Его повеления, заповеди, уставы и законы, что привело к заключению полноценного договора, где были детально оговорены права и обязанности договаривающихся сторон. Яхве вкратце повторил их Моисею, обещая ему освободить евреев от египетского рабства: «Приму вас Себе в народ и буду вам Богом» (Исх. 6:7). Следовательно, это договор между двумя

сторонами, из которого исключены все прочие народы, равно как все прочие боги: договор между народом Божиим и Богом против всех других народов, между Богом и народом, который Он Себе избрал, против всех других богов.

Единственное наименование, которое соответствует подобному обществу, — это теократия. Как иначе назвать «народ священников», которым правит Бог и который Он оберегает, пока этот народ повинуется его законам? Этот «святой народ Яхве» избран Богом, чтобы он был «собственным Его народом из всех народов, которые на земле», не потому, что этот народ привлек Его своей численностью, — напротив, он малочисленнее всех других, а потому, что Яхве любит его, и этого достаточно. Своим избранным народом Господь управляет в точности так же, как царь своими подданными: Это «Бог верный, Который хранит завет Свой и милость к любящим Его и сохраняющим заповеди Его до тысячи родов, и воздает ненавидящим Его в лице их, погубляя их» (Втор. 7:6—10). Угроза направлена прежде всего на сам избранный народ, но он может, если захочет, избежать ее последствий; что же касается народов, враждебных Израилю, то для них нет никакого спасения от небесного суда: всех их — хеттеев, гергесеев, аморреев, хананеев, ферезеев, евеев и иевусфеев — Яхве обещает покорить Израилю: «И предаст их тебе Господь, Бог твой, и поразишь их, тогда предай их заклятию, не вступай с ними в союз и не щади их» (Втор. 7:2). Хорошо известно, что еврейский народ остался верен этому предписанию и что войны, которые он вел против своих врагов, часто были войнами на уничтожение (Втор. 13:15—17).

История древнего Израиля до эпохи Пророков была историей народа, усыновленного Богом, благословляемого Им, когда этот народ проявлял верность, и проклинаемого, когда он обнаруживал неверность: «И Господь обещал тебе ныне, что ты будешь собственным Его народом, как Он говорил тебе, если ты будешь хранить все заповеди Его, и что Он поставит тебя выше всех народов, которых Он сотворил, в чести, славе и великолепии, и что ты будешь святым народом у Господа, Бога твоего, как Он говорил» (Втор. 26:18—19). Это весьма примечательные выражения, потому что здесь мы видим, что не бог какого-то народа борется за него против других народов и богов, а что единственный истинный Бог свободно избирает один народ, чтобы сделать его Своим народом и образовать с ним сообщество, из которого все другие народы будут исключены. Сильный этим обетованием, Израиль приступил к завоеванию других народов, стремясь к их покорению или даже уничтожению, а не к тому, чтобы побудить их вступить вместе с ним в более широкое религиозное сообщество, где найдут свое место все поклоняющиеся истинному Богу.

Бог для народа и посредством народа — такова в действительности формула, которая наиболее удачно выражает первоначальную позицию еврейского народа. Напротив, Пророки Израиля проповедовали более широкую и всеохватывающую религию. Даже если верно то, что им так и не удалось добиться ее полной победы, — возможно, потому, что они сами не прониклись ясным представлением о такой религии, — их идеал отражает решающий прогресс на пути к религиозному универсализму. Для евреев не составляло труда понять, что избранный народ может быть однажды оставлен Богом, так как эта угроза нависала над ним со дня его избрания; а оно состояло, скорее всего, в замысле такого религиозного сообщества, которое было бы связано

лишь общим поклонением истинному Богу и вступить в которое были призваны, таким образом, все почитатели Яхве, к какому бы народу они ни принадлежали. Этот идеал был неразрывно связан с еврейским пониманием единого Бога — Творца всех людей; поэтому естественно, что это заметили все главные израильские пророки и сделали определенные выводы, которые должны были способствовать религиозному единству человеческого рода.

Распространение пророками национальной религии ничуть не напоминало то, что происходило у других народов в связи с принятием астральных и, следовательно, универсальных божеств. Культ этих божеств оставался политеистическим и синкретическим. Напротив, для религиозного мышления евреев — постольку, поскольку они были верны культу Яхве — характерна непримиримая оппозиция ко всякому синкретизму. Истинный Бог не подчиняет Себе других, Он даже не стремится их поглотить, Он просто отрицает их существование и устраняет. Распространение религии Яхве было не результатом ее постепенной контаминации с другими культами, но, напротив, ее последовательного очищения и углубления. По мере того как Яхве все яснее осознавался не только как самый могущественный из богов, но как единственный истинный Бог, потому что Он — единственный Творец неба и земли, Он обязательно должен был отказаться от того, чтобы замыкать Свой культ в пределах одного народа. Творец и Отец всех народов, а не только евреев, Яхве с полным правом был Богом всех людей и ни в коем случае не был только Богом евреев. Драма, развернувшаяся в сознании Пророков Израиля, проистекает целиком отсюда. Для них речь шла о том, чтобы понять и даже во всеуслышание проповедовать, что в силу самой Своей природы Бог, от которого Израиль получил исключительное Откровение, не является и не может более оставаться только Богом евреев.

Связь, посредством которой соединены между собой все эти идеи, невозможно выразить более ярко, чем это сделал Исайя. Бог, сотворивший небо и землю, не есть один из богов среди прочих, Он не есть даже верховный властелин наподобие бога Солнца, Он — единственный, кто действительно достоин имени Бога. Неужели в этом случае один только Израиль мог быть призван поклоняться Ему? И почему один Израиль претендует на то, что спасен Им? «Соберитесь и придите, приблизьтесь все, уцелевшие из народов. Невежды те, которые носят деревянного своего идола и молятся богу, который не спасает. Объявите и скажите, посоветовавшись между собою: кто возвестил это из древних времен, наперед сказал это? Не Я ли, Господь? и нет иного Бога кроме Меня, — Бога праведного и спасающего нет кроме Меня. Ко Мне обратитесь, и будете спасены, все концы земли, ибо я Бог, и нет иного. Мною клянусь: из уст Моих исходит правда, слово неизменное, что предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык» (Ис. 45:20—23). Несомненно, Израиль еще не забывает о своей миссии избранного народа; в нем и им осуществляется спасение мира, но с этого момента он должен уповать именно на всеобщее спасение.

В этом смысле провидит пророк обращение эфиопского народа (Ис. 18:7); пять городов в земле Египетской будут говорить на языке ханаанском и клясться Яхве воинств (Ис. 19:18); посреди земли Египетской будет воздвигнут алтарь Яхве (Ис. 19:19); Яхве явит Себя Египту, «и Египтяне в тот день познают Господа и принесут жертвы и Дары», и, когда большая дорога соединит Египет с Ассирией, Израиль присоединится к этим двум народам и «благословение будет посреди земли»;

тогда Яхве воинств благословит их словами: «благословен народ Мой — Египтяне, и дело рук Моих — Ассирияне, и наследие Мое — Израиль» (Ис. 19:21—25). С этого момента становится ясно, что спасение, которого желает Яхве, это не спасение одного народа в противовес другим, но «покрывающее все народы» (Ис. 25:7). Таков, в частности, смысл истории пророка Ионы: эту интерпретацию подтверждают многочисленные свидетельства псалмов. Это признано всеми толкователями Ветхого Завета, и проблема, скорее, состоит в том, чтобы понять, почему универсалистский идеал, столь ясно сформулированный пророками, не тотчас устранил и заменил собой религиозный национализм древнего Израиля.

Ибо остается фактом, что даже у самых убежденных представителей универсализма стремление к универсальному религиозному обществу не исключало уверенности, что такое общество должно сформироваться вокруг еврейского народа. Для этого были глубокие и законные основания. Ведь именно этому народу прежде других открылся Яхве, в его среде устроил Он свою обитель, ему вручил Он закон, культ и миссию распространять их по всему лицу земли. Более того, разве не в Израиле Он явил свое удивительное могущество, совершил многочисленные чудеса и поразил все другие народы вместе с их ложными богами? Следовательно, совершенно естественно считать Иерусалим центром будущего культа и провидеть, как в нем, вокруг святилища Яхве, собираются все народы, чтобы образовать вместе с тем, что осталось от Израиля, сообщество поклоняющихся истинному Богу.

Лучше всех пророков двоякий характер этого сообщества выразил Исайя. Насколько он его понимает, это уже такое сообщество, которое прозревает свою универсальность, и узы, связывающие его членов, имеют преимущественно религиозную природу. «Прежде Меня», говорит Яхве, «не было Бога, и после Меня не будет». Поскольку Яхве — единственный Бог, то Он и единственный Спаситель. Таков религиозный факт, и еврейский народ — своей историей и самим своим существованием — является его живым «свидетелем» (Ис. 43:9—12; 44:6—8). По этой самой причине всякий народ, всякий государь, участвующий в деле спасения Израиля, оказывается причастен Божьему делу как орудие Божьей воли. Так, Кир — это помазанник Божий, избранный Яхве для служения делу Иакова и Израиля, на которого Он возложил миссию восстановления Иерусалимского храма (Ис. 45:1—7). Это расширение перспективы достигает значительных масштабов в пророчествах Исайи второго цикла. Как только появляется загадочная фигура «Раба Яхве»258, миссией Израиля очевидным образом становится распространение на всю Вселенную обетованного ему Богом спасения: «Мало того, что Ты будешь рабом Моим для восстановления колен Иаковлевых и для возвращения остатков Израиля, но Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис. 49:6). Однако эти пророческие слова, в которых христиане без труда видят провозвестие Мессии, еще не заключают предвидения возможности универсального религиозного сообщества, свободного от всяких временных и территориальных привязок к определенному народу. «Раб Яхве» все время говорит о спасении Израиля, но представляет он себе его в образе возрожденного Иерусалима: его стены укроют и защитят свободный народ, а наследники, возвратившие наследство — колена Израилевы, — будут пасти тучные стада при дорогах, восстановленных их трудами. Тогда детям Израиля будет несть числа, и Яхве покорит этому огромному народу скопище всех его врагов (Ис. 49:8—25). Этот новый Иерусалим, который св. Августин позднее отождествит с Градом Божиим, в пророчествах Ветхого Завета еще не утратил временных «привязок». Когда «Раб Яхве» говорит о

будущем триумфе Иерусалима, то он еще имеет в виду временную столицу временной Иудеи. Вокруг нее собираются все ее сыновья; в нее притекают все богатства мира и возлагаются в жертву на алтарь Яхве; «сыновья иноземцев будут строить стены твои, и цари их — служить тебе». Добавим, что у этих народов и их царей не будет другого выбора: «Ибо народ и царства, которые не захотят служить тебе, — погибнут, и такие народы совершенно истребятся» (Ис. 60:12). Короче говоря, даже во втором цикле пророчеств Исайи универсализм пророка остается по существу иудаизмом. Дошедший до религиозного империализма, религиозный национализм еврейского народа скорее усиливался, нежели менял свою природу. По призыву Пророков Израиль предпринимает временное завоевание мира под защитой единого Бога — всемогущего Яхве.

Понимаемый таким образом еврейский идеал универсального религиозного сообщества заключал в себе одновременно и внутреннее противоречие, и зерно высшей истины, которое впоследствии позволит разрешить это противоречие. С одной стороны, израильский народ оказался неспособным отделить идею универсального сообщества от идеи расы или, по крайней мере, народа, окончательная победа которого должна обеспечить порядок и мир во Вселенной. Существовал конфликт между универсализмом преследуемой цели и крайним партикуляризмом используемых для ее достижения средств, так как в библейских текстах речь всегда идет о наступлении Божьего народа на мир или о подчинении всего мира Божьему народу. Разумеется, своим высшим зрением пророки видели мир, в котором царит покой; причем здесь мы сталкиваемся с общественным идеалом гораздо более высоким, нежели идеал греческих городов; но этот мир и покой остаются связанными с временной победой одного города над другими, как будто унификация мира может быть делом одной из его частей. Поэтому послание Израиля могло быть услышано миром только при условии его деиудаизации и постановки на службу универсальному сообществу, где бы провозглашались столь же универсальные средства, сколь универсальна цель.

Можно утверждать, что Израиль предчувствовал это средство с самого начала своей истории и почти обладал им. Ведь заведомо не случайно то, что один из голосов Израиля впоследствии вынес из него для всего мира Откровение — ясное, полное и окончательное. Империализм Израиля от всех других древних империализмов отличают не военные или политические средства завоевания, к которым он прибегал, как и все прочие, и даже не преимущественно религиозная природа двигавших им мотивов, а, скорее, сама природа этих мотивов, отличавшая их от других мотивов аналогичного характера. Коротко говоря, плодоносное зерно иудейского универсализма — это еврейский монотеизм. Вся история, которую мы пытаемся здесь обрисовать и которая остается ныне трагической современностью, берет свое начало в Откровении, принесенном миру еврейским народом, Откровении о том, что должно быть только одно общество, потому что есть только один Бог. Стать орудием этого грандиозного Откровения, которое безусловно истинно и всего значения которого мир еще не понял, — в этом заключается уникальное, ни с чем не сравнимое величие народа Израиля. Но за всякое величие нужно платить, и Израиль платит за свое величие страданиями, также ни с чем не сравнимыми, уникальными, как и это величие. Из того, что должно быть только одно общество, потому что есть только один Бог, не следует, что должен быть только один народ. Израиль спутал миссию, которая была возложена на него как на народ священников — приготовить Царство Божье для Бога, — с миссией, которую он позднее посчитал возложенной на него, — стать самому с помощью Бога Царством Божьим. Весь трагизм

истории Израиля в мире находит в этом пункте свое окончательное объяснение и, если так можно выразиться, свое полное теоретическое обоснование. Израиль никогда не забывал — и, возможно, не в его власти было это забыть, — что от него родится поистине универсальное общество: общество поклоняющихся Богу Израиля, Богу единому и истинному. Но это общество нельзя понимать как беспредельно разросшийся народ Израиля, не вступив в столкновение с народами, которые его окружают и среди которых он живет. Более того, его нельзя так понимать, не возбудив контруниверсализма народов, этносов или рас, не менее империалистичных, чем народ Израиля, которые могут договориться между собой по меньшей мере для того, чтобы его задушить; ибо в мире есть место только для одного избранного народа, и если можно в крайнем случае допустить, что другие народы смирятся с тем, что однажды их временный универсализм дойдет до своих пределов, то народ Израиля не может смириться с ограничением своего универсализма, не отказавшись от своей сущности и одновременно от своей миссии. Еврейский народ мог бы универсализироваться как народ, если бы остался тем, чем он был в начале, — народом священников, чей универсализм состоял в том, чтобы распространить по всему миру поклонение истинному Богу. Предоставляя колену Левиеву привилегию священства, другие колена теряли право отождествлять земную историю их племени с историей духовного сообщества почитателей истинного Бога. Начиная с этого момента, народ Израиля оказался перед дилеммой: либо интегрироваться, как обычный народ среди других, в подлинно универсальное сообщество, которое готовился основать Христос, либо упорствовать в стремлении расширить до пределов всего человечества конкретную этническую группу. Но сама возможность выбора предполагала Откровение, цели которого превосходили порядок мира и природы и тем самым были общими для всех времен и народов и свободными от всякой привязки к какой-либо этнической группе. Именно таким должно было быть христианское Откровение, единственное, с приходом которого и благодаря которому идеал подлинно универсального общества станет отчетливо различим и начнет воплощаться через Церковь.

Греческая философия не могла породить подобного движения. Платон никогда не ставил проблем, выходящих за пределы Города, полиса, а аристотелевское разделение человеческого рода на «эллинов» и «варваров» было прямо противоположно идее единого религиозного сообщества, открытого для всех людей. Античный Город, не отделимый от местных божеств и их культов, и Римская империя, которая была тем же Городом, последовательно расширявшимся под покровительством римских богов, в одинаковой степени препятствовали зарождению такой идеи. Кроме идеи универсализма еврейского народа можно видеть только два универсализма — Александра Великого и стоиков, но оба они существенно отличались от универсализма христианского.

Стоицизм несомненно представляет собой прорыв за тесные рамки античного Города в том виде, в каком он провозглашается у Фукидида (II, 34—46) и определяется в «Политике» Аристотеля: «Не следует, кроме того, думать, будто каждый гражданин сам по себе; нет, все граждане принадлежат государству» (1337a, 28—29)259. Согласно пониманию Сенеки, стоический мудрец, напротив, рассматривает себя как гражданина города, общего для богов и людей, объединяемого строго установленными и вечными законами, который есть не что иное, как Вселенная (Ad Marciam, 18,1). Может ли кто-нибудь утратить свои права гражданства? Пусть он пользуется своими правами человека, ибо его родина не ограничивается стенами города, она — весь мир:

patriamque nobis mundum professi sumus260 («О счастливой жизни», 4,4). Сказано предельно четко, но подобные тексты можно найти во многих произведениях — от гимнов Клеанфа до «Размышлений» Марка Аврелия. Заметим, однако, что греческой город не утратил своих характерных черт, расширяясь до границ Вселенной. «Любимый город Зевса» был не более, чем «любимым городом Кекропа261», он был тем обществом, которое должно создаваться и поддерживаться свободным согласием его членов. Вселенная стоиков — это Город лишь в метафорическом смысле, так как он есть физический факт, то есть вообще все данное как таковое, все части которого необходимо связаны друг с другом законом, одновременно естественным и божественным, связаны их единомыслием, гармонией или солидарностью (homonoia). Эта гармония существует, и она превращает Вселенную в единый Город, но наша воля не имеет в ней никакого значения; все, на что способна философия, это дать нам знание о том, кто мы есть, — граждане Города, который мы не должны строить, но жителями которого являемся независимо от того, знаем мы о том или нет. Если обратиться к свидетельствам Плутарха, Арриана и Страбона, то Александр Великий должен был сделать только одно: поставить эту стоицистскую идею на службу своему военному империализму. В чем-то более просвещенный, чем его учитель Аристотель, Александр делил людей не на «эллинов» и «варваров», а на добрых и злых, и его миссия, как ему представлялось, состояла в том, чтобы умиротворить мир, смешивая человеческие жизни и обычаи словно в чаше любви, считая добрых подобными себе, а злых — чужими; ибо он полагал, что добрые — это и есть настоящие эллины, а злые — настоящие варвары. Короче, как пишет Плутарх, соединить всех людей в один народ ради жизни в мире и согласии под верховенством одного Бога, Отца всех людей, — таков был идеал Александра («О мужестве Александра» — De fortitudine Alex., I, 8; «Жизнь Александра» — Vita Alex., 27). Поэтому не случайно Август, став императором, изобразил Александра на своей печати; но вместе с тем обнаруживается, насколько это далеко не только от христианства, но и от Исайи. Подобно тому как Александр стал богом в Египте, Август поставил свои алтари в Риме для римлян, в Лионе — для галлов, а в Кельне — для германцев. Об этом культе свидетельствует сам Вергилий: «O Meliboee! deus nobis haec otia fecit. Namque erit ille mihi semper deus...» (Bucolica, I, 6—8)262. Не умаляя будущих возможностей, которые таил в себе империализм Александра или Августа, следует четко отличать попытки установления господства над миром силой, даже если при этом использовались благородные идеи, от идеала подлинного общества, поистине универсального, основанного на свободном согласии умов и воль.

Согласно своему изначальному уставу, это общество было основано на вере в Иисуса Христа и на обряде крещения (Мк. 16:16); открытое всем народам через всеобщую проповедь Евангелия (Мф. 28:19; Мк. 16:15), оно с самого начала оформилось как Церковь (Мф. 16:18) и возвестило Царство, которое не от мира сего. Спор, возникший позднее между Петром и Павлом, настойчивое отделение Церкви от Синагоги и от язычников ясно показывают, как трудно было для еврейского духа принять это внезапное расширение перспективы (Гал. 2:8); но, благодаря апостольству св. Павла, христианское понятие подлинно вселенского религиозного сообщества окончательно победило. Начиная с этого момента, религиозная привилегия еврейского народа свелась к тому, что евреи были избраны Богом как свидетели (Рим. 3:1—2), а условие спасения стало общим для всех: не соблюдение закона, но праведность веры (Рим. 4:13—17; 9:6—13).

Такова «тайна», возвещать которую стало миссией св. Павла (Еф. 3:8): «чтобы и язычникам быть сонаследниками с евреями, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе посредством благовествования» (Еф 3:6)263; «нет различия между Иудеем и язычником, потому что Христос — Господь у всех» (Рим. 10:12)264. «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Превращая всех верующих — а вера открыта для всех — в членов одного мистического Тела, это учение раз и навсегда определило природу нового общества. Это не национальное общество, потому что Евангелие проповедовалось всем народам; не интернациональное — потому что в нем не было ни эллина, ни иудея и оно абстрагировалось от национальности; даже не наднациональное — потому что оно не надстраивалось над народами в рамках того порядка вещей, в котором они находились; короче говоря, согласно евангельскому учению, новое Царство было не от мира сего; жить в нем означало жить на небесах. Стоики были «космополитами» в узком смысле этого слова, то есть гражданами мира, космоса; христиане станут, скорее, «уранополитами»: «наше же жительство — на небесах» (Флп. 3:20).

Римская империя вобрала в себя слишком много народов и слишком поверхностно, чтобы у нее хватило времени их ассимилировать. И без того слабые связи этих народов с Римом совершенно прервались, когда, став христианами, люди обнаружили, что исключены из числа подданных самими императорами, поставлены вне закона и жестоко преследуются. Фактически став апатридами, они стали ими и сердцем, как свидетельствует об этом Апокалипсис, где великий Вавилон, которому помогает зверь с семью головами, символизирует Рим (Отк. 18—19), а также «Сивиллины книги» (III, 356—362; V, 227 и сл.)265, которые возвещают о полном разрушении Рима и Италии в наказание за их преступления. «Никакое дело нам так не чуждо, как общее, республика» («Nobis nulla magis res aliena est quam publica»), невозмутимо пишет Тертуллиан в своей «Апологии» (§ 38) и добавляет: «Мы признаем одно государство для всех — мир» (Unam omnium rem publicam agnoscimus mundum)266. Римские императоры были не единственными, кто это почувствовал и встревожился. В «Правдивой речи» Цельса подчеркивается, что настрой христиан на вневременное угрожал Империи распадом; упрекая их в безразличии к общественным делам, он требовал от этих людей участия в делах государства. Если даже заподозрить Цельса в некотором преувеличении, то ответ Оригена рассеивает всякие сомнения: обвинение Цельса, по-видимому, натолкнулось на полное безразличие. Зачем христианам заниматься делами Империи? У них есть церкви, каждая из которых устроена как маленькая родина (systema patridos), и прежде всего она требует их забот.

Самым поучительным свидетельством этого состояния духа было «Послание Диогнету», неизвестный автор которого, правда, излагал дело более сдержанно. Это произведение относили к разным эпохам, даже к XVI веку, но сейчас достигнуто согласие датировать его II веком, немного спустя после смерти Юстина. В нем уже можно обнаружить идею (гл. V—VI), которая вскоре станет основополагающей у Августина, идею о Царстве Небесном внутри земных отечеств, животворящем их изнутри вместо того, чтобы отрицать: «Христиане не отличаются от других людей ни землей, на которой они живут, ни языком, ни обычаями. Они не живут в своих собственных городах, не говорят на собственном наречии, не ведут какого-то особенного образа жизни. Ибо учение, которому они следуют, им открылось не в раздумьях или хитроумии ученых людей и они не ссылаются, подобно некоторым, на человеческие измышления. Живя в греческих

или варварских городах так, как выпало на их долю, они сообразуются с их внешними обычаями в пище, одежде и во всем, что касается повседневной жизни, но при этом проявляют все то чудесное и парадоксальное, что содержится в устройстве их сообщества. Ибо они живут на своей родине, будто переселенные чужеземцы; они во всем участвуют, как граждане, и остаются в стороне от всего, как иностранцы. Любая чужая страна — их родина, и любая родина — чужбина... Коротко говоря, христиане в мире — то же самое, что душа в теле. Душа распространяется по всем членам тела, и христиане распространились по всем городам мира. Душа обитает в теле, и, однако, она не тело; так и христиане живут в мире, но они не от мира». Так, с самого начала оказавшись в Империи, которая ее отвергала, Церковь как бы отделила себя в своей сущностной духовности, требуя для себя только функций души, которая бы оживляла тело государства. Положение христиан в Империи стало совершенно иным после обращения Константина. Какими бы мотивами оно ни было продиктовано — историки спорят об этом до сих пор, — его следствием стало превращение церковной иерархии в сословие, влияние которого в государстве вскоре стало весьма значительным, а иногда преобладающим. Как христианин ей подчинялся сам император, и это явствует, например, из той решительности, с которой св. Амвросий выговаривал Феодосию после побоища, устроенного им в Фессалониках в 390 г. С этого момента епископы дают ясно понять, что Империя тесно связана с Церковью и что верность одной переплетается с верностью другой. Амвросий говорит о Церкви как о главе Римского мира: «totius orbis Romani caput Romanam Ecclesiam» (Epist, XI, 4) — и заявляет, что поскольку Сам Бог пожелал этого по Своей справедливости, там, где арианская ересь повредила веру в Бога, частично повреждена и вера в Империю: «ut ibi primum fides Romano imperio frangeretur, ubi fracta est Deo»267 (De fide, II, 16). Это то время, когда в заслуженно широко известном фрагменте из поэмы «Против Симмаха» (II, 578—636) поэт Пруденций изображает господство Рима как промысленное Богом, чтобы соединить народы под одним законом в ожидании момента, когда Христос соединит их в одной вере:

En ades, Omnipotens, concordibus influe terris!

Jam mundus te, Christe, capit, quem congrege nexu

Pax et Roma tenent 268.

Этому первому мечтанию, за которым последовали многие подобные ему, вскоре пришел конец, как приходит конец всему. Под Церковью больше нет погибших империй. В 410 г. готы под предводительством Алариха захватили и разграбили Рим. Нам трудно вообразить значение этой катастрофы, ибо, став таковой для Империи, она могла стать катастрофой и для Церкви. Со времени обращения Константина язычники не переставали предрекать, что отказ от римских богов приведет к гибели Рима; христиане, наоборот, утверждали, что процветание Империи отныне связано с процветанием Церкви — и вот, Империя в руинах! Какой триумф для языческих прорицаний! Это придало новую силу нападкам на христианство. Чтобы отразить их, приступил к своему делу св. Августин. В 413 г. он писал: «Между тем, осажденный готами под

предводительством их короля Алариха, Рим взят и обращен в развалины. Почитатели ложных богов, которых мы называем язычниками, обвиняя в этом христианскую религию, начали изливаться в более горьких, чем обыкновенно, жалобах и в более ожесточенных, чем обыкновенно, обвинениях против истинного Бога. Поэтому пылкая ревность о доме Господнем вложила мне в руку перо, чтобы противостать их богохульствам и заблуждениям: я начал писать труд «О Граде Божием» («Пересмотры», II, 43). Это труд огромного значения по оказанному им влиянию на христианскую мысль, так как им вдохновлялись все политические учения средневековья. Град, о котором повествует Августин, ясно определен в самом начале произведения. Его основатель и царь — Бог; он жив верой: ex fide vivens; он странствует среди нечестивых: inter impios peregrinatur; конец его странствия — небо: in stabilitate sedis aeternae269. Речь, следовательно, идет об обществе, по своему происхождению и своей сущности сверхприродном, — о Civitas Dei270, оно временно смешано с другим обществом, которое не живет верой — civitas terrena271. Христиане по необходимости принадлежат и к тому, и к другому граду Они не только граждане государства, но их религия возлагает на них обязанность быть безупречными гражданами; единственное различие состоит в том, что жители одного только земного града делают это, — когда делают, — из благоговения перед своей страной, а христиане — из благоговения перед Богом. Это различие в мотивах, однако, не мешает практическому согласию в проявлении общественных добродетелей. Язычники обладают определенной природной доблестью (quamdam sui generis probitatem), которая когда-то принесла величие Риму; сверхъестественные добродетели христиан возлагают на них те же обязанности по отношению к государству, и поэтому нет причин, чтобы оба града не могли существовать в согласии. Таков сам провиденциальный смысл величия Рима: «В невиданном процветании и блеске Римской империи Бог показал, на что способны гражданские добродетели даже вне истинной религии, чтобы люди поняли, что при добавлении этой последней люди становятся гражданами другого града, царь которого — Истина, закон — Любовь, а мера — Вечность».

Рассматриваемый с точки зрения его назначения, Град Божий должен привести людей к тому счастью, которого ищут все, но которого земной град дать не в состоянии. То, что он не способен на это, признают сами его наставники, то есть философы. Они повсюду искали мудрости, которая должна была сделать человека счастливым, но не нашли ее, потому что вели поиск только с помощью разума: «quia ut homines humanis sensibus et humanis ratiocinationibus ista quaesierunt272 (XVIII, 41). Напротив, Град Божий надежен, ибо он, ведя людей к счастью, основан на авторитете Бога. Достаточно сравнить эти два рода мудрости, чтобы тотчас увидеть разницу. У язычников имеется 288 возможных рациональных решений нравственной проблемы; в Церкви признаётся только единственное, сформулированное небольшим числом святых писателей, которые все утверждают одно и то же. Итак, с одной стороны — множество философов, ученики которых разбросаны по ничтожным сектам; с другой стороны — малое число святых писателей, находящихся в согласии друг с другом, и огромное множество их последователей.

Этим объясняется фундаментальное отличие отношения Церкви к философии от отношения к ней языческого государства, которое в принципе безразлично к тому, чему учат философы. Никогда не было случая, чтобы языческое государство взяло под покровительство одну философскую секту и запретило другие. Вот, кстати, откуда мистическое название земного града — Вавилон, что означает «смешение». В нем истинное проповедуется вместе с ложным, и его царю, дьяволу,

безразлично, какое именно заблуждение одержит верх, потому что все они в равной степени ведут к нечестию. Народ Божий никогда не знал подобной вольности, ибо его философы и мудрецы — это Пророки, которые говорят от имени божественной Премудрости. Все то, что философы сказали истинного, сказали Пророки, притом без всяких заблуждений: есть Единый Бог, Творец и Промыслитель, Который внушил нам почитание таких добродетелей, как любовь к родине, верность в дружбе и свершение благих дел, но Который, кроме того, учит нас, на какую конечную цель должны быть направлены все эти добродетели и каким образом следует их к ней прилагать273. Хранительница этого достояния, Церковь, должна поддерживать его единство посредством авторитета, которым она наделена ради счастья людей. Отсюда — такие не известные древним понятия, как ересь и еретик. То, что в граде земном есть лишь свободное мнение, в Граде Божием означает разрыв вероучительной связи, образующей его единство, и тем самым разрыв социальной связи, обеспечивающей его существование. Поэтому нельзя требовать от Церкви терпимости к подобным явлениям: «quasi possent indifferenter sine ulla correptione haberi in Civitate Dei, sicut civitas confusionis indifferenter habuit philosophos inter se diversa et adversa sentientes»274 (XVIII, 51). Осуществляемое Церковью божественное учительство имеет целью сохранить единство мудрости Откровения, которая является основополагающим законом Града Божьего.

Таким образом, Августин завещал средневековью идею религиозного общества, сверхприродного по своей сущности, состоящего из всех тех, кто однажды возрадуется при лицезрении Бога и кто уже направляется к этой цели при свете веры и под водительством Церкви. Он отличал Церковь от государства в том смысле, что в нем озабочены лишь земным счастьем человека, достигаемым временными средствами, которые диктует разум. Это противопоставление сущностей не исключает ни сосуществования, ни даже сотрудничества обоих Градов. Августин знал христианских императоров, и он отмечает, что в конечном счете они преуспели не меньше, чем другие. Бедствия Рима означают лишь то, что счастье — не от мира сего, даже для христиан. По крайней мере один раз Августин напомнил императору о его долге трудиться для расширения Церкви, но видно, что он, в отличие от Пруденция, более не рассчитывает на Империю в деле достижения триумфа Церкви. Разумеется, даже у него Град Божий постоянно готов спуститься с небес на землю и посредством Церкви взять на себя руководство Империей и всем миром; но в данный момент падение Рима, скорее, позвало его снова подняться с земли на небо, с которого он на время сошел. Поэтому выражение «политическое августинианство» может означать три разные вещи: сам принцип сверхприродного общества, основанного на христианской мудрости, сущностно отличающегося от государства, но совместимого с ним; практические следствия, извлеченные из этих принципов самим Августином под впечатлением падения Рима; практические следствия, извлеченные позднее из тех же принципов другими христианскими мыслителями в других политических обстоятельствах. Собственные представления Августина относительно политического положения христиан весьма сходны с теми, которые изложены в «Послании к Диогнету». Он видит Град Божий постоянно странствующим по граду земному, набирающим своих жителей из людей всех сословий, всех национальностей и наречий, которые пользуются относительным спокойствием града земного, чтобы однажды возрадоваться высшим покоем Града Божьего. Но сами сформулированные им принципы позволяют обосновать немало иных притязаний со стороны Града Божиего, которые однажды должны быть высказаны открыто, чтобы узаконить право надзора Церкви над делами государства. Тогда возникнет новое явление: церковная иерархия, осуществляющая власть Амвросия во имя принципов Августина.

Труд «О Граде Божием» оказался гораздо шире своей исходной темы, и сам Августин забеспокоился, что немного позабыл о ней в ходе работы. Тогда он попросил одного испанского священника, укрывшегося в Африке от преследований готов, Павла Орозия, написать историю всех бедствий, испытанных в прошлом языческими народами275. Орозий благосклонно отнесся к этому предложению и предпринял попытку доказать, что все «чуждые Града Божьего», те, которых называют язычниками — gentiles или pagani, потому что они живут в деревнях (pagi), — когда-то испытали бедствия не только такие же тяжкие, как те, о которых стенали в 410 г., но гораздо более жестокие, и тем более жестокие, что язычники были весьма далеки от истинной религии. Никогда история не писалась со столь явным намерением доказать некоторый тезис; труд Орозия мог бы быть озаглавлен «Преступления и наказания». И все же в этой теологии истории есть моменты, на которые стоит обратить внимание.

Это прежде всего руководящая идея, объединяющая все части его произведения: о смене царств, совершенной по Божьему провидению (de regnorum mutatione Dei providentia facta). Всякое могущество исходит от Бога, и в первую очередь могущество царей, которое порождает все прочие. Бог свободно распоряжается великими империями, следующими одна за другой от начала времен: Вавилонская, Македонская, Африканская, Римская (II, 1). Орозий рассказывает о череде событий как заинтересованный зритель, но с отстраненностью христианина, который, владея ситуацией, способен каждому воздать по справедливости. Он, например, оплакивает смерть доблестного Александра и гибель его империи. Ему, возможно, возразят: «Но это враги римского мира (Isti hostes Romaniae sunt)», на что Орозий отвечает: то, что думают о завоеваниях Александра, думали и о завоеваниях Рима, когда его солдаты несли войну мирным и неизвестным народам. Отметим, кстати, что и сам Рим пользовался теорией, которую хочет утвердить Орозий. Показав, что языческие народы были тем более несчастны, чем в большей степени они были языческими, Орозий ставит себе задачей доказать, что, несмотря на испытанные недавно бедствия, Империя скорее выиграла от того, что стала христианской. Со времени пришествия Христа она добилась единства, ибо «то, что она железом отнимала у наших людей ради своего стремления к роскоши, Рим сегодня делит с нами ради общего блага и общего дела». Возможно, когда-то римляне были более суровы по отношению к варварам, чем варвары по отношению к ним, но в римском единстве видится по крайней мере то преимущество, что, когда кого-то угнетают в одной части Империи, он может укрыться в другой, не покидая своего государства. Так случилось с самим Орозием, который бежал из Испании в Африку: «Римлянин и христианин, я прибыл к христианам и римлянам» («ad Christianos et Romanos, Romanus et Christianus accedo»). Это единство Империи, где повсюду господствуют одни и те же законы, подчиненные одному и тому же Богу, превращает для христианина цивилизованный мир в одну большую родину или, точнее, в «почти-родину, ибо подлинная родина, которую я люблю как родину, не на земле» («quasi patria, quia quae vera est, et illa quam amo patria, in terra penitus non est»). И Орозий заключает: «Это благо нашего времени» («Haec sunt nostrorum temporum bona»). Это, как видно, относительные ценности и смешанные чувства, потому что Орозий берется за темы всех своих предшественников. Вместе с Пруденцием он считает, что Бог предназначил Империю для установления спокойствия в мире, дабы вручить его Христу (VII, 1); вместе с Августином он полагает, что Империя понесла кару за свои грехи; от себя он привносит лишь мнение, что последние события его современники воспринимают чересчур трагически. В конце концов, Алариx сам христианин и во время разграбления Рима защищал церкви. Если убиты христиане, то

они вскоре попадут на небо; если спаслись от смерти язычники, то они позднее попадут в ад, куда бы попали в любом случае. Мудрость в том, чтобы склониться перед волей Божьей. Эта широкая картина провиденциальной смены империй будет оставаться перед глазами средневековых историков, и даже в XVII веке Боссюэ в своем «Рассуждении о всеобщей истории» окажется, может быть, в большей степени продолжателем Орозия, нежели Августина.

«Истории» Орозия были доведены до 418 г. В те времена еще только вырисовывалась доктрина, которая с помощью принципов «Града Божьего» постепенно приведет к «понтификальной теократии» средневековья. Геласий I, папа с 492 по 496 г., дал понять, что император — это сын Церкви, а не ее глава, но власть земная и власть духовная в его глазах были разделены — каждая из них получает свой авторитет от Бога и в своей сфере зависит только от Него. Так, король подчиняется епископу в делах духовного порядка, а епископ королю — в делах мирских. Дуализм Геласия имеет определенное отношение к доктрине, которую будет поддерживать Данте в своей «Монархии»: обе власти устремлены к одной конечной цели, и здесь нет вопроса о прямом или косвенном земном авторитете папы по отношению к императору. Чтобы обосновать этот тезис, прежде потребуется на деле отождествить Град Божий с Церковью, что, впрочем, допускал сам Августин: «Civitas Dei quae est sancta Ecclesia» (VIII, 24); «Civitas Dei, hoc est ejus Ecclesia» (XШ, 16); «Christus et ejus Ecclesia quae civitas Dei est» (XVI, 24)276. Но для этого потребуется также, чтобы временное, земное воспринималось как бы включенным в духовное, а государство — в Церковь. Начиная с этого момента Церковь сможет потребовать права на земное, поскольку христианская Премудрость, держательницей которой она является, дает ей достаточный авторитет, чтобы вести народы и саму Империю к высшей цели, для которых их предназначил Бог. Ничто не указывает на то, что подобную эволюцию предвидел сам Августин, но она была бы невозможна без нового понятия общественного тела, — понятия, которое он развил и которое было лишь распространением основополагающих принципов Церкви на земные общества. Как было верно замечено (Карлейль), отцы Церкви, и в особенности Августин, заимствовали у Сенеки (Письма, XIV, 2) и Цицерона («О законах», I, 10—12) некоторые важные понятия, относящиеся к происхождению государства, к его природе и к всеобщему характеру права; но, с другой стороны, нельзя согласиться с тем, что «у отцов не было никакой специфически христианской концепции происхождения общества». Совершенно напротив, едва ли в античности можно обнаружить идею общества, основанного Самим Богом с целью привести людей к своему собственному блаженству, определяемому как общее принятие одной истины и общая любовь к одному благу. Древние определения общества подвергались радикальному ценностному пересмотру с тех пор, как его происхождение было отнесено к провиденциальному порядку вещей, задуманному Богом, Творцом мира; при этом первый пересмотр готовил другой — интеграцию конкретных земных обществ в универсальное общество Церкви, которую средневековье попытается предпринять во имя универсальности веры.

ЛИТЕРАТУРА

Зарождение проблемы: Lagrange M. J. Le Messianisme chez les Juifs (150 av. Jésus-Christ à 200 aprés Jèsus-Christ). P., 1909; Causse A. Israël et la vision de l’humanité. Strasbourg, 1924; Lods A. Israël des origines au milieu du VIIIe siécle. P., 1932; idem. Des prophètes à Jésus. Les prophètes d’Israël et les

débuts du Judaïsme. P., 1935; Pinaud A. La paix legs d'Israël. P., 1932 (универсализм и пацифизм нередко путают, из-за чего страдает и эта книга); Barker E. Greek Political Theory. Plato and his Predecessors. L., 1917 (коренная переработка книги того же автора: The Polical Thought of Plato and Aristotle. L., 1906); Willamowitz-Moellendorf U. Staat und Gesellschaft der Griechen // Hinneberg Paul. Die Kultur der Gegenwart, Teil. II, Abt. IV, 1; Tarn W. W. Alexander the Great and the Unity of Mankind // Proceeding of the British Academy, v. XIX.

Проблема в целом: McNeill J. T. Christian Hope for World Society. N.-Y.; Chicago, 1937; Hearnshaw F. J. C. The Social and Polical Ideas of Some Mediaeval Thinkers. L., 1923 (сборник произведений различных авторов, посвященных политической мысли средневековья (E. Baker): св. Августина (A. J. Carlyle), Иоанна Солсберийского (E. F. Jacob), Фомы Аквинского (F. Aveling), Данте (E. Sharwood Smith), Петра из Буа (P. Power), Марсилия Падуанского (J. W. Allen), Дж. Уиклифа (F. J. C. Hearnshaw); Harnack A. Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderte. Leipzig, 4-e Aufl., 1924, Bde. 1—2; De Labriolle P. La réaction païenne. P., 1934; Leclercq H. Eglise et Etat (art.) // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. P., 1901, v. 4, col. 2255—2256.

Град Божий: Carlyle R. W. and A. J. A History of Medieval Political Theory in the West, v. 1. L., 1903; Mausbach J. Die Ethik des heiligen Augustinus. Freiburg-in-Breisgau. 2-e Aufl., 1929, Bde. 1—2; Bd. 2, S. 410—416 — библиография; Scholz H. Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zur Augustinus De Civitate Dei... Leipzig, 1911; Combes H. La doctrine politique de saint Augustin. P., 1927 (особенно гл. VI: Les rapports de l'Eglise et d'Etat).

Политический августинизм: Arquillière H. X. L'augustinisme politique. P., 1934; idem. Sur la formation de la Théocratie pontificale // Mélanges Ferdinand Lot. P., 1925; Hull R. Medieval Theories of Papacy. L., 1934.

Павел Орозий: Orosii P. Historiarum libri septem // Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completes. Series latina, t. 31, col. 663—1174.

5. ЛАТИНСКАЯ ПАТРИСТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА

Латинская патристика существенно отличается от греческой, и их различие отражает различие культур, на почве которых они развились. В латинской литературе метафизика составляла предмет заимствования, но зато Рим породил удивительных моралистов, в число которых входят его ораторы и историки. Значение этого факта должен учитывать каждый, кто желает понять истоки европейской культуры высокого средневековья, ибо она ведет свое происхождение от латинской литературы. Безусловно, последняя была широко открыта греческому влиянию, и это принесло ей большую пользу. Воздействие, которое оказали на св. Амвросия Ориген, на св. Августина — Плотин, на Боэция — Платон и Аристотель, еще долго чувствовалось в средневековой мысли, но

непосредственно эта мысль контактировала только с латинской культурой, и это было решающим фактором в ее судьбе.

Идеал, господствовавший в этой культуре, получил свое наиболее яркое выражение в произведениях Цицерона. С его точки зрения, человек отличается от животного только речью: это — говорящее животное. Отсюда непосредственно немедленно следует, что чем лучше человек говорит, тем более он — человек. Вот почему красноречие в глазах Цицерона — высшее искусство, и не только искусство, но и добродетель. Как он сам сказал в своих трактатах «Об ораторском искусстве» и «Об ораторе»277, красноречие — это добродетель, посредством которой человек возвышает себя над другими людьми и человек вообще возвышается над другими животными. Тот, кто развивает в себе красноречие, развивает и свою собственную человечность. Плод этой культуры — более цивилизованное человечество (politior humanitas); сама эта культура есть более человечная словесность (humaniores litterae), называемая так потому, что она делает человека в большей степени человеком по мере того, как делает его более красноречивым.

Но что значит красноречие? Уже в трактате «Об ораторском искусстве», но с особенной силой в трактате «Об ораторе» Цицерон опровергает заблуждение тех, кто рассчитывает научить красноречию или овладеть им, изучая риторику. Он сам был в достаточной степени художником, чтобы знать, что правила порождаются искусством, а не наоборот; но так же, как он противостоял чистым риторам, он решительно возражал мастерам чистой мысли и спекуляции. В одном весьма любопытном фрагменте трактата «Об ораторе» Цицерон рисует историю человеческой культуры так, как он ее себе представляет. Вначале были великие вожди народов, такие, как Ликург или Солон, чье красноречие было лишь мудростью, выражавшейся публично ради блага города. Позднее появились люди, которые, испытав обаяние мудрости, решили полностью посвятить себя ее изучению. Глава и как бы патриарх этих беглецов из города — Сократ, ответственный за разрыв между мудростью и красноречием, разрыв, на самом деле фатальный и для мудрости, и для красноречия, поскольку он постепенно привел к такому положению, о котором Цицерон глубоко сожалеет: красноречие стало лишь риторикой, потому что ему больше нечего сказать, а мудрость оказалась бессильна, потому что она разучилась говорить. Вот почему теперь нужно снова научить философов говорить или, что то же самое, научить ораторов мыслить. Ученый оратор — это одновременно и красноречивый человек, и философ, причем первое следует из второго. А так как можно быть философом, не будучи красноречивым, но нельзя быть красноречивым, не будучи философом, то человеческий идеал, к которому следует стремиться, это doctus orator — ученый оратор («Об ораторе», III, 142, 3). Чему же следует учиться? Существование человеческого общества стало возможным благодаря языку, и поскольку в его основе лежит слово, оно и руководит обществом. Всякий глава государства — оратор; следовательно, прежде всего нужно обучиться всем не рабским, достойным свободного человека искусствам («artes liberales = artes libero dignae»278). В трактате «Об ораторе» (1,8—12) Цицерон называет в их числе грамматику (или изучение словесности), математику, музыку, риторику и философию. В том же диалоге (1,187 и III, 127) он уточняет, что математика включает в себя геометрию и музыку. Итак, мы получаем перечень семи свободных искусств средневековья. Но здесь важно отметить, что у римлян любая образовательная программа содержала элементы двух видов: свободные искусства, необходимые всякому образованному человеку, которые только что были перечислены, и

определенные познания, которые менялись в зависимости от частных целей конкретного воспитателя. Варрон в своих «Дисциплинах» добавляет к семи названным искусствам медицину и архитектуру. Витрувий включает в этот список еще несколько предметов, но целью Витрувия была подготовка архитекторов, а целью Цицерона — воспитание руководителей, способных хорошо управлять городом-полисом. К основополагающему набору знаний он добавил те, которые приличествуют адвокату и политическому оратору. К сожалению, как это было известно на практике, адвокат и политик должны говорить обо всем. Красноречиво говорить можно только о том, что знаешь, но нельзя знать все. Стремление избежать этой дилеммы привело Цицерона к утверждению, что красноречивый человек — это тот, кто способен быстро научиться чему угодно (впрочем, если кто-то не может чему-либо научиться быстро, он не научится этому никогда) и затем говорить об этом предмете больше и с большим искусством, чем его знатоки. Следовательно, чтобы выйти из любого положения, оратору, помимо владения свободными искусствами, необходима общая культура. Поскольку речь идет о воспитании руководителей, оратор прежде всего должен основательно знать науку права, которая станет инструментом его деятельности, и, кроме того, обладать массой разнообразных знаний в таких областях, как философия (диалектика и этика), история, филология, — короче, обладать эрудицией, составляющей багаж просвещенного ума.

Этот идеал включал два различных компонента, один из которых, можно сказать, останется неизменным, а другой будет подвижен. Семь свободных искусств сохранятся на протяжении всей истории западной культуры как существенные признаки латинской цивилизации; но сохранятся они потому, что их можно будет неограниченно приспосабливать к новым целям. После победы Юлия Цезаря сам Цицерон вынужден был признать, что в условиях военной диктатуры есть место только для одного оратора. Обреченное на молчание, его собственное красноречие осталось без дела; вот, кстати, почему оно с тех пор стало изливаться в виде письменного красноречия в философских трудах Цицерона. Философия давала ему много тем для речей. Когда между 93 и 95 гг. христианской эры Квинтилиан опубликовал трактат «Воспитание оратора» («Institutio oratoria»), он также охотно упомянул о союзе между красноречием и философией, но с иной целью, нежели Цицерон. Его собственным идеалом было воспитание достойного человека, умеющего говорить: vir bonus discendi peritus (Inst. orat, II, 20, 4).

Речь не шла непосредственно о doctus orator Цицерона. Между Квинтилианом и Цицероном был еще Сенека. Для Цицерона философия служила источником красноречия, и будущий оратор был обязан изучать философию; для Квинтилиана быть философом означало быть хорошим человеком, и поэтому, чтобы стать хорошим человеком, его ученик должен был помимо прочего изучать философию; но при этом Квинтилиан значительно меньше думал о спекулятивной мудрости Новой академии, которая питала красноречие Цицерона, нежели о сугубо практической мудрости стоиков. Отсюда — его образовательная программа. После того как ребенок научится у своего первого учителя (ludi magister279) читать и писать, его поручают учителю словесности (grammaticus), и он преподает ему грамматику, которая, кроме изучения собственно грамматики, включает изучение поэтов, историков, ораторов и литературного творчества. Чтобы понимать поэтов, к примеру Вергилия или Овидия, нужно уметь их читать (lectio), правильно воспринимать текст (emendatio), изъяснять его (enarratio) и, наконец, критиковать (judicium). Все это невозможно делать без знания тех вещей, о которых повествуют поэты; приобретению этого знания служит

элементарное изучение музыки (метрика), астрономии, наук о природе и истории. Таким образом, за исключением арифметики, которая, вероятно, изучалась ради нее самой, свободные искусства были лишь вспомогательными дисциплинами по отношению к грамматике, или словесности (филологии). Затем следует риторика, или умение хорошо говорить. Что касается философии, то она составляла одно целое с чтением произведений моралистов и была скорее делом воспитания, нежели обучения. «Наставление для детей» («Puerilis institutio») Квинтилиана могло по праву быть причислено к философии, но для него последняя означала прежде всего мораль. Многими престарелыми учителями красноречия, которых видел вокруг себя Квинтилиан, он возмущался. Пожелаем себе, говорил он, чтобы однажды перед нами предстал «совершенный оратор, который возвратит красноречию все то добро, которого оно теперь лишено, и овладеет как своей той наукой [философской], которая ныне стала ненавистной из-за спеси людей, чья развратная жизнь отравила знание, которое эта наука дает». То, что все латинские отцы Церкви, чей авторитет окажет решающее воздействие на средневековую мысль, прежде прошли интеллектуальную подготовку, рекомендованную Цицероном и систематизированную Квинтилианом, — факт огромного значения. Некоторые из них, в частности Августин, были даже преподавателями словесности и риторики, но все они получили то же воспитание, что и любой римлянин благородного происхождения. Оно предполагало изучение тех же поэтов, тех же историков и тех же моралистов в соответствии с той же методикой. А если еще вспомнить, что большинство из них присоединилось к Церкви сравнительно поздно, часто после длительной борьбы с нею, то легко понять, что западная культура родилась внутри языческой культуры как результат внутренних преобразований, которым последняя подверглась в процессе христианизации.

Сама техника их работы мало изменилась. До нас дошел трактат св. Августина «О музыке»; в своих «Пересмотрах» (I, 6) он рассказывает, что написал трактат «О грамматике», ныне утраченный, и начал работать над трактатами «О диалектике», «О риторике», «О геометрии», «Об арифметике», «О философии», которые остались незавершенными. Если бы эти произведения были закончены и сохранились, то мы имели бы целую энциклопедию свободных искусств, написанную Августином. Но и без того мы можем констатировать, что его творчество осуществлялось в классических рамках: диалоги, трактаты, письма, даже история — он попробовал себя во всех жанрах латинской прозы. Комментируя Священное Писание, он пользовался всеми методами и приемами маститого грамматика: чтение, разъяснение текста, толкование. Квинтилиан считал, что главная задача преподавателя словесности — толкование поэтов: poetarum enarratio (Inst. orat, I,4,2); поэтому мы имеем «Толкование псалмов» («Enarrationes in Psalmos»), оригинал св. Августина и его источник, по которым можно судить, каким превосходным комментатором текстов должен был быть св. Августин. Разве это не естественно? Разве псалмы не поэзия? К ним и нужно было относиться как к поэмам, с той единственной оговоркой (которую с настойчивостью делает сам Августин), что грамматик, комментирующий этот богодухновенный текст, не имеет права после толкования (enarratio) переходить к суждению (judicium)!

Технические приемы латинской культуры оставались вполне приемлемыми, но требовалось изменить ее дух. Цицерон хотел воспитать doctus orator, Квинтилиан — vir bonus dicendi peritus: так почему бы не сохранить эту культуру, поставив перед ней цель воспитать vir Christianus dicendi peritus?280 Как раз в этом и состояла одна из реформ, осуществленных св. Августином. В истории

христианской культуры его трактат «О христианском учении» («De doctrina christiana») занимает такое же место, как трактаты «Об ораторе» Цицерона и «Воспитание оратора» Квинтилиана в истории классической культуры. Оказавшись перед текстом Священного Писания, как грамматик перед текстом Гомера или Вергилия, «достойный муж» должен был его понять, чтобы объяснить. Проблема была двоякой: сначала необходимо понимание текста, затем — его изложение: «modus inveniendi quae intelligenda sunt et modus proferendi quae intellecta sunt»281 (I, 1). Чтобы понять текст, требовалось использовать все богатство свободных искусств, то есть всю энциклопедическую эрудицию Варрона: историю (II, 28); географию, ботанику, зоологию, минералогию, астрономию (II, 29); медицину, агрикультуру, навигацию (II, 30); диалектику, столь полезную для обсуждения вопросов, которые ставит Писание (II, 31—35); наконец арифметику с ее разнообразными приложениями к фигурам, движению и звукам (II, 38). Но уметь понять Писание — еще не все, нужно уметь о нем говорить. Здесь вступает в свои права риторика, которой посвящена IV книга трактата «О христианском учении», объясняющая, почему христиане могут и должны ей обучаться, каковы обязанности христианского учителя риторики и как святые писатели соединяли красноречие с мудростью. Каким удовольствием для Августина было думать, что через Писание осуществляется идеал Цицерона! Кстати, Августин его прямо цитирует, когда описывает то своеобразие стиля и красноречия, которое приличествует христианину. Он приступает к экзегезе в соответствии с правилом диалога «Об ораторе» (29), чтобы объяснить, каким образом и в каком смысле христианский оратор может соблюдать предписания Цицерона, и эти рассуждения не являются для него чисто академическими дебатами: красноречие, со времен Юлия Цезаря изгнанное с Форума и загнанное в школьные классы, только что вновь нашло аудиторию и обрело жизнь в церквах. Амвросий, Киприан282, Августин не претендовали на то, чтобы вести народ к общему благу земного града, но разве не были они вождями бесчисленного народа Града небесного в его странствии к Богу?

В трактате «О христианском учении» (II, 39,59) есть фрагмент, который сразу же оказал, и притом надолго, воздействие на ученое сообщество. Напомнив, что ряд авторов уже выяснил этимологию всех собственных имен, встречающихся в Библии, а Евсевий осветил все относящиеся к ней исторические проблемы, Августин задается вопросом, почему бы не собрать в одном произведении все знания, необходимые для ее толкования. Какая это была бы экономия труда будущих христиан! Там они могли бы легко найти расклассифицированную информацию о малоизвестных местностях, животных, растениях и металлах, упоминаемых в Библии. Было бы полезно добавить к этому пояснения относительно встречающихся в Писании чисел, а также, возможно, диалектику (de ratione disputandi283), хотя Августин не считал это выполнимым, ибо диалектика пронизывает все Писание, как нервная система — тело. Как мы уже говорили, призыв Августина был услышан. Приспособить произведения Варрона к нуждам христиан стремились после Исидора Севильского Беда Достопочтенный284, Рабан (Храбан) Мавр285 и многие другие после них.

Тип культуры, завещанной средневековью латинскими отцами, можно определить как своего рода eloquentia christiana, то есть красноречие, понимаемое в смысле, изложенном Цицероном, но такое, в котором на место мудрости философов была поставлена христианская Мудрость. Мы увидим, что именно она господствовала до середины XШ века как почти непрерывная традиция. Если перерывы случались, то исключительно по причине неожиданного вторжения метафизики

греческого происхождения. Тогда вновь происходил оплаканный Цицероном разлад между философией и красноречием, но эти происшествия местного значения не помешали сохранению интеллектуальных традиций Западной Римской империи, которые передавались от школы к школе, от монастыря к монастырю, пока не разразился великий кризис ХШ столетия, когда можно было подумать, что наступил момент ее полного угасания. «Латинская патрология» Миня (Migne), даже взятая как чисто материальный памятник, является мощным выражением этого исторического факта. С полным основанием она без единого перерыва отражает патристические произведения от начала II и до конца ХП века и с не меньшим основанием на этом останавливается. Возможно, следовало пойти чуть дальше, включить сочинения «О Вселенной» («De Universo») Гильома (Гийома) Оверньского, «Гексамерон» Роберта Гроссетеста и некоторые другие произведения того же рода; но тогда возникнет вопрос: прекратилась ли когда-нибудь вообще патристическая традиция, не продолжалась ли она и далее, даже когда казалась исчезнувшей посреди множества схоластических теологии нового типа, чем характеризуется ХШ век? При этом ставится под сомнение вся интерпретация истории христианской культуры средних веков. В середине VII столетия абсолютно ничто не предвещало возможность возникновения такого рода проблемы. Верно, латинская традиция тогда, казалось бы, подходила к концу; она распалась вместе с Империей; но мы увидим, что она была пересажена на целинные земли иных культур и пустила там новые корни, чтобы принести потом новые цветы и новые плоды.

ЛИТЕРАТУРА

Латинская патристическая культура: Taylor H. O. The Classical Heritage of the Middle Ages. N. V., 1901; Roger M. L’enseignement des Lettres classiques d’Ausone à Alcuin. P., 1905; Gwynn Aubrey. Roman Education from Cicero to Quintilian, Oxford, 1926; Rand E. K. Founders of the Middle Ages. Cambridge (USA), 1928; Marrou Ir. Saint Augustin et la fin de la culture antique. P., 1938.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

КАРОЛИНГСКИЙ РАСЦВЕТ: X ВЕК

Истоки средневекового философского движения связаны с усилиями Карла Великого улучшить интеллектуальное и моральное состояние народов, которыми он правил. Империя Каролингов охотно считала себя продолжением старой Римской империи. Она представляла собой, конечно, нечто иное, но разрыв в политической истории компенсируется заметной преемственностью в истории культуры. Римская империя умерла, но католическая Церковь, утвердившаяся среди народов Запада, намеревалась спасти от гибели ее культуру. Итак, прежде всего следует рассмотреть, каким образом осуществлялась передача культурных традиций.

1. ПЕРЕДАЧА ТРАДИЦИЙ ЛАТИНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Рим не дожидался вторжения англосаксов, чтобы направить миссионеров на Британские острова, и их кельтское население уже было частично христианизировано. Но англосаксы были язычниками, и ни бритты, ни их священники, казалось, не проявляли ни малейшего желания помогать своим завоевателям попасть на небо. К перечню преступлений, которые, согласно историку Гильдасу286, навлекли на них небесную кару, Беда Достопочтенный добавляет их небрежение в проповеди христианской веры саксам, или англам, «которые жили в Британии рядом с ними». «Genti Saxonum sive Anglorum secum Brittaniam incolenti»287 — явный эвфемизм. Но независимо от того, заслуживают они порицания или прощения, остается фактом, что рассчитывать на бриттов в деле обращения нового населения острова было нельзя, и их евангелизацией должен был озаботиться Рим. В 596 г. в «Англосаксонской хронике» отмечается: «В этом году папа Григорий послал в Британию Августина со множеством монахов, чтобы проповедать слово Божие англам». В написанной Бедой «Церковной истории английского народа» можно прочитать полный очарования и живых подробностей рассказ об этой миссии и о том, как уже в самом начале она добилась успехов. Это — самые первые страницы истории интеллектуальной культуры средневековой Европы.

Около 601 г., когда Августин уже был посвящен в сан первого епископа Кентерберийского, Григорий Великий, внимательно следивший за далекой миссией, послал ему вместе с новыми миссионерами священные сосуды и облачения, «а также множество книг» («necnon et codices plurimos»). Что это были за книги? Мы этого не знаем, но среди них, помимо книг, необходимых для евангелизации и отправления культа, могло быть несколько элементарных «грамматик». Возникала необходимость формирования клира из местных жителей — этот процесс начался рано и развивался на удивление быстро. В 644 г. один английский священник стал епископом Восточной Англии (East Anglia), и его преемник также должен был быть англосаксом; в 655 г. сакс с запада Англии, Деусдедит, становится шестым преемником Августина на Кентерберийской епископской кафедре. Надо было начинать с обучения этих язычников языку Церкви. Так и началось внедрение этого элемента латинской культуры в жизнь нового населения Англии.

Во всяком случае очевидно, что к середине VII века, то есть примерно 60 лет спустя после прибытия Августина, Рим счел полезным направить в Англию миссионеров, которые были также и учеными. В качестве преемника умирающего епископа Деусдедита папа Виталиан назначил греческого монаха Теодора, относительно которого Беда уверяет, что он увлекался «как языческими, так и священными книгами, знал латинский и греческий языки». Теодора сопровождал африканец, аббат Адриан, обладавший не меньшим культурным багажом. Теодор поручил Адриану монастырь св. Петра в Кентербери, и так как «оба они, как мы уже говорили, были одинаково увлечены языческими и священными книгами, они собрали вокруг себя группу учеников, и воды спасительной науки стали истекать ежедневно, чтобы оплодотворить их сердца. Понуждая их читать Священное Писание, они также обучали своих слушателей метрике (музыке и стихосложению), астрономии и церковному календарю, доказательством чему служит то, что еще и сегодня [после 700 г.] некоторые из их поныне здравствующих учеников знают греческий и латынь, как свой родной язык». Беда был хорошим судьей в том, что касается латыни, но не

греческого, а нам всегда кажется, что знающие язык, которым мы не владеем, знают его отлично. Добавим, что знание греческого в Англии угасло при жизни поколения учеников Адриана; так что оно не было особенно глубоким, и во второй половине VII века на английской почве начала расцветать классическая латинская культура.

Доказательство этому мы обнаруживаем в творчестве Альдхелма из Малмсберии. Он родился около 639 г.288, и о нем говорили, что он уже завершил свое образование, когда прибыл в Кентербери. Предание уточняет, что Альдхелм якобы учился в Малмсбери под руководством ирландского монаха Майдулфа. Этот факт решительно опровергали, в чем нет ничего удивительного, если вспомнить, что ирландцы и англичане оспаривают друг у друга честь проводников этой культуры. Но как бы то ни было, все согласны в том, что ирландское монашество оказало глубокое влияние на строй религиозной жизни и церковное искусство; оно, безусловно, должно было способствовать поддержанию определенного уровня знаний, чтобы подготовить благоприятную почву для восприятия внешних влияний. Но на примере Альдхелма можно увидеть, что в Малмсбери и Кентербери завершение образования означало не одно и то же. Когда человек переходил из одной школы в другую, то вся работа, посвященная овладению науками, которые он, по его убеждению, постиг до мельчайших тонкостей, оказывалась затраченной впустую: как сказал Альдхелм, вспоминая св. Иеронима, «я, который уже считал себя учителем, снова стал школьником». В письме Лентерию Альдхелм описал свое обучение и впечатления от него. Он с недоумением отмечает, что учителя преподавали ему римское право («Regum Romanorum jura... et cuncta jurisconsultorum secreta»289) так, как если бы его желали превратить в любезного Цицерону doctus orator. В числе других предметов Альдхелм упоминает метрику (стихосложение), просодию, риторику (которую находит весьма путаной), затем арифметику, включая такую головоломку, как дроби, и, наконец, астрономию. Закончив второй курс обучения, он вернулся в Малмсбери, в 675 г. был избран аббатом монастыря, затем стал епископом Шерборна. Умер Альдхелм 25 мая 709 г. Он оставил скромное литературное наследие: письма, поэмы, трактат «О девственности» («De virginitate») в прозе и стихах и сто загадок в стихах290; однако его произведения стали предпосылками для развития англосаксонской культуры средних веков. Они полны цитат из Вергилия, Теренция, Горация, Ювенала и других римских авторов. Очевидно, что Альдхелм является продуктом puerilis institutio291 старой Империи, традиции которой были привнесены в Англию Августином Кентерберийским, Теодором и Адрианом. Чтобы узнать дух, который оживлял эту культуру, достаточно прочесть письмо Альдхелма Этильвалду. Изучение языческой литературы, пишет Альдхелм, должно служить средством для лучшего понимания Священного Писания, то же самое нужно сказать и о философии. Таким образом, обучение в Кентербери следовало программе, намеченной трактатом «О христианском учении» св. Августина.

Англосаксы оказались настолько пылкими учениками и настолько способными к усвоению латинской культуры, что спустя сто лет после того, как они приняли римских миссионеров, прибывших их евангелизировать, они уже послали своих миссионеров для евангелизации языческих народов континента. Это движение зародилось в Уэссексе. Происхождение школ Уэссекса неизвестно. С начала VII века мы встречаем названия знаменитых монастырей, таких, как Малмсбери, Эксетер, где учился молодой сакс с запада Англии по имени Винфрид, и Нерслинг, где тот же самый Винфрид завершил свое образование столь блестяще, что сам стал учителем. Но

его истинным призванием было миссионерство. Принявшие христианство англосаксы Великобритании не могли без грусти думать о невежестве тех, кого они оставили в Германии, поэтому в 716 г. Винфрид покинул Нерслинг и отправился во Фризию. Вернувшись в Нерслинг в 718 г. он вскоре поехал в Рим, чтобы получить необходимые полномочия, а потом вновь отправился в Германию; там он евангелизировал саксов с таким успехом, что в 722 г. папа Григорий II вызвал его в Рим и назначил первым епископом германских народов. Позднее Винфрид стал первым архиепископом Майнца и в 758 г. умер мученической смертью. В истории Церкви этот англосакс именуется святым Бонифацием, апостолом Германии, а будучи апостолом, он был и первым цивилизатором.

Винфрид интересует нас и в другом аспекте, так как в силу обстоятельств он стал свидетелем интеллектуального, морального и религиозного состояния Галлии середины VDI века, то есть непосредственно перед правлением Карла Великого. В 742 г. Карломан, который был вынужден отречься и стать монахом, пригласил Винфрида для переустройства Церкви в его герцогстве Австразии. Бонифаций принял приглашение; сохранилось письмо, написанное им папе Захарии, чтобы получить совет по этому вопросу. Этот документ показывает, до какой степени разложения дошла в то время Церковь в Галлии. Религия, пишет Винфрид, утрачена здесь 60 или 70 лет назад; собор франкских епископов не собирался уже 40 лет; и действительно, уже нет ни одного архиепископа, чтобы созвать подобный собор, есть только епископы, которые, впрочем, фактически миряне, развращенные чиновники или дельцы, использующие епископства для своей корысти: они наслаждаются своим положением, как миряне (seculariter ad perfruendum292). Что делать с этими дьяконами, которые живут с тремя или четырьмя наложницами и при этом публично читают Евангелие? И особенно, что делать с теми из этих дьяконов, которые становятся священниками или даже епископами, ничуть не меняя свой образ жизни и продолжая пьянствовать, охотиться, вступать в схватки, подобно солдатам, и убивать без различия язычников и христиан? Приводить в порядок этот хаос — бесконечная тяжкая работа. Невозможно установить, кто в этой когда-то христианской Галлии христианин, а кто язычник, если даже некоторые священники уже не умеют крестить. Следует ли считать христианами людей, спрашивает Винфрид, крещеных «in nomine Patris, et Filiae, et Spiritus Sancti»?293 Конечно, отвечает Захария в 746 г. — не перекрещивайте их; этот священник, несомненно, не желал их крестить во имя «Дочери» — он просто не знает латыни.

Англосакс, воспитанный в Кентербери и прибывший из Нерслинга в Австразию, был в чем-то подобен цивилизованному человеку, высадившемуся на берег, населенный дикарями. Но впечатление становилось ужасающим, если пойти еще дальше на восток. Сам Винфрид выразил это в одной из своих поэм устами Невежества:

quod semper amavit me Germanica tellus,

Rustica gens hominum Sclaforum et Scythia dura294.

Ибо этот англосаксонский миссионер был грамматиком и им оставался. Еще в Нерслинге Винфрид написал трактат «О восьми частях речи» («De octo partibus orationis») и «О стихосложении» («De metris»). Он оставил также загадки в стихах, не лишенные обаяния, а среди его писем другу Луллу, еще одному образованному англосаксу, есть письмо десятое, полное живых образов ада и рая. По этому поводу, может быть, злоупотребляли именем Данте. Более сдержанные «видения» Винфрида напоминают скорее образы Вергилия, если не стиль, то язык которого чувствуется в поэмах Винфрида:

Idcirco penetrant Herebi subtristia nigri,

Tartara Plutonis plangentes ignea regis295.

На протяжении долгих лет апостольства в Германии Винфрид всегда знал, куда обратиться за советом или поддержкой: в Рим, к папе, или в Англию, в Винчестер, к своему епископу Даниэлу — то были единственные доступные ему источники христианской культуры.

В то время как в духе «наставления для детей» (puerilis institutio), о котором писали Квинтилиан и Цицерон, посылали на континент своего первого миссионера, оно само укреплялось в Англии, в провинции, расположенной к северу от реки Хамбер (Нортумбрия, Нортумберленд). События в этой провинции были связаны с очень интересным человеком, Бенедиктом Бископом; он уже был министром короля Освн, когда в возрасте 25 лет решил стать служителем Бога. Его всепоглощающая активность великолепно отражает ту страсть, с которой германцы в Англии набросились на предложенную им христианскую культуру. Устья им было мало — они устремлялись к истокам. Едва став священником, Бископ отправляется в Рим, возвращается в Англию, потом снова едет в Рим во время понтификата Виталиана. Завершив свое образование, он проводит два года в монастыре Лерен, вступает там в орден бенедиктинцев и в третий раз возвращается в Рим. Это было время, когда Виталиан послал Теодора и Адриана в Кентербери. Бископ сопровождает их, берет на себя руководство монастырем св. Петра, которое через два года передает Адриану, после чего едет в Рим в четвертый раз. Возвращается с большим количеством книг по религиозному образованию (libros divinae eruditionis), купленных на собственные средства или подаренных друзьями. На обратном пути он получает в Вене еще один комплект книг, которые собрали специально для него, и, нагруженный этими богатствами, наконец возвращается к себе на родину, то есть не в Кент, а в Нортумберленд. За это король Эгфрид жалует ему из своего домена большой участок земли в устье реки Вер; отсюда название монастыря — Вермутский монастырь св. Петра (Saint-Peter of Wearmouth).

Но это — только начало. Бископ был одним из тех деятелей, которым страсть к основанию монастырей мешает в них оставаться. Через год он отправляется в Галлию, чтобы привезти оттуда каменщиков, умеющих построить церковь в романском стиле (ecclesiam juxta Romanorum... morem) с витражами (искусство их создания было тогда в Англии неизвестно), украсившими окна

церкви, трапезной и монастырских покоев. Сделав все это, Бископ опять отправился в Рим — в пятый раз. Теперь он вернулся оттуда вместе с неким знатоком церковного пения и бесчисленным количеством книг всякого рода: innumerabilem librorum omnis generis copiam. Как жаль, что Беда не привел хотя бы фрагмента каталога! Между тем Бископ получил в дар от короля Эгфрида новые земли, на которых основал второй монастырь — в честь св. Павла. Согласно его замыслу, эти монастыри должны были образовать единый религиозный комплекс, хотя у каждого был свой аббат; но подлинным аббатом обоих монастырей был сам Бископ, тут же отправившийся в Рим в шестой раз, чтобы привезти реликвии, картины, церковные облачения и книги, которые были ему нужны для монастыря св. Павла. Так возник Джарроу, обозначенный на картах к северу от Вермута, недалеко от устья Тайна. Бископ дорожил своими книгами. Он указал в завещании, чтобы знаменитая богатая библиотека (bibliothecam... nobilissimam copiosossinamque), которую он привез из Рима для целей церковного образования (ad instructionem ecclesiae necessariam), сохранялась с постоянной заботой и не делилась на части. В этой самой библиотеке, перевезенной из Рима в Джарроу Бенедиктом Бископом, развернется творчество Беды Достопочтенного.

В том, что этим богатством мы обязаны неутомимым усилиям Бископа, уверяет нас сам Беда: «Эта «Церковная история Британии» и, в частности, народа англов (насколько я мог ее узнать из произведений древних, предания старших и моего собственного опыта) была составлена по милости Божьей мною, Бедой, служителем Христа и священником монастыря Святых Апостолов Петра и Павла, расположенного в Вермуте и Джарроу. Родившийся на землях этого монастыря, я в возрасте семи лет был отдан моими родителями на попечение и обучение преподобному аббату Бенедикту, а затем Сеольфриду. С этого времени, проводя все мои дни в монастыре, я целиком посвятил себя изучению Писания. Я строго соблюдал устав, ежедневно пел на церковных службах и всегда находил удовольствие в учении, обучении и писании». Беда Достопочтенный родился в 673 и умер в 735 г. Значит, спустя менее чем 150 лет после того, как к этим язычникам, говорившим на одном из германских языков, прибыл Августин, у англосаксонского народа уже была богатая церковная история, о которой стоило рассказать, был англосаксонский историк, чтобы изложить ее на латыни, — и это блестящая история. Одним из источников, используемых Бедой, является «История бриттов» Гильдаса, написанная до 547 г. и повествующая о покорении и разорении народов Британии англосаксонскими завоевателями. Вместе с малопонятной «Hisperica famina» то, что сохранилось до наших дней от «Истории» Гильдаса, исчерпывает латинскую литературу бриттов до завоевания. Эти тексты не выдерживают сравнения с произведениями Беды, простой, непосредственный и строгий стиль которых сразу же был признан образцовым.

Писать историю не означало выходить за пределы римской традиции, но Беда изложил ее под новым углом зрения. От него до нас дошел еще трактат «О стихотворном искусстве» («De arte metrica»), заключительную часть которого следует прочесть всем, кто интересуется соотношением метра и ритма. Сохранились также: небольшой орфографический словарь («De orthographia»); исследование риторических фигур в Священном Писании («De schematibus et tropis»296); серия произведений о единицах времени и их делении, о хронологии, о церковном календаре («De temporibus», «De temporum ratione», «De ratione computi»)297; наконец, трактат «О природе вещей» («De rerum natura») — энциклопедия, аналогичная энциклопедии Исидора, влияние

которой будет долго ощущаться в естествознании средних веков. Не сразу видно, чем произведения Беды отличаются от творений латинских писателей поздней Римской империи, и наши историки с полным основанием рассказывают о Беде и Кассиодоре в одной главе, как если бы между ними не существовало никакого серьезного различия. Однако мы оставили Империю и вступили в мир, политически чуждый римской традиции. Возможно, будет преувеличением утверждать, что Англия никогда не входила в состав Римской империи, но она заведомо никогда не была в нее интегрирована. К тому же в 596 г. от Империи оставалось только название. Италия была разорена лангобардами, повсюду только и говорили, что о наводнениях, эпидемиях, голоде; англосакс, каковым был Беда, мог бы вполне нормально прожить жизнь и умереть, не зная ни слова по-латыни, даже ни разу не услыхав о Риме, — но вот, однако, его творчество занимает по праву принадлежащее ему место в истории латинской литературы вслед за произведениями Кассиодора и Исидора, Квинтилиана и Варрона. Ни император, ни префект, ни римский солдат не играют никакой роли в этой удивительной истории. Одной только верой миссионеров, без всяких других сил, Церковь в течение ста лет завоевала Англию для культуры более не существующей Империи. И это не все. Чем бы это ни объяснялось, но остается фактом, что латинский язык утвердился в Англии в качестве литературного языка, не только не вытесняя местные Диалекты, но, наоборот, помогая им превратиться в письменный литературный язык. Вначале в этом направлении развивалась языческая поэзия англосаксов, но благодаря влиянию таких писателей, как Беда, искусно владевших латинской прозой, возникла англосаксонская проза, прямая предшественница современной английской прозы. Это произошло в IX веке, когда жил и творил король Альфред; его значение в истории европейской культуры огромно, но его дело заслуживает нашего внимания и в другом отношении. Верно заметил У. П. Кер: «Нет лучшего указания на уровень гуманитарного знания, чем проза». Чтобы лучше себе представить, что происходило тогда в Англии, вообразим, что наша литература началась бы в VIII веке не со скромной «Страсбургской клятвы», а с национальной эпопеи и лирической поэзии; что святой король Людовик жил в IX столетии и что этот суверен, этот святой, солдат, поборник справедливости, был бы еще и персонажем истории нашей литературы, автором самых древних памятников французской прозы — тогда перед нами было бы подобие короля Альфреда и его наследия. Переведя «Пастырскую заботу» («Cura pastoralis») Григория Великого, «Историю» Павла Орозия и «Утешение философией» Боэция, Альфред создал первые образцы англосаксонской прозы. Он, несомненно, сожалел, что общий тон «Утешения» не был откровенно христианским, потому что там, где Боэций писал «Благо» и «Любовь», Альфред без колебаний поставил «Бог» и «Христос».

История англосаксонской культуры латинского происхождения представляла бы лишь частный интерес, если бы она не дала толчок к возрождению литературы в континентальной Европе. В самом деле, в школе при соборе в Йорке под руководством архиепископа Эгберта получил интеллектуальное и моральное воспитание Алкуин (730—806), которое он затем перенес во Францию. Йорк был пропитан римским влиянием. Там в 211 г. умер император Север, а в 306 г. был провозглашен императором Константин Великий. Сам Эгберт учился в Джарроу при Беде Достопочтенном; в преподавании Эгберту помогал Эльберт, который в 706 г. стал его преемником на епископской кафедре в Йорке. Мы знаем со слов Алкуина, что Эльберт преподавал своим ученикам «тривиум» и «квадривиум», а самое главное — передал им свою страсть к учению. В 778 г. Алкуин сменил его в качестве главы Йоркской школы. Карлу Великому удалось взять его с собой, сначала временно — с 781 по 790 г., а затем окончательно — с 793 г. до самой его кончины.

Когда Алкуин принял первое приглашение во Францию, ему было около 50 лет, но самая плодотворная часть его жизненного пути только начиналась298.

Интеллектуальный подъем в конце VIII века имел своим источником политическую мысль, питаемую духовными поисками. Карл Великий считал, что его власть исходит от Бога и что он, подобно царю Давиду из Священного Писания, поставлен Богом вести свой народ путями Господними. В его наставлениях 802 г. на воскресных мессах (missi domenici) говорится, что первейший долг верноподданных состоит в том, чтобы всецело посвящать себя служению Богу, «ибо император не может сам заботиться о каждом подданном в отдельности и следить за его поведением». В государстве, где порядок зависит от дисциплины каждого и где этой дисциплиной является христианская религия, образование становится необходимостью.

Довольно трудно представить себе интеллектуальное и нравственное состояние Запада в эпоху Карла Великого. В отличие от Британии, Галлия была когда-то прочно интегрирована в Империю и сильно романизирована. История латинской литературы знает имена поэтов, ораторов, историков и теологов варварского происхождения, но принадлежащих римской культуре, творчество которых свидетельствует о сохранении классической традиции на Западе. Кажется, однако, что на протяжении V века она пережила столь длительный и глубокий упадок, что в VI столетии, можно сказать, почти полностью исчезла. В 580 г. Григорий Турский писал во введении к своей «Истории франков»: «В городах Галлии изучение литературы пришло в упадок или, вернее, вообще прекратилось... Нельзя было найти никого, кто бы как грамматик, погруженный в диалектику, мог рассказать о событиях в прозе или в стихах. Многие оплакивали это состояние и говорили: «Горе нам, потому что у нас погибла литература!»299 Это «Vae diebus nostris, quia periit studium litteraram a nobis» — вдвойне красноречиво. Оплакивать на такой латыни гибель литературы означало приводить доказательство упадка; а если возразят, что это лишь цитата, то хорошо известная rusticitas300 Григория Турского вполне подтверждает точность его свидетельства. Правда, итальянец Фортунат (530—609), епископ Пуатье, сохранил остатки поэтического искусства. Его поэма «Королевские знамена» («Vexilla regis») не забыта, и она по праву пережила его, но сам он не претендовал на особенную образованность и признавался, что никогда не читал не только Платона и Аристотеля, но даже Илария из Пуатье, Амвросия и Августина. Все свидетельства сходятся в том, что в VI веке изучение словесности сошло на нет. Римские школы исчезли, а что касается христианских, то ни один текст, ни один факт не позволяет предположить, что там, наряду с элементами религии, преподавали что-либо еще кроме чтения, письма и, несомненно, каких-то начал церковной латыни. Такое положение сохранялось и в VII веке, хотя здесь можно указать на один текст, который свидетельствует, что в ту эпоху обнаруживались кое-какие следы некогда блестящей галло-римской культуры. В своей «Церковной истории народа англов» (III, 18) Беда рассказывает, что король Восточной Англии Сигеберт, «стараясь воспроизвести хорошие учреждения, которые он видел во Франции, основал школу для обучения юношества словесности». Однако вряд ли подобных школ было достаточно, чтобы поддержать изучение литературы во Франции на сколько-нибудь приемлемом уровне. В конце VIII столетия Карл Великий жаловался, что письма его корреспондентов делают больше чести их чувствам, нежели стилю. Чтобы исправить это положение, совет капитула в 789 г. распорядился открыть в каждом епископстве и в каждом монастыре школы, куда принимались бы дети как свободных, так и зависимых сословий, и где бы им преподавали псалтырь, сольфеджио, церковное пение,

церковный календарь и грамматику. Эту, на первый взгляд, скромную программу можно было неограниченно расширять, поскольку церковный календарь мог включать всю астрономию, а грамматика — всю словесность. Но сам дух реформы значил больше, чем программа. Чтобы угодить Богу, люди больше не хотели просто правильно жить, они хотели правильно говорить: «Qui Deo placere appetunt recte vivendo, ei etiam placere non negligant recte loquendo»301. Велика дистанция от Григория Великого, укорявшего венского епископа за преподавание грамматики, до короля Карла, предписывающего епископам наладить ее преподавание! Между этими двумя полюсами находятся озабоченные делом обучения епископы англосаксонских школ, которые были представлены при короле Карле их учеником Алкуином.

Носителей латинской культуры естественно искать прежде всего в Италии. Карл Великий нашел там троих, к которым присоединил двоих испанцев. Все они оказались талантливыми людьми, напоминающими visiting professors302, которые соблазняются выгодными контрактами, но явно недовольны, что их отрывают от привычных работы и образа жизни. Они сыграли свою роль, но не были настоящими соратниками. Лангобард Павел Варнефрид — Павел Диакон (Paulus Diaconus, ок. 725—797) приехал во Францию в 782 г., надеясь освободить своего брата, попавшего в плен в 776 г. Так что Карл Великий узнал о Варнефриде случайно. Впрочем, пребывание последнего при Дворе было недолгим; в течение пяти лет (782—786) он преподавал там греческий язык, после чего уединился в монастыре Монте-Кассино, где и умер. Там он написал свою «Историю лангобардов»303. Его личный вклад в каролингскую реформу состоял в редактировании сборника «Беседы» («Гомилии»), выпущенного Карлом Великим с примечательным предуведомлением: «Мы поставили своей задачей возродить со всем усердием, на которое способны, изучение литературы, уничтоженное в результате небрежения наших предшественников. Мы призываем всех наших подданных по мере способности упражняться в свободных искусствах и подаем им в этом пример»304. Другой итальянец, Петр Пизанский, преподавал в Павии, когда в 767 г. во время пребывания в Риме его услышал Алкуин. Эйнхард (Эгинхард) рассказывает, что Петр был уже в преклонном возрасте (senem), когда начал преподавать латынь Карлу Великому в Дворцовой школе (Ecole du Palais)305. Судя по его «Грамматике», которую М. Манитий (Manitius) ставит гораздо ниже «Грамматики» св. Бонифация, у такого учителя Карл не мог многому научиться. Еще одним временным гостем Дворцовой школы был Павлин (Паулин) Аквилейский (ум. в 802), который преподавал там словесность с 777 по 787 г. Рассказывают, что между Павлином и Алкуином установилась длительная дружба. Это возможно, однако в одной из своих поэм, обращенных к королю Карлу, Алкуин просит у него защиты от злобных наветов Павлина, Петра Пизанского и некоторых других. Несомненно, этой колонии грамматиков не были чужды интриги.

Двое испанцев отличались существенно более высоким уровнем образованности, однако их нельзя считать в прямом смысле слова приглашенными Карлом Великим. Оба были беженцами из Испании, и их культурное превосходство не могло не способствовать их блестящей карьере. Агобард (род. в 769) прибыл в 792 г. в Лион, где в 804 г. был рукоположен в священники, а в 816 г. стал архиепископом этого города. Он был одним из светочей каролингской Церкви, но его произведения представляют непосредственный интерес прежде всего для истории теологии, литургики, а также фольклора, так как этот непримиримый противник народных суеверий должен был их сначала описать, чтобы затем отвергнуть. В его личной библиотеке хранился самый

древний из ныне известных средневековых манускриптов Квинтилиана — «Парижиний 1622». Напротив, Теодульф Орлеанский (ум. в 821) представляет собой законченный тип эрудита каролингской эпохи. Этот епископ Орлеана обладал хорошим вкусом: ему мы обязаны самыми древними фрагментами церкви Жерминьи близ Сен-Бенуа-сюр-Луар (Флери-сюр-Луар). Он был остроумным человеком и латинским поэтом, в чем превосходил большинство своих современников, в частности Алкуина. В поэме, озаглавленной «О книгах, которые я имел обыкновение читать» («De libris quos legere solebam»), где он отстаивает необходимость толкования поэтов с точки зрения морали, Теодульф называет своими любимыми авторами Вергилия, Овидия, Горация, Лукана и Цицерона. Его собственные произведения полны классических реминисценций: жителю берегов Луары близки Стикс, Кокит и Ахерон; описывая вазу с изображением подвигов Геракла, он цитирует стихи Овидия. Однако всей этой груде мифологии французы без сомнения предпочтут его «Стихи, которые поют дети на Вербное воскресенье» (Vers pour être chantés par des enfants le Jour des Rameaux) — 39 элегических двустиший, которые распевали во Франции вплоть до Революции.

Об этих очень разных персонажах можно сказать, что они составляли элиту ученых, собранных или приглашенных Карлом Великим. Грамматик Климент Ирландский (Clemens Scotus), который преподавал в Дворцовой школе еще во время царствования Людовика Благочестивого, принадлежал, скорее всего, к следующему поколению, но, хотя он прожил дольше, его роль не превзошла роли Петра Пизанского, олицетворенной в лучших произведениях последнего. Алкуин, напротив, резко выделяется из этой группы. Возможно, он не выше их — он другой. На фоне этих профессоров и эрудитов Алкуин — миссионер и апостол. Это миссионер христианской латинской культуры Джарроу и Йорка в каролингской Франции, где эта культура, некогда цветущая, была полностью утрачена. Сам Алкуин в своих письмах неоднократно говорил о себе как о человеке, на которого возложена эта миссия. Когда 19 мая 806 г.306 Алкуин умер, закончив полную тяжких трудов жизнь в покое монастыря св. Мартина в Туре, он в полном смысле слова завершил миссию апостола и цивилизатора.

Было бы несправедливо преуменьшать и вправду решающую роль Карла Великого. В основе реформаторского движения лежала его воля цивилизовать подвластные ему народы, христианизируя их. Значительное увеличение числа монастырских и церковных школ, которые станут центрами интеллектуальной жизни средневековья вплоть до зарождения в XIII веке университетов, восходит к принятому в 778 г. решению капитула при епископе Фульды Бангульфе. Монастырские школы обычно состояли из внутренней (claustrale) школы, предназначенной для монахов, и внешней, куда принималось белое духовенство. Первоначально почти все школы создавались при бенедиктинских монастырях; славные примеры этого — монастыри св. Мартина Турского, Фульды, Флери-сюр-Луар. Церковные (соборные) школы (епископальные, или капитульные) с самого начала создавались при соборах под личным руководством епископов и иногда при их активном участии. Знаменитые школы появляются в Лане, Реймсе, Шартре и Париже; из школ именно этого типа возникнут впоследствии университеты. Импульс, приданный Карлом Великим во время его царствования образовательному движению, оказался длительным; он постоянно усиливался в последующие столетия, и заслуга в этом принадлежит в первую очередь императору. Но мы не ошибемся, если припишем учителю Алкуину талант, следов которого нет, однако, в его произведениях. Второразрядный экзегет и теолог, посредственный

поэт, он оставил весьма скромное наследство в области изучения свободных искусств: «Грамматику», «Орфографию», «Диалектику» и «Диалог о риторике и добродетелях» («Dialogus de rhetorica et virtutibus»). Что касается собственно философского произведения Алкуина — его трактата «О природе души» («De animae ratione»), — основные идеи которого заимствованы у св. Августина, то сразу бросается в глаза огромная дистанция, отделяющая его от источника. Алкуин выбирает и группирует — впрочем, довольно искусно — идеи, которые, будучи отягощены у Августина неоплатонической психологией, у него выступают в первозданном, «сыром» виде. Покажем на примере, о чем идет речь. Алкуин излагает как само собой разумеющуюся доктрину Августина и Плотина об ощущениях: чувства — это посланцы, которые сообщают душе о том, что происходит в теле, но ощущения и образы формирует душа — сама и в себе. Ничто у Алкуина не позволяет предположить, что он осознавал огромное философское значение этого положения. Допустить, что ощущения — это акт души, значит неявно принять определение человека, данное Платоном в «Алкивиаде» и заимствованное у него Плотином, а у Плотина взятое Августином: человек — это душа, пользующаяся телом. Эта дефиниция связана с определенной онтологией и метафизикой. Короче говоря, сам факт принятия этого тезиса вовлекает Алкуина в орбиту неоплатонизма, но он об этом не подозревает. Очевидно, средние века тогда еще были далеки от философской зрелости. Вплоть до начала XIII века можно было читать, цитировать Августина, даже заимствовать у него, не усматривая в его текстах метафизику, которой они наполнены.

Подлинное величие Алкуина связано с его личностью и цивилизаторской деятельностью, а не с его книгами. Оно проявляется повсюду в письмах и в некоторых пассажах его трактатов, где Алкуин выражает свое глубокое восхищение античной культурой и твердую волю сохранить ее. В нем живет и вдохновляет на дела дух его Йоркских учителей. Один из них, Эгберт, любил повторять, что свободные искусства — создание не людей, а Бога, который сотворил их в природе, где их люди и нашли. По крайней мере это сделали древние. Какой же стыд для христиан, если они не сумеют даже сохранить свободные искусства! Алкуин никогда не забывал этого урока и всю свою жизнь посвятил его осуществлению. «На заре жизни, — писал он в одном из своих первых писем Карлу Великому, — я сеял в Британии; теперь, на ее закате, когда кровь моя стынет, я продолжаю сеять во Франции и молюсь всем сердцем, чтобы, по милости Божьей, семена взошли в обеих странах. Что до меня, то я, вместе со святым Иеронимом, утешаюсь мыслью, что, хотя все проходит, Мудрость остается, и ее мощь постоянно возрастает». Основным препятствием в миссионерской работе Алкуина был недостаток книг. Йоркская школа имела огромное количество произведений классических авторов. В латинской поэме, прославляющей богатство ее библиотеки, Алкуин упоминает, в частности, Цицерона, Вергилия, Лукана, Стация, Овидия, Плиния, Боэция и множество авторов других книг, образцов искусства прозы, одно перечисление которых заняло бы целые страницы. В другом письме, написанном Карлу Великому из монастыря св. Мартина в Туре, Алкуин дает нам возможность непосредственно ощутить это препятствие, на которое наталкивалась его добрая воля: «Теперь я самым несчастным образом лишен множества книг, которые были в моем распоряжении на родине, собранные стараниями моего учителя Эльберта и моими. Я говорю это Вашему Величеству для того, чтобы Ваша непреклонная любовь к Мудрости подвигла Вас послать нескольких моих учеников в Британию, откуда они привезли бы во Францию все эти британские цветы разума. Тогда Эдемский сад будет произрастать не только в Йорке, как сад закрытый (hortus conclusus), но побег райского дерева вырастет и во французской Турени. Пусть над садами Луары подует восточный ветер и все почувствуют его аромат». Алкуин не прекращал трудиться для Церкви во Франции, но сердце его тосковало по стране, которую он

покинул ради великого дела. Когда он пишет «patria», мы переводим «Йорк» и представляем себе монастырь, который он постоянно вспоминал. «Мои Отцы и Братья, которые моему сердцу дороже всего остального мира, умоляю вас, не забывайте обо мне, ибо, живой или мертвый, я всегда ваш. Быть может, Бог в Своем милосердии позволит, чтобы вы, воспитавшие меня в юности, похоронили меня в старости. Но даже если мое тело упокоится в другом месте, я надеюсь, что благодаря вашим святым молитвам моя душа будет среди вас».

Алкуин умер не в Англии; он не был похоронен в Йорке; он умер в Туре 19 мая 806 г., и аббатство св. Мартина сохранило его тело. Франции не следовало бы оспаривать у Йорка сердце Алкуина, но и много веков спустя она не сможет забыть этого грамматика с щедрым сердцем, который зажег для нее в Турени светильник античной культуры. По крайней мере средние века его не забыли. Единственное свое стремление Алкуин прекрасно выразил в одном из писем Карлу Великому: построить во Франции новые Афины (forsan Athenae nova perficeretur in Francia) или, вернее, Афины, превосходящие древние, ибо облагороженные учением нашего Господа Иисуса Христа они идут дальше мудрости Академии: «Та академия, обучая лишь платоновским дисциплинам, блистала знанием семи искусств, но эта по достоинству одерживает верх над всей мудростью мира, потому что она, помимо прочего, обогащена полнотою семи Даров Святого Духа»307.

Алкуин совершил то, что предполагал совершить: он заложил основание будущего Парижского университета, где мысль XIII столетия действительно превзошла мысль Платона и Аристотеля. В конце IX века (около 885 г.) в «Сент-Галленской хронике» германского монаха Ноткера Заики308 возникает историческая тема, которую можно обозначить как «преемственность исследований» («de translatione studii»). В начале этого произведения приведен беллетризованный рассказ — кстати, полный фактических ошибок — о прибытии во Францию во времена царствования Карла Великого англичанина по имени Алкуин (Albinus), самого ученого человека среди своих современников. Это «supra caeteros modernorum temporum»309 весьма кстати напоминает нам, что наше понятие «средние века» — современного происхождения и что когда-то они считались современностью. Карл Великий, как повествует Ноткер, оставил его подле себя и оказал ему честь, назвав себя его учеником, а его — своим учителем, и в конце концов предоставил ему аббатство св. Мартина в Туре, чтобы он учил там тех, кто соберется вокруг него. Ноткер заключает фразой, отзвук которой слышался еще несколько веков: «Учительство Алкуина было столь плодотворным, что современные галлы, или французы, сравнялись с древними афинянами и римлянами».

В средние века к этой теме будут обращаться часто. В XII столетии с присущим ему красноречием ее отразит Кретьен де Труа в своем «Клижесе»310; в XIII веке мы найдем ее в «Историческом зеркале» («Speculum historiale») Винцента из Бове311 (кн. XXIII, гл. 173) (ч. X, гл. 6), в «Компендиуме» Иоанна Галльского и в «Больших французских хрониках»312; в XIV веке на эту тему трактат «О трех смыслах Священного Писания» («De tribus sensibus Sacrae Scripturae») напишет Фома Ирландский и воспользуется указанным утверждением в качестве юридического аргумента в диспуте между юридическим факультетом Парижского университета и капитулом Нотр-Дама: «Люди с факультета говорят, что учебное учреждение (в смысле studium: учебный исследовательский центр) Парижского университета, которое первоначально находилось в Риме,

а затем было перенесено в Париж, имеет четыре факультета — теологии, права, медицины и искусств — и они существуют в течение всего времени существования Парижского университета, а он — древнейший в мире, так как изначально находился в Афинах, был перенесен из Афин в Рим, а из Рима в Париж». На это капитул не без оснований возразил, что ни в Афинах, ни в Риме каноническое право и теология не преподавались, но бесспорно, что «учреждение и университет, который в Париже, существовали до воплощения нашего Господа в части, касающейся факультетов искусств и медицины». В своей клятве «Да здравствует король!», произнесенной от имени университета 7 ноября 1405 г., Жан Жерсон, перещеголяв других в трактовке этой темы, возведет знание к первому человеку в земном раю, откуда оно по преемственности (per successum) перешло к древним евреям; от них, как пишет Иосиф313, через Авраама — к египтянам; затем — от Египта к Афинам, от Афин — к Риму и наконец от Рима — к Парижу. Образованные люди XVI столетия имели свои основания считать себя первооткрывателями античности, но остается фактом, что средневековье само постоянно претендовало на это наследство. Следовательно, чтобы увидеть средневековую культуру в ее собственной перспективе, необходимо связать ее с культурой Рима посредством англосаксов. В пояснении к рукописи Адемара де Шабанна монах Готберт резюмировал эту генеалогию знания в нескольких строках, полных исторических неточностей, но четко выражающих основную мысль: монах Теодор и аббат Адриан преподавали грамматику Альдхелму; Альдхелм преподавал Беде; Беда через посредство Эгберта — Алкуину, который преподавал Рабану Мавру, а также Смарагду, учившему Теодульфа, на смену которому пришли Эйрик Оксеррский, Хукбальд, Ремигий, имевшие многочисленных учеников, и так далее (текст в книге J. de Ghellinck, v. 1, p. 78).

Это не было пустой иллюзией. Начиная с Алкуина и до конца XII века можно было видеть, как от школы к школе распространяется литературная культура, восходящая к Священному Писанию и патристике, в основе которой лежит грамматика Римской империи. Чтобы удовлетворить потребности обучения, необходимо было многократно увеличить число доступных произведений латинской литературы; достаточно просмотреть современное «Введение» к любому из этих произведений, чтобы установить, что дошедшие до нас рукописи чаще всего происходят из скриптория (scriptorium314) какого-нибудь бенедиктинского монастыря IX— XII веков. Это верно в отношении не только Вергилия и Цицерона, но и таких далеко не христианских произведений, как «О природе вещей» Лукреция, или столь же назидательных, как поэмы Овидия. М. Манитий пишет: «Собрание докаролингских рукописей классиков ничтожно по сравнению с собранием, которым мы обязаны деятельности переписчиков и критиков VIII—IX веков». Правда, нас убеждают в том, что средневековые монахи переписывали книги, но не ценили их должным образом. Каждая эпоха на свой лад понимает античность, и средние века поняли ее по-своему. Тогда, как и сегодня, были эрудиты и невежды, а среди эрудитов — глупцы и педанты, но, несомненно, было достаточно светлых умов, чтобы настоящее изучение литературы не прекращалось и его традиции дошли до нас. В древнем сочинении «Жизнь блаженного Флакка Алкуина» («Beati Flacci Alcuini vita») рассказывается, что юный Алкуин предпочитал Вергилия псалмам (Virgilii amplius quam psalmoram amator) и отказывался выйти из кельи, где тайком читал «Энеиду», чтобы присутствовать на ночном богослужении (Patrologiae cursus completus. Series latina, t.100, col. 91—92). Когда Алкуин станет учителем, он запретит в своей школе чтение Вергилия. В ту пору он уже минует возраст любви Энея и Дидоны, но в этот возраст вступят другие. Мы знаем, что, невзирая на это запрещение, учитель Сигульф в своей келье втайне (secretissime) изъяснял произведения Вергилия двум ученикам в пику Алкуину, который со злостью называл его

«вергильянцем»: «Откуда ты взялся, вергильянец?» («Unde te habemus, Virgiliane?»). Бедный Сигульф покаялся в своей глупости, но Алкуин обращает тот же упрек к своему бывшему ученику Ригбоду, епископу Трира, который не писал ему целый год: «Какой грех совершил отец, что его забыл сын? Или учитель, что им пренебрегает ученик?.. Может быть, любовь к Вергилию стерла всякое воспоминание обо мне? Ах, если бы меня звали Вергилием! Тогда я бы постоянно был у тебя перед глазами, ты бы подолгу исследовал каждое мое слово и, как говорит пословица, tunc felix nimirum, quo non felicior ulius315. Но Алкуин удалился, явился Вергилий, и Марон устроился на месте учителя... Я хотел бы, чтобы твое сердце наполняли Четыре Евангелия, а не двенадцать книг «Энеиды». Не нужно смешивать официальное отношение представителя Церкви к классикам с его личным отношением к ним как читателя. Впрочем, запреты, подобные запрету Алкуина, показывают, что он сам читал римлян в юности, даже если бы дошедшие до нас его латинские стихи не оставили нам неопровержимого свидетельства этого. Алкуин был посредственным поэтом, но он «делал латинские стихи» и делал их, как очень многие вплоть до наших дней, из обрывков классиков. «Est locus undoso circumdatus undique ponto»316 и «At pater ille pius»317 или «Illos Aonio docuit concinnere cantu»318 суть формулы, достаточно красноречиво свидетельствующие о приемах Алкуина, самого посредственного из латинистов. «Locus circumdatus» — это Йорк, а «pater ille pius» — не Эней, а Эгберт, и именно Эгберт, а не Аполлон обучает своих учеников пению. Бог именуется «Громовержцем» («Tonans»), блаженные — «обитателями Олимпа» («cives Olympi») или «божественным родом Громовержца» («gens diva Tonantis»). Вся эта мифологическая мишура в средние века была привычной; в ней не следует видеть что-то большее, чем литературную условность, которая появлялась всегда, когда на христианские темы заговаривали на языке, заимствованном из поэзии латинских классиков. Об этом нужно помнить также для того, чтобы, когда этот язык вновь появится в XVI веке, не искать в нем признаков возрождения язычества. Юпитер был всего лишь литературной условностью уже для некоторых поэтов эпохи Августа; и поскольку все знали, что это именно так, многие христианские поэты свободно пользовались этим образом.

Соотечественник, ученик и преемник Алкуина в качестве аббата монастыря св. Мартина Фредегиз319 (ум. 834) был более склонен к философскому умозрению и риску. Ему мы обязаны сочинением «Письмо о ничто и тьме» («Epistola de nihilo et tenebris»), где он утверждает, что ничто и тьма представляют собой нечто, а не полное отсутствие чего-либо. Принцип его аргументации состоит в том, что всякое имя с определенным смыслом что-то обозначает: например, «человек», «камень», «лес»; следовательно, и «ничто» к чему-то относится. Впрочем, там, где ничего нет, нельзя и что-либо обозначить: «Omnis significatio est ejus significatio quod est, id est rei existentis»320. Эти формулировки вовсе не настолько бессмысленны, как об этом обычно говорят, и даже удивительно, что критики Фредегиза этого не заметили321. Было бы абсурдно говорить, что «nihil» обозначает какую-то вещь, если одновременно допускать, что «nihil» обозначает ничто. Но именно это и отрицает Фредегиз. «Nihil», которое он имеет в виду, есть то, из чего Бог сотворил мир (ex nihilo), то есть род всеобщей и неразделенной материи, из которой Он образовал все остальное. Добавим, что в «Книге против заявлений аббата Фредегиза» («Liber contra objectiones Fredegisi abbatis») лионского епископа Агобарда, направленной против не дошедшего до нас трактата Фредегиза, ему приписывается учение о предсуществовании душ и таким образом связываются два тезиса: «Мы порицаем вас за то, что вы говорили о душах, которые якобы только что соединены с телами: anima quando ad corpus pervenit322, — как будто бы вы знали, откуда эти души явились или в каком месте находится эта неведомая материя, из

которой, как вы сказали, созданы души». Агобард, напротив, придерживается мнения, что душа создается в тот же момент, что и тело.

Утвердившись во Франции, цивилизаторское влияние Алкуина благодаря его ученику Рабану Мавру распространилось и на Германию. Родившийся около 776 г. в Майнце, он сначала учился у Бангульфа в бенедиктинском аббатстве Фульды, этой колыбели христианства в Германии, а затем был послан в Тур, чтобы совершенствоваться у Алкуина. В 801 г. он возвратился в Фульду, в 802-м был избран аббатом, спустя 40 лет оставил этот пост и в 847 г. стал епископом Майнца; умер Рабан Мавр в 856 г. Его влияние на развитие германской культуры было огромным. Он получил в своей стране титул «наставник Германии» («praeceptor Germaniae») и, безусловно, заслужил его, но наставником наставника Германии остается Алкуин.

Помимо комментариев к Библии и нескольких поэм, Рабан Мавр написал «Грамматику», трактат по арифметике и «опускулу» (сочинение) «О душе» («De anima») — произведения, которые по своему уровню не превосходят аналогичных сочинений Алкуина. В. Кузен (Cousin) и Б. Орео (Hauréau)323 приписывают ему также глоссы к «Исагогу» Порфирия и к трактату «Об истолковании» Аристотеля, где с большой четкостью анализируется формирование интеллектуального знания, правда, в психологическом аспекте — от ощущения к воображению и от воображения к пониманию. Понимание (intellectus) определяется в этом сочинении как «страдание воспринимающей души» («animae intelligentis passio») и «подобие воспринятой вещи» («rei intellectae similitudo»). Если эти глоссы действительно произведения Рабана, то его как диалектика следует поставить намного выше Алкуина.

Во всяком случае ученик превзошел учителя в двух произведениях, за которые Алкуин никогда не решился бы взяться и которые в точности отвечали потребностям страны, где должна была утвердиться латинская культура, проникнутая христианским духом. «О воспитании клириков» («De clericorum institutione») — это трактат о церковных занятиях, необходимых для германских клириков IX века324. Предлагаемая программа, естественно, соответствует последовательности свободных искусств, в какой их некогда преподавали в римских школах: в основе всего — грамматика, затем риторика, диалектика, арифметика, геометрия, музыка и астрономия. Языческих авторов можно читать ради цветов их красноречия (propter florem eloquentiae), но при условии такого отношения к их произведениям, какое было у евреев к пленницам прежде женитьбы на них (Втор. 21:10—13). Так поступали Лактанций, Иларий и Августин; здесь Рабан следует трактату последнего «О христианском учении» (II, 40). К учебному плану Рабан добавляет обширную энциклопедию, обычно называемую «О Вселенной» («De universo»), но оригинальное название которой, уже вполне отражающее развернутость и описательную точность немецких названий, представляет собой целую программу: «De rerum naturis et verborum proprietatibus et de mystica rerum signiflcatione»325. Все известные автору существа использованы здесь для нравственных и религиозных поучений, которые можно из них извлечь. Их природа практически не представляет собой ничего большего, чем то, что они обозначают, а чтобы знать то, что они обозначают, достаточно знать этимологию их названий. Вот почему знание имени существа освобождает от необходимости убеждаться в том, что оно действительно существует. Важно лишь, чтобы уроки, извлеченные с его помощью, были истинными и полезными. Причем вполне

допустимо, что эти уроки будут противоречивы. Например, лев может в одном случае обозначать дьявола, а в другом — Иисуса Христа; чем символичнее какое-либо существо, тем полезнее его знать и тем больше имеется у учителя поводов для наставлений.

Влиянию Рабана Мавра приписывают маленький трактат немецкого монаха Брууна, прозванного «Кандидом из Фульды», под заглавием «Изречения Кандида» («Dicta Candidi»). Это скромное сочинение представляет собой последовательность слабо связанных между собой параграфов, которые касаются главным образом августиновской темы образа Троицы в душе человека и условий применения категорий к Богу в соответствии с приписывавшимся Августину апокрифом «Десять категорий» («Categoriae decem»). Внимание историков оно привлекло из-за последнего параграфа — возможно, резюме более обширного фрагмента диалога того же автора, в котором излагается первое доказательство существования Бога, развернутое диалектически, то есть в том виде, в каком оно встречается в средние века. Вселенная разделяется на три рода: то, что есть; то, что живет; и то, что мыслит. Эти три рода иерархически упорядочены и подчинены, по крайней мере, более сильному, ибо то, что познает нечто своим разумом, должно прежде жить и быть, но не наоборот. Следовательно, они подчинены самому совершенному. Пусть же человек, который находится на вершине этой иерархии благодаря своему разуму и который считает себя лучшим и более могущественным, чем все остальные существа, спросит себя, является ли он всемогущим. Он им не является, потому что не может делать всего того, что хочет. Значит, человек должен признать некое всемогущее могущество над собою, которое господствует сразу и над тем, что есть, и над тем, что живет, и над тем, что познает. Это всемогущество есть Бог. Как и в трактате «О душе» Алкуина, мы находим здесь схемы августинианского толка, лишенные их метафизической основы.

Вновь обратившись к Франции, мы увидим, что вдохновленное Алкуином образовательное движение продолжалось, хотя и в довольно скромных масштабах. Пасхазий Ратберт, аббат Корби (ум. в 860), — прежде всего теолог, написавший «О теле и крови Господа» («De corpore et sanguine Domini»), «О вере, надежде и любви» («De fide, spe et charitate»), а также биограф, автор «Жизни Адальхарда» («Vita Adalhardi»), «Эпитафии Арсению» («Epitaphium Arsenii»). Впрочем, он был знаком с сочинениями Цицерона и Сенеки. Ратрамн из Корби (ум. после 868), написавший одноименный трактат «О теле и крови Господа», где он оспаривает точку зрения своего собрата Пасхазия, а также трактаты «Против возражений греков» («Contra Graecorum opposita») и «О предопределении» («De praedestinatione»), очень важном с точки зрения истории спора на эту теологическую тему, является также автором сочинений «О количестве души» («De quantitate animae») и «О душе» («De anima»), которые показывают, до какой степени проблема природы души занимала умы в IX веке. В первом из этих произведений Ратрамн оспаривает мнение одного монаха из Бове, который, как сущий реалист, утверждает, что всякий человек есть по своей сущности один-единственный человек: «Dicit namque quod omnis homo unus homo sit per substantiam». Не будем сразу же обвинять его в аверроизме, потому что этот монах из Бове уже не может оправдаться, а также потому, что когда Ратрамн добавляет: «Если это так, то, значит, существует один-единственный человек и одна-единственная душа», — то, по-видимому, он сам и вывел подобное следствие. Тем не менее из возражений Пасхазию Ратберту видно, что Ратрамн был меньшим реалистом, чем большинство его современников. Но в действительности самым крупным явлением той эпохи в области вероучения была дискуссия вокруг проблемы

предопределения, в которой столкнулись Готшальк (Годескал, Godescalc; ум. между 866 и 869), Ратрамн из Корби и Иоанн Скот Эриугена, но о ней имеет смысл говорить лишь применительно к истории теологии.

Мы уже отмечали, что ирландское влияние, очень значительное для монашеской жизни на континенте в VIII веке, скорее всего не сопровождалось соответствующим интеллектуальным влиянием. Если оно и было, то не оставило следов. Совсем иначе обстояло дело в IX веке, когда имела место настоящая эмиграция ирландских учителей во Францию. Это подтверждает Эйрик Оксеррский в прологе к своей поэме «Житие святого Германа»: «Почти вся Ирландия вместе со своими философами, презирая связанную с морем опасность, бросилась к французским берегам» («Quid Hiberniam memorem, contempto pelagi discrimine paene totam cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem»). Эти ирландцы (некоторых из них мы еще встретим в Реймсе и Лане) были, скорее всего, прекрасными учителями свободных искусств, но они удовлетворялись тем, что следовали общепринятому курсу классического образования. В это общество лишенных метафизических амбиций грамматиков и воспринявших латинскую культуру варваров «Ареопагитики» ворвались, как метеорит из иного мира, и ирландец Иоанн Скот Эриугена восхитился ими. Результатом был всплеск неоплатонизма, который, правда, быстро угас, но оставил после себя настолько сильный фермент, что спустя пять веков Жан Жерсон еще будет считать его опасным.

ЛИТЕРАТУРА

Средневековая цивилизация: Eicken H. von. Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart, 3-e Aufl., 1917; Taylor H. O. The Classical Heritage of the Middle Ages. 3e éd. N.-Y., 1925; idem. The Medieval Mind. A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Age. 3e éd. N.-Y., 1920, vol. 1—3; Wulf M. de. Civilization and Philosophy in the Middle Ages. Princeton 1922; Focillon H. Art d'Occident. Le moyen âge roman et gothique. P,. 1938.

Средневековая философия в целом: Hauréau Barth. Histoire de la philosophie scolastique. P., 1872—1880, vol. 1—3; Picavet F. Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. P., 1907; Geyer Bernh. Die patristische und scholastische Philosophie (2-я часть книги: Ueberweg F. Grundriss der Geschichte der Philosophie). Berlin, 1928; Bréhier Em. La philosophie du moyen âge. P., 1937; Wulf M. de. Histoire de la philosophie médiévale. 6e éd. P., 1934, 1936, vol. 1—2; Prantl C. Geschichte der Logik im Abendlande (Bde. II—IV: Die Logik im Mittelalter). Leipzig, 1861—1870; Grabmann M. Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg-in-Breisgau, 1900—1910, Bde. 1—2; Thorndike Lynn. A History of Magic and Experimental Science during the first Thirteen Centuries of our Era. N.-Y., 1923 (vol. I—II), 1934 (vol. III—IV); Vignaux P. La pensée au moyen âge. P., 1938; Mariétan J. Problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas. P., 1901; Haskins Ch. H. Studies in the History of Medieval Science. Cambridge (USA), 1924; Duhem P. Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. P., 1913—1917, vol. 1—5. Обо всех вопросах, относящихся к психологии, см.: Werner K. Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von

Alcuin bis Albertus Magnus. Wien, 1876. О латинской литературе этого периода см. фундаментальный труд Manitius Max. Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. München, 1911 (Bd. I); De Ghellinck J. Littérature latine du moyen âge. P., 1939, vol. 1—2; Manitius M. Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen. Leipzig, 1935.

Англосаксонская культура: Brooke A. English Litterature from the Beginning to the Norman Conquest. L., 1908; Benham A. R. English Litterature from Widsith to the Death of Chaucer. New Haven, 1916; Chambers R. W. On the continuity of English Prose from Alfred to More and his School. L., 1932; Leach A. F. The Schools of Medieval England. 2e éd. L., 1916; Raphael F. Christian Schools and Scholars. L., 1924; Dawson Chr. The Making of Europe. L., 1932 (французский перевод: Les origines de l'Europe et de la civilisation européenne. P., 1934).

Винфрид: Manitius M. Geschichte der lateinischen Literature des Mittelalters. Bd 1. S. 142—152; Lavisse F. La conquête de la Germanie romaine // Revue des Deux-Mondes, 15 avril 1887, p. 878; Kurth G. Saint Boniface (680—755). 5e éd. P., 1924.

Беда Достопочтенный: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 90—95; Manitius M. Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Bd. 1. S. 70—87.

Алкуин: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 100—101; Gascoin C J. B. Alcuin, his Life and his Work. L., 1904; Brown G. F. Alcuin of York. L., 1908; Wilmot-Buxton E. M. Alcuin. L., 1922.

Рабан Мавр: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 111; Turnau D. Rabanus Maurus, praeceptor Germaniae. München, 1900.

Каролингский расцвет: Lavisse E. Histoire de France. P., 1900—1911, vol. 1—9; v. 2, Ie part, p. 342—349; Pirenne H. Mahomet et Charlemagne. 2e éd. P., 1937; Lot Ferd. La France des origines à la guerre de Cent ans. P., 1941; Maitre L. Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les Universités (768—1180). 2e éd. P., 1924; Bruhnes G. Le foi chrétienne et la philosophie au temps de la Renaissance carolingienne. P., 1903; Gilson E. Humanisme médiéval et Renaissance // Les Idées et les Lettres, P., 1932, p. 171—196.

2. ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА

Личность Иоанна Скота Эриугены резко выделяется на фоне новой эпохи. Его творчество обладало такой новизной в истории западной мысли, что и сейчас оно заслуживает самого пристального внимания. Он родился в Ирландии около 810 г. и между 840 и 847 гг. приехал во Францию. Предположительно, греческий язык он выучил еще в Ирландии; это возможно, однако сам Иоанн в предисловии к своему переводу Дионисия говорит, что не слишком преуспел в изучении этого языка («rudes admodum tirones adhuc helladicorum studiorum fatemur»326); значит, он выполнил этот перевод в Париже; возможно также, что он в какой-то степени овладел греческим либо в Париже, либо даже в аббатстве Сен-Дени, где в ту пору обитали греческие монахи. Преподаватель Дворцовой школы, Иоанн Скот жил при блистательном и просвещенном дворе Карла Лысого. Много забавных историй свидетельствуют о том, что там ценили не только его необыкновенную ученость, но и остроумие. Уважение, которое он вызывал, иногда даже приводило к затруднительным ситуациям. Два епископа, Пардулий из Лана и Хинкмар из Реймса, попросили его опровергнуть заблуждения Готтшалька, который утверждал, что существует божественное предопределение или к вечной погибели, или к спасению. Иоанн Скот написал трактат «О предопределении» («De praedestinatione», 851), где утверждал, что мы не предопределены Богом к греху; однако, выдвинув в своем труде некоторые слишком смелые тезисы, обосновать которые он намеревался впоследствии, он стал объектом нападок тех же самых епископов, что предложили ему эту тему, и в конце концов его точка зрения была осуждена на соборах в Валенсии (855) и Лангре (859). Гораздо более важным для будущего европейской философской и богословской мысли был его новый перевод «Ареопагитик» с греческого на латинский. Их первый переводчик, аббат Сен-Дени Хильдуин, предпринял свой труд с целью доказать, что автор этого произведения был обращен св. Павлом, стал апостолом Галлии и основателем монастыря, носящего его имя. Эриугена не считал, что Дионисий Ареопагит был основателем этого монастыря, но не сомневался, что именно он является автором произведений, которые ему приписывали. К этому переводу он добавил еще «Двусмысленности» («Ambigua») Максима Исповедника и «Об устроении человека» («De hominis opificio») Григория Нисского. По-видимому, с 860 г. папа Николай I стал проявлять беспокойство относительно ортодоксальности Иоанна Скота Эриугены. Но тот не оставлял своих трудов: написал трактат «О разделении природы» («De divisione naturae»)327, который является его главным произведением, затем очень важный комментарий к сочинению «О небесной иерархии» Дионисия, комментарий к Евангелию от Иоанна, из которого до нас дошли лишь фрагменты, и гомилию на пролог этого Евангелия. О последнем периоде жизни Эриугены известно очень мало. Наименее смелое предположение, которое, возможно, не соответствует действительности, состоит в том, что он умер во Франции примерно в то же время, что и Карл Лысый, то есть около 877 г. Согласно самой смелой и даже трагической гипотезе, Иоанн после смерти Карла Лысого вернулся в Англию, преподавал в Малмсбери и был убит своими учениками: «a pueris quos docebat graphiis perfossus»328.

Учение Эриугены интерпретировали весьма различно. Гёррес, например, обвиняет его в том, что он смешивал религию и философию, доходя иногда до пантеизма. Б. Орео считал его «слишком свободным мыслителем», воздавая ему таким образом самую большую похвалу, которой он когда-либо удостаивался. И действительно, смысл учения Эриугены связан с концепцией отношений веры и разума. Чтобы ее понять, главное — различать последовательные состояния человека по отношению к истине. Нет однозначного решения проблемы познания, но есть последовательность ответов, каждый из которых соответствует какому-то определенному из этих состояний — и только ему. Взятая сама по себе, человеческая природа обнаруживает стремление

к познанию истины. Между первородным грехом и пришествием Христа разум помрачен последствиями греха и, не будучи просвещен полным Откровением, которым станет Евангелие, он способен лишь усердно разрабатывать физику, чтобы, по крайней мере, понять Природу и установить существование Творца, который является ее причиной. Но с этого времени начинает действовать Откровение евреев, которое достигает своей полноты с пришествием Христа. Начиная с этого момента разум вступает во второе состояние. Он более не одинок, к нему приходит истина Откровения, источник которой абсолютно надежен, и поэтому высшая мудрость для него — это принять истину такой, какой ее открыл Бог. Следовательно, вера теперь должна предшествовать работе разума, но это не означает, что разум может устраниться, наоборот, Бог желает, чтобы вера рождала в нас двойное усилие: проявлялась в наших поступках в активной жизни и рационально питала нас в жизни созерцательной. Второе состояние позднее сменится третьим. Когда мы узрим самое Истину, вера отступит перед видением. Но факт, который ныне довлеет над всякой человеческой мыслью, заключается в том, что наш разум — это разум, просвещаемый Откровением. Нам остается лишь извлечь из этого надлежащие уроки.

Во-первых, поскольку говорит сам Бог, христианское сознание не может с этим не считаться. Вера отныне становится для него условием понимания: «Nisi credideritis, non intelligetis»329 (Ис. 7:9). Впереди всего — вера, она идет собственными путями и достигает объекта понимания прежде самого понимания. Петр и Иоанн бегут ко гробу: Петр — это символ веры, Иоанн — символ понимания, а гроб — это Священное Писание. Оба прибегают к нему, оба входят, но Петр входит первым. Пускай же первой входит наша вера: пусть она идет впереди, а поскольку божественное Откровение выражено в Писании, то пусть усилиям нашего разума предшествует принятие истинности Писания. Чтобы понять истину, ей прежде нужно верить. Этот якобы рационалист целиком основывает свою философию на Писании, в чем, впрочем, лишь следует своим любимым учителям — Августину и Дионисию. Поэтому Иоанну Скоту вполне можно верить, когда он утверждает, что поиск истины всегда должен исходить из Священного Писания, но нужно следить за тем, куда этот поиск ведет.

Во-вторых, если вера — действительно отправная точка, это хорошо не только потому, что из нее исходят, но и потому, что исходят вообще. Бог дал ее человеку не затем, чтобы тот оставался на месте; напротив, «она есть начало, отправляясь от которого наделенное разумом создание начинает приобретать и развивать в себе знание о своем Создателе». Сам Бог велит нам идти дальше. Евангельская самаритянка хорошо это поняла. Она представляет собой человеческую натуру, которая ищет истину ради самой истины и которая встречает на своем пути Христа. Примечательно, что Иисус просит у нее пить, как будто вера хочет напиться от разума. Разве это не означает, что Творец и Искупитель требует от природы, которую Он сотворил и искупил, искать Его посредством разума? Бог требует от нас прежде всего веры, затем — жизни по вере и, наконец, рационального понимания и науки, которая его дополняет. Для чего это дополнение?

Вера — это начало, которое стремится развиться в более совершенное знание. Буквальное толкование Писания легко привело бы к грубым ошибкам, если бы в этот процесс не вмешивался разум, который обнаруживает духовный смысл, скрытый за буквой. Интерпретация символов Писания требует усилий естественного разума, направленных на установление его смысла. Кроме

того, как мы вскоре увидим, вера может достичь цели, к которой она нас ведет, только с помощью философского умозрения. По самой своей природе она возбуждает в умах, склонных к такого рода умозрению, рациональную спекуляцию определенного типа. Вера спонтанно порождает в нем некую философию, питающую и просвещающую его. Поэтому Иоанн Скот приходит к тому, что рассматривает философию и религию как эквивалентные понятия. Поскольку его считали в этом пункте крайним рационалистом, нужно уточнить смысл используемых Иоанном Скотом формулировок.

Наиболее надежный путь к этому неоднократно указывал сам Эриугена: истинная философия является продолжением усилий веры, направленных на достижение ее объекта. Являясь знанием иного рода, нежели вера, она все-таки обладает тем же содержанием, и в силу этого философия и вера в чем-то совпадают. Многие охотно согласятся, что прочитанные в свете томистских разграничений, формулы Иоанна Скота Эриугены двусмысленны, но это недостаточное основание для того, чтобы приписывать ему рационализм, тогда как он прямо противоположен направлению его мысли. Эриугена захвачен глубинным единством христианской мудрости и постоянно стремится адекватно ее отразить. Его формулировки не оставляют в этом ни малейшего сомнения. Христианскую душу озаряет один свет, и это — свет веры. Это еще не полный свет, потому что последний изливается только в блаженном видении, однако между этими двумя видами света есть еще один — вечно живой свет философского умозрения, который ведет от одного света к другому и все ярче освещает неясности веры: «Lux in tenebris fidelium animarum lucet, et magis ac magis lucet, a fide inchoans, ad speciem tendens»330.

Чтобы верно представить себе умонастроение Эриугены, нужно рассматривать его творчество как философскую экзегезу Священного Писания. Награда, которой он ожидает за свои усилия, — это ясное и совершенное понимание Библии; как и Ориген, влияние которого чувствуется во всех его произведениях, он не знает и не желает никакой иной радости. Это для него предел счастья: искать Бога в Слове, которое Он нам оставил, и найти Его там; или, вернее, подниматься к Нему по бесчисленным ступеням созерцания через Писание: в нашем мире это высшая точка, потому что нет ничего выше этого перехода — созерцания того же Божественного света, но в иной жизни. Поскольку человеческий интеллект отделен от Бога телом, он может только лишь искать Его, найти, чтобы затем искать еще выше, и переходить с одной ступени созерцания на другую.

Именно в таком смысле следует интерпретировать знаменитые тексты Эриугены о примате разума. Во многих комментариях к ним утверждается, будто вера у Эриугены подчинена разуму. Нет ничего более далекого от истины: у него нельзя найти ни одной фразы в доказательство этого, зато есть множество текстов противоположного смысла. Разум должен склониться перед авторитетом Писания; здесь говорит Бог, мы принимаем верою произносимое Им, и Его слово неоспоримо. Эриугена восстает не против авторитета Бога, а против авторитета людей, то есть против толкования непогрешимого Слова Божьего в человеческих суждениях, которые непогрешимыми не являются. Источник авторитета человека — в конечном счете разум, вследствие чего этот авторитет в полной мере подлежит суду. То, что говорит Бог, истинно независимо от того, понимает это человек разумом или нет; то, что говорит человек, истинно только в том случае, если подтверждается разумом. Никто не использовал патриотическую

традицию в большей степени, чем Эриугена: Максим, Дионисий, Григорий Нисский, Августин так тщательно вплетены в его учение, что их присутствие чувствуется даже там, где он их не цитирует. Однако авторитет этих писателей в глазах Эриугены основан не на разумности сказанного ими и не на предании. Авторитет для него — это лишь традиционность разума. Его общее отношение к этим проблемам заключается, таким образом, в полном подчинении Слову Божьему и в полной свободе, когда речь идет о словах людей. Если он и совершил здесь ошибку, то только в том, что недостаточно критиковал авторитеты, к чему был, безусловно, призван. Но даже здесь у него есть оправдания. Первый наследник греческой патристики на Западе, Эриугена был ослеплен своим собственным открытием. Оказавшись не способным сбалансировать греческую и латинскую традиции, он слишком резко критиковал некоторые элементы последней, чтобы преодолеть их; но дело в том, что мы более не представляем себе Дионисия таким, каким его видел Эриугена. Как возразить непосредственному ученику св. Павла и восприемнику эзотерического учения, преподанного апостолом лишь нескольким посвященным? Как спорить со св. Максимом Исповедником, который на самом деле был лишь толкователем св. Григория и св. Дионисия? То, что Эриугене подсказывает их авторитет, принимает его разум, ибо его разум честен, а их авторитет разумен; и тот и другой, являясь в равной степени рациональными, берут начало из одного источника — Божественной Мудрости.

Если у Иоанна Скота Эриугены и проявляется некоторый рационализм, то это происходит вопреки его намерениям. Утверждать, что философия вдохновляется верой, что для толкования текстов, посредством которых нам эта вера передается, необходим разум, что традиционное толкование этих текстов разумом составляет философскую традицию, что эта традиция, порожденная разумом, просвещаемым верой, подлежит критическому суждению того же разума, просвещенного той же верой, — все это означает определение здоровой позиции, пускай и не совсем полное, посредством того, что утверждалось в ее рамках, и далее ее следовало только дополнить. Эриугене многого недоставало, но было бы несправедливо обвинять его в отрицании этого недостающего. Он не провел четкого разграничения между тем, что в Откровении доступно разуму, и тем, что навсегда останется трансцендентным; поэтому создается впечатление, что он рационализирует религиозные догматы, тогда как его философия растворяется в теологии и экзегетике. Такое случалось и должно было случаться даже с более крупными мыслителями, пока эту проблему не разработал достаточно глубоко св. Фома Аквинский. Как и святые Августин и Ансельм, Эриугена мыслит в категориях «верую, чтобы понять» («credo ut intelligam»), и его философия целиком поглощена христианской мудростью, от которой, по-видимому, напрасно пытаться ее отделять, ибо последняя живет собственной жизнью и органически присуща всему творчеству Эриугены. Впрочем, признаем — и у нас еще будет много возможностей в этом убедиться, — что Эриугена обладал опасным даром оригинальных формулировок и не боялся их провоцирующего действия; но было неправомерно обращать против него же его виртуозность, тем более что он умел не злоупотреблять ею гораздо лучше, чем об этом думают. Когда в трактате «О предопределении» (I, 1) наталкиваются на пресловутую фразу «Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam»331, то принимаются обвинять Эриугену в рационализации религии, однако здесь он лишь вспоминает сочинение «Об истинной религии» («De vera religione») св. Августина (V, 8): «Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem»332. Аналогично, когда в трактате «О разделении природы» встречают фразу (I, 69): «Ideoque prius ratione utendum est, in his quae nunc instant, ac deinde auctoritate»333, то с

готовностью принимают ее за исповедание рационалистической веры; но если сравнить ее с высказыванием Августина в сочинении «О порядке» («De ordine», II, 9, 26)334, то не обнаружится особенных различий. В самом деле, кажется, что Эриугена проявил почти безошибочный инстинкт, заимствуя у отцов Церкви их самые уязвимые формулировки. Поскольку он всегда делал свой выбор в направлении неоплатонизма, то в конце концов представил в наиболее чистом виде один из аспектов их подлинной мысли, однако уравновешенный у них мыслями иной природы; у Эриугены вследствие возникающего эффекта массы очень часто такого равновесия не достигается. Тот факт, что его можно оправдать в каждом конкретном пункте, не гарантирует доктринальной надежности целого, но ненадежность целого отнюдь не вынуждает отбрасывать каждую его конкретную формулировку. Для любителей стрелять по еретикам Эриугена — легко доступная цель: всегда попадаешь, но впоследствии часто приходится со стыдом признавать, что, стреляя по Эриугене, попал в Дионисия, в святых Максима Исповедника, Григория Нисского, Григория Назианзина, Амвросия или Августина.

Метод, которым пользуется разум, чтобы достичь понимания того, во что он верует, — это диалектика, две основные операции которой представляют собой деление и анализ. Деление состоит в том, чтобы, исходя из единства вышестоящих родов, обнаруживать внутри их единства все менее и менее универсальные роды, пока этот процесс не дойдет до индивидов, низших терминов деления. Анализ — это движение в противоположном направлении. Исходя из индивидов и поднимаясь по сошедшим — через деление — вниз степеням, анализ собирает их и объединяет в единства высших родов. Эти два аспекта диалектического метода дополняют друг друга, хотя их можно рассматривать как единое возвратно-поступательное движение — нисходящее от единства рода к множественности индивидов и затем поднимающееся к первоначальному единству, из которого произошли индивиды.

Так происходит потому, что от родов нисходят сами индивиды, а не только наши суждения о них. Деление и анализ суть не просто абстрактные методы разложения и составления идей, но закон, действительный для всех существ. Вселенная — это грандиозная диалектика, управляемая внутренним методом, которому подчиняются только что определенные нами правила. Таким образом, двойное движение диалектики не является ни чисто формальным правилом мышления, ни произвольным порождением человеческого ума. Оно навязывается разуму в качестве истинного, потому что содержится в самих вещах, в которых разум лишь обнаруживает его. Объяснение Вселенной должно следовать путями деления и анализа. В дальнейшем речь будет идти именно о «Разделении природы», а не только о нашей идее природы. Учение Эриугены — это не логика. Это физика, или, как говорил он сам, — «физиология».

Понятие природы — наиболее емкое из всех, с которыми имеет дело человеческая мысль. В самом деле, оно включает все, что есть, и даже — в смысле, который мы определим ниже, — то, чего нет. Рассмотрим сначала деление природы, охватывающее бытие. Строго говоря, для того, кто захотел бы осуществить его во всех деталях, оно уйдет в бесконечность; но, когда мы рассматриваем его в целом, наше мышление может провести четыре главных различия: 1) природа творящая и не сотворенная; 2) природа сотворенная и творящая; 3) природа сотворенная и не творящая; 4) природа не творящая и не сотворенная. На самом деле четыре члена этого

деления сводятся к двум. Второй и третий члены сотворены, первый и четвертый не сотворены. Таким образом, мы оказываемся перед лицом только двух делений: на Творца и на творение. Природа творящая и не сотворенная — это Бог, рассматриваемый как начало всех вещей; природа не творящая и не сотворенная — это Бог, рассматриваемый как прекративший творить и пребывающий в покое. С другой стороны, второе деление соответствует Идеям-архетипам, которые творят вещи, но сами сотворены Богом, а третье деление включает сами вещи, сотворенные Идеями. Итак, в первом делении Бог полагается как Творец, а в четвертом — как цель; все создания заключены между этим началом и этой целью.

Теперь рассмотрим деление природы, охватывающее то, что не есть. В платоновском учении о вдохновении, первоисточником которого, известно это или нет, является диалог «Софист», понятия бытия и небытия имеют лишь относительную ценность. Всякое бытие есть небытие чего-либо, и такое небытие обладает большей реальностью, чем то или иное бытие. Назовем бытием все, что может быть воспринято чувствами или понято умом: «ratio suadet, omnia quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse»335. И наоборот, все, что не поддается этим двум инструментам, будет входить в категорию небытия. Эриугена различает пять его видов: 1) то, что скрыто от наших чувств и нашего рассудка по причине превосходства своей природы; то есть, это, во-первых, Бог, а затем — сущности вещей, непостижимые сами по себе и известные нам лишь по своим акциденциям; 2) в иерархии существ то или иное утверждается как низшее и отрицается как высшее, и наоборот, так что некоторое бытие содержит в себе небытие того, чего нет; 3) то, что находится лишь в потенции, в зародышевом состоянии, в «семенном разуме», является небытием того, что однажды будет актуализовано; 4) существа, подверженные рождению и разложению, не суть бытие: если их соотнести с вечными и неизменными Идеями, то весь становящийся мир есть небытие; 5) применительно к человеку можно сказать, что в той мере, в какой он несет в себе образ Бога, он есть, а в той мере, в которой человек его утратил в результате греха, он не есть.

В учении Эриугены различение видов небытия не играет такой важной роли, как различение видов бытия, причем первое является как бы обратной стороной второго. Поэтому следует уточнить смысл деления бытия. Мы отмечали, что речь здесь идет не о простом логическом делении, а о реальном, существующем в природе; нужно добавить, что природа не является ни обобщающим родом для различных делений бытия, ни целым, которое делится на части. Эриугена заранее протестует против подобных пантеистических интерпретаций его учения: «Если это так, то кто тут же не напишет: «Бог, таким образом, есть все, и все есть Бог!» Но те, кого считают мудрыми, расценили бы это утверждение как чудовищное, ибо велико многообразие видимых и невидимых вещей, но Бог один» («О разделении природы», III, 10). Здесь мы видим, как в этом учении ставится проблема отношения вещей к Богу. Речь не идет «о делении рода на виды или целого на части, ибо ни Бог не есть род твари, ни тварь не есть вид рода Бог». Точно так же ни Бог не есть целое всего творения, ни творение не есть часть Бога, или наоборот: «Deus non est totum creaturae neque creatura pars Dei, quomodo nec creatura est totum Dei, neque Deus pars creaturae» (II, 1). Понятие разделения природы оказывается, таким образом, эквивалентным понятию творения, которое, в свою очередь, равнозначно созданию множественности Единым.

В самом деле, все — от Единого и к нему возвращается; но как говорить о Едином? Аристотель, этот бесконечно тонкий и ученый грек, пожелал заключить универсальность вещей в десять универсальных родов, которые он назвал категориями. Это — субстанция, количество, качество, отношение, положение, место, время, действие, страдание336. Верно, что все виды и роды сотворенной природы укладываются в эти категории, но, как показал св. Августин в своей «Исповеди» (IV, 16, 29), Бог в них не укладывается337. Он в самом строгом смысле неизречен. Говоря о Нем, нужно следовать методу, указанному Дионисием. Сначала нужно обратиться к «утвердительной теологии», рассуждая так, как если бы категории были действительно применимы к Богу: Бог есть сущность, Бог добр (качество), Бог велик (количество) и т.д. Затем нужно скорректировать эти формулировки, прибегая к «отрицательной теологии»: Бог — не сущность, не количество, не качество, не что-либо еще, что можно подвести под ту или иную категорию. Утверждение и отрицание одинаково оправданны, так как верно, что Бог есть все, что есть, ибо Он — источник всего, но неверно, что Бог — это нечто из сущего, ибо все остальное множественно, а Бог Единое. Говорят, что Бог есть нечто и одновременно не есть, так как Он превосходит все, что есть. Так, Бог есть сущность и одновременно не есть сущность — следовательно, Он «сверхсущен». Впрочем, заметим, что в любом случае последнее слово принадлежит отрицательной теологии. Сказать, что Бог «сверхсущен», значит сформулировать предложение в утвердительной форме, но с отрицательным содержанием; ибо, если утверждают, что Бог превыше сущности, не говоря, что же Он есть, то при этом в гораздо меньшей степени выражается то, что Он есть, нежели то, что Он не есть. То же самое происходит, когда говорят, что Бог есть бытие; в самом деле, est qui plus quam esse est: Бог есть Тот, кто более бытия, но кто же Он? Мы не знаем. Верный учению Дионисия, Эриугена ставит Бога как причину всех вещей выше всех категорий, выше всякого утверждения и всякого отрицания: «oportet sentire ipsam causam omnium superiorem esse omni negatione et affirmatione»338.

Второе деление природы включает в себя сотворенные существа, которые сами являются творцами. Поскольку они сотворены, мы выходим с ними из сферы божественной природы, но, поскольку они творцы, они благороднее всех прочих созданий. Что следует под ними понимать?

Их природа давно была известна философам, хотя последние обозначали их разными именами. Их называли «прототипами», «предопределениями», «божественными волями» или еще «идеями». Но как бы их ни называли, эти существа суть архетипы сотворенных вещей. Для выражения способа, которым их создал Бог, Иоанн Скот Эриугена пользуется разными терминами. Он говорит, например, что идеи были «прообразованы», «утверждены», «оформлены», «произведены», но смысл этих различных выражений всегда один — они сотворены («О разделении природы», II, 16; 21). Итак, будем говорить, что Бог сотворил идеи, не уточняя значения слова «творение» при изложении учения, где отношение созданий к Творцу сводится к отношению множественного к Единому.

Это учение восходит к Дионисию, но Эриугена настолько ярко отразил его особенности, что оно как бы перешло в его собственность. Сотворенные Отцом в Слове, идеи вечно пребывают в Нем. Поэтому можно утверждать, что идеи совечны Богу в том смысле, что они заключены в Нем и никогда не начинались во времени. Однако, хотя они никогда не имели начала как исходного

момента длительности, у их бытия было начало. Если именование «вечный» оставить только для того, что абсолютно не имеет начала ни своей длительности, ни своего бытия, то можно сказать, что вечен один лишь Бог, а идеи не вечны. В силу этого Эриугена отмечает, что Идеи вечны и даже, если угодно, «равновечны» Богу, но не вполне, потому что свое существование они получают от Бога: «ideo primordiales rerum causas Deo coaeternas esse dicimus, quia semper in Deo sine ullo temporali principio subsistunt, non omnino tamen Deo esse coaeternas, quia non a seipsis, sed a suo creatore incipiunt esse»339. Добавим, что это верно и по отношению к миру, поскольку его можно рассматривать по крайней мере как вечно творимый в божественных Идеях.

Введя подобное ограничение, Эриугена далее утверждает, что идеи вечно пребывают в Слове, а поскольку Слово — это Бог, то есть совершенное единство, необходимо, чтобы идеи не привносили в Него никакой множественности. Пребывая в Боге, они суть единая и простая реальность, и между ними не существует какой бы то ни было иерархии. Не в них самих, а лишь в их проявлениях возникают различия и распределение по определенному порядку. Это настолько непреложная истина, что и само Слово может рассматриваться как главная идея (idea), основание (ratio) и форма (species vel forma) всех вещей, видимых и невидимых. Оно является также и причиной, поскольку все, что разовьется во времени, вечно пребывает в Нем как в своем начале. Короче говоря, Слово Божие есть творческая причина сотворенной Вселенной, одновременно и простая, и бесконечно разнообразная.

В качестве причины мира, действующей через Слово, Бог есть прежде всего Благо. Если мы станем рассматривать Его с точки зрения Его действий, то на вершину мира мы изо всех идей поместим идею Блага, или Блага самого по себе. Затем следует Сущность (ousia), или Бытие само по себе, то есть причастность к Богу в Боге, но такая, которой причастны все прочие сущности. Если продолжать устанавливать среди них какой-то порядок, то третьей идеей будет Жизнь сама по себе; Разум займет четвертое место; Понимание само по себе — пятое, Мудрость сама по себе — шестое, затем последуют Добродетель, Блаженство, Истина и Вечность, а еще дальше — бесчисленное количество других, таких, как Любовь, Мир и т. д., причем наша мысль не сможет ни исчерпать их числа, ни нарушить их совершенного единства.

Это учение об идеях таит в себе одну серьезную трудность. Если архетипы вещей тварны, то они обязательно конечны, но если они конечны, то как можно их отождествлять со Словом? Это затруднение настолько очевидно, что его пытались устранить отрицанием того факта, что Эриугена считал идеи тварными, — для доказательства этого аргументов достаточно. Сначала Эриугена утверждает, что идеи — это само Слово; а поскольку оно не сотворено, то не сотворены и идеи. Далее он сравнивает порождение идей в Слове с рождением Слова Отцом; так что ни в том ни в другом случае не возникает вопроса о творении; или, если дело доходит до утверждения, что само Слово сотворено («О разделении природы», III, 21), то его заведомая парадоксальность явствует из того, что даже применительно к идеям речь не может идти о подлинном творении. Наконец, в одном примечательном фрагменте того же трактата (V, 16) сам Эриугена подчеркивает, что он не включает идеи в число творений: «В самом деле, слово «тварь» обозначает порожденные существа, которые возникают соответственно своим видам, видимым и невидимым, следуя, так сказать, за движением времени. Что же касается того, что было

утверждено прежде всякого времени и всякого пространства, как бы вне времени и места, то это не именуется тварью, хотя в качестве синекдохи творением называют универсальность сущностей, утвержденных Богом после Себя».

Отсюда — акт творения; но Эриугена попросту отказывается назвать собственно творением то, что называлось бы так в любой другой системе. Поэтому, какими бы сильными ни казались опровергающие его аргументы, ни один из них не имеет решающего значения. Во-первых, верно, что, поскольку идеи пребывают в Слове, они ему тождественны, но для того, чтобы они пребывали в Слове, нужно, чтобы их породил Отец, и в этом качестве они являются частью «universalitas, quae post Deum est, ab ipso condita»340, о чем мы уже говорили. Во-вторых, также верно, что Иоанн Скот Эриугена сравнивает порождение идей в Слове с рождением Слова Отцом, но при этом он указывает на два фундаментальных различия: он помещает идеи post Deum341, чего не делает в отношении Слова; он подчеркивает реальность предшествования Слова идеям. В трактате «О разделении природы» (II, 21) Эриугена заявляет: «Мы безусловно верим, что Сын абсолютно так же вечен, как и Отец; что касается вещей, которые Отец сотворил в Сыне, то мы говорим, что они совечны Сыну, но не вполне совечны (non autem omnino coaeterna)». Слово — Бог, как и Отец; идеи лишь причастны Богу. Есть еще текст, где Скот Эриугена отказывается именовать идеи сотворенными, но лишь вследствие его собственного определения твари («то, что имеет начало во времени»), а не потому, что он не отводит им определенного места в порядке бытия. Эриугена предельно энергично настаивает на этом положении: вечные Идеи включены в порядок того, что явилось после Бога, потому что Бог — их причина. После такого утверждения неважно, именуются они сотворенными или нет: как бы их ни называть, поскольку они суть существа низшие по отношению к Богу, невозможно представить себе, каким образом они могли бы быть Богом.

Чтобы эта столь очевидная для нас трудность не привела его к отказу от подчинения бытия идей бытию Бога, Эриугене было необходимо развернуть свою мысль в совершенно ином направлении, нежели мы могли бы предположить. С нашей точки зрения, Творец есть причина бытия творения и именно то, что оно получает бытие от своего Творца, как раз и определяет творение как таковое. Там, где мы весь порядок бытия сводим к отношению причины и следствия, Эриугена скорее размышляет о том, что представляют собой в системе наших знаний отношения знака и обозначаемого предмета. Бог Эриугены — это как бы начало, которое, зная о собственной непостижимости, одним актом разворачивает тотальность своих следствий, чтобы открыться в них. Такой Бог действует вне самого Себя только для того, чтобы «проявиться». Этот акт божественного самопроявления, занимающий весьма важное место в учении Эриугены, он, следуя Григорию Назианзину и Максиму Исповеднику, называет «теофанией». Теофании определяются как проявления Бога, воспринимаемые разумными существами — comprehensibiles intellectuali naturae quasdam divinas apparitiones. На каком бы уровне его ни рассматривать, порождение существ Богом представляет собой не что иное, как теофанию. Для Бога творить — значит открываться. Отсюда следует, что, поскольку творение — это Откровение, то и Откровение есть творение. Поэтому Эриугена доходит даже до утверждения, что Бог, творя существа, творит самого Себя: «nam cum dicitur seipsam (sc. divinam naturam) creare, nil aliud recte intelligitur, nisi naturas rerum condere. Ipsius namque creatio, hoc est in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio»342.

Рассматриваемые в этом аспекте, божественные идеи являются результатом первого акта самотворения Бога. В них божественная природа проявляется одновременно и как творящая, и как сотворенная. В этих изначальных причинах она сотворена самой собою; она творит в них самое себя, то есть начинает являться в своих теофаниях, как бы стремясь вырваться из самой сокровенной тайны природы. Предвосхищая некоторые темы спекулятивной мистики XTV века, Эриугена мыслит божественную природу не познаваемой не только для нас, но и для самой себя вне Откровения, которое есть творение. Как он говорит в трактате «О разделении природы» (III, 23), Бог сам может познать Себя лишь как бытие, природу, сущность, то есть как конечное; но Он бесконечен, Он выше бытия, природы и сущности; и чтобы познать Себя, Ему нужно начать быть, а Он может сделать это, только становясь чем-то иным, чем Он сам. Поэтому божественная природа творится в идеях: «seipsam creat, hoc est, in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae finibus volens emergere, in quibus est sibi ipsi incognita, hoc est, in nullo se cognoscit, quia infinita est, et supernaturalis, et superessentialis..., descendens vero in principiis rerum, ac veluti seipsam creans, in aliquo inchoat esse»343. Здесь открывается глубинный смысл разделения природы. Мы говорили, что разделение и анализ дополняют друг друга. И действительно, идеи могут возникнуть только в силу разделения первоначала, но это потому, что Бог начинает существовать в них, как только начинают существовать они сами. Они уже более не Он (разделение), потому что Бог как таковой невыразим, но тем не менее идеи — это Он сам (анализ), потому что они суть лишь Его выражение.

Начиная с этого момента беспрерывно идет умножение сущностей вплоть до индивидов. Собственно творение — это дело Бога, оно состоит в создании идей в Слове. Строго говоря, творение этим и завершается: «Cognitio eorum quae sunt, ea quae sunt, est»344. Оно окончено и завершено в вечности, хотя и не вполне в той самой вечности, в которой пребывает Бог, ибо все существа уже произведены в единстве идей, где скрытым образом заключена их множественность. Экспликация идей в множественности индивидов осуществляется согласно иерархическому порядку — от общего к частному. Идеи порождают роды, затем подчиненные Роды, виды и индивидуальные субстанции. Это порождение множественного единым есть дело Третьего Лица Святой Троицы — Святого Духа. Он оплодотворяет и распределяет щедроты Бога. Поэтому всякое создание, на свой лад воспроизводящее образ Божий, определяется образующей триадой: сущностью, которая соответствует Отцу; активной добродетелью, которая соответствует Сыну; действием, которое соответствует Святому Духу.

Понятие творения, понимаемого как теофания, вводит в эриугеновскую Вселенную еще одну тему — озарение. Впрочем, она содержится в самом Писании. В тексте, имеющем принципиальное значение для средневековой мысли, св. Иаков называет Бога «Отцом светов»: «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов» (Иак. 1:17). Св. Павел добавляет: «Все, делающееся явным, свет есть» (Ефес. 5:13). Отсюда — двойное озарение: благодати (donum) и природы (datum). При таком понимании все сотворенные существа суть светы — omnia quae sunt, lumina sunt345, — и всякая вещь, даже самая ничтожная, является в сущности светильником, пусть очень и очень слабым, из которого изливается божественный свет. Состоящее из множества светильников, которыми являются вещи (Комментарий к трактату

Дионисия «О небесной иерархии», 1,1), творение есть в конечном счете лишь озарение, дающее возможность узреть Бога.

Такая концепция творческого акта вносит существенные коррективы в трактовку субстанции тварных вещей. Вселенная — проявление Бога — прекратила бы свое существование, если бы Бог перестал озарять ее светом. Субстанция существ в их качестве произведения есть озарение. Следовательно, всякая вещь сущностно есть знак, символ, посредством которого Бог заставляет нас узнать Себя: «nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet»346 («О разделении природы», V, 3). Вот манифест средневекового символизма — в теологии, в философии, даже в искусстве украшения соборов. Сущность этой Вселенной кроется в Писании: оно изъясняет ее, а она изъясняет Писание. И Писание, и Вселенная — Откровение. Читайте Библию — там Бог откроется вашему уму; смотрите на творение — это Слово, в котором и через которое существуют все вещи, созерцаемые вами; «in omnibus enim quae sunt, quidquid est, Ipse est»347. Мы не исказим мысли Эриугены, если скажем, что для него, как для Беркли348, природа — это язык, на котором с нами говорит ее Автор. Приведя это сравнение, отдадим должное памяти Ипполита Тэна349: Джордж Беркли и Иоанн Скот Эриугена — оба ирландцы.

Множество теофаний, образующих Вселенную, разделяется на три мира: абсолютно нематериальные субстанции, каковыми являются ангелы, телесные и видимые субстанции, а между ними, причастный той и другой и связующий их, человек — Вселенная в миниатюре. В ряду существ, от высшего до низшего, присутствует Бог — как принимающий в них участие. Напомним, что Он не делится на части: «est participatio, non cujusdam partis assumptio, sed divinaram dationum, et donationum a summo usque deorsum per superiores ordines inferioribus distributio»350 (III, 3). Сотворенные из ничего, то есть из ничего их собственного существования, вещи сотворены также из того Ничто, которое есть сверхбытие, то есть Бог. Сказать, что Бог есть сама реальность вещей — est enim omnium essentia351, — значит утверждать, что всякая вещь — это лишь божественный дар самого бытия, благодаря которому она существует. Именно в этом смысле Эриугена понимает знаменитую формулу Дионисия: бытие всех вещей есть Божественное сверхбытие (esse omnium est superesse divinitas), где разрыв между тварным esse и божественным superesse неотделим от связи, которая их объединяет. В том же смысле будем понимать самые рискованные формулировки Эриугены и мы — не для того, чтобы их смягчить, но ради смысла, который он в них вкладывает: «non duo a seipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et idipsum»352; в учении, где отношения бытия являются лишь отношениями значений, под этим понимается следующее: «nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem»353 По сути, Эриугена интересует всех и не удовлетворяет никого: он говорит как пантеист, но те, кто хотел бы, чтобы он был пантеистом, видят, что он им не является. «Но почему тогда, — думают те, кто пантеистом его не считает, — он говорит так, как если бы был пантеистом?» Повторим еще раз: он говорит о другом — об отношении мышления к его формулам или принципов к их экспликации.

В этом смысле озарение подчиняется иерархическому порядку и дает все меньше света и бытия в процессе нисхождения от ангелов к человеку, от человека — к физическим телам. Природа этой иерархии остается плохо понятой, поскольку ранг существа рассматривается как приложение к его субстанции. Порядок вещей не есть их расположение в какой-то последовательности, как бы осуществленное Богом после их сотворения; их ранг — это само их бытие. Таким образом, иерархия — это некоторая священная реальность, на что и указывает значение этого слова; она есть упорядоченное участие всех вещей в Боге.

Ангелы — это настолько совершенные мыслящие существа, насколько могут ими быть существа тварные. Нематериальные в том смысле, что они не заключены в материю, как наши души, они тем не менее обладают духовными телами, простыми, не имеющими формы и ощутимых очертаний. В отличие от людей у них есть непосредственное и в какой-то мере эмпирическое знание о божественной реальности. Это не означает, что ангелы видят Бога лицом к лицу. Бога не видел никто никогда, никто никогда Его не увидит, и то, что сами ангелы не способны Его видеть, убеждает нас в том, что Его не могут увидеть и люди. Ангелы не видят не только Бога, но и Божьих идей; их видение ограничивается некоторыми божественными проявлениями этих Идей, то есть теофаниями вечных причин вещей (1,8). Их привилегия заключается лишь в том, что, не видя Слова, они воспринимают его первые проявления, излучаемые вовне.

Эти теофании сообщаются ангелам не целиком без всякого различия, но в иерархическом порядке. Наиболее совершенные ангелы получают лишь первоначальные теофании и передают их от одного порядка к другому до самых низших ангелов, которые передают их высшему порядку церковной иерархии и через него — другим, вплоть до простых верующих. И даже здесь иерархическая передача не является внешней по отношению к ангельскому порядку, но входит в него составной частью. Каждый ангел — это определенная степень теофании, характеризующаяся получаемым и передаваемым им светом; короче, ангел — это теофания, которая его образует, а все вместе ангелы в своем гармоничном сочетании рождают красоту, которая есть не что иное, как та же самая умопостигаемая сотворенная Вселенная.

И несравненно меньше, чем ангел, способен просветиться своими собственными силами человек. Подобный воздуху, который представляет собой мрак, пока не пронизан солнечным светом, он может получать и передавать свет, но не порождать его. В настоящее время человеческая природа гораздо ниже ангельской. Разделенные на два пола, люди размножаются подобно животным, и нельзя сказать, что так не было в начале, но могло и должно было быть иначе. Воспроизводя в этом пункте учение Оригена, Иоанн Скот считает, что Бог, предвидя первородный грех, предусмотрел для человеческого рода иной способ размножения, нежели мгновенное, подобное ангельскому, которое бы установилось, если бы не перспектива греха. Следовательно, Бог использовал разделение полов как крайнее средство: «supermachinatus alterum multiplicationis humanae naturae modum»354 (IV, 12). Таким же образом будет объяснено разделение индивидов каждого пола по внешности, образу жизни, нравам и образу мышления. Все это тоже «разделение природы», но в данном случае по причине греха (II, 7).

И больше того. Отделившись от Бога, человек увлек в свое падение весь телесный мир. Чтобы понять это, нужно заметить, что телесная вселенная существует прежде в мышлении человека, причем в более возвышенном состоянии, чем в себе самой. Поскольку все есть теофания, а озарение передается сверху вниз, с высших уровней бытия на низшие, существует момент, когда все, что появляется после человека, уже содержится в нем — в состоянии менее совершенном, чем в ангелах, но более совершенном, чем в самом себе. Так же как совершенный треугольник существует только в мысли геометра, все существа содержатся в мысли человека как умопостигаемые типы, более совершенные, чем в материи, в которой они затем воплощаются. Если кто-то в этом сомневается, то только потому, что не видит, как телесное и осязаемое может исходить из умопостигаемого путем разделения. Тем не менее это так. Лишим мир всего того, что он содержит в себе от умопостигаемой реальности, — и мало что в нем останется. Виды, в которые группируются тела, суть умопостигаемые реальности; их количества — предмет математической науки — тоже таковы, как и качества, даже если кажется иначе, ибо качество — это категория, схватываемая чистым разумом. Количество без качества не составляет тела, качество без количества — тоже; чувственно воспринимаемое тело возникает в точке соприкосновения этих двух умопостигаемых компонентов — количества и качества. Тут, возможно, возразят, что остается еще материя. Разумеется, материя существует; но она, по всей видимости, не есть то, что обычно думают. Чтобы разобраться в ее природе, проведем анализ некоторой конкретной телесной сущности.

То, что прежде всего обнаруживается в теле, — это субстанция, но его субстанция — не что иное, как его умопостигаемая причина, которая вечно пребывает в Боге. Рассматриваемая в самом Боге, она именуется сущностью; рассматриваемая как реализованная в теле, она получает название формы и порождает природу. Как и все, что в Боге, сущность всякой вещи непознаваема для нас по определению; это верно как по отношению к нашей собственной сущности, так и по отношению к сущности любого другого тела. Природа тел, напротив, доступна нам, ибо она есть сущность, воплощенная в материи и подпадающая под категории, в частности категории количества, места и времени. К этим трем категориям следует добавить качество, которое содержит все акциденции всякой частной природы. Каждый из этих составных элементов, взятый в отдельности, умопостигаем. Умопостигаемы форма, природа, количество; умопостигаемо качество вообще, и даже каждое частное качество, если его рассматривать само по себе: цвет, звук, теплота суть реальности, доступны чистой мысли, когда каждая из них берется отдельно. Но смешение этих акциденций не является умопостигаемым, оно — сама материя: «nihil aliud esse materien visibilem, formae adjunctam, nisi accidentium quorumdam concursum»355 (I, 34). Иными словами, тела создаются из бестелесного: «ex rebus incorporalibus corpora nascuntur»; они рождаются, как энергично заявляет Эриугена, «ex intelligibilium coïtu»356 (III, 14). Таким образом, ничто не противоречит утверждению, что чувственно воспринимаемая Вселенная сотворена Богом в человеке, то есть, следует понимать, не в Адаме, который появляется в конце шести дней творения, а в умопостигаемом Человеке, наполненном умопостигаемыми сущностями, который вечно пребывает в Боге. Вселенная находится в нем в состоянии умопостигаемого единства и различия; что же касается мира тел, в котором мы живем, то можно увидеть, как начал он существовать: «ex ipsis causis et substantiis (т. е. идей), mundus iste, coagulatis videlicet illarum qualitatibus, processerat»357. Материя создана из свернутых умопостигаемых свойств.

Подобная концепция материи объясняет, почему творение мира смешивается с творением всех умопостигаемых сущностей, то есть, точнее, с творением их идей в Боге; но в то же время становится ясным, почему порождение идей должно быть в действительности порождением причины следствием, ибо это есть само творение мира. Мы составляем (рассуждая в терминах теофании) часть Бога: pars Dei sumus. Сама субстанция всякого создания есть его умопостигаемая сущность: «uniuscujusque creaturae vera est substantia sua, in primordialibus causis praecognita praeconditaque ratio, qua Deus definivit: sic et non aliter erit»358 (II, 25). Таким образом, весь мир — это необъятное множество предопределенных сущностей, для которых творящая мысль раз и навсегда устанавливает онтологический статус. Право именоваться сущностями (устойчивыми реальностями) дает им их неизменность. Essentia, то есть ousia, во всякой видимой и невидимой твари предустанавливает то, что не может ни возрастать, ни уменьшаться, ни изменяться. Наименование «природа» (natura, physis) дается этой самой сущности в той мере, в какой она порождена в определенном месте и времени в материи, обладающей акциденциями, возможностью роста, уменьшения и порчи (V, 3). Сущность — это чистое умопостигаемое (solo semper intellectu cernitur359), содержащее в себе два других умопостигаемых свойства — количество и качество, соединение которых производит видимые «сколько» («quantum») и «какой» («quale»), то есть материю как объект наших чувств. Устойчивой и субстанциальной основой существ является умопостигаемая невидимая сущность, из которой происходит все остальное и которая представляет собой непосредственный результат акта творения. Эриугене не без большого труда удается согласовать эту метафизику с текстом Книги Бытия. Он демонстрирует чудеса изобретательности, решая эту задачу в IV книге трактата «О разделении природы», представляющей собой толкование «Шестоднева» и изобилующей любопытнейшими деталями. Так, сотворенный Богом человек сводится у него к простому божественному понятию: «homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta»360; на пятый день «произведет вода пресмыкающихся, душу живую» (Быт. 1:20), что означает порождение универсальной жизни (generalissima vita), или Мировой души, которая разделяется на душу разумную и душу неразумную; первая подразделяется в свою очередь на ангелов и людей, вторая — на животных и растения. Поэтому никогда не погибают даже неразумные души: вероятно, получив свои тела, они возвращаются каждая в свой вид, в котором и спасается. Этот мир деления всегда находится в готовности к анализу — он стремится к одному: восстановить свое единство.

В некотором смысле Вселенная такая, какая она есть, какой предстает с момента человеческого греха, не является результатом последнего. Человек не пожелал сохранить свое умопостигаемое состояние, и Бог милосердно развернул вокруг нас феерию мира тел, чтобы мы даже в чувственном нашли способ вернуться к Нему. Урок Оригена не пропал даром. Являющийся следствием разделения, выродившегося в отделение от Бога, мир организован таким образом, чтобы облегчить нам возвращение. Это возвращение становится возможным потому, что мир, являясь ступенью в иерархии, сам есть иерархия, и то, что верно в отношении человека, прежде всего верно в отношении души. Эта иерархия есть иерархия троичности. Душа едина и не имеет частей, ибо вся она — ум, вся она — разум, чувствование, память, жизнь; но в то же время она способна на выполнение трех основных операций или, лучше сказать, трех разных действий (motus), которые вносят в нее разнообразие, не разделяя ее. Высшее действие Души — это действие, которое она совершает в качестве чистого мышления (animus, mens, intellectus purus, nous). Это действие мистического порядка, для которого требуется помощь благодати. В нем душа всецело обращается к Богу, помимо ощущений, образов и дискурсивных операций рассудка.

Второе действие души — это действие, которое она совершает в качестве разума (ratio, virtus, logos, dynamis). В нем она не возвышается над собой, а, напротив, обращается к самой себе, чтобы сформировать и связать вместе умопостигаемые понятия о вещах. Можно сказать, что, как невидимый Сам по Себе Бог открывается в теофаниях, так чистая мысль души, оставаясь непознаваемой сама по себе, открывается самой душе в операциях разума. Остается третье действие души, имеющее сложную природу. Оно предполагает прежде всего чисто телесное впечатление, производимое материальным объектом на один из наших органов чувств, от которого душа получает это впечатление и формирует в себе образ, называемый ощущением. Здесь мы узнаём учение об ощущении как акте души, заимствованное Августином у Плотина. Важно подчеркнуть, что душа остается единой и полностью присутствующей в каждом из действий. Все более и более «разделяется» чистое мышление — по мере того как спускается от божественного единства к родам и видам, которые познаются разумом, а затем — к индивидам, которые воспринимаются через ощущения; и наоборот, то же мышление исходит из множества чувственно воспринимаемых индивидов, чтобы объединить их с помощью разума в виды и роды, и наконец превосходит их, чтобы соединиться с Богом.

Рассматриваемая под этим углом зрения, душа не просто подражает Богу в Троице — она вращается вокруг Него. Скажем больше: она никогда не покидает Его, ибо то, что она знает о Боге, обращаясь к Нему как чистая мысль, она не забывает, снисходя к родам, видам и индивидам. Чувства и разум являются в конечном счете лишь другой стороной мышления. Всякое знание есть совместное произведение единого и троичного интеллекта: «intellectus mediante ratione per consubstantialem sensum»361. Множество мыслительных операций исходит из него, пребывает в нем и возвращается в него, подобно тому как множество существ, образующих Вселенную, исходит из Бога, пребывает в Боге и возвращается к Богу.

Для этого возвращения нужно, чтобы то же движение божественной любви, которое развернуло иерархию существ, привело ее к единству. Этот призыв Бога проявляется в первую очередь в некоторой нужде, или потребности, внутренне присущей самим существам, что Эриугена называет «бесформенностью» («informitas»). Она определяется (II, 15) как движение из небытия к бытию. Под действием этого неясного побуждения поток существ уподобляется реке, которая, потерявшись в песках, возвращается к истоку через потаенные поры земли (III, 4, 20). Это всеобщее возвращение связано с возвращением человека, и начинается оно в момент наибольшего распада, которого могло бы достичь человеческое существо, то есть смерти. Вследствие греха человек стал похож на животных, покорился страстям, боли и смерти. В момент смерти душа отделяется от тела, которое само распадается на составные элементы и рассеивается в земле; но именно потому, что циркуляция существ — это река, течение которой никогда не прерывается, последний момент «разделения» создает нечто единое с первым моментом «анализа». Как во время путешествия конечный пункт становится начальным пунктом обратного пути, смерть человека — первый этап его возвращения к Богу.

Второй этап — это воскресение тел, которое будет результатом совместного действия природы и благодати. Разделение полов будет устранено, и человек станет таким, каким бы он был, если бы Бог не предвидел его падения. На третьем этапе тела всех индивидов соединятся с душами, из

которых они вышли вследствие разделения. Это воссоединение будет включать в себя несколько этапов возврата, обратных этапам ухода: тело станет жизнью; жизнь станет чувством; чувство — разумом; разум — чистым мышлением. На четвертом этапе человеческая душа сольется со своей Первопричиной, или идеей, а вместе с душой с ней сольется и тело, которое она поглотила. Тем самым все существа, пребывающие в мышлении в своей умопостигаемой форме, будут возвращены к Богу. Их окончательное возвращение составляет пятый этап этого «анализа». Когда земной шар будет вступать в Рай, и это движение станет распространяться от одной сферы к другой, природа и все ее причины окажутся пронизанными Богом, как воздух бывает пронизан светом, и тогда не останется ничего, кроме Бога; это будет концом великого возвращения: «erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus»362.

Процесс возвращения является совместным делом природы и Божьей милости, ибо без воскресения Христа, которое есть залог нашего воскресения, всеобщее движение к Богу было бы невозможно; но оно дополняется другим движением, которое есть дело одной лишь милости. Все люди, добрые и злые, вновь обретут естественные блага, которыми их одарил Создатель. Одна милость прибавляется к другой, уже дарованной, не для того, чтобы восстановить все виды природы, но для того, чтобы возвысить некоторые из них до «сверхприродного» состояния. Таков будет результат действия благодатной милости, которая проведет избранные души по трем этапам возвышения. Став чистым мышлением (intellectus, nous), человек сначала достигнет полного знания обо всех умопостигаемых существах, в которых проявляется Бог; затем он возвысится от знания к Мудрости, то есть к созерцанию самой глубокой истины, которая только доступна созданию; третьей — и последней — ступенью станет утрата чистого мышления в глубинах непостижимого Света, где сокрыты причины всего того, что есть (V, 39). Речь, значит, идет не о том, что даже избранные увидят Бога лицом к лицу, но о том, что они погрузятся в свет. Не нужно думать, впрочем, что следствием возвращения человеческой природы и всех иных природ к Богу, или, как это называет Скот Эриугена, их обожения, станет их исчезновение. Совсем наоборот — вся природа обретет полноту реальности, которая есть ее умопостигаемая реальность в Боге. Воздух не перестает быть воздухом из-за того, что его пронизывает солнечный свет; раскаленное докрасна железо остается железом, хотя оно и кажется превратившимся в огонь; так же и тело, став духовным, останется телом, и человеческая душа останется тем, что она есть, преображаясь в сиянии Бога. Здесь ни в коем случае не имеется в виду превращение или смешение субстанций, но подразумевается «соединение — без смешения либо составления» («adunatio sine confusione, vel mixtura, vel compositione») — всех свойств, которые сохранены и продолжают существовать неизменными.

Вся эта эсхатология довольно хорошо подходит для избранных, но что делать с осужденными? Во Вселенной, материя которой разложена на умопостигаемые элементы, материальный ад не мог бы найти места. Как и Ориген, Эриугена считает идею материальной геенны — места мучений для тел — остатком языческих суеверий, от которых истинный христианин должен избавиться. Все эти истории о долине Иосафата, о червях пожирающих и озерах огня и серы представляются ему смешными (во всяком случае в трактате «О разделении природы», поскольку в XIX главе трактата «О предопределении» Эриугена, как кажется, высказывается иначе), и он энергично защищается от тех, кто нападает на него касательно этого пункта. К тому же возможно ли эти муки, телесные или иные, полагать вечными? Ответить «да» — значит допустить окончательную победу греха, зла

и дьявола в естестве, которое Иисус Христос искупил Своей жертвой. Как примириться с этим поражением Бога, понесенным от дьявола? Напротив, следует утвердить конечную победу Добра над Злом, и тогда обе проблемы будут решены одновременно. Если материальная Вселенная искуплена из своего падения и возвращена в умопостигаемое состояние, то в ней не остается места для ада, не остается огня, чтобы в нем гореть, не остается тел, чтобы испытывать страдания, и не остается даже времени, чтобы физические страдания могли длиться (V, 30). Это не значит, что учение о вечной награде и вечном наказании бессмысленно. Эриугена лишь настаивает на том, что однажды из природы должен исчезнуть всякий след Зла и что после поглощения материи умопостигаемым такое состояние будет достигнуто. Когда это произойдет, сверхприродное различие между избранными и отверженными полностью сохранится и будет существовать вечно, но лишь в тех чистых мышлениях, которыми тогда вновь станут все люди. Каждый будет блажен или проклят в своей совести (Комментарий к «О небесной иерархии», VIII, 2). Не будет иного блаженства, кроме вечной жизни, а поскольку вечная жизнь — это познание истины, то познание истины и будет единственным блаженством; и наоборот, если нет иного страдания, кроме вечной смерти, и если вечная смерть — это незнание истины, то не будет и иного страдания, кроме незнания истины. А что есть истина, если не Христос? «Итак, не следует желать ничего иного, кроме радости истины, которая есть Христос, и не следует ничего избегать, кроме Его отсутствия, которое есть единственная причина всей вечной печали. Лишите меня Христа, и у меня не останется ни единого блага, и никакая мука не сможет меня ужаснуть; ибо быть лишенным Христа, находиться в Его отсутствии — вот мука для любого разумного создания. Это и ничто иное, по крайней мере по моему разумению» (V, 37).

Легко понять изумление, которое испытывали современники Эриугены перед этой грандиозной метафизической эпопеей, явно немыслимой, но все-таки подкрепленной в каждом пункте авторитетом Дионисия, Максима, обоих Григориев, Оригена, Августина и любого из двадцати других авторитетов, чья удивительная эрудиция позволила ему ссылаться на них. Как будто Эриугена бился об заклад, что поддержит все утверждения учителей Церкви, когда они говорили не как учители Церкви. Было не вполне ясно, откуда родом сам Эриугена. Этот «варвар, родившийся на краю света» («vir barbarus, in finibus mundi positus»), как говорил о нем Карлу Лысому Анастасий Библиотекарь, вызывал большое беспокойство. Нам же представляется, что, будучи первооткрывателем необъятного мира греческой теологии на Западе, Эриугена попросту утонул в море нежданных сокровищ и у него не хватило времени на то, чтобы делать выбор; он был слишком ослеплен богатством новых идей, чтобы быть в состоянии подойти к ним критически. Неоднократно осужденные на уничтожение, его труды будут жить тайной жизнью. Никто никогда не посмеет открыто возродить его учение целиком, так плохо скроенное с точки зрения теологов, впитавших строгие латинские традиции; но для средневековой западной мысли оно останется постоянным искушением, с которым на протяжении столетий не перестанут бороться вероучительные авторитеты.

ЛИТЕРАТУРА

Иоанн Скот Эриугена: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 122; Taillandier Saint-René. Scot Érigène et la philosophie scolastique. Strasbourg, 1843. Бриллиантов А. И. Влияние

восточного богословия на западное в творениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898; Cappuyns M. Jean Scot Érigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée. Louvain; P., 1933 (bibliographie, p. XII— XVII).

3. ОТ ЭЙРИКА ОКСЕРРСКОГО ДО ГЕРБЕРТА ОРИЛЬЯКСКОГО

У нас нет достаточных сведений, чтобы сколько-нибудь подробно описать состояние и развитие латинской культуры в монастырских и церковных школах Запада в IX—X веках; однако есть немало указаний на то, что она не только не исчезла, но и продолжала распространяться. В монастырях тогда можно было встретить довольно большое число грамматиков, которые по-прежнему преподавали античную литературу, и даже подлинных гуманистов. Луп из Ферьера (Servatus Lupus, Серват Луп) безусловно заслуживает упоминания среди последних. Родившийся в начале IX века, в 840 г. избранный аббатом Ферьера и скончавшийся в 862 г., этот западный франк полюбил произведения Цицерона и работал над ними. Монастырь Ферьер, наряду с Труа, король Карл даровал Алкуину. Серват Луп жаловался, что не получил достаточного образования. Неизвестно, где он завершил свое литературное образование, к которому стремился, но точно установлено, что изучать теологию он отправился в Фульду. Во время своего пребывания в Германии он нанес визит Эйнхарду, историку Карла Великого363, которому позднее посвятил трактат «О поклонении Кресту». Помимо работы по метрике — «О вариациях в песнях Боэция» («De varietatibus carminum Boetii»), он оставил интересную переписку, которая донесла до нас обширные сведения о литературных вкусах и состоянии изучения классики в IX столетии. Серват Луп хорошо знает, что почти погибшая классическая литература воскресла благодаря прославленному императору Карлу, и поэтому он смог полюбить ее с раннего детства: «Amor litterarum ab ipso fere initio pueritiae mihi est innatus»364, — писал он в 829 или 830 г. Он просит у Эйнхарда предоставить ему на время трактаты Цицерона «Об ораторском искусстве» и «Об ораторе», а также «Аттические ночи» Авла Геллия. В 854 г. он сличает свой экземпляр писем Цицерона с манускриптом, который прислал ему Ансбальд, и просит у него «Туллий об Арате» («Tullium in Arato»)365. Примерно в 856—858 гг. Серват Луп обращается с просьбой к одному своему корреспонденту прислать ему сочинения «О заговоре Катилины» и «Югуртинская война» Саллюстия, «Речь против Верреса» Цицерона и все другие произведения последнего, которых у него не было, или же их списки, лучшие, нежели те, которые у него имелись. Выполненная им самим копия трактата «Об ораторе» Цицерона, дошедшая до нас, дает возможность наблюдать за критической работой над текстом в том виде, как ее понимали образованные люди IX века. В этой переписке упоминаются другие любители древности, как, например, майнцский священник ирландец Проб (ум. в 859), который, согласно характеристике Лупа, был озабочен тем, чтобы принять Цицерона и Вергилия в сообщество блаженных, «дабы Господь не напрасно пролил Свою кровь и не зря спускался в ад, если истинно слово пророка: «Ero mors tua, o mors; ero morsus tuus, inferne»366. Этот ирландский гуманист, конечно же, читал другого ирландца — Иоанна Скота Эриугену, хотя Эразм отнес бы это устранение ада на счет Вергилия и Цицерона.

Современник Лупа из Ферьера Смарагд, аббат монастыря Сен-Мийель на Мозеле (род. ок. 819), представляет собой совершенно иной тип грамматика. Хорошо известно, что теологи XШ века энергично поработали над тем, чтобы христианизировать греческую и арабскую метафизику; вскоре мы увидим, что теологи ГХ века должны были предпринять аналогичные усилия, чтобы

приручить диалектику; но лишь недавно М. Д. Шеню (Chenu) привлек внимание к тому факту, что усвоение самой классической грамматики создало большие трудности для средневековых христианских Учителей. Не было ни одного элемента греко-латинской культуры, который бы христианская культура могла освоить в чистом виде, не приспособив сначала для своих задач. В неизданной до сих пор его книге «В стране Доната» («Liber in partibus Donati») Смарагд дает нам возможность непосредственно ощутить мельчайшие трудности, которые должен был преодолевать христианский специалист по грамматике. Грамматика основывается на произведениях хороших авторов; в частности, грамматика Доната построена на сочинениях латинских классиков; но латинский язык Библии — это не язык классиков; в случае несовпадений следует ли придерживаться латыни, которой учит Донат, или же той, которая представлена в Библии? Так, Донат учит, что некоторые слова, как, например, «scalae» («лестница»), правильно употреблять только во множественном числе, однако в Библии мы находим «scala». Что следует из этого заключить? Смарагд заключает, что «scala» — правильно, ибо, хотя авторитет Доната велик, но авторитет Писания выше — даже в области грамматики, — поскольку оно написано по внушению Святого Духа: «Donatum non sequimur, quia fortiorem in divinis scripturis auctoritatem tenemus»367. Никогда не окончится конфликт между грамматиками, для которых образцовая латынь — это латынь Библии, и гуманистами, которые, даже будучи безупречными христианами, не без больших усилий прощают Библии ее латынь. В XШ веке Жан (Иоанн) де Гарланд скажет об этом так:

«Pagina sacra non vult se subdere legi,

Grammatices, nec vult illius arte regi368.

К IX веку восходят «Примеры из различных авторов» («Exempla diversorum auctorum») и «О первых слогах» («De primis syllabis») — введение в изучение просодии Микона из Сен-Рикье (Micon de Saint-Riquier). В это же время другие ученые принялись составлять сборники избранных фрагментов из древних авторов: среди них — Хадоард, о котором ничего неизвестно, кроме того, что он был священником и библиотекарем монастыря и терзался муками совести при мысли о правомерности даже такого скромного предприятия. В распоряжении Хадоарда должно было находиться собрание философских сочинений (Corpus) Цицерона, так как в оставленном им сборнике мы находим фрагменты трактатов «О природе богов», «О предвидении», «О судьбе», «О законах», перевода «Тимея», «Тускуланских бесед», «Катона Старшего» (или «О старости»), а также трактатов «О дружбе», «Об обязанностях», «Об ораторе». Кроме того, Хадоард использовал собрание текстов, известное под названием «Изречения философов» («Sententiae philosiphorum») и составленное, по-видимому, во Франции. В любопытной поэме, являющейся введением в этот сборник, он выражает пожелание, чтобы после его смерти сборник уничтожили, так как опасается, что, попав в плохие руки, он поощрит языческие наклонности некоторых людей. Поскольку Хадоард умер, не озаботившись тем, чтобы самому уничтожить свое произведение (что было бы весьма просто), то, хотя не была исполнена его последняя воля, но, несомненно, осуществилось его тайное желание.

Мы уже говорили о центрах латинской культуры в монастырях св. Мартина в Туре, Фульде, Сен-Галлене, Ферьере и Корби. Добавим к ним бенедиктинскую школу в Оксерре, которая, кстати, свяжет нас с другими монастырскими и кафедральными школами, игравшими важную роль в IX столетии. Эйрик Оксеррский (Гейрик из Оксерра, Heiric d'Auxerre; 841—876), монах бенедиктинского монастыря Сен-Жермен, в котором сохранился склеп, столь живо напоминающий о той эпохе, сначала учился в Оксерре, потом в Ферьере под руководством Сервата Лупа, а затем в Лане, где его учителем был ирландец Илия, один из бойцов той «армии вторжения», о которой рассказывается в прологе к его поэме «Жизнь св. Германа» («Vita sancti Germani»). Эйрик и в самом деле был латинским поэтом, которому, помимо прочего, мы обязаны сборником фрагментов из произведений классических авторов и несколькими грамматическими комментариями. В качестве учителя диалектики он оставил толкования на августиновский апокриф «Десять категорий» («Categoriae decem»); ему также приписывают комментарии к трактатам «О диалектике» Августина, «Об истолковании» Аристотеля и «Исагог» Порфирия. «Десять категорий» Эйрик рассматривал не как буквальный перевод, а как вольное переложение «Категорий» Аристотеля, сделанное св. Августином. В толкованиях Эйрика легко угадывается влияние Иоанна Скота Эриугены. Отрывок, опубликованный Орео, который, впрочем, специально выбрал его для этой цели, показывает, что Эйрик воспринял эриугеновское понятие «природа», которое объединяет все, что есть и не есть, включая то, что трансцендирует чувственное познание, и Самого Бога. Бытие он определяет так: это — всякая простая, неизменная, сотворенная Богом сущность, например живое существо (то есть род «животное»), и все простые элементы; наоборот, все, что состоит из четырех элементов, распадается, гибнет и сами элементы растворяются в том, из чего они происходят. Тем более любопытно заметить, что Эйрик решительно отвергает реальность родов и видов. Должно быть, в комментариях Боэция он разглядел самого Аристотеля, ибо для него конкретную реальность составляет частная субстанция, а роды и виды обозначают не различные субстанции, а индивиды, которые одни субстанциальны и входят в роды и виды. Возникает вопрос, как этот эмпиризм согласуется по своему замыслу с эриугенизмом Эйрика? Но не задается ли и он тем же вопросом? Во всяком случае очевидно, что Эйрик интерпретирует универсалии как имена, которые позволяют мышлению, загроможденному множеством индивидов, сводить их в термины, содержание которых постепенно сужается, а объем расширяется: «лошадь» (вид), «животное» (род), наконец «бытие», которое охватывает все.

Самым знаменитым из учеников Эйрика Оксеррского был Ремигий Оксеррский (841—908). Унаследовав кафедру своего учителя в Оксерре, он был затем приглашен в Реймс и Париж — последовательность в карьере, непосредственно отражающая значение этих школ в IX веке. Он оставил значительное наследие в грамматике. Оно включает комментарии к грамматикам Доната, Присциана, Фоки и Евтихия, а также к ряду поэтов, в особенности к Персию и Ювеналу. В качестве теолога он написал толкования к Книге Бытия и к Псалмам — в них чувствуется влияние св. Амвросия (в «Hexaemeron» — Толковании на «Шестоднев») и св. Августина; как философ он, возможно, был автором малозначительного толкования «Диалектики» Псевдо-Августина (901—902), которое когда-то Б. Орео приписал Эйрику, но П. Курсель (Courcelle) недавно доказал авторство Ремигия; затем следует упомянуть комментарий к Марциану Капелле, написанный в это же время, и наконец — комментарии к «Opuscula» и «Утешению философией» Боэция. Орео уже отмечал, что в комментариях Ремигия к «Диалектике» чувствуется влияние Иоанна Скота Эриугены, а в комментариях к «Opuscula» Боэция оно настолько очевидно, что некогда его

считали произведением самого Эриугены, и лишь в результате недавних исследований М. Каппюена (Cappuyens) было восстановлено подлинное авторство. То же влияние проявилось в комментарии Ремигия к «Утешению философией» Боэция, что стоило ему потери уважения современного историка: «Это произведение престарелого ученого, не слишком умного, который меньше озабочен тем, чтобы понять, интерпретировать и оценить текст Боэция, нежели тем, чтобы снабдить его примечаниями исторического, филологического и мифологического характера и продемонстрировать тем самым собственную эрудицию» (П. Курсель). Эти качества обеспечили бы Ремигию карьеру в иные времена, но не в средневековье. Тот же историк прежде всего упрекает его в том, что он «придал христианский смысл всем мыслям Боэция» и часто интерпретировал его через призму христианизированного платонизма Эриугены. Но как бы ни истолковывать Боэция и как бы ни судить Ремигия, влияние на него Эриугены очевидно, что не помешало самому широкому распространению его произведений в средние века. Платоновское учение об идеях в определенной мере господствует в комментарии Ремигия к Марциану Капелле. Отметим в этой связи, что вопреки суждениям многих вовсе не наивно представлять умопостигаемый мир в виде сферы; автор просто интерпретирует слово «sphaera» как символ умопостигаемого мира: то есть идеи вечно пребывают в божественном сознании.

Ремигий Оксеррский умер в середине X века, в эпоху мощных социальных волнений и интеллектуального упадка, во время которого результаты каролингского расцвета были во многом сведены на нет и даже оказывались под угрозой полного исчезновения. Франция разорена войнами, норманны захватывают страну; им удается поднять уровень рек, в результате чего было опустошено множество плодородных земель. Кажется, вернулось то трагическое время, когда вторжение франков угрожало гибелью галло-римской цивилизации. Исторические свидетельства становятся редкими, и какую сторону жизни той эпохи ни изучать, всегда наталкиваешься на то, что историки порой называют «дырой X столетия». В самом деле, кажется, что деятельность школ повсюду затруднена, а философская мысль пребывает в полусонном состоянии за стенами монастырей, особенно в конгрегации бенедиктинцев после клюнийской реформы, начало которой совпадает с началом X века. Ратхеру Веронскому (Rathère de Verone)369, Ноткеру Лабеону, Одону Клюнийскому370 в определенной степени с переменным успехом удается сохранить традиции предшествующего столетия; они оставили нам произведения на темы морали и диалектики, не отличающиеся оригинальностью. Следует все же отметить монастырскую школу Флери-сюр-Луар (ныне Сен-Бенуа-сюр-Луар) как место, где продолжала процветать теологическая, философская и литературная культура. Во главе ее стоял клюнийский монах Аббон (ум. в 1004); помимо патристики, в ней преподавали грамматику, диалектику и арифметику.

Имя Аббона заслуживает специального упоминания в силу того, что его учебный курс, как и курс Герберта, отмечен прогрессом в преподавании логики. В X веке Аристотель был известен лишь латинским переводом его «Категорий» и «Об истолковании»; таким образом, на Западе не знали остальных его трудов по логике, в частности обеих «Аналитик». По имеющимся у нас сведениям представляется, что с этими последними в средние века впервые познакомились благодаря посвященным им трактатам Боэция. Самая древняя рукопись, содержащая эти трактаты, относится ко второй половине X столетия и ведет свое происхождение из Флери-сюр-Луар. Представляется также, что автором трактата «Категорические силлогизмы» был Аббон. Но как бы ни обстояло дело с атрибуцией последнего, с этого времени восстанавливается почти полный корпус

сочинений Аристотеля по логике в следующем виде: 1) трактаты, известные с IX века («старая логика»), то есть «Категории» и «Об истолковании»; 2) трактаты Боэция о «Первой Аналитике» и «Второй Аналитике» («новая логика»); только в XII веке их заменят оригиналы Аристотеля.

Наряду с Аббоном заметная фигура той эпохи — Герберт Орильякский (Герберт из Орильяка, Gerbert d'Aurillac). Получив первоначальное образование в монастыре в Орийаке, где Одон Клюнийский ввел весьма строгий устав, Герберт на три года отправляется учиться в Испанию и знакомится там с арабской наукой; затем он едет в Реймсскую школу, в 982 г. становится аббатом Боббио, в 991-м — архиепископом Реймса, в 998-м — архиепископом Равенны; в 999 г. он был избран папой под именем Сильвестра II; умер Герберт в 1003 г. Эрудиция его была необычайно широка. В отличие от большинства своих современников, даже образованных, он овладел не только «тривием», но и «квадривием». Риторику Герберт изучал по произведениям древних авторов; при изучении диалектики он пользовался не только аристотелевскими «Категориями» и «Об истолковании», но также, по примеру своего современника Аббона, — посвященными логике комментариями Боэция. Письма Герберта свидетельствуют о его интересе к арифметике, астрономии и музыке. Таким образом, Герберт полностью владел культурой свободных искусств. Историк Рише подробно рассказывает о программе, которой Герберт руководствовался в преподавании логики: «Излагая диалектику в порядке следования книг, он подробно разъяснял смысл отдельных фраз. Вначале Герберт объяснял «Исагога» Порфирия, то есть «Введение» по переводу ритора Викторина, потом тот же текст — по Боэцию. Он изъяснял «Категорию), или «Предикаменты», а что касается «Periermeneias», или «Об истолковании», то он показывал все их трудности. Затем, изучив «Топики», или «Расположение аргументов»,— книгу, переведенную с греческого на латинский Цицероном и истолкованную консулом Боэцием в шести книгах комментариев, он сообщал о ней своим слушателям». Этот учебный курс, отражавший состояние знаний той эпохи о логике Аристотеля, дополнялся небольшим произведением самого Герберта — «О рациональном и об использовании разума» («De rationale et ratione uti»), посвященным пропозициональной логике: рациональное пользуется разумом, в котором, вопреки общепринятому мнению, предикат кажется менее универсальным, чем субъект. Герберт также является автором «Геометрии» и «Книги об астролябии» («Liber de astrolabio»), где чувствуется влияние арабской науки. Совокупность этих произведений свидетельствует, что возрождение классической энциклопедической культуры произошло на протяжении двух последних десятилетий X века, то есть несколько раньше, чем обычно считают.

Обладая всеми качествами, необходимыми для папы, которым ему предстояло в конце концов стать, Герберт Орильякский не знал угрызений совести, испытываемых некоторыми приверженцами грамматики. Его переписку переполняет горячая любовь к литературе. Как гуманист он более всего любил книги и постоянно беспокоился о тех из них, которые кому-либо опрометчиво одолжил. «Libros nostros festinantius remittite»371, — писал он какому-либо из должников, и если тот не спешил вернуть книгу после такого предупреждения, то Герберт обращался к языку Цицерона: «Quousque tandem abutemini patientia nostra?»372 Если кто-то просил его об услуге, Герберт охотно ее оказывал, но в обмен на манускрипт. Когда Ремигий Трирский попросил его прислать сферу для занятий астрономией, Герберт обещал это сделать, если тот пришлет ему хорошую копию «Ахиллеиды» Стация373, Ремигий послал ее, но «Ахиллеида» — незаконченная поэма, а Герберт этого не знал. Он упрекнул Ремигия, что тот

прислал неполный манускрипт, и, чтобы наказать его, послал ему сферу из крашеного дерева, а не обитую кожей, как того заслуживала бы полная копия. Герберту мы обязаны сохранением нескольких речей Цицерона; он сам в одном из писем сформулировал идеал, вдохновлявший его любовь к латинским классикам: никогда не отделять склонности к доброй жизни от склонности к хорошей речи: «cum studio bene vivendi semper conjunxi studium bene dicendi»374. Квинтилиан легко узнал бы в этом девизе будущего папы свое «vir bonus dicendi peritus»375.

Пока эмиссары Герберта разъезжали на свои средства по Италии, Германии, Нидерландам и Франции в поисках манускриптов, в частности комментария Евграфия к Теренцию, очарованию Теренция, столь мало подходящего для чтения монахинь, поддалась сестра Хротсвита (Hrotsvita) из монастыря в Гандерсгейме. Сама она знала его достаточно хорошо, сожалея при этом, что многие католики предпочитают суесловие языческой литературы пользе Священного Писания. Впрочем, добавляла она, их извиняет красноречие, с которым написаны эти произведения, — оно столь великолепно, что некоторые читают и перечитывают Теренция в ущерб другим авторам, как священным, так даже и языческим. Чтобы устранить эту опасность, сестра Хротсвита решила сама создать христианский театр и в том же стиле, в котором Теренций описал плотскую любовь бесстыдных женщин, возвеличить невинность дев-христианок376. В X веке никто не подозревал, что Теренций писал стихами, и Хротсвита сочиняла свои комедии в прозе. А поскольку невозможно показать триумф Божьей милости, не показав мерзость греха, ей потребовалось изображать любовные сцены, что совершенно невозможно, если бы она прежде не вызывала их в своем воображении. Сестра Хротсвита смирилась с этим, но ее мучили угрызения совести: «Очень часто я краснею от стыда и смятения, потому что не могу писать в этом стиле, не воображая отвратительных безумств преступных любовников и грязного соблазна бесед, от которых мы должны были бы затыкать уши; но если бы я из стыда избегала подобных положений, я бы не достигла своей цели, которая состоит в том, чтобы со всею ясностью показать достоинство невинности». Этому устремлению мы обязаны шестью комедиями: их наивность и нередко дурной вкус, как, например, в истории монаха Авраама и его племянницы Марии или Пафнутия и Таис, не мешают тому, чтобы считать их настоящей драматургией377. В конце концов, Хротсвита надежно защищена от критики. Она не считала себя новым Теренцием, но, как сама говорила без обиняков, если ее манера славить благодать никому не нравится, она нравится ей самой: «memetipsam tamen juvat quod feci»378

Любопытно, что начало христианскому театру было положено в монастыре бенедиктинцев под влиянием Теренция, но еще более любопытна обстановка, которую нужно себе представить, чтобы объяснить этот факт. Своей интеллектуальной культурой Хротсвита обязана Гандерсгеймскому аббатству, об основании которого в 856 г. она рассказывает в одной из своих латинских поэм. Из предисловия к этой поэме, в котором откровенно говорится о трудностях писательства, мы узнаем, что Хротсвита изучала науку метрики у двух преподавательниц — сестры Риккардис и аббатиссы Герберги, племянницы германского императора. Эти три женщины не были единственными высокообразованными немками X столетия. Известна история Гедвиги, дочери Генриха Баварского, которая начала с изучения греческого языка, так как должна была выйти замуж за сына византийского императора. Бракосочетание расстроилось, но Гедвига принялась за латынь, вышла замуж за немца и, овдовев, посвятила свои дни изучению Вергилия под руководством монаха из Сен-Галленского аббатства. Однажды монах Эккехард379 привел к

ней одного из своих учеников, который приветствовал ее такими словами: «Esse velim Graecus, cum sim vix, Domna, Latinus»380. Короче, этот молодой человек хотел изучать греческий. Очарованная его речью, Гедвига обняла его, усадила за стол и принялась обучать греческому языку, а он в знак благодарности декламировал ей латинские стихи. При расставании Гедвига подарила ему книгу Горация и несколько других. Так что Аржантей не был первым монастырем, где женщина — к примеру, Элоиза — могла учить латынь.

Подобные факты мало говорят о философской мысли средних веков, но они рассказывают об обстановке, в которой эта мысль зародилась. Мы получим совершенно ложное представление о IX—X веках, если будем судить о них в терминах собственно истории философии. В те времена значительные теологи и метафизические доктрины отсутствуют, а творчество Скота Эриугены остается исключением, но это лишь оборотная сторона живой классической культуры. Во Франции один из учеников Герберта Орильякского — Фульберт Шартрский (ум. в 1020) дал школам Шартра мощный толчок к развитию, который превратил этот город в самый авторитетный центр гуманизма XII столетия. С конца X века Франция начинает возвращать Англии то, что получила от нее в начале IX века. Уже не в Йорке, а во Флери-сюр-Луар учится Освальд, умерший в 992 г. Йоркским архиепископом, и подобно тому, как Алкуин некогда возвращался в Йорк как в закрытый для посторонних Сад изящной словесности и Город книги, так теперь направляется во Флери Освальд, когда ему было нужно пригласить Аббона преподавать монахам в аббатстве Рем-си, основанном в 969 г. Чтобы лучше убедить самих себя в том, что они продолжают дело древних, французы решают объявить своими предками троянцев. Эта легенда, впервые появившаяся в VII веке в «Хронике Фредегера», была в VIII веке повторена в «Истории франков» («Liber historiae Francorum») и «Истории лангобардов» («Historia Langobardorum») Павла Диакона381, распространялась в IX веке посредством «Хроники из Муассака» («Chronique de Moissac») и «Французской хроники» («Chronicon de Francis») Адо (ум. в 874), была воспроизведена в «Деяниях франкских королей» («De gestis rerum Francorum») Эмуена из Флери (Aimoin de Fleury, ум. в 1008), пока не пересеклась с «Деяниями франков» («Gesta Francorum») Рорика из Муассака (ум. ок. 1100) и благодаря «Франсиаде» Ронсара продолжала свое существование вплоть до XVII века, когда Лейбниц взял на себя труд написать книжицу с ее опровержением.

Эта неотвязная мысль об античности, свойственная в X веке церковным и монастырским школам Германии и Франции, так обострялась в некоторых умах, что приводила к жертвам; правда, это происходило в Италии. В числе событий, предшествовавших наступлению Тысячного года, «Пять книг по истории» («Historiarum libri quinque») Рауля Глабера повествуют о странном еретическом движении, начало которому положил около 970 г. некий Вильгардо из Равенны. Этот Вильгардо был увлечен изучением грамматики, в чем нет ничего удивительного, поскольку он был итальянцем, а итальянцы, согласно интересному замечанию Глабера (кн. II, гл. 12), всегда были готовы пренебречь другими искусствами ради грамматики: Italis mos semper fuit artes negligere ceteras, illam sectari. Это замечание не распространяется на все средневековье, ибо Италия была родиной музыканта Гвидо д'Ареццо (ок. 995—1050), автора «Книжицы о наставлении в искусстве музыки» («Micrologus de disciplina artis musicae»), трактата «О неизвестном пении» («De ignoto cantu») и, возможно, анонимного трактата «Как музыка возникает из арифметики» («Quomodo de arithmetica procedit musica»); однако относительно музыки в то время, когда писал Глабер, согласно замечанию Рише в его «Хронике» (доведена до 995 г.), установлено следующее: «Et quia

musica et astronomia in Italia tunc penitus ignorabantur»382. Чтобы ничего не преувеличивать, повторим вслед за Гозбертом: «Италия дружит с грамматикой» («amica grammaticae Italia») (R. Manitius. Bd. II, S. 674). Итак, в этой грамматической Италии Вильгардо отличался от своих собратьев только тем, что любил грамматику до безумия. Гордость, которую он испытывал от ее знания, сделала его чудаковатым и превратила в явную добычу демонов. Однажды ночью трое их явились ему в обличье Вергилия, Горация и Ювенала, поблагодарили за любовь к их творениям и пообещали поделиться с ним своей славой. Вследствие этого, полностью потеряв рассудок, бедняга стал проповедовать учение, противоречащее вере: он утверждал, что все сказанное древними поэтами должно считаться истиной. Вильгардо был осужден как еретик, но Глабер уверяет, что многие в Италии разделяли эту ересь и некоторые из них были задушены или сожжены; другие бежали на Сардинию, где еще долго эта секта оставалась многочисленной (ex Sardinia quoque insula, quae his plurimum abundare solet), а затем переселились в Испанию, нашли там новых сторонников и в конце концов были уничтожены католиками. Глабер — большой болтун, и что бы мы ни думали относительно его рассказа, никто не может из него заключить, что эти бедняги умерли из-за любви к изящной словесности; однако вполне возможно, что в Италии X века проповедью одержимого грамматикой были оживлены остатки народного язычества.

ЛИТЕРАТУРА

Изучение классической литературы в X и XI веках: помимо указанных выше произведений Макса Манития и Де Геллинка, см. также: Manitius M. Bildung, Wissenschaft und Literatur im Abendlande von 800 bis 1100. Crimitschau (Türingen), 1925; Norden E. Die antike Kunstprosa vom 6-ten Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance. Leipzig, 1909, Bde. 1—2; Friedländer L. Das Nachleben der Antike im Mittelalter // Erinnerungen, Reden und Studien. Strasbourg, 1905, S. 272—391.

Луп из Ферьера: Correspondance. P., 1927, vol. 1—2.

Герберт из Орильяка (Герберт Орильякский): Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 139; Olleris A. (Euvres de Gerbert, collationnées sur les manuscrits, précédées de sa biographie, suivies de notes critiques. Clermont-Ferrand, 1867; Havet J. Lettres de Gerbert (983—997), publiées avec une introduction et des notes. P., 1889; Bubnov N. Gerberti opera mathematica (972—1003)... Berlin, 1899; Picavet F. Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende. P., 1897 (книга: Bremond H. Gerbert. P., 1906, источником которой был «Grundriss» Ибервега, равно как и другие Истории средневековой философии, в том числе и такие, где имя Gerbert смешивалось с именем Gerbet).

Зарождение средневековой логики: Van de Vyver A. Les étapes du développement philosophique du haut moyen âge // Revue belge de philologie et d'histoire, 1929, v. 8, p. 425-452; idem. Les oeuvres inédites d'Abbon de Fleury // Revue bénédictine, 1935, p. 125—169.

Хротсвита: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 137; Hrotsvitae opera (hrsg. Winterfeld P. de). Berlin, 1902; Schneiderhan J. Roswitha von Gandersheim die erste deutsche Dichterin. Paderborn, 1912.

Смарагд и первые средневековые грамматики: Thurot Ch. Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge. P., 1868.

Гвидо д'Ареццо и средневековые теории музыки: Machabey A. Essai sur les formules usuelles de la musique occidentale des origines à la fin du XVe siècle. P., 1928 (bibliographe, p. 271—277).

Троянские истоки французов: Faral E. La légende de l'origine troyenne des Francs // La légende arthurienne, études et documents. P., 1929, v. 1, p. 262—293.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ФИЛОСОФИЯ В XI ВЕКЕ

1. ДИАЛЕКТИКИ И ТЕОЛОГИ

Как бы ни был низок уровень ученых занятий и сколь бы ни были неопределенны судьбы цивилизации после каролингского расцвета, практика «тривия» и «квадривия» не прервалась, а в некоторых странах она стала просто традиционной. В Италии, например, в нее отныне были вовлечены и миряне, готовящиеся занять государственные должности или посвятить себя юриспруденции. В самой же Церкви появляются клирики, которых наклонности их духа обращают к софистике и которые охвачены такой страстью к диалектике и риторике, что теологию охотно отодвигают на второй план. Петр Дамиани жаловался, что адресаты его нравоучительных писем гораздо меньше интересуются их содержанием, нежели стилем, красноречием, тонкостью их диалектики, а также вопросом, мог бы он доказать преподносимые им истины с помощью гипотетических или категорических силлогизмов. Явная претензия некоторых подчинить догматы и само Откровение требованиям силлогистической дедукции неизбежно должна была привести их к самым радикальным выводам и одновременно вызвать самую бурную ответную реакцию со стороны теологов.

Ансельм из Безаты, называемый Перипатетиком, и Беренгарий Турский являются прекрасным примером того, что представляли собой эти непримиримые диалектики; на этом примере можно лучше понять, почему философия еще долго оставалась подозрительной даже для мыслящих людей. Ансельм Перипатетик был итальянцем; закончив изучение философии в Парме, он предпринял длительную поездку по всей Европе, устраивая диспуты и дискуссии в городах, через которые проезжал. Его «Риторимахия» («Rhetorimachia»)383 дает неплохое представление о его методах и темах дискуссий. Не рассчитывая на успех, Ансельм по крайней мере хотел привлечь к себе внимание и добивался этого повсюду, кроме Майнца: здесь никто, выслушав его, не выразил ни одобрения, ни протеста. Тогда Ансельм попытался доказать своей аудитории, что подобная сдержанность противоречива, так как не одобрять и не порицать означает ничего не делать, а ничего не делать означает делать ничто, что невозможно. Жители Майнца смилостивились и признали, что он убедил их, и Ансельм уехал счастливый в поисках новых удач. О его сочинении можно сказать только то, что оно словно призвано оправдать суровые выражения теологов в адрес людей подобного сорта. Ансельм вполне подтверждает выдвигавшееся против них обвинение в ребячестве — Беренгарий Турский подтверждает обвинение в безбожии.

Учителем Беренгария был Фульберт, ученик Герберта Орильякского и основатель знаменитой Шартрской школы. Но если Фульберт учил о необходимости подчинить немощный и ограниченный разум тайнам веры и Откровению, то его ученик Беренгарий Турский384 (ум. в 1088) не поколебался перевести истины веры на язык разума. Эта попытка привела его к отрицанию транссубстантиации и реального присутствия385 с помощью аргументов, заимствованных из диалектики и некоего трактата, который приписывали Иоанну Скоту Эриугене. Беренгарий и в самом деле считает диалектику преимущественным средством обнаружения истины. Обратиться к диалектике, пишет он в своем сочинении «О священной трапезе» («De sacra coena»), — значит обратиться к разуму, а поскольку именно разумом человек подобен Богу, то не прибегать к нему значит отказываться от своего высокого звания и не обновляться день за днем по образу Божию. Как и Иоанн Скот Эриугена, он убежден в превосходстве разума над авторитетом, но применение этого принципа к догмату Евхаристии и упорство, с которым Беренгарий держался еретических положений после того, как он публично от них отрекся, придают его отождествлению религии с философией агрессивный и нигилистический характер, которого была лишена мысль Скота Эриугены.

Во всяком сочетании материи и формы, Утверждает Беренгарий, следует различать факт его существования и то, что оно есть. Для бытия определенной вещью необходимо, чтобы вначале существовало это сочетание. Другими словами, там, где не существует субъекта, нельзя обнаружить и его акциденций. Следовательно, если бы во время освящения субстанция хлеба действительно исчезала, то было бы невозможно существование акциденций хлеба; однако акциденции хлеба после освящения существуют: значит, мы можем заключить от противного, что сохраняется и сама субстанция. Следовательно, не происходит ни исчезновения собственной формы хлеба, ни порождения тела Иисуса Христа в том смысле, что оно начинает действительно существовать: происходит простое прибавление к форме хлеба, которая существует, некой другой формы, которая есть форма святого тела Христа. Впрочем, складывается впечатление, что диалектический пыл Беренгария ограничивается этим дерзким вторжением в область теологии, а во всем прочем его рационализм остается философически бесплодным.

Подобная необузданность диалектики не могла не вызвать негативной реакции против логики и даже против всякого изучения философии вообще. С другой стороны, в ту эпоху в некоторых религиозных орденах появилось реформаторское движение, ставившее целью сделать самую строгую монашескую жизнь нормальным образом жизни человека. Тогда становится понятным, почему с разных сторон предпринимались усилия отвратить умы от языческой культуры и науки и в особенности от философии, которые представлялись языческими пережитками в эпоху, когда все человеческие силы должны быть употреблены на дело спасения. С точки зрения епископа Герарда, «ученики Христа не нуждаются в чуждых учениях». Он признает, что всякая мудрость, в том числе человеческая, исходит от Бога, но хотя он не нападает на сами науки, однако восстает против тех, кто, занимаясь ими, рассчитывает стать мудрым, а в действительности становится безумным. Особенно опасным и предосудительным кажется ему применение философии к теологии: «Это верх безумия, — пишет он о языческой науке, — спорить со служанками о Том, Кого подобает славить перед ангелами». Отло из Сент-Эммерама (Otloh de Saint-Emmeram, 1010—1070) обнаруживает такое же недоверие ко всему, что не есть чистая теология и традиция. Впрочем, он говорит и о реальном опыте: до нас дошло его любопытное автобиографическое повествование под названием «Книга о собственных искушениях и Писании» («Liber de tentationibus suis et scriptis»), в котором он рассказывает о долго мучивших его сомнениях относительно истинности Священного Писания и даже существования Бога. Освобожденный от этих духовных страданий милостью Божьей, Отло более не признает никакого учителя, кроме Христа. Платон, Аристотель, Цицерон не сумели бы его наставить, и даже Боэций ему подозрителен, потому что он набрался бесстыдства написать: «et familiaris meus Lucanus»386. Отло готов допустить, что философия может быть интересна мирянину, но она не представляет никакого интереса для монаха. «Я назову учеными скорее тех, — добавляет он, — кто наставлен в Священном Писании, нежели тех, кто обучен диалектике. Ибо я встречал диалектиков, которые были столь наивны, что заявляли, будто все слова Священного Писания должны быть проверены диалектикой, и часто обнаруживали больше доверия к Боэцию, чем к священным авторам». Мнения такого рода разделяет Манегольд Лаутенбахский (Manegold de Lautenbach), подчеркивающий расхождение философских учений с содержанием Откровения. В его «Малом трактате против Вольфельма Кёльнского» («Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem»)387, который представляет собой изложение разговора, состоявшегося примерно в 1080 г. в садах Лаутенбаха, Вольфельм утверждает, что комментарий Макробия к «Сну Сципиона» по многим пунктам согласен с христианством. Более сдержанный, чем Отло, Манегольд все же настаивает на невозможности подчинить веру правилам диалектики, тщетность которой доказывает, кстати, один классический пример. В трактате «Об ораторском искусстве» (I, 29, 44) Цицерон в качестве примера неопровержимого высказывания приводит такое: «Если [женщина] беременна, значит, она имела близость с мужчиной». Как же в таком случае поверить, что Христос родился от Девы Марии? Человека определяют как смертное живое существо (animal mortale); но Христос воскрес. Манегольд заключает, что следует остерегаться мирской науки, если она отвращает нас от глубин Священного Писания388. Но, пожалуй, самым типичным защитником теологии от злоупотреблений языческих наук был Петр Дамиани, 1007—1072).

Св. Петр Дамиани — прекрасная иллюстрация того contemptus saeculi389, которое является важной стороной жизни средних веков, хотя и не на всем их протяжении. Нельзя рекомендовать ничего лучшего, чем его произведения, тем, кто ищет цитаты, чтобы доказать, что в повседневной

жизни средних веков господствовала ненависть к природе и к человеческому телу: куча гнили, прах и пепел, sanies, virus, fetor et obscenae corruptionis illuvies390 — то, чем тело станет впоследствии, проявляется уже в том, что оно собой представляет при жизни человека. Эти инвективы заимствованы из трактата «Похвала бичам» («De laude flagellorum»), ободрявшего иных монахов, в которых дьявол вселил сомнения насчет уместности публичного самобичевания. Относительно языческой науки мысль св. Петра Дамиани проста. Единственная важная вещь — это достигнуть спасения; самый надежный способ для этого — стать монахом; итак, вопрос сводится к тому, чтобы узнать, нуждается ли монах в философии. Никоим образом. Все, что человек должен знать, чтобы спастись, содержится в Писании — монах обязан это знать и этого держаться. Полезно послушать, каким тоном наш учитель-монах говорит об этих предметах: «Платон исследует секреты таинственной природы, определяет орбиты планет и рассчитывает движение звезд — я с презрением отвергаю (respuo) все это. Пифагор выделяет на сфере земли параллели — я не испытываю к этому никакого почтения (parvipendo)... Евклид бьется над запутанными задачами о своих геометрических фигурах — я также отвергаю (aeque declino) его. Что же до всяческих риторов с их силлогизмами и софистическими закавыками, то я считаю их недостойными касаться этой темы». Эти строчки из книги «Господь с вами» («Dominus vobiscum») показывают нам святого, средневековую натуру которого невозможно отрицать, но святость которого противоположна святости не менее средневекового по своему характеру Альберта Великого. Библиотека, краткий каталог которой мы находим в его сочинении «Об ордене отшельников» («De ordine eremitarum»), содержала Ветхий и Новый Заветы, мартиролог, гомилии и аллегорические комментарии к Священному Писанию Григория Великого, Амвросия, Августина, Иеронима, Проспера Аквитанского, Беды, Ремигия Оксеррского, Амалария, Эмона Оксеррского и Пасхазия Ратберта. Этих книг монаху хватит для того, чтобы спасти не только свою душу, но и души других. Если бы философия была необходима для спасения людей, пишет Дамиани в книге «О святой простоте» («De sancta simplicitate»), то Бог послал бы для их обращения философов; однако Он послал рыбаков и иных простых людей. Чтобы умертвить тысячу филистимлян, Самсону понадобилась лишь ослиная челюсть: эта челюсть — символ смирения, которого хочет Бог от исповедующих Его учение. Вот каким путем — а не наукой — Достигают обращения.

Откуда же происходит философия? Это — изобретение дьявола, она испорчена, начиная с грамматики. Мы наблюдаем, что некоторые монахи предпочитают правила Доната правилам св. Бенедикта391, и однако, кто же был первым преподавателем грамматики, если не бес? «Будете, как боги, знающие добро и зло (Быт. 3:5). Так вот, брат. Хочешь учиться грамматике? Научись склонять слово Deus (Бог) во множественном числе!» Инвективы против словесности вынудили Петра Дамиани прибегнуть к риторике, горячность которой нередко чрезмерна, а за свое презрение к науке он заплатил самым наивным легковерием. Как народные проповедники, он часто принимает на веру самые невероятные истории, лишь бы они привели противника в замешательство и позволили сразить его в споре. Не следует считать его глупцом. Петр Дамиани умел пользоваться философией против нее самой и не без изящества сделал это в трактате «О Божественном всемогуществе» («De divina omnipotentia»)392.

Христианин должен относиться к философии так, как Моисеев закон предписывал еврею относиться к пленнице, которую тот желает взять в жены (Втор. 21:10—13), — классическая тема, которую Петр Дамиани резюмирует следующим образом: «non debet jus magisterii sibimet

arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire»393. В средние века эта формула считалась универсальной, однако ее применение имело множество нюансов. Отправным пунктом трактата «О божественном всемогуществе» является застольная беседа, в ходе которой некто цитирует слова св. Иеронима: «Бог может совершить все что угодно, но только не сделать случившееся не случившимся»394. Петр Дамиани выступает против Иеронима и доказывает, что воля Бога — единственная причина всего существующего. Когда ему возражают, что Бог может разрушить Рим, но не может сделать так, чтобы Рим никогда прежде не существовал, он отвечает, что если это верно по отношению к прошлому, то верно также и по отношению к настоящему и будущему, ибо если невозможно, чтобы то, что произошло, не было произошедшим, то точно так же невозможно, чтобы не происходило то, что происходит, и чтобы не произошло то, что должно произойти. Кощунственно и противно вере любое следствие, которое является результатом слепой дерзости ума, задающего подобные вопросы. Не следует нам прилагать к Богу ни правила дискурса, ни законов диалектики, ибо силлогизм фактически неприменим к тайне божественного всемогущества; для Бога логическая необходимость наших умозаключений не имеет силы. В самом деле, Он пребывает в вечном настоящем; следовательно, на Него не распространяются сами те условия, в которых ставится проблема, так как для Бога нет ни прошлого, ни будущего395.

Этот способ отвергать законы природы и мышления во имя божественной трансцендентности содержит в зародыше теологию всемогущества Бога, которая позднее расцветет пышным цветом в учении Оккама. Петр Дамиани использует его еще довольно примитивно, однако проводит весьма последовательно. Логику, который говорит: «если дерево горит, оно сгорает» или «это дерево горит, следовательно, оно сгорает», — Петр напоминает, что Моисей видел горящий и не сгорающий куст. Если нам говорят: «срезанная ветвь не плодоносит» или «эта ветвь срезана, следовательно, она не даст плода», — то мы возразим, что жезл Аарона в скинии принес миндали396. «Veniant dialectici, sive potius, ut putantur, haeretici»397: они хотят доказать, что Иисус Христос не мог родиться от Девы, и тем самым подорвать самое основу нашей религии. Подобная аргументация, исходящая из абсолютного могущества Бога и связанная в данном случае с номиналистской диалектикой, станет в XIV веке одним из самых мощных видов оружия, направленных против теологов предшествующего столетия.

Если Петр Дамиани требовал, чтобы философия была разбита в прах, как Золотой телец, то его современник Ланфранк (1005—1089), монах, впоследствии — аббат монастыря Бек, умерший архиепископом Кентерберийским, занял по отношению к ней более примирительную позицию. Он, разумеется, тоже не питал к ней доверия. В своем комментарии к Посланию к коринфянам (1 Кор. 1:17) он поворачивает слова св. Павла против той диалектики, которая делает невозможной всякую тайну, ибо Бог бессмертен, а если Он бессмертен, то не мог умереть: «sic de partu Virginis et quibusdam aliis sacramentis»398. Но тем не менее Ланфранк одобряет, чтобы вероучение утверждалось и поддерживалось с помощью доводов разума. «Для тех, кто умеет вглядеться в нее пристальнее, диалектика не противоречит божественным тайнам» («Perspicaciter tamen intuentibus, dialectica sacramenta Dei non impugnat»), и она способна, если ею правильно пользоваться, служить их поддержкой и обоснованием. Иллюстрация этого тезиса станет предметом всей философии св. Ансельма, что порой будет вызывать возмущение самого Ланфранка399.

ЛИТЕРАТУРА

Ансельм из Безата: Dummler E. Anselme der Peripatetiker. Halle, 1872.

Беренгарий (Беранже) Турский: Berengarii Turonensis De Sacra Coena adversus Lanfrancum (éd. Vischer A. F. et F. Th.). Berlin, 1934.

Диалектики и антидиалектики: Endres J. A. Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft. Münster, 1910; idem. Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie. Münster, 1915.

2. РОСЦЕЛИН И НОМИНАЛИЗМ

Проблема универсалий обогатилась в XI веке новым решением — его принес с собою номинализм. Основателем этого учения обычно считают Росцелина, и это не лишено оснований. Однако следует заметить, что еще в предшествующую эпоху, когда явно преобладал реализм, были философы, которые указывали, что логика Порфирия, Боэция и Аристотеля относится к словам (voces), а не к вещам (res). Выше мы цитировали Эйрика Оксеррского, концепция которого в определенной степени приближается к номинализму, однако все же не является в полном смысле слова номиналистской; можно указать также на Псевдо-Рабана, утверждающего, что Порфирий в своем «Исагоге» рассуждает о пяти терминах, а не о пяти вещах; однако эти философы еще не поставили проблему универсалий вполне осознанно, так что тем более нельзя утверждать, что они ее решили, хотя используемые ими выражения и наталкивают на такую мысль.

Иначе обстоит дело с Росцелином. Родившийся около 1050 г. в Компьене, он учился в своей епархии у некоего Иоанна Софиста, о котором, к сожалению, больше ничего не известно, затем преподавал в качестве каноника в Компьене. Росцелин был обвинен перед собором в Суассоне в том, что учил, будто бы есть три бога, отрекся от своего учения, возобновил преподавание в Туре, потом — в Лоше, где его учеником был Абеляр, и, наконец, — в Безансоне, где и умер около 1120 г. Четко определить его философскую позицию довольно трудно, так как дошедшие до нас тексты немногочисленны, и нелегко отличить то, чему он действительно учил, от того, в чем его обвиняли противники. Не оставляет сомнений только одно: Росцелин являлся для своих современников, как и для их потомков, представителем группы философов, которые смешивали общую идею с обозначающим ее словом.

Это направление интересно главным образом тем, что для философов, считавших общую идею реальностью, сам вид с необходимостью представлял собою реальность, тогда как если общая идея — это только имя, то подлинная реальность заключена в индивидах, которые образуют вид. Другими словами, для реалиста человечество — это реальность, для номиналиста же реальны только отдельные человеческие существа. Росцелин открыто присоединяется ко второму Решению. Для него термин «человек» не обозначает никакой реальности, которая хоть в какой-то степени была бы реальностью вида «человек». Как и все прочие универсалии, он соответствует лишь двум конкретным реальностям, ни одна из которых не является реальностью вида. С одной стороны, есть физическая реальность самого термина, то есть слова «человек», воспринимаемого как flatus vocis, или звукоиспускание; с другой стороны, есть человеческие индивиды, и функция этого слова — обозначать их. И нет ничего другого, что бы скрывалось за терминами, которые мы используем. Очевидно, что проблема состоит в том, чтобы узнать, каким образом пустые звуки, составляющие устную речь, привносят в мышление тот или иной смысл. Неизвестно, задавал ли себе этот вопрос Росцелин, зато известно, что, не довольствуясь применением этого подхода в области диалектики, он вывел из него логические следствия в области теологии, и, без сомнения, именно этим привлек внимание к своему учению.

Самым известным применением, которое нашел своему номинализму Росцелин в теологии, является его тритеистическая интерпретация догмата Троицы. Он вовсе не имел намерения утверждать, что есть три бога; но так же, как он не мог допустить, что человечество — это что-то иное, нежели человеческие индивиды, он не мог допустить и того, что конститутивная реальность Троицы — это не три различных Лица, которые ее образуют. И он настаивал на том, что в Боге, как и в тварных видах, реальны только индивиды. Говорить, что Сын — это Отец, а Отец — Сын, значит смешивать Лица, писал он Абеляру, «а именно так говорят те, кто хочет обозначить этими тремя именами одну-единственную вещь; ибо каждое из этих имен, взятое само по себе, обозначает одну-единственную универсальную вещь». Следовательно, Троица состоит из трех различных субстанций, хотя все они обладают единым могуществом и одной волей. Несмотря на эти языковые новшества, Росцелин не намеревался отступать от догмата. «Нам подобает, — писал он Абеляру, — согласиться по крайней мере в том, чтобы вместе молиться этому Богу, единому и троичному, как бы мы Его ни понимали». Истинная новация Росцелина заключается в том, что, следуя греческой традиции, он назвал словом «субстанция» то, что латиняне называли «лицом». «Словом «лицо» мы обозначаем не что иное, как субстанцию, хотя из-за языковой привычки мы утраиваем лицо, не утраивая субстанции». Св. Ансельм Кентерберийский несколько усиливает эту формулу, когда обвиняет Росцелина в том, будто он учил, что если бы речевая практика позволяла, то можно было бы утверждать о наличии трех богов. Истина, по-видимому, состоит в том, что Росцелин имел неосторожность отказаться от общепринятой терминологии и употребить такую, которая, будучи интерпретированной в духе его номинализма, явно заключала в себе смысловые опасности400.

ЛИТЕРАТУРА

Росцелин: Picavet F. Roscelin philosophe et théologien d’après la légende et d’après l’histoire. P., 1911 (содержит полезное собрание текстов).

3. АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ

В лице Ансельма Кентерберийского средневековье породило первого по-настоящему крупного философа после Иоанна Скота Эриугены. Ансельм родился в 1033 г. в Аосте; привлеченный славой своего соотечественника Ланфранка, он приехал в Бекское аббатство в Нормандии (Ле-Бек-Эллюэн) и в 1063 г. стал его приором, а в 1078-м — аббатом. В 1093 г. Ансельм был назначен архиепископом Кентерберийским и оставался им до самой смерти (1109), несмотря на бесчисленные трудности, с которыми была связана эта должность, и ожесточенную борьбу, которую он выдержал, защищая прерогативы духовной власти перед светской. Период его наиболее плодотворной философской работы приходится на счастливые годы преподавания в Бекском аббатстве. Ансельм обладал редкостным по силе и тонкости диалектическим умом. Пропитанные духом творений св. Августина, его труды содержат в неявном виде множество идей, которые будут развиты позднее; они во всех отношениях выходят за рамки онтологического доказательства, к которому пытаются свести их значение. С философской точки зрения важнейшие труды Ансельма — это «Монологион» («Monologium»), «Прослогион» («Proslogium»), «Об истине» («De veritate») и трактат, в котором он отвечает на возражения монаха Гаунилона против онтологического доказательства, изложенного в «Прослогионе». Ансельм оставил множество других теологических сочинений, а также писем, весьма полезных для исследования его философских идей, общее содержание которых здесь необходимо представить401.

Св. Ансельм с самого начала четко осознает и формулирует свою позицию по вопросу соотношения разума и веры. «Монологион» был написан в ответ на просьбу нескольких монахов Бекского аббатства, которые желали иметь образец для размышления о существовании и сущности Бога, в процессе которого все было бы доказано разумом и ничто не основывалось бы на авторитете Священного Писания: «quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persuaderetur»402. Ни в коем случае не разделяя странного мнения некоторых историков, будто бы Ансельм, который жил в XI веке, принадлежал философии и теологии XII века, следует заметить, что благодаря ему мысль XI столетия пришла к естественному разрешению спора между диалектиками и антидиалектиками.

В распоряжении человека имеются два источника знания — разум и вера. Возражая диалектику, св. Ансельм заявляет, что вначале следует прочно утвердиться в вере, и тем самым отказывается подчинить Священное Писание диалектике. Вера для человека — это исходное данное. Факт, который он должен понять, и реальность, которую он должен истолковать, даны ему в Откровении; понимают не для того, чтобы веровать, но наоборот, веруют, чтобы понять: «neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam»403. Одним словом, понимание предполагает веру. Но в то же время св. Ансельм выступает против непримиримых противников диалектики. Для того, кто уже прочно утвердился в вере, нет ничего предосудительного в стремлении рационально осознать то, во что он верует. Возражать против законного

использования разума, о котором апостолы и отцы уже сказали все необходимое, — значит забывать, что истина слишком глубока и огромна, чтобы смертные могли когда-либо ее полностью исчерпать, что дни человека сочтены и потому отцы не могли сказать всего, что сказали бы, если бы прожили дольше, и что Бог не перестает и никогда не перестанет просвещать свою Церковь; но прежде всего это значит забывать, что между верой и блаженным видением, к которому все мы стремимся, здесь, на земле, есть посредник — осознанная, умная вера. Понять свою веру — это значит приблизиться к видению самого Бога. Таким образом, последовательность поиска истины должна быть следующей: веровать в тайну веры, прежде чем судить о ней разумом; затем пытаться понять, во что веруешь. Не ставить на первое место веру, как это делают диалектики, — самонадеянно; не обращаться затем к разуму, что запрещают их противники, — нерадиво. Необходимо избегать того и другого изъяна: «sicut rectus ordo exigit ut profunda fidei prius credamus priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere»404.

Так определяется принцип, к которому пришел св. Ансельм. Очевидно, что правило, сформулированное в этих терминах, оставляет в стороне вопрос, до каких пределов может доходить разум в истолковании веры. Чтобы понять, нужно веровать, но можно ли все то, во что веруешь, выразить в Доступной разуму форме? Может ли вера, ищущая рационального понимания, найти его? Можно сказать, что фактически вера Ансельма в способность разума к истолкованию была безгранична. Он не смешивает веру и разум, поскольку работа разума предполагает веру; но дело у него обстоит так, как будто всегда можно понять если не то, во что веруешь, то по крайней мере необходимость в это веровать. Св. Ансельм не останавливается перед задачей доказать необходимость Троицы и Воплощения — предприятием, которое св. Фома Аквинский объявил противоречивым и невозможным. Чтобы точно представить себе позицию св. Ансельма по этому вопросу, нужно вспомнить об обстановке, в которой он приступал к его решению. В XI веке философия сводилась к «диалектике» Аристотеля. Ни физика, ни антропология, ни метафизика, ни чисто рационалистическая мораль не были известны людям той эпохи. Понять священный текст означало прежде всего найти его смысл с помощью ресурсов, которыми владел диалектик. И св. Ансельм, пользуясь техникой, которой он располагал, сделал то, что в XIII веке должен будет переделать св. Фома, используя философскую технику, обогащенную открытием всего корпуса сочинений Аристотеля. Аргументируя как чистый диалектик, Ансельм поставил себе задачей сделать доступными пониманию тайны не сами по себе, что означало бы их устранение, но доказать с помощью инструмента, который он называл «необходимыми основаниями», что верно направляемый человеческий разум неминуемо придет к их утверждению. Это уже много. Это даже слишком много, но не следует забывать, что, живо ощущая объяснительную способность разума, св. Ансельм вполне осознает, что он никогда не дойдет до понимания тайны. Доказать, исходя из строгих логических оснований, что Бог существует, что Он един в трех Лицах и что Слово воплотилось, чтобы спасти людей, не означает ли проникнуть мыслью в тайны божественной природы или в тайну Бога, ставшего человеком, чтобы нас спасти?

Самая сильная сторона наследия св. Ансельма — это его доказательства существования Бога. Вдохновленный св. Августином, в плане доказательства он превосходит его основательностью и строгостью диалектической конструкции. Рассмотрим вначале доказательства, приведенные в

«Монологионе». В них полагаются принятыми два принципа: 1) вещи не равны в своем совершенстве; 2) все, что обладает большей или меньшей степенью совершенства, получает его благодаря своей причастности к этому совершенству, рассматриваемому как абсолютное. Эти два принципа применяются к чувственным и рациональным данным, исходя из которых можно рассуждать, например, о благе. Речь здесь, впрочем, идет не об абстрактном понятии. В самом деле, мы желаем пользоваться тем, что хорошо: таким образом, почти неизбежно и во всяком случае естественно, что мы задаемся вопросом, откуда происходят все те вещи, которые мы считаем хорошими. Это столь естественное размышление о содержании нашей внутренней жизни и об объекте наших желаний приводит нас к Богу. Мы ощущаем чувствами и различаем в сознании, что существует большое количество различных благ; с другой стороны, мы знаем, что все имеет причину и, следовательно, можем задать вопрос, имеет ли каждая хорошая вещь свою собственную причину или есть только одна причина всех этих благ. Совершенно очевидно, что все то, что обладает большей или меньшей степенью совершенства, обязано им своей причастностью к одному и тому же началу. То, что более или менее справедливо, потому таково, что оно более или менее причастно к абсолютной справедливости. Итак, поскольку все частные блага хороши в неодинаковой степени, они могут быть таковыми лишь благодаря причастности к одному и тому же благу. Но благо, вследствие которого существует все благое, может быть лишь высшим благом. Все остальное является благим через него, и лишь оно благо само по себе. Но ничто из того, что хорошо через другое, не выше того, что хорошо само по себе. Следовательно, это высшее благо превосходит все остальное, так что не имеет ничего выше себя. Это значит, что то, что само по себе хорошо, само по себе также и велико. Таким образом, есть первое существо, высшее по отношению ко всему тому, что существует, и мы называем его Богом.

Базу этого доказательства можно расширить. Вместо того чтобы рассуждать о совершенстве, присутствующем в различных сущих, можно рассуждать о совершенстве, которым они обладают все вместе, хотя и в разной степени, и которое есть бытие. В самом деле, все имеет причину; и единственный вопрос, который можно поставить в отношении совокупности всех вещей, — это вопрос о том, возникла ли она вследствие нескольких причин или от одной. Если возникновение Вселенной имеет несколько причин, то либо они сводятся к одной, либо существуют сами по себе, либо порождают одна другую. Если они сводятся к одной причине, то очевидно, что она и есть причина Вселенной. Если они существуют сами по себе, то, значит, все они обладают по крайней мере способностью существовать по отдельности и эта общая способность дала им бытие; следовательно, они могут рассматриваться как подчиненные одной причине. Остается третья гипотеза, согласно которой эти причины порождают одна другую; но она противоречит положению, в соответствии с которым вещь существует в силу того, чему она дает бытие. Это неверно ни применительно к терминам отношения, ни применительно к самому отношению. Хозяин и слуга находятся в определенном отношении, но каждый из них существует не благодаря другому, и объединяющее их двойственное отношение не порождает само себя, а происходит от реальных субъектов, между которыми оно установилось. Таким образом, остается одна разумная гипотеза: все сущее существует в силу одной причины, и эта существующая сама по себе причина есть Бог.

Третье доказательство, подводящее нас к Богу, касается степеней совершенства, которыми обладают вещи. Достаточно лишь бросить взгляд на окружающий мир, чтобы увидеть, что

образующие его вещи совершенны в большей или меньшей степени. Эту констатацию никто не может опровергнуть. Чтобы усомниться в том, что лошадь превосходит совершенством дерево, а человек лошадь, нужно самому не быть человеком. Но если нельзя отрицать, что одно естество превосходит другое, то нужно допустить или существование бесконечного числа существ, причем среди них нет существа столь совершенного, чтобы не нашлось еще более совершенного, или существование конечного числа существ и, следовательно, самого совершенного существа. Никто не станет утверждать существование бесконечного числа существ, ибо это абсурдно и считать так может только безумец. Следовательно, обязательно существует такая природа, которая выше всех остальных и не ниже какой-либо иной. Правда, остается гипотеза, что на вершине всеобщей иерархии располагаются несколько равных природ. Но если они равны, то они таковы на основании того, чем они сообща обладают. Если то, чем они обладают сообща, — это их сущность, то в действительности они суть одна природа; если же то, чем они обладают сообща, есть иное, чем их сущность, то это другая природа, высшая по отношению к ним и, следовательно, более совершенная, чем все остальные. Это доказательство основано на невозможности не завершить последовательность одним термином, если эта последовательность представляет собой иерархию, содержащую конечное число терминов.

Общим для изложенных нами трех доказательств является то, что все они исходят из наличной реальности и учитывают один из аспектов опыта. В самом деле, благо, бытие, степени бытия и существование Бога — это необходимая экспликация, которой требуют эти различные аспекты реальности. Св. Ансельм озабочен тем, чтобы дать максимально очевидные доказательства, вполне соответствующие привычке нашего ума. Он лишь доводит до крайней степени этот естественный характер доказательства, увенчивая приведенные рассуждения онтологическим доказательством, развернутым в его «Прослогионе». Три изложенных выше доказательства слишком сложны, хотя и наглядны; Ансельму требуется одно-единственное доказательство, достаточное само по себе, из которого с необходимостью вытекало бы все остальное. Это доказательство основано на идее Бога, которую нам дает вера; согласно методу Ансельма, оно завершается осознанием этой данности веры. Мы веруем, что Бог существует и что Он таков, что невозможно вообразить ничего более великого. Вопрос заключается в том, чтобы узнать, существует ли такая природа, ибо «сказал безумец в сердце своем: «нет Бога» (Пс. 13:1). Но когда мы говорим безумцу: «это такое существо, что нельзя вообразить более великого, — то он понимает, что мы говорим, а то, что он понимает, существует в его уме, даже если он не догадывается об этом существовании. Ибо вещь может существовать в уме, даже если ум не знает, что эта вещь существует: когда художник представляет себе произведение, которое он собирается создать, он имеет его в уме, но не подразумевает его существования, поскольку он еще не создал его; напротив, когда он напишет картину, то он и имеет свое произведение в уме, и знает о его существовании, ибо он уже его осуществил. Таким образом, можно убедить даже безумца, что по крайней мере в его уме есть такое существо, большего которого невозможно вообразить, ибо, если он слышит, что выражает эта формулировка, то он ее понимает, а все, что понимается, существует в уме. Однако то, больше чего невозможно вообразить, не может существовать только в уме. В самом деле, существовать в действительности означает быть большим, нежели существовать только в уме. Если же то, больше чего невозможно ничего вообразить, существует только в уме, то говорят, что относительно него можно вообразить нечто большее, а это противоречие. Следовательно, существо, большего которого невозможно вообразить, несомненно существует и в уме, и в действительности405.

Эта аргументация базируется на следующих принципах: 1) понятие о Боге дается верой; 2) существование в мышлении уже означает истинное существование; 3) существование в мышлении понятия Бога логически требует утверждения, что Он существует в действительности. Здесь исходят еще и из некоего факта, но факта особого порядка — факта веры. Вся разворачивающаяся здесь абстрактная диалектика идет от веры к разуму и возвращается к своему исходному пункту, заключая, что предлагаемое верой немедленно становится умопостигаемым. В мышлении существует некоторая идея Бога — вот факт; это существование, вполне реальное, логически требует, чтобы Бог существовал также и в реальности, — вот доказательство. Оно осуществляется путем сопоставления мыслимого и действительного бытия, которое принуждает разум положить второе как высшее по отношению к первому. Убедительность этого доказательства оспаривалась еще в средние века; даже при жизни св. Ансельма нашелся сильный и глубокий оппонент — монах Гаунилон. Он возражал, что нельзя опираться на идею существования в мышлении, чтобы вывести из этого существование вне мышления. В самом деле, существование в качестве объекта мышления не означает истинного существования — это просто воображаемое бытие. Можно представить большое число ирреальных и даже невозможных объектов, которые, существуя в мышлении, определенно не обладают никаким существованием вне его. Они суть лишь образы рассудка, который их представляет, и ни в коем случае не реальности406. Почему должно быть по-другому с идеей Бога? Если мы мыслим идею «островов блаженных», затерянных где-то в океане и полных недостижимых сокровищ, из этого не следует, что такие земли, представляемые как самые прекрасные, существуют на самом деле407. На это св. Ансельм ответил, что переход от существования в мышлении к существованию в реальности возможен и необходим только тогда, когда речь идет о самом великом существе, которое мы только можем вообразить. Понятие «островов блаженных» безусловно не содержит ничего такого, что вынуждало бы мышление приписать им реальное существование; только об одном Боге невозможно мыслить, что Он не существует408.

Это доказательство существования Бога безусловно стало триумфом чистой диалектики, оперирующей дефиницией. Оно не лишено положительного содержания, ибо в нем сильно то, что держится на справедливом самом по себе сознании того, что есть нечто уникальное в понятии бытия, взятом в абсолютном смысле. Даже если отвергать это доказательство как таковое, необходимо, без сомнения, признать, что св. Ансельм явно разглядел, подчеркнув это, непреодолимую силу, с которой понятие абсолютного существа, то есть такого, больше которого невозможно себе ничего представить, в некотором роде связано с полаганием его существования представляющим его мышлением. О наличии здесь реальной проблемы свидетельствует тот факт, что аргументация св. Ансельма оставалась актуальной на протяжении последующих столетий. Всегда обнаруживались философы, воспроизводившие и переделывавшие ее по-своему, и последствия ее принятия или отбрасывания оказывались столь значительными, что сам этот факт определял доктринальную группу, к которой принадлежал тот или иной философ. Св. Бонавентура, Декарт, Лейбниц и Гегель принимали аргументацию Ансельма; Фома Аквинский, Локк и Кант отвергали ее, причем каждый по-своему. Общим для тех, кто ее принимал, является отождествление реального существования с умопостигаемым бытием, мыслимым сознанием; общее у отвергающих этот принцип — отказ ставить проблему существования вне наличной эмпирической данности409.

Как только посредством каких-либо из этих оснований существование Бога доказывалось, можно было легко вывести Его основные атрибуты. Поскольку Бог — это то, что не может не существовать, Он есть бытие по преимуществу, то есть полнота реальности. Поэтому Ему дается наименование «сущность» («essentia»), и этот термин, означающий полноту реальности, может применяться в собственном смысле только к одному Богу. Именно поэтому мы смогли доказать, что Он есть, исходя из простого понятия, которое мы о Нем имеем: сказать, что essentia не существует, означало бы считать, что не существует того, чья природа есть бытие. И наоборот, все, что не Бог, не является бытием в полном смысле слова: из этого неизбежно следует, что все остальное, что не есть Бог и тем не менее существует, получает свое бытие от Бога. Как понимать это зависимое положение Вселенной по отношению к Богу?

Заметим сначала, что существование само по себе и существование благодаря другому — два разных способа существования; в том и другом случае бытием обладают по-разному. В Боге, который один существует сам по себе, сущность и бытие совпадают; его природа подобна сиянию света. Так же, как природа света не отделяется от сияния, которое он распространяет, божественная сущность не отделяется от бытия, в котором она проявляется. Совершенно иначе обстоит дело у существ, обязанных своим существованием чему-то другому: их сущность не такова, чтобы она обязательно влекла за собой существование, и для того, чтобы их природа существовала, нужно, чтобы бытие было передано ей Богом. Остается узнать, каким образом Бог передает ей бытие. Здесь возможны только две гипотезы: либо Бог является производящей причиной Вселенной, либо Он — материя, из которой сотворена Вселенная. Если мы примем последнюю гипотезу, то тем самым допустим пантеизм; трудность проблемы состоит именно в том, что, если принять гипотезу о создании мира из предсуществующей материи, то избежать пантеизма невозможно. В самом деле. Бог есть всеобщее бытие; если мир создан из какой-то материи, то эта материя неизбежно должна отождествляться с бытием Бога. Таким образом, необходимо, чтобы мир был создан из ничего, и только учение о творении ex nihilo позволяет не смешивать в одном-единственном бытии Вселенную и Бога. Добавим, кстати, что неясно, каким образом божественное бытие могло бы предоставить материю для Вселенной. Бог — это Высшее благо, и Ему нужно бы подвергнуться некой порче, чтобы из его субстанции могла возникнуть эта несовершенная и ограниченная Вселенная. Таким образом, остается только первая из выдвинутых нами гипотез: Вселенная получила бытие без всякой предсуществующей материи; мир не существовал, и вот, только благодаря могуществу Бога, он существует. Это появление мира, последовавшее, так сказать, за его небытием и происшедшее благодаря решению божественной мудрости и воли, и имеют в виду, когда говорят, что Бог создал мир из ничего.

Однако абсолютное отрицание всякого существования до момента творения означало бы преувеличение и делало бы непостижимым само появление мира. Когда Вселенная еще не получила от Бога актуальное бытие, она существовала как модель, форма, образ или правило в мысли ее Творца; в этом виде она не обладала никакой иной реальностью, кроме реальности самой творческой сущности. Учение Ансельма о божественных идеях является прямой противоположностью учению Эриугены о сотворенных идеях, и потому совершенно верно утверждение, что, согласно св. Ансельму, творения предсуществуют в Боге; также верно и то, что в

Боге они есть и пребывают более истинно, чем в самих себе, но причина этого заключается в том, что в Боге они суть не что иное, как сам Бог. Уже присутствуя в его мысли, творения исходят оттуда в результате действия его слова, или его глагола: Бог изрек их — и они стали быть. Это творящее слово, разумеется, не имеет ничего общего со словами, которые исходят из наших уст, или со словами, которые мы, не произнося, мыслим в душе; если обратиться к ущербному наглядному образу, то слово Бога, скорее, подобно внутреннему представлению о вещах, когда мы их себе воображаем или когда наш разум размышляет об их универсальной сущности. Произносимые или мыслимые слова у каждого народа свои; внутренняя речь, посредством которой мы представляем себе существа или думаем о их сущности, у всех народов одна: она в самом деле является универсальным языком, с помощью которого общаются все умы. Именно слово, или глагол такого рода, прототип вещи, существованию которой он предшествует, был в божественной мысли образцом сотворенных вещей, средством их творения, и он еще и теперь остается тем инструментом, благодаря которому Бог знает вещи.

Итак, все, что не сущность Бога, было сотворено Богом; так же, как Он дал всем вещам бытие, которым они обладают, Он их поддерживает и сохраняет, позволяя им пребывать в бытии. Это означает, что Бог вездесущ, что Он все поддерживает своею силой и что там, где Его нет, нет ничего. Следовательно, если мы хотим что-то сказать о существе, полностью трансцендентном относительно всех тварных существ, мы должны дать ему имена, обозначающие положительное совершенство, — и только их. Подобная атрибуция законна лишь при двух условиях. Во-первых, эти имена должны присваиваться в абсолютном, а не в относительном смысле, даже не относительно тотальности сотворенных вещей, первопричиной которых Он является. Охарактеризовать божественную субстанцию можно только провозгласив ее превосходство над всеми созданиями, ибо, если бы Вселенная не существовала, божественное совершенство, абсолютное в себе самом, не претерпело бы от этого никакой перемены и никакого ущерба. Во-вторых, законно приписывать Богу не какие угодно положительные совершенства, но лишь те, которые, выражаемые в абсолютных терминах, лучше всего того, что к ним не относится. Богу можно приписать только такие качества, которые соотносят с Ним самое совершенное в каждом роде свойств. Мы не можем сказать, что Бог — тело, потому что мы знаем нечто высшее по сравнению с телом — дух; и наоборот, поскольку мы не знаем в роде бытия ничего высшего по отношению к духу, мы можем сказать, что Бог есть дух. Итак, приписывая Богу все то, что, выражаемое в абсолютных терминах, нам представляется лучшим в качестве бытия, нежели небытия, мы утверждаем, что Бог есть и что Он есть нераздельно живой, мудрый, сильный, всемогущий, истинный, справедливый, блаженный, вечный. Все эти совершенства соединяются в Боге, не нарушая его совершенной простоты. Имея бытие в себе самом, соединив в Себе существование с сущностью, Он не имеет ни начала, ни конца; Он пребывает во всяком месте и во всякое время, не будучи заключен ни в одном месте и ни в каком времени; Он неизменен, и его сущность тождественна себе самой, не получая какой-либо акциденции; индивидуальная субстанция и дух, Он не может быть отнесен к категории субстанции, которая соответствует лишь тварным существам: лишь Он есть в полном смысле этого слова, тогда как другие существа в сравнении с Ним не суть.

Среди всех творений человек является одним из тех, в которых наиболее естественно обнаруживается образ Божий, запечатленный Творцом в его созданиях. Когда человек исследует

самого себя, он действительно обнаруживает в своей душе следы Троицы. Единственная из всех творений, человеческая душа вспоминает о самой себе, постигает и любит самое себя и благодаря памяти, разуму и любви составляет неизреченную Троицу. Познание вещей предполагает совместную работу чувств и сознания, но св. Ансельм не уточняет, как эта работа осуществляется, и ограничивается воспроизведением, не углубляя их, нескольких выражений Августина о просвещении души Богом. Что касается способа существования общих идей, то Ансельм энергично высказывается против номиналистских тенденций Росцелина и, чисто негативно реагируя на позицию своего оппонента, настаивает на реальности родов и видов вплоть до того, чтобы сделать из реализма необходимое условие теологической ортодоксии. Согласно св. Ансельму, если кто-то не понимает, каким образом некоторое множество людей, объединенных в один вид, может представлять собой одного человека, тот тем более не поймет, как единый Бог может состоять из трех различных Лиц. Впрочем, реальность, приписываемая общим идеям, является одним из элементов, которые подтолкнули мысль св. Ансельма к открытию онтологического аргумента и позволили ему построить доказательство непосредственно по поводу ступеней совершенства, чтобы подняться к Богу. Если идеи — это вещи, то каждая ступень совершенства является ступенью реального, и идея самого совершенного существа, которое мы можем вообразить, сразу вводит нас в определенный порядок реальности. Переход от идеи к бытию привлекал мысль св. Ансельма вследствие того, что для него идеи — это уже сущее410.

Эту естественную теологию — единственный раздел философии св. Ансельма, который он углубил и развил систематически, — дополняет теория истины, рассматриваемой в ее сугубо метафизическом аспекте. Истинность познания зависит от его «правильности», то есть от того, является ли оно тем, чем оно должно быть — корректным «схватыванием» того, что является его объектом. Но это лишь частное выражение истины. Познанный объект, как и познание, которое «схватывает» его, обладает своей истиной, — и это есть еще одна «правильность»: всякая вещь истинна постольку, поскольку она есть то, чем должна быть в соответствии с идеей Бога. Воля истинна, если она права; деяние истинно по тем же основаниям. Коротко говоря, истина — это соответствие того, что есть, правилу, которое устанавливает то, чем оно должно быть; а так как это правило в конечном счете всегда представляет собой творящую сущность, то, как заключает св. Ансельм в трактате «Об истине», есть единственная истина всего того, что истинно, — Бог.

Тезисы св. Ансельма не образуют законченного ни теологического, ни философского учения, но они свидетельствуют о глубоком проникновении в затронутые проблемы и представляют собой первый пример рационального исследования догматов, которое затем будет развито в так называемых схоластических теологических доктринах. С профессиональной точки зрения, теология Ансельма превосходила теологию, предложенную чуть позже Абеляром, — по духу еще вполне патриотическую. Учению Ансельма, столь энергичного в мысли и сильного в выражениях, больше всего недостает философии природы, достаточно разработанной, чтобы уравновесить поразительную диалектическую виртуозность его автора. В самом деле, творчество св. Ансельма — это диалог между логикой и христианским Откровением. Поэтому неудивительно, что оно имеет фундаментальное значение для истории теологии; но даже если с точки зрения истории философии его наследие представляет меньший интерес, оно, проигрывая в широте, выигрывает в глубине. Доказательство бытия Божия, основанное только на идее Бога, было и остается одним

из тех метафизических опытов, о которых можно сказать, что они родились для вечности, потому что достигли последнего предела на одном из путей человеческого духа.

Эпоха св. Ансельма знала примеры крайне напряженной теологической рефлексии. В то самое время, когда приор Бекского аббатства определял дух и обозначал основные положения будущего синтеза, другие мыслители строили теологические рамки, в которые будет вписан этот синтез. Ансельм Ланский (ум. в 1117) открывает серию «Книг изречений», или «сентенций», то есть сборников текстов отцов Церкви, расположенных в систематическом порядке, и дает образец, который позже воспроизведут и улучшат Петр Абеляр, Роберт Меленский, Петр Ломбардский (Мастер сентенций411) и многие другие. Отныне предметами философского размышления теологов будут существование и природа Бога, творение и в особенности человек, рассматриваемый во всей полноте его нравственной и интеллектуальной активности. Эти рамки уже были установлены Иоанном Скотом Эриугеной, чье влияние на Ансельма Ланского несомненно, но сначала нужно было очистить их от путаной философии, которой он их заполнил, ввести в эти рамки теологические данные в чистом виде и тщательно отделить Откровение от его рациональной интерпретации. Авторы «Сентенций», излагая истины веры, расставили вехи на дороге, по которой пойдет разум, поэтому их творения, которые в сравнении с трудами Иоанна Скота Эриугены с философской точки зрения могут показаться шагом назад, на самом деле являются большим шагом вперед по направлению к строгой философии, которую удастся создать в XIII столетии. «Сентенции» вскоре обогатятся «Комментариями к Сентенциям», а когда будет скрупулезно собран достаточный материал, само их обилие потребует привести их в порядок — и мы увидим, как создаются «Суммы теологии», эти величественные соборы идей.

ЛИТЕРАТУРА

Ансельм Кентерберийский: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 158—159; Fischer J. Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Münster, 1911; Filliatre Ch. La philosophie de saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence. P., 1920; Koyré A. L'idee de Dieu dans la philosophie de saint Anselme. P., 1923; Barth K. Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. München, 1931; Levasti A. Sant'Anselmo, vita e pensiero. Bari, 1929; Stoltz A. Zur Theologie Anselms im Proslogion // Catholica (Padéborn), 1933, S. 1—24; Wilmart A. Le premier ouvrage de saint Anselme contre Roscelin // Recherches de théologie ancienne et médiévale, 1931, v. 3, p. 20—36; Gilson E. Sens et nature de l'argument de saint Anselm // Archives de l'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1934, p. 5—51.

4. ХРИСТИАНСТВО И ОБЩЕСТВО

В IX—X веках не появилось значительных произведений, посвященных отношениям между Церковью и государством, но именно тогда сложилось то положение вещей, над которым станут

размышлять будущие теоретики. Решающую роль здесь сыграло образование империи Каролингов. Папа Адриан I (772—795) в письмах Карлу Великому постоянно подчеркивал наличие фактического союза, объединяющего короля и папу. Адриан молится за триумф Карла и уверяет его, что за успехи короля франков уже молился в свое время царь Давид. Разве у них нет общего врага в лице лангобардов, «foetentissima gens, horrida gens, horribilis gens»412, которые равно топчут земли Франкского королевства и Церкви? И разве Карл не покровитель Христовой Церкви?» «Vestra salus nostra est securitas», — утверждает Адриан и добавляет: «vestra exaltatio nostra est laetitia, quia nos post Deum in alio fiduciam non habemus nisi in vestro fortissimo brachio»413. Наконец, именно к Карлу папа обращается как к великому королю, поставленному Богом ради спасения Церкви (a Deo institute magne Rex); судьбы королевства неотделимы от судьбы Церкви, поэтому Карл не может, не подвергая опасности свою честь, отойти от дела Святой Божьей Церкви и римского народа, защищать которые по воле Бога и св. Петра ему поручил папа (nostrum Romanorum reipublicae populum commisimus protegendum). Таким образом, речь больше не идет о папе, действующем внутри империи, но о главе государства, подобном новому Константину: тот обязан вернуть и защитить ему территории, которые, как утверждает папа, он получил от своих предшественников, а также те, что были ему дарованы позднее «разными императорами, патрициями и другими богобоязненными людьми ради искупления их душ и прощения грехов, в частности в Тоскане, в Сполето, в Беневенто, на Корсике» и т. д. А разве Карл не завоевал страны варваров, чтобы создать свое обширное королевство (victorem te super omnes barbaras nationes faciat) и через крещение присоединить саксов к Церкви, распространившейся по всей земле (quae toto orbe diffusa est)? Коронация императора Карла папой Львом III в 800 г. была лишь официальным освящением титула «защитника Церкви», который уже был ему дан Адрианом I. Кому принадлежала инициатива в этом акте и какой смысл вкладывали в него папа и император — точно не известно; расхождения историков по этому вопросу хорошо отражают принципиальную двусмысленность положения.

Распад империи Каролингов положил конец этим преждевременным мечтаниям, но тогда же начала вырисовываться другая идея, значительно более древнего происхождения, которая в конце концов нашла свое адекватное выражение. Civitas Dei, понимаемый Августином как вневременный мистический «град», не утрачивал этих своих качеств, когда представал в зримых, конкретных очертаниях, постепенно отождествляясь — в земном порядке вещей — с Церковью. Исповедуя одну веру, все христиане образовывали единое духовное сообщество, и благодаря морали, которой требовала от них эта вера, между ними неизбежно устанавливались социальные связи, где немалую роль играли земные порядки. Августин это ясно Увидел и выразил в своем трактате «О монашеском труде» («De opere monachorum»). Напомнив, что во всяком земном обществе князья управляют тем, что каждый гражданин считает общим делом, которое важнее его частных дел, он добавляет, что это правило носит еще более обязательный характер в «его государстве» применительно к жителю Вечного града — Небесного Иерусалима. Все монастыри, где бы они ни находились, должны предоставлять плоды своих трудов в распоряжение неимущих братьев независимо от места их проживания, потому что есть только одно государство всех христиан: omnium enim Christianorum una respublica est.

Эта формула, имевшая обязательный характер, часто встречается в средние века, но теперь она сопровождается другой формулой, более выразительной благодаря своей краткости:

христианство. Самое старое значение слова «christianitas» — то же, что и «христианство». В дальнейшем оно встречается в почетном титуловании христианских государей: «Christianitas vestra» — «Ваше христианство». Насколько сейчас известно, в значении «христианский мир», «христианское сообщество» его впервые употребил папа Николай I (858—867) в письме византийскому императору Михаилу III: «Sed iterum videte Romanae sedis pontificem a vobis quidem derogatum, sed a totius Christianitatis unanimitate veneratum»414 (Ж. Рюпп). Позиция Николая говорит об испытываемом им живом ощущении, что он возглавляет бесчисленный народ, который составляют все христиане уже одним тем фактом, что они — христиане.

Этот смысл был, по-видимому, окончательно осознан в эпоху папы Иоанна VIII (872—882). Недавние исследования показали, что он сыграл решающую роль в формировании весьма важной для средневековой мысли идеи о некоем «политическом сообществе всех христиан как таковых» (Ж. Рюпп). И действительно, в его письмах слова «christianitas», «tota christianitas», «omnis christianitas» нередко обозначают сообщество, сопоставимое с Империей, но более широкое, и его столица — Рим. Уточняя формулировки, уже употреблявшиеся Николаем I, которого, кстати, противники обвиняли в желании сделать себя «императором Вселенной» (totiusque mundi imperatorem se facit), Иоанн VIII определяет Римскую Церковь как «имеющую власть над всеми народами и к которой все народы приведены как к своей общей матери и главе». Привязать к Римской Церкви не только другие Церкви, но народы (gentes) и племена (nationes) означало создать само тело «христианства».

Нищета умозрений, характерная для теологии и философии X века, проявилась и в области политической мысли; пробуждение произошло в XI столетии во время понтификата Григория VII. Согласно общему мнению, этот понтифик был основателем того, что историки называют довольно расплывчатым, но прочно вошедшим в употребление термином «папская теократия». Подготовленная задолго до этого времени, намеченная, как мы только что видели, его предшественниками, эта доктрина была сформулирована Григорием VII в таких четких терминах и подкреплена такими решительными действиями, что она вполне правомерно связывается с его именем. С ним обычно также ассоциируется группа лиц, которых называют или «прегригорианцами», или «григорианцами», — в зависимости от того, подготовили ли они его деятельность или дали ей впоследствии вероучительное обоснование. Св. Петр Дамиани, например, — «прегригорианец», Манегольд Лаутенбахский — «григорианец». Примечательно, что, как правило, те люди, которые, с точки зрения политической истории принадлежат к григорианцам, с точки зрения истории идей являются антидиалектиками. По крайней мере это обнаруживается тогда, когда политическими и философскими проблемами занимаются одни и те же люди. Постоянство такой связи свидетельствует о том, что она не случайна. Скорее, в ней следует видеть некую закономерность, выявляющую важный аспект средневековой мысли, который можно сформулировать следующим образом: для средневекового мыслителя государство находится в том же отношении к Церкви, в каком философия находится к теологии, а природа — к благодати. Для тех из них, кто затрагивал все эти три круга проблем, обычно не составляло труда установить константу, определявшую их позицию по всей совокупности относящихся сюда вопросов. Возникает желание пойти дальше и попытаться заранее рассчитать возможные константы, но следует помнить, что каждый средневековый мыслитель — особая индивидуальность и его позиция характеризуется специфическими нюансами, которые историк

обязан учитывать. Поэтому всякое общее априорное указание может иметь ценность только как общий ориентир; его нельзя рассматривать в качестве законченной классификации, которой должны соответствовать отдельные доктрины. Классификации порождаются фактами, а не предустанавливают их. Сделав эти оговорки, мы можем сказать, что любое средневековое учение пытается либо включить государство в Церковь, либо различить их, разделить или противопоставить друг другу таким же образом и с теми же нюансами, как оно пытается это делать в отношении философии и теологии, природы и сверхъестественного. Оставаясь в XI веке и зная отношение Петра Дамиани к философии и к природе вообще, будем считать его типичным представителем политической позиции, характерной для григорианцев. В самом деле, у него она сформулирована очень четко, и он по своему обыкновению высказывается на эту тему весьма энергично как в письмах, так и в трактате «Синодальные прения» («Disceptatio synodalis»).

Петр Дамиани, пытаясь определить отношения, которые должны установиться между Империей и папством, между земным и духовным порядками вещей, провозглашает чисто теократическую доктрину. Он без колебаний объявляет о примате духовного порядка и без всяких умолчаний обосновывает его. Императора ставит папа, совершая таинство миропомазания. Он его ставит по меньшей мере в том смысле, что поручает ему миссию, исполнение которой и делает императора истинным императором: вести все подвластные ему народы к высшим целям Церкви. Короче, через папское миропомазание император получает земную власть, чтобы, управляя Империей в ее мирских делах, вести подданных по пути сверхприродной судьбы, обетованной им Богом. Именно потому он — император; он является истинным императором лишь в той мере, в какой верен миссии, возложенной на него папой. Коронование, понимаемое как одно из таинств, заключается, таким образом, в наделении правителя временной властью ради духовных целей Церкви.

Довольно непреклонный в этом вопросе, Петр Дамиани столь же тверд в том, что нас интересует более всего: каковы отношения, соединяющие эти два порядка? Дамиани, вполне ясно видящий цели Церкви, скорее всего никогда не задумывался над тем, что и у Империи могут быть свои собственные цели. Возможно, будет преувеличением сказать, что он не осознаёт в полной мере существования земного порядка вещей или не имеет никакого представления о его природе, но совершенно очевидно, что он не представляет его как нечто «отдельное». Под этим мы понимаем, что Петр Дамиани отказывается воспринимать Империю-для-себя и в-себе, вне папства; можно также сказать, что он воспрещает Империи считать себя некой особой реальностью, пускай не противостоящей папству, но существующей помимо него. Вот почему, когда он ищет образ, чтобы выразить свое восприятие их тесного союза, то не находит ничего лучшего, нежели соединение Божественной и человеческой природы в Иисусе Христе. Это соединение — тайна; союз папы и императора тоже должен быть тайной. В исключительной личности Посредника между Богом и людьми обе природы соединены; так пусть же личности земного государя и папы будут слиты божественной тайной. Образ очень выразительный; и он дает почувствовать, которая из двух личностей выполняет роль Божественной природы, а которая — человеческой. Поистине, в этой божественной тайне взаимная любовь настолько неразрывно соединяет обе личности, что король как бы пребывает в римском понтифике, а этот последний — в короле; но, как сразу же добавляет Дамиани, папа не утрачивает своей привилегии: «salvo scilicet suo privilegio papae, quod nemo praeter eum usurpare permittitur»415. Император правит

телами, а папа царствует над душами. Император — словно любимый сын в объятиях отца, но именно папа обладает отцовскими достоинством и властью. Как не признать, что в этом мистическом союзе император неотделим от папы потому, что римский понтифик — это лицо, возлагающее ответственность, а земной государь — лицо, ее принимающее?

Это противопоставление не случайно у Дамиани: «Utraque praeterea dignitas, et regalis scilicet et sacerdotalis, sicut principaliter in Christo sibimet invicem singulari sacramenti veritate connectitur, sic in christiano populo mutuo quodam sibi foedere copulatur»416. То есть существуют не народ и Церковь, а «христианский народ», научаемый, одухотворяемый Церковью, который не может сохраниться как таковой отдельно от нее. Это отлично согласуется с тем, что в другом месте Дамиани пишет о естественном разуме. Разум и земной порядок он допускает только при условии, что они полностью поглощены верой и сверхъестественным. Так же, как он не воспринимает философию (и даже грамматику) в качестве области знания, которая своими методами исследует собственный предмет, он не воспринимает королевство или империю в качестве сообщества, организованного для того, чтобы земными средствами добиваться естественных целей. Полностью находящаяся под воздействием благодати или принимающая ее, природа более не имеет ни сферы, ни юрисдикции, которые могли бы считаться ее собственными. Государство, в сущности, плохо совместимо и с действенностью благодати, и с постоянством природы, и оно не в состоянии сохраняться без ущерба для благодати и природы. Поэтому оно должно быть истинно «мистическим», то есть покоиться на таинственном единении в любви папы и императора — тогда спонтанно реализуется согласие их воль и деяний. Петр Дамиани никогда не задавался вопросом, каким образом вера вступает в контакт с разумом, потому что для него разум не имеет права на особый статус, отличный от веры; и он также не ставил вопроса о том, каким образом вера может объединять христианский народ, потому что никогда не признавал права народа на существование вне Церкви и на наличие у него интересов, которые не были бы христианскими.

Невозможно правильно истолковать тексты такого рода, если не представить себе состояние конкретной действительности, которое пытаются описать их авторы и которое по своей сущности совпадает с «Christianitas» Григория VII. Эти авторы не ставят своей задачей дать абстрактное определение нормальных отношений Церкви как таковой с земными государствами как таковыми — они, скорее, стараются отразить — в конкретных случаях и в зависимости от конкретных исторических обстоятельств — сложное отношение всех христиан к Святому престолу и описать совершенно новый тип общества, которое складывается под влиянием этого отношения. Нам не известны произведения, специально посвященные доктринальному обоснованию понятия «христианский мир», но Григорий VII и его преемники свободно им пользовались; поэтому из всего ими сказанного можно вычленить главные элементы этого обоснования.

Прежде всего, христианский мир — это сообщество, которое образуют все христиане, живущие по всему миру и объединенные под духовным главенством папы. С этой точки зрения оно ничем не отличается от Церкви, однако первая же детерминация вносит определенные различия. В качестве членов Церкви христиане образуют религиозное сообщество, сверхприродное по своей сущности; но поскольку они — люди, живущие в определенных пространстве и времени, христиане образуют также временное, земное сообщество и, следовательно, народ. Таков

«populus christianus» пап, такова «respublica christianorum», о которой говорил св. Августин. Это земное сообщество не смешивается ни с одним из существующих политических образований и само не является политическим образованием. Последнее состоит из людей, объединенных ради достижения земных целей земными средствами. Христианский народ — это нечто совершенно иное, ибо, хотя он сам — земная реальность и этим отличается от Civitas Dei, образующие его связи носят духовный характер, а земными средствами он пользуется лишь с чисто духовными намерениями и ради достижения чисто духовных целей, как это проявилось, например, в крестовых походах. Таким образом, христианский мир — это совокупность всех христиан — личностей, умов, воль и благ, взаимодействующих во времени ради достижения религиозных целей Церкви.

Понимаемый таким образом средневековый христианский мир нельзя смешивать с Империей, поскольку он включал всех христиан, а христиане жили и вне Империи. По разумению пап Империя находилась внутри христианского мира. Как самый могущественный земной государь император был признанным защитником христианского мира, но и другие христианские государи, в соответствии с их рангом, были обязаны его защищать и расширять. Папы никогда не мыслили христианский мир объединенным политически под властью всемирного императора, который был бы земным главой всего мира, подобно тому как папа — духовный глава. Во-первых, они сами были земными государями и вовсе не собирались отрекаться в пользу некоего императора, каким бы христианским он ни был; во-вторых, в средние века не было такого момента, когда бы границы христианского мира не выходили далеко за границы Империи. Специфику христианского народа лучше всего демонстрирует его несводимость к каким бы то ни было политическим рамкам; его реальность как народа лучше всего проявилась в предпринимавшихся им совместных действиях, которые не раз приводили к положительным результатам. Из этих действий особо отметим учреждение средневековых школ и университетов, например Парижского и Оксфордского, природу которых можно понять лишь с точки зрения христианского мира. Именно в этих школах сформировалась и затем преподавалась «священная доктрина» («doctrina sacra»), или «христианская мудрость», единство которой, основанное на единстве христианской веры, станет выражением и связующим звеном единого христианского мира.

ЛИТЕРАТУРА

IX и X века: прекрасное введение в комплекс проблемы — работа: Rupp Jean. L’idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III. P., 1939.

Эпоха Каролингов: Ketterer J. A. Karl der Grosse und die Kirche. München, 1898; Ohr W. L. Der Karolingische Gottesstaat in Theorie und Praxis. Wien, 1902: La Servière J. de. Charlemagne et l’Église. P., 1904; Kleinclausz A. Charlemagne. P., 1934 (ch. IX, p. 225—264); Fliche Aug. La Chrétienté médiévale. P., 1929.

XI век: Fliche Aug. Études sur la polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII. Les Prégrégoriens. P., 1916; Arquillière H.-X. Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical. P., 1934; idem. L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge. P., 1934. С большой пользой можно прочитать также работы, посвященные другим аспектам проблемы: Bloch Marc. Les rois thaumaturges. Strasbourg, 1924, а также классический труд Эрнста Трёльча: Troeltsch E. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen, 1923.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ФИЛОСОФИЯ В XII ВЕКЕ

1. ШАРТРСКАЯ ШКОЛА

На протяжении всей первой половины XII века самым оживленным интеллектуальным центром Западной Европы были школы Шартра. Они получили известность благодаря преподаванию там Фульберта, епископа Шартрского (ум. в 1028), в конце X — начале XI столетия. Самое прославленное имя Шартрской школы в XII веке — св. Ив, называемый Ивом Шартрским; но первое крупное имя в области философии — это Бернард (Бернар) Шартрский, канцлер школы, умерший между 1124 и 1130 гг.

Взгляды этого учителя дошли до нас лишь косвенным путем — через произведения Иоанна Солсберийского, который в своем «Металогиконе» приводит некоторые сведения о его доктрине и деятельности. Бернарда Шартрского считали выдающимся наставником, который был больше озабочен воспитанием ума и вкуса своих учеников, нежели усвоением ими огромной массы часто бесполезных знаний. Вместе с тем он считал необходимым хорошее знакомство с трудами великих писателей классической древности. «Мы — словно карлики, сидящие на плечах гигантов, — говорил он. — Мы видим больше вещей и вещи более удаленные по сравнению с тем, что видели древние, но не благодаря остроте нашего собственного зрения или нашему высокому росту, а потому, что древние поднимают нас до своей огромной высоты». С доктринальной точки зрения Бернард был наиболее законченным платоником своего времени. Точно охарактеризовать природу его платонизма нам не позволяет отсутствие текстов, и поэтому нельзя с полной уверенностью сказать, какое отношение установил он между идеями и материей; но то немногое, что о нем известно, указывает на духовную семью, к которой он принадлежал.

В «Металогиконе», где Иоанн Солсберийский оставил нам столько драгоценных подробностей о жизни своего времени, он характеризует Бернарда Шартрского как грамматика. Это звание заключало в себе тогда гораздо более богатый смысл, чем сейчас. Со времен Квинтилиана

«grammaticus» был преподавателем классической латинской литературы, задача которого состояла в формировании у учеников не только хорошего вкуса и стиля, но и морального сознания. В XIII веке при обучении грамматике появилась, по-видимому, новая задача; впрочем, ее выполнение не требовало принципиальных изменений в характере преподавания. Мы видели, что под влиянием св. Ансельма в преподавание теологии вторглась логика; под влиянием Бернарда Шартрского она проникла также в преподавание грамматики. Нельзя сказать, что это произошло впервые. Достаточно заглянуть в «Категории» Аристотеля, чтобы понять, что сферы логики и грамматики частично совпадают. Такие вопросы, как значение имени, значение глагола, виды предложений и т.п., открывали перед приверженцами грамматики широкие возможности пофилософствовать. И наоборот, поскольку преподаватель логики сталкивался в грамматике с целым рядом вопросов, допускающих двоякую трактовку — грамматическую и логическую, он не упускал случая поднять их в своем курсе и последовательно обсудить обе точки зрения. Однако в XII веке вторжение логики в сферу грамматики стало значительно более ощутимым и имело весьма существенные последствия. Прежде всего оно привело во французских школах XIII столетия, особенно в Парижском университете, к упадку классической культуры в собственном смысле. Если раньше изящная словесность служила воспитанию вкуса и характера, то теперь ее функция свелась к изучению грамматики, рассматриваемой как раздел логики. С другой стороны — и это второе последствие оказалось гораздо благоприятнее первого, — подобное развитие породило новую науку — философию грамматики, которую в XIV столетии назовут «спекулятивной грамматикой» («grammatica speculativa»).

Бернард Шартрский не был грамматиком такого рода. Напротив, он представлял собой великолепный тип носителя классического гуманитарного знания в соответствии с традицией Квинтилиана. О таких людях можно сказать, что они были принявшими христианство квинтилианами, но в то же время явным образом примешивали к грамматике философию. Из Цицерона, Макробия, Сенеки и Боэция Бернард Шартрский извлек немало философских понятий, применимых к грамматике. Усвоив из 58-го «Письма к Луцилию» Сенеки дефиницию платоновских идей, он стал платоником — сначала в логике, ибо учил, что ничто не является ни родом, ни видом вне идей, а потом и в грамматике, поскольку утверждал, что индивидам слишком недостает свойственного идеям постоянства, чтобы их можно было обозначать существительными417. Производные слова ставят перед мышлением весьма характерную философскую проблему. В самом деле, следует узнать, что образует единство группы однокоренных слов — исходного и производных. Поставленный в «Грамматике» Присциана и уже рассматривавшийся Боэцием, этот вопрос в XII веке привлек внимание нескольких философов, в том числе Абеляра. Нам известно решение, предложенное Бернардом. С его точки зрения, все производные слова прежде всего и главным образом обозначают то, что обозначает их корень, но в различных аспектах и в разной степени. Если принять, что слова «белый» и «белит» образованы от слова «белизна», то нужно признать, что их основной смысл обозначает субстанцию «белизна», к которой они причастны, модифицированную акциденцией, произведенной глаголом в случае «белит» и прилагательным в случае «белый». Отношение исходного слова к его производным уподобляется, по мнению Бернарда, отношению платоновской идеи к ее участию в акциденциях. Если раскрыть обозначаемую производными словами субстанцию, то можно обнаружить свойство белизны — сначала в его девственной чистоте, затем сниженное вследствие некоторого действия («белит») и наконец «размытое, смешанное с материальной субстанцией и, так сказать, еще более запачканное» («белый»).

Подобное решение грамматической проблемы было решением не просто философа, но философа-платоника. Иоанн Солсберийский, который сначала называет Бернарда «самым щедрым источником словесности в наше время» (написано около 1160 г.), в дальнейшем характеризует его как «самого совершенного платоника нашего века». В доказательство он приводит четыре строки не дошедшей до нас латинской поэмы Бернарда: «То, что есть, чему я приписываю бытие, не есть компонент, состоящий из двух частей и содержащий форму, захваченную материей; то, что есть, чему я приписываю бытие, заключено в какой-то из этих частей, одна из которых по-гречески называется «Idea», а другая носит название «Yle» (hylē) (материя)». Далее Иоанн уточняет позицию Бернарда. Стоики считали, что материя и идея одинаково вечны в Боге; эпикурейцы, отрицавшие провидение, полностью исключали идею; напротив, Бернард сохранял ту и другую, но отказывался считать их «равновечными» в Боге. В согласии с отцами Церкви, в частности со св. Августином, он учил, что материя сотворена Богом. Что же касается идеи, то он допускал, что она вечна, как само провидение, но полноту вечности он признавал лишь за тремя Божественными Лицами, у которых одна природа и нераздельное действие. В самом деле, идея не может быть по степени равна Богу: ее природа в каком-то смысле вторична; она — словно результат (velut quidam effectus), сокрытый в недрах божественного совета, — безусловно вечная, поскольку не зависит ни от какой внешней причины, но не «равновечная» Богу, поскольку зависит от Него.

Как ни скудны эти сведения, они весьма поучительны. Из них мы можем сделать вывод, что платонизм Бернарда исходил из нескольких источников, а не только из произведений самого Платона. Вдохновляясь определением идей, принадлежащим Сенеке («eorum quae natura fiunt exemplar aeternum»418), он, вслед за Боэцием, обозначает реальность выражением «то, что есть» («id quod est»); материю он называет «Yle» (ὕλη) — подобно читателям комментария Халкидия к «Тимею» Платона; наконец, Бернард христианизирует Платона — как это уже делал св. Августин, — утверждая тварность материи и отождествляя идеи с божественной мыслью; однако в этом последнем пункте он несколько видоизменяет учение Августина, привнося в него некоторые штрихи из Дионисия и Эриугены: он не осмеливается сказать, что идеи тождественны Богу и, следовательно, вечны в Нем. Этот комплекс мыслей типичен для целой группы произведений XII века, либо непосредственно вышедших из Шартрской школы, либо написанных под ее влиянием. Уметь распознать этот несколько эклектичный платонизм тем более важно, что он будет оказывать свое неявное влияние вплоть до первой трети XIII века и затем сольется с другими учениями платонического толка, усиливаясь ими и усиливая их. И все-таки, хотя доктрина Бернарда — типично шартрская, она не исчерпывает богатства Шартрской школы. Мы вскоре увидим, как в этой плодоносной среде сложилась другая доктрина, в той же степени изощренная и запутанная, в какой доктрина Бернарда была изящна и раскованна с литературной точки зрения. Это, наконец, нужно признать, ибо влияние Гильберта Порретанского (Жильбера из Порре) будет глубоким и продолжительным, возможно, даже более глубоким и продолжительным, чем это позволяют утверждать наши нынешние исторические познания.

Ученик Бернарда Шартрского Гильберт Порретанский (1076—1154)419 сменил его в должности канцлера шартрских школ; в 1141 г. он преподавал в Париже и умер епископом Пуатье.

Замечательный наставник, он вместе с Теодориком (Тьерри) Шартрским, Гильомом из Конша и Абеляром вел успешную борьбу за свободные и серьезные научные занятия против так называемой «корнифицианской» партии. Этим фантастическим именем Иоанн Солсберийский называл всех тех, кто под различными предлогами, но на самом деле по сугубо практическим соображениям требовал облегчения учебных программ. Этим сторонникам, как мы бы теперь сказали, «современного образования» магистр Гильберт советовал прямо идти в коммерцию: «Он имел привычку, когда видел их спешащими на занятия, советовать им избрать ремесло булочника. Он говорил, что в его стране оно единственное, которым занимаются все не имеющие другой профессии или другой работы. Оно очень несложно и необходимо всем и особенно подходит людям, которые больше стремятся к наживе, чем к образованию».

Наряду с Абеляром, Гильберт Порретанский — самый мощный философский ум XII столетия, и если Абеляр был особенно силен в логике, то Гильберт далеко превзошел его как метафизик. Можно лишь сожалеть о туманности его стиля, который нередко отражает и запутанность мысли, но над тем, что он говорит, стоит задуматься, так как поставленные им проблемы сохраняют свое значение до сих пор. В средневековье ему по традиции приписывался трактат «О шести началах» («De sex principiis»), или «Книга шести начал» («Liber sex principiorum»). Этот трактат был включен в программу факультета искусств и комментировался — в частности, Альбертом Великим — в одном ряду с произведениями Аристотеля и Боэция; комментаторы будут обращаться к нему вплоть до XV века, а гуманист Ермолай Варвар (Hermolaus Barbarus) даже возьмет на себя труд улучшить его латынь420. Каждый студент-философ сталкивался с ним по крайней мере один раз, читая о «perfectihabies»421 в 48-м параграфе «Монадологии» Лейбница.

«О шести началах» — это метафизическая интерпретация логического трактата Аристотеля «Категории». Известно, что этим термином Аристотель обозначал все виды возможных высказываний об одном и том же предмете; он различал десять категорий: субстанция, количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание (habitus, или «ayance», как говорили в XVII веке), действие, страдание. Легко видеть, что, эквивалентные между собой с точки зрения логика, эти категории неэквивалентны с точки зрения метафизика: субстанция — совсем не то же самое, что место или время. Гильберт продвинул свое исследование значительно дальше. Разделив десять категорий на две группы, в одну из них он включил субстанцию, количество, качество и отношение, а в другую — шесть остальных категорий (sex principia): место, время, положение, обладание, действие и страдание. В соответствии с тезисом о реальном существовании универсалий, сторонником которого, как мы увидим, он был, Гильберт дает всем категориям имя «форма»; первую группу из четырех категорий он рассматривает как «внутренние формы» («formae inhérentes»), а вторую группу из шести категорий — как «вспомогательные формы» («formae assistentes»). Уместно отметить, как это сделал Орео, что Абеляр также называет категории места и времени «дополнительными началами» («principia adjacentia»), но он, в отличие от Гильберта, не ставит эту проблему в комплексе, и к тому же хронология его произведений точно не известна422.

Это было важное различие, и, по крайней мере в одном пункте, оно должно было стать исходной точкой для дальнейших исследований. Внутренними формами Гильберт называет формы, или

начала, которые либо сами являются субстанцией, либо внутренне присущи субстанции как таковой, рассматриваемой независимо от ее отношений с другими субстанциями. Таковы, очевидно, количество и качество: количество — это ее собственное количество, а качество, свойства — ее собственные свойства. На первый взгляд, для отношения верно обратное, но это только видимость — или, точнее, здесь нужно провести различие. Взятое само по себе, отношение — это лишь способность к бытию одного из двух терминов отношения; но как таковое оно внутренне присуще субстанции как таковой, поскольку сущность всякой субстанции — возможность вступать в ряд отношений, какими бы ни были другие их термины. Привязав таким образом отношение к субстанции, Гильберт положил начало спору, которому не суждено было прекратиться в средневековье: реально ли отношение или оно лишь бытие разума? Мы не можем здесь уделить этой дискуссии такое же место, какое она занимала в истории средневековой теологии, — в частности, потому, что она всегда оставалась более или менее тесно связанной с теологической проблемой отношений между тремя Божественными Лицами; но следует по крайней мере знать, что такая дискуссия имела место и что трактат «О шести началах» — один из ее главных источников. Что касается остальных из шести начал, от которых трактат и получил свое название, то очевидно, что каждое из них есть лишь дополнительная детерминация субстанции. Самым непосредственным образом субстанцию затрагивает категория положения, за ней — место и время, затем — действие и страдание и, наконец, обладание, которое является по отношению к субстанции наиболее внешним, так как субъект-обладатель — это обычно другое сущее, нежели обладаемый объект.

Наиболее важные метафизические тезисы Гильберта изложены в его комментариях к сочинениям Боэция, в частности в Комментарии к трактату «О Троице» — источнике теологических затруднений. Он писал их, начиная с 1146 г., и в конце концов они привели его к столкновениям со св. Бернардом. Чтобы уяснить позицию Гильберта, проведем сначала различие между субстанцией и субсистенцией. «Субстант» — это существующий в данный момент индивид, о котором говорится, что он есть субстанция, поскольку он несет (поддерживает) с собой (sub stat) определенное количество акциденций. В качестве субстанций индивиды являются причинами и началами акциденций, которые причастны к их бытию. Субсистенция — это просто свойство того, что для бытия тем, что оно есть, не нуждается в акциденциях. Так, роды и виды являются субсистенциями, так как взятые сами по себе они не имеют акциденций, но — именно потому, что они не являются реальными носителями ничего другого, — они не суть субстанции. А поскольку и субстанции для своего существования не нуждаются в акциденциях, то все субстанции являются субсистенциями; однако, с другой стороны, поскольку некоторые из них и в самом деле не несут с собой никакой акциденции, не все субсистенции являются субстанциями. Так, роды и виды «subsistunt tantura, non substant vere»423. Как же они субсистируют и как из них могут возникать субстанции?

У истока чувственно воспринимаемых субстанций находится то, что греки называли идеями, а латиняне называют формами. Эти идеи — не только «субсистенции», но и субстанции. Они даже суть чистые субстанции (substantiae sincerae) — в том смысле, что они субсистируют вне материи, никогда не смешиваясь с ней. Основных чистых субстанций четыре: огонь, воздух, вода и земля. Здесь ни в коем случае не имеются в виду чувственно воспринимаемые элементы, которые мы обозначаем этими именами, но идеальные модели этих элементов. Кстати, именно поэтому они

называются идеями. Взятые сами по себе, они просты. Для объяснения происхождения вещей нужно рассмотреть три термина: первоматерия и две первичные формы, которые суть ousia (сущности) Создателя и идей чувственных вещей. Слово «формы» не означает, что сам Бог придает материи форму. Этого нельзя сказать и об идеях, ибо они никогда не снисходят в материю. Собственно формы, соединенные с материей чувственно воспринимаемых тел, являются в некотором смысле копиями (exempla), которые происходят от образца (exemplar) путем дедукции, заключающейся в придании им соответствия образцу (quadam exempli ab exemplari suo conformativa deductione venerunt). Формы, наблюдаемые у тел, являются не идеями, а образами вечных чистых субстанций, которые и суть идеи. Таким образом, Гильберт по-своему воспроизводит различение божественных идей и порожденных (nativae) форм, которые представляют собой лишь копии оригиналов.

Для того чтобы образовать универсалии, следует исходить именно из этих форм. Соединенные с материей, они составляют индивидуальные субстанции, которые, как мы сказали, являются одновременно и «субстантами», и «субсидирующими». Сами по себе формы суть не субстанции, а субсистенции, благодаря которым существуют субстанции. Они являются «субстанциальными формами» («formae substantiales») субстанций. Кстати, множественное число следует здесь употреблять даже по отношению к одному индивиду, так как каждый индивид определяется родовой субсистенцией, видовой субсистенцией и субстанциальными свойствами последней. Но то, что в реальности представлено как целое, человеческий разум способен рассматривать изолированно и абстрактно. Вначале он воспринимает порожденную форму (forma nativa), мысленно абстрагирует ее от тела, которому она присуща, затем сопоставляет ее с другими порожденными формами, на которые она похожа и вместе с которыми образует группу (collectio), и достигает таким образом первой видовой субсистенции. Произведя те же операции над группой сходных видов, получаем родовую субсистенцию. Следовательно, именно соответствие терминов друг другу образует группу и дает начало тому, что мы называем природой, родом или универсалией. Мысли остается лишь трансцендировать все порожденные формы, чтобы достигнуть их образцов — вечно пребывающих первоидей. Иоанн Солсберийский резюмировал позицию Гильберта Порретанского следующей краткой формулой: «universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat»424. В самом деле, для Гильберта задача состоит в том, чтобы отыскать в вещах одного рода и вида естественное соответствие, получаемое ими путем вывода по соответствию (deductio conformativa), в результате которого эти порожденные формы и происходят от вечных идей.

Доктрина Гильберта, как легко видеть, имеет более завершенный и строгий характер, нежели учение Бернарда Шартрского. Она очень хорошо проработана технически, и сама ее основательность, несмотря на довольно темный язык, которым она изложена, обеспечили ей длительное влияние. До XIII столетия и далее в западноевропейской мысли наблюдается тенденция сводить реальные существа к их умопостигаемым сущностям, которыми являются их формы, и мыслить их в этих абстрактных категориях. В этом чувствуется некоторый «формализм» мышления (тенденция все объяснять через определяющие формы); усиленный под влиянием Авиценны, он расцветет пышным цветом в учении Дунса Скота. Гильберт Порретанский унаследовал его от Боэция, чьи теологические «Опускулы» он комментировал. Для Боэция бытие вещи — это прежде всего сама вещь, которая есть (id quod est), но в каждой вещи он выделял

начало, благодаря которому она есть то, что есть. Назовем то, что есть (сущее), — «id quod est», а то, посредством чего данное сущее есть то, что оно есть, — «quo est»: тем самым мы придем к формулам, восходящим к трактату Боэция «О Троице» и очень широко распространенным в XII веке. Когда мы наблюдаем какое-либо существо, данное в опыте, оно оказывается детерминированным своим quo est к бытию тем, что оно есть. Если теперь мы задумаемся, какую огромную роль играет этот определяющий принцип в конституировании какого-либо существа, то можно будет утверждать, что, собственно говоря, quo est представляет собой само бытие (esse) того, что есть. Это настолько истинно, что у абсолютно простого существа, такого, как Бог, id quod est и quo est совпадают. Вот почему Бог действительно есть то, что Он есть. В любом другом существе, напротив, имеет место сочетание того, что оно есть, с тем, посредством чего оно есть, и если мы решаем сохранить имя бытия (esse) за quo est, то о всяком составном существе можно сказать, что отчасти оно не то, что оно есть (in parte non est id quod est). Например, человек — не целиком то, что он есть, так как он состоит из тела и души, являющейся формой тела, и он не целиком эта форма, которая сообщает ему бытие, делая его тем, что он есть.

В произведениях Гильберта Порретанского эти заимствованные им понятия приобрели новое звучание. Они фактически соответствовали тому, что было наиболее платонического в аристотелевой концепции бытия, и Гильберт лишь еще сильнее акцентировал их платонический характер. На вершине всего того, что есть, он помещает Бога, который есть сущностная реальность по преимуществу (essentia) и от которого все остальное сущее получает свою essentia, то есть самое реальность. Следовательно, можно сказать, что Божественная сущность есть бытие всех созданий: «divina essentia, quam de Deo praedicamus, cum dicimus, Deus est, omnium creaturarum dicitur esse». С другой стороны, все созданное Богом не есть чистое и простое бытие — это всегда лишь некоторый род бытия. В этом смысле всякое сотворенное существо — составное. Оно разделяется сначала на бытие (esse) и на то, что есть (id quod est). Бытие вещи есть то, что дает ей возможность быть тем, что она есть. Например, бытие тел — это «телесность»; само тело, существующее благодаря телесности (причем телесность для тела является началом его субсистенции), есть то, что есть. Аналогично «человечность» — это бытие субъекта «человек» сам по себе человек есть то, что есть. Творческое деяние Бога состоит в создании формы (которая по-гречески называется «ousia»), по образу божественной Идеи, например телесности или человечности. Эта родовая форма, или сущность, определяет тип соединения определенной материи (materia, hylē) с ее особенной формой — ее собственной эссенциальностью (ousiodēs). Божественное бытие (essentia) как бы передается таким образом другим творениям, сообщая им бытие (esse) посредством их родовой сущности: быть телом означает быть телесностью, так же как быть человеком означает быть человечностью. Утвердившись в бытии через сущность, дающую ей существование (ее subsistentia), творение становится субстанцией (substantia). Собственно говоря, самой сущности нет, так как она — не «то, что есть», а «то, посредством чего» имеет место субстанция. Но чтобы иметь причастность к чему-либо, нужно быть; следовательно, сущность не может быть ни к чему причастна. Но она есть esse в том смысле, что она создает бытие; субстанция, порождение которой она детерминирует, есть, и, следовательно, она может быть к чему-то причастна. Так, «телесность» не причастна ни к чему, однако порождаемая ею телесная субстанция может быть причастна к цвету, длительности, протяженности, плотности, твердости и т.д. Таким образом, всякая сотворенная реальность вполне заслуживает эпитета «конкретная», ибо она представляет собой сгусток («конкрецию») различных форм, наслаивающихся друг на друга в субстанции, само бытие которой является родовой сущностью, дающей ей существование.

Подобная философская позиция относительно сотворенной реальности имеет для Гильберта настолько принципиальное значение, что он не может полностью отказаться от нее и когда обращается к теологической проблеме бытия Бога. Мы помним его первоначальное утверждение: Бог — это абсолютная реальность (essentia), и Он не есть что-либо иное, кроме этого («simplex atque sola essentia»425). В то время как человек (id quod est) не тождествен своей человечности (quo est), Бог, его essentia и его divinitas (божественность) — одно и то же. Это, однако, не мешает Гильберту неоднократно заявлять, что утверждать таким образом простоту Бога якобы означает то же самое, что и говорить, будто то, что есть Бог (id quod est Deus), является Богом только посредством Его quo est; Гильберт даже называет это quo est: божественность (divinitas). Такая позиция стала причиной теологических нападок, которые обрушились на него на Реймсском соборе в 1148 г., однако не привели к его осуждению. Различение в Боге Deus и divinitas представляет философский интерес в том отношении, что оно свидетельствует о вторжении в теологию концепции реализма, сознания, которая переживет само это учение. Признавая за каждой умопостигаемой сущностью, воспринимаемой рассудком, определенную реальность, Гильберт представлял себе каждую вещь как единство субъекта и его абстрактных определений, которые, характеризуя субъект, дают ему возможность быть тем, что он есть. Гильберт имел так много учеников, что о них стало принято говорить как об отдельной доктринальной группе — порретанцах. Назовем самых известных: Радульф (Рауль) Ардентский426, Иоанн Белет и Николай Амьенский427. Но главное не в этом. Чем больше мы изучаем средневековье, тем яснее видим в нем многообразие платоновских влияний. Самого Платона нет нигде, но платонизм — повсюду; можно даже сказать, что повсюду — «платонизмы»: платонизм Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, переданный посредством сочинений Скота Эриугены, — присутствие этого платонизма мы только что отметили у Бернарда Шартрского; платонизм св. Августина, овладевший мыслью св. Ансельма; платонизм Боэция, направлявший творчество Гильберта; и еще платонизм «Книги о причинах» («Liber de causis») и философии Авиценны, с которой мы вскоре встретимся. Этим сходством в платонизме весьма различных учений объясняется непонятный иначе факт возникновения между ними своего рода союзов. Они были столь часты, что можно даже говорить о существовании в средние века закона «сообщающихся платонизмов». В этом сложном комплексе порретанизм занимает совершенно определенное место: он способствовал распространению той формы платонизма, которую можно назвать реализмом сущностей и которая вскоре получит новую мощную поддержку со стороны философии Авиценны.

Преемником Гильберта в качестве канцлера школ стал Теодорик (Тьерри) Шартрский, младший брат Бернарда; как и Бернард, он был одним из наиболее типичных представителей своей среды и своего времени. Предметы, которые он преподавал, нам хорошо известны благодаря его «Семикнижию» («Heptateuchon») — сборнику текстов и пособий, на основе которого осуществлялось обучение семи свободным искусствам. Один лишь перечень включенных в него произведений показывает, насколько широк был умственный кругозор философов XII века и какой живой была их любознательность. Основу преподавания грамматики составляли трактаты Доната и Присциана; при обучении риторике обращались к Цицерону и Марциану Капелле428; сочинения Боэция и почти полный «Органон» Аристотеля были главными пособиями по диалектике; в курсах арифметики, геометрии, астрономии и музыки фигурировали Боэций, Капелла, Исидор Севильский, Колумелла429, Герберт Орильякский, Гигин430, Птолемей. Преподавание Теодорика охватывало, таким образом, не только «тривий», но и «квадривий». Старое предание гласит, что

одним из его учеников по арифметике был Абеляр. Это отнюдь не исключено. В 1134 г. Теодорик покинул Шартр и отправился преподавать в Париж, откуда вернулся через семь лет. Когда в 1142 г. Гильберт Порретанский был номинирован епископом Пуатье, Теодорик стал его преемником в должности канцлера Шартра. Он был еще жив в 1148 г.: в этот год он присутствовал на соборе в Реймсе. Точная дата его смерти неизвестна, но это не позднее 1155 г.

Теодорик с не меньшим, чем его предшественники, упорством и мужеством отстаивал шартрский идеал классической культуры. Не столь искусный диалектик, как Гильберт Порретанский, он, по-видимому, больше интересовался проблемами космогонии. То, что нам известно из его трактата «О семи днях и шести различных деяниях» («De septem diebus et sex operum distinctionibus»), позволяет отнести его к классическим произведениям, каковых не было со времен св. Василия Великого и св. Амвросия. Это — попытка согласовать Книгу Бытия с принципами физики и метафизики. Есть несколько произведений, трактующих шесть дней творения и озаглавленных «Шестоднев» («Hexaemeron») или «На Шестоднев». Теодорик на свой лад проделал ту же работу, изложив библейский текст в соответствии с данными физики: secundum physicam et ad litteram431.

В связи с первым стихом священной книги — «В начале сотворил Бог небо и землю» — возникают два вопроса: о причинах Вселенной и о порядке дней творения. Причин — четыре: действующая — Бог; формальная — Мудрость Божия, заключающая в себе форму будущего творения; целевая — Божье благоволение (benignitas); материальная — четыре элемента. Собственно творение относится к этим четырем элементам (земля, вода, воздух и огонь). В Писании они обозначены словами «небо» и «земля», но речь идет именно о них. Бог сотворил их из ничего чистой благостью и любовью, дабы произвести существа, которые будут причастны его блаженству.

Что касается порядка дней творения, то в первый момент Бог создал материю — и каждый элемент занял место, соответствующее его природе; четыре элемента расположились по концентрическим сферам: земля, вода, воздух, огонь. Последний, особенно легкий, естественно, стремится двигаться, но, поскольку он охватывает собой все, он не может двигаться вперед и тут же возвращается на свое место. Его первое полное обращение и составляет первый день, в течение которого огонь начал освещать воздух и через него — воду и землю. Таково было дело первого дня. Но огонь не только освещает — он согревает. Проходя через воду, его теплота образует пар. Пар поднялся над сферой воды и остался там, так что воздух оказался между жидкой водой внизу и водяными парами наверху. Писание говорит об этом так: «et posuit firmamentum in medio aquarum»432. Воздух здесь может быть назван твердью (firmamentum), поскольку он надежно (firmiter) удерживает расположенный над ним слой пара; но его можно назвать так и потому, что он со всех сторон окружает и сжимает землю и тем самым придает ей твердость. Таково было дело второго дня.

Под действием жара часть воды испарялась, вследствие чего сокращалось количество жидкого элемента и открывались участки суши, появлялись острова; согревая их, огонь способствовал появлению трав и деревьев. Ход испарения жидкости можно экспериментально проверить в

котле. Можно также покрыть стол сплошным слоем воды и поднести к нему огонь: ясно видно, как слой воды становится тоньше, на столе появляются сухие места, пока весь он не освобождается от воды. Таково было дело третьего дня.

В течение четвертого дня пары над воздухом сконденсировались и образовали тела звезд. Это очевидно, ибо звезды видимы; однако сами по себе, в чистом состоянии они — не огонь и не воздух: звезды становятся ими лишь благодаря смешению с одним из плотных элементов, то есть с землей или водой. Но земля слишком тяжела, чтобы подняться до неба; следовательно, породить тела звезд могла лишь вода в результате конденсации. Утверждается также, что они питаются испарениями, а поскольку тело может ассимилировать только подобные себе тела, то тело звезд — не что иное, как сконденсированный пар.

Обращаясь вместе с твердью, звезды своим собственным движением увеличивали количество тепла, так что оно достигло такой степени, что стало животворным. Сначала оно воздействовало на воды земной поверхности и породило водных и летающих животных. Это произошло в течение пятого обращения небес — таково дело пятого дня. Потом животворное тепло достигло земли, в результате чего появились земные животные, в том числе человек, сотворенный по образу и подобию Божию, — и это было делом шестого дня. Тогда Бог предался покою: это означает, что ни одно существо, появившееся после шестого дня, не было сотворено — оно появилось либо из элементов, которые ведут себя так, как только что было описано, либо из семени (ratio seminalis), введенного Богом в элементы в течение шести дней творения.

Теодорик отдавал себе отчет в трудностях, возникающих при попытках согласовать littera, то есть Библию, с physica, то есть с Комментарием Халкидия к «Тимею». Он рассчитывал преодолеть их, отождествив небо и землю с четырьмя элементами. Его попытка представляет интерес для истории науки, в частности космогонии, поскольку это произведение человека, не знакомого с физикой Аристотеля. Теодорик не считает, что каждый элемент обладает неизменными свойствами и располагается в строго определенном месте. С его точки зрения, частицы всех элементов взаимозаменяемы. Земля не тверда по природе, так как она может расплавляться и воспламеняться. Твердой она становится не под действием веса воздуха и огня, ибо эти элементы невесомы. Истинная причина ее твердости — непрерывное движение воздуха и огня, которые, сжимая со всех сторон землю и воду, придают им плотность и твердость. Верно и обратное: легкость тоже объясняется движением; все, что движется, опирается на неподвижную точку, а в случае вращательного движения — на центр вращения. Воздух и огонь имеют потребность в таком центре, на который опиралось бы их движение, и этим центром является земля. Божий философ (philosophus divinus) Моисей имел основания сказать, что Бог сотворил небо (огонь и воздух) и землю (воду и землю), но его нужно понимать в том смысле, что Бог сотворил движущиеся частицы, которые, двигаясь, образовали прочный центр, необходимый для их движения. Механистический характер этого объяснения примечателен. Вместо теории «естественных мест» Аристотеля мы имеем здесь кинетическую экспликацию элементов: легкость воздуха и огня — это лишь результат их движения, и это движение, придавая твердость земле и тяжесть воде, в то же время нуждается в них как в точке опоры. Тем самым становится понятно, почему Бог должен был сотворить их одномоментно433; Теодорик и пытается показать, что

именно «Моисей называет небом и землей и как физики объясняют их одновременное сотворение».

Таким образом, уже в XII веке возникли связанные с платонизмом механистические тенденции, которые вновь проявятся в XIV столетии, когда отойдет в прошлое аристотелизм XIII века. Знаменитая теория движущей силы, влагаемой в движущиеся тела (impetus), которую парижские оккамисты XIV века будут выдавать за собственное открытие, — представляется Теодорику Шартрскому вполне естественным объяснением состояния тел в движении: «Когда бросают камень, сила броска (impetus projecti) возникает оттого, что бросающий опирается на что-то твердое, и чем сильнее он опирается, тем мощнее его бросок (tanto jactus projicientis est impetuosior)». Кстати, подобный подход к космогонии хорошо согласуется с его общей склонностью к математике, которая наложила отпечаток на всю мысль Теодорика. Для того чтобы понять Книгу Бытия, теология нуждается в науках «квадривия» — арифметике, музыке, геометрии и астрономии. Их общим элементом является число, начало которого — единица; следовательно, она — основополагающее понятие, которым определяется всякое рациональное объяснение.

Взятая сама по себе, единица устойчива, неизменна, вечна; число изменчиво и переменно, поскольку оно изменяется путем прибавления или отнятия единиц. Но сфера творения есть сфера изменения; следовательно, творение — это область числа, тогда как Божественное — область единицы. Возвыситься до начала числа, которым является единица, значит возвыситься от твари к Творцу. Вещи существуют только посредством Бога, и в этом смысле Бог есть форма всего сущего. Это не означает, что Бог в качестве формы заключен в материи существ, это означает лишь, что «присутствие Божественного во всех творениях есть их тотальное и единственное бытие, так что и сама материя обязана своим существованием присутствию Божества». Поскольку Бог — это единица, то утверждение, что Бог есть форма существования (forma essendi) Его созданий, равносильно утверждению, что их forma essendi есть единица: «unitas igitur singulis rebus forma essendi est»434. Это со всей очевидностью проявляется в том, что единство435 — условие сохранения существ, тогда как их разложение на множество частей — признак разрушения. Но единица — не только образующее начало бытия, она — степень его истинности: там, где единица, там равенство; вещь истинна, то есть является самой собою, лишь в той степени, в которой она равна своей сущности. Таким образом, единица через равенство порождает истину. Поскольку первая и абсолютная единица — это Бог, то совершенное равенство — это тоже Бог. Чтобы одновременно отразить и тождество, и равенство в Боге, теологи использовали слово «лицо»: субстанция Единицы тождественна субстанции Равенства, которое она порождает, но порождающее Лицо (Отец) отлично от порождаемого Лица (Слово). Со своей стороны, философы, очень хорошо чувствовавшие смежность понятий равенства и истины, называли это Равенство Единого то Мыслью, то Провидением, то Мудростью и делали это с полным основанием, потому что всякая вещь истинна благодаря Божественной истине, и, будучи множественными, вещи существуют благодаря единичности Бога. Здесь два языка, но по существу одна доктрина. Философы предчувствовали истину, которой обладают христиане.

Эта доктрина яснее всего свидетельствует о том, как неоплатонизм отдельных теологов расчистил путь арабскому неоплатонизму, прежде всего неоплатонизму Авиценны. Принцип, с помощью

которого Теодорик объясняет порождение единственного Слова, заключается в том, что Единица может породить только единицу, равную Ей: «Unitas enim per se nihil aliud gignere potest nisi ejusdem unitatis aequalitatem»436. В этой формуле — теологически правильной — угадывается неоплатонический принцип, который, в формулировке Авиценны, почти полностью определит в XIV веке водораздел между философией и теологией: из одного может произойти только одно. В то же время Теодорик Шартрский со всей ясностью выдвинул принцип онтологии, в которой Единое выше бытия, потому что оно является его причиной: «cum autem unitas omnium rerum primum et unicum esse sit»437. Здесь не больше пантеизма, чем во всех других доктринах такого рода: вещи не являются бытием Бога, ибо Бог, будучи Единым, выше бытия. Теодорик лишь утверждает, что существа, которые не суть Единый, являются существами только через Единого, который не есть ни одно из этих существ. Подобное учение способствовало усилению влияния Прокла, которое, как мы увидим, достигнет наибольшей интенсивности в спекулятивной мистике Экхарта и в метафизике Дитриха Фрейбергского.

К шартрским учителям примыкает интересный писатель XII века, не связанный сколько-нибудь определенно с их школой, но находившийся в кругу их друзей, поскольку свое сочинение он посвятил Теодорику Шартрскому, и оно явно проникнуто его духом. В трактате Бернарда Сильвестра, или Бернарда Турского438, «О целостности мира, или Мегакосм и Микрокосм» («De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus») чувствуется также влияние Макробия, «Асклепия» и особенно комментария Халкидия к «Тимею», которое постоянно ощущается в Шартрской школе. Это произведение состоит из элегических дистихов, перемежающихся фрагментами в прозе. В первой книге трактата («Мегакосм») Природа жалуется Божественному Провидению на смешение, в котором пребывает первоматерия, и молит его упорядочить мир и привнести в этот мир красоту. Провидение охотно соглашается и, отвечая на мольбу, выделяет в недрах материи четыре элемента. Таково содержание «Мегакосма». Во второй книге («Микрокосм») Провидение, обращаясь к Природе, прославляет порядок, только что привнесенный им в мир, обещает создать человека — венец всего творения — и создает его из остатков четырех элементов. Этот сценарий полон превращений аллегорических персонажей и всяческой мифологии, здесь действуют Фюзис, Урания и старый демиург Пантоморф, рисующий образцы чувственно воспринимаемых существ в соответствии с их идеями-прообразами. Некоторые места этого сочинения не лишены изящества, но было бы чрезмерным тревожить по этому случаю, как иногда делают, великое имя Данте и вспоминать «Божественную комедию». Те же «шартрские синдромы» наблюдаются в учении Гильома из Конша (1080—1154)439. Он родился в Конше в Нормандии, учился в Шартре под руководством Бернарда и, по-видимому, прожил там всю жизнь, занимаясь преподаванием. Это был высококультурный грамматик, склонный к платонизму философ, противник корнифицианцев, короче — законченный представитель Шартрской школы. Гильом является автором «Философии мира» («Philosophia mundi»), философской и научной энциклопедии; «Философского драгматикона» («Dragmaticon Philosiphiae»), диалога о природных субстанциях; трактата «Нравственные учения философов» («Moralium dogma philosophorum»), комментариев к «Тимею» Платона и «Утешению философией» Боэция. Три части «тривия» — грамматику, риторику и диалектику — Гильом считал составными элементами красноречия, или науки выражать свои познания; а четыре части «квадривия» — арифметику, музыку, геометрию и астрономию — он рассматривал как основу мудрости, или «истинного знания о реальном». Отметим, впрочем, что мудрость предполагает более широкие

знания, чем дает «квадривий»: она состоит из трех частей — теологии, математики и физики. «Квадривий» здесь представлен математикой.

Познание реальности — дело человеческого духа, причем объектом рассудка является телесное, а объектом ума — бестелесное. Наблюдая, что между противоположными элементами во Вселенной царит порядок, философ приходит к выводу о существовании Мастера, упорядочивающая мудрость которого и породила природу. Для Гильома, как и для его учителя Бернарда, «Тимей» является описанием способа, которым Бог сотворил мир, обязанный Ему своим существованием. Приписывать Платону учение о сотворении Богом материи — значит христианизировать его космологию с целью облегчить ее последующее использование. Благодаря св. Августину эта задача не была особенно трудной. Достаточно было трансформировать идеи Платона в идеи Божественного Слова и трактовать их как «формальные причины» созданий: под этими причинами мы понимаем образцы, или прототипы, по образу которых Бог сотворил конечные существа. Мир платоновских идей становится, таким образом, Божьей Мудростью и самим Провидением. Как Божья Мудрость является формальной причиной мира, так и Его благость является причиной существования мира. Бог пожелал передать частицу Себя существам, способным разделить его блаженство. Это тем более верно в отношении человека, которому Бог предназначил наслаждаться Им в вечности. Здесь мы видим, какими тесными узами христианская вера первой половины XII века была связана с античной мыслью. Мы увидели бы это еще лучше, если бы рассмотрели сочинения Гильома из Конша на темы морали, в которых весьма ощутимо влияние трактатов Сенеки «О благодеяниях» и Цицерона «Об обязанностях».

Но, возможно, самым удивительным явлением этой утонченной культуры, этого умозрения, настолько свободного, что оно пыталось развиваться вширь и вглубь ради себя самого, и в то же время самым типичным его носителем был Иоанн Солсберийский (ок. 1110 — 1180). Произведения этого англичанина, получившего образование во Франции и умершего епископом Шартра, не уступают памятникам эпохи Возрождения ни своим стилем, ни утонченностью духа, которым они вдохновлялись. После десятилетий непрерывных усилий шартрский гуманизм расцвел наконец во всем своем великолепии в его «Поликратике» («Polycraticus») и «Металогиконе»440. Даже беглое рассмотрение произведений этого епископа и одновременно изысканного писателя XII столетия очень хорошо дает почувствовать разнообразие средневековой жизни.

Иоанн Солсберийский не был склонен, в отличие от Гильома из Конша, различать мудрость и красноречие. Тот тип культуры, который он сознательно стремился возродить, представляло собой красноречие (eloquentia) Цицерона и Квинтилиана, то есть полноценное интеллектуальное и нравственное воспитание честного человека, способного к тому же хорошо говорить. В области собственно философии он неоднократно ссылался на кружок «академиков»; великим деятелем, стилю которого он хотел подражать и мыслью которого восхищался, здесь также был не Платон, не Аристотель, а Цицерон. Не то чтобы Иоанн проповедовал законченный скептицизм, но, подобно тому, как это делал сам Цицерон, он начинает с того, что как бы откладывает в сторону некоторые ранее установленные истины, а все остальное делает предметом бесплодной игры бесконечных споров. Сомневаться во всем — абсурдно; животные проявляют какую-то

разумность, человек же разумнее животного, и поэтому ложно утверждение, будто мы не способны ничего познавать. На самом деле мы можем почерпнуть знания из трех источников: чувств, разума и веры. Тот, кто не питает хотя бы минимального доверия к своим чувствам, ниже животного; тот, кто совершенно не верит своему разуму и во всем сомневается, приходит к тому, что знает только о собственных сомнениях; тот, кто отказывается принять смутное, но надежное знание веры, отказывается от основы и отправной точки всякой мудрости. Так что нет ничего смешнее существа, не уверенного ни в чем и все-таки претендующего на звание философа. Но, сделав эти оговорки, следует признать, что скромность «академиков» является в большинстве случаев примером самой высокой мудрости, которому мы должны подражать. При рассмотрении почти всех вопросов нужно довольствоваться вероятностями. Философы пожелали измерить мир и подчинить небо своим законам, но они чересчур полагались на силу своего разума; и они подошли к моменту, когда, возвысившись и возомнив себя мудрыми, они начали говорить вздор. Подобно тому как у людей, возводивших из зависти к Богу вавилонскую башню, возникло смешение языков, у философов, впавших в особого рода богоборчество, каковым является философия, произошло смешение систем. И вот они потонули в беспредельной множественности своих безумств и заблудших сект; они тем более несчастны и достойны жалости, что глубина их падения им неведома.

Напротив, «академики» — благодаря своей скромности — избежали опасности заблуждения. Они сознают свое неведение и умеют сомневаться в том, чего не знают; эта сдержанность в утверждении чего-либо — как раз то качество, которое должно вызывать наше уважение и желание предпочесть их всем другим философам. Нужно сомневаться в таких материях, в которых ни чувства, ни разум, ни вера не дают нам безусловной уверенности; можно составить длинный список неразрешимых вопросов, противоречивые суждения по которым опираются на одинаково прочные основания. Не следует, например, выносить окончательного суждения по поводу субстанции, количества, способностей, проявлений и происхождения души, о судьбе, случайности, свободной воле, материи, движении и началах тел, о бесконечности чисел и приближенном делении величин, о времени и пространстве, числе и механизмах речи, об одинаковом и различном, делимом и неделимом, о субстанции и форме слова, природе универсалий, о проявлении, цели и источнике добродетелей и пороков, о том, обладает ли человек всеми добродетелями, если обладает одной, о том, все ли грехи равнозначны и одинаково наказуемы, о причинах феноменов, о морских приливах и отливах, разливах Нила, изменениях поведения животных в зависимости от фаз Луны, о всевозможных тайнах природы, колдовстве, о самой природе и природных явлениях, об истинности и первопричинах вещей, непостижимых для человеческого ума, о том, имеют ли ангелы собственные тела и каковы они, обо всем, что касается Бога и что превосходит пределы постижения для разумного существа, каковым является человек. Можно назвать еще множество других вопросов, которые остаются сомнительными для мудрых, хотя простой народ в них не сомневается, и от суждения по которым «академиков» удерживала скромность. Это не означает, что следует пренебрегать исследованием подобных вопросов под предлогом того, что окончательное решение нам недоступно. Наоборот. Невежество порождает догматическую философию, а обширные познания — такую, как у «академиков». Когда известны только одна философская система и только одно решение какой-либо проблемы, то, естественно, их и принимают. Как можно выбрать, когда выбора нет? Свобода Духа определяется широтой и разнообразием познаний; вот почему Иоанн Солсберийский стал самым горячим и красноречивым защитником шартрского гуманизма от всякого рода

«корнифициев» и противников языческой науки, объединившихся ради уничтожения научных занятий.

Типичной неразрешимой проблемой была, с точки зрения Иоанна Солсберийского, проблема универсалий. Это неудивительно: данный предмет великолепно подходит для философской дискуссии, ибо его запутанность заранее позволяет воображать по этому поводу все, что угодно. Философы были захвачены этим сложным предметом и спорили о нем бесконечно, а поскольку относящиеся к нему выражения они употребляли бессистемно, то создавалось впечатление, что они отстаивают различные точки зрения, и у их последователей оказался богатейший материал для дискуссий. Сейчас насчитывается по крайней мере пять решений этой проблемы, столь давних, что мир состарился, пытаясь разрешить ее; на это он потратил больше времени, чем Цезарь на завоевание мира, и больше денег, чем было у Креза. С точки зрения одних, универсалии существуют только в чувственно воспринимаемом и единичном; другие считают, что формы существуют отдельно, подобно математическим сущностям; третьи превращают их то в слова, то в имена; четвертые смешивают универсалии с понятиями. На самом же деле мы не знаем характера бытия и способа существования универсалий; тем не менее можно говорить если не о реальном способе их существования, то по крайней мере о том, как мы получаем представление о них. Эту вторую проблему, более ограниченную, чем первая, нам помогает решить учение Аристотеля об абстрагировании. Искать актуальный способ существования универсалий, рассматриваемых как вещи, — это бесконечная и не слишком плодотворная работа, но искать ответ на вопрос о том, чем они являются в интеллекте, — возможно и полезно. В самом деле, если мы рассмотрим сущностное подобие внешне различных индивидов, то получим вид; если затем мы рассмотрим сходства между различными видами, то получим род. Освобождая в нашем мышлении субстанции от форм и акциденций, посредством которых они различаются, мы достигнем универсалий. Если они не существуют индивидуально, то можно по крайней мере мыслить их индивидуально и рассматривать по отдельности, хотя по отдельности они не существуют.

В этом виден характер академизма Иоанна Солсберийского. Этот мыслитель любит здравый смысл и ясные решения, питает отвращение к словесной мишуре. Он позволяет себе утверждать что-либо, лишь будучи твердо убежденным в этом; являясь свидетелем бесконечных препирательств, которые возникали по вопросу универсалий и к которым были склонны его современники, Иоанн, подобно «академикам», не спешит вынести свое суждение, но вовсе не из предрасположенности к открытым вопросам: когда он видит перед собой разумный выход из лабиринта, он, не колеблясь, идет к нему. Впрочем, Иоанн Солсберийский знает, как важно для человека прийти к какому-то решению и что философские рассуждение — не пустая игра. Если истинный Бог, говорит он, — это истинная мудрость для людей, то любовь к Богу — это истинная философия. Следовательно, совершенный философ не тот, кто удовлетворяется теоретическим знанием, но тот, кто живет согласно учению, которое проповедует; по-настоящему философствовать — значит следовать проповедуемым принципам. «Philosophus amator Dei est»441: этот призыв к любви и благочестию является завершением и венцом жизненной позиции человека, чей дух был не столько мощным, сколько утонченным, но таким утонченным, богатым и возвышенным, что одно его присутствие возвышает и облагораживает в наших глазах образ всего XII столетия.

ЛИТЕРАТУРА

Шартрское движение: Сочинения Иоанна Солсберийского: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 199 (наиболее важный исторический источник); Webb C.C. J. Polycraticus. Oxford, 1909, vol. 1—2; а также Metalogicon. Oxford, 1909 (два превосходных критических издания); Clerval A. Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe siècle. P., 1895; Poole R. L. The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time // English Historical Review, 1920, v. XXXV, p. 321—342; Faral Edm. Le manuscrit 511 du «Hunterian Museum» de Glasgow // Studi Medievali, 1935, t. IX, p. 69—103.

Комментарии Гильберта Порретанского к Боэцию помещены в Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 64; критическое издание «Трактата о шести началах» («Tractatus de sex principiis»), приписываемого Гильберту Порретанскому, опубликовано А. Хейсе (A. Heysse) в «Opuscula et textus», Münster, fasc. VII; об учении Гильберта и его влиянии на дальнейшее развитие философии и теологии см.: Berthaud A. Gilbert de la Porrée et sa philosophie. Poitiers, 1892; Grabmann M. Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg im Breisgau, 1911, Bd. 2, S. 408-438; Forest A. Le réalisme de Gilbert de la Porrée dans le commentaire du «De hebdomadibus» // Revue néo-scolastique de Philosophie, 1934, v. XXXVI, p. 101—110; Hayen A. Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1935—1936, p. 29—102; Vicaire M.H. Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215 // Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1937, v. XXVI, p. 449—482.

Теодорик Шартрский и Гильом из Конша: Parent J. M. La doctrine de la création dans l'école de Chartres. R; Ottawa, 1938; о других философах этого направления см.: Jansen W. Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius de Trinitate. Breslau, 1926; Gilson E. La cosmogonie de Bernardus Silvestris // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1928, v. III, p. 5—24; Flatten H. Die Philosophie des Wilhelm von Conches. Koblenz, 1929; Grabmann M. Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner wissenschaftlichen Werke. München, 1935.

Иоанн Солсберийский: Demimuid M. Jean de Salisbury. P., 1873; Schaarschmidt C. Joannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie. Leipzig, 1862; Waddell Helen. John of Salisbury // Essays and Studies by Members of the English Associations. Oxford, 1928, v. ХШ, p. 28—51.

2. ПЕТР АБЕЛЯР И ЕГО ПРОТИВНИКИ

Богатая и разнообразная деятельность шартрских школ и составление научных и популярных энциклопедий были лишь одним из аспектов философской работы в XII столетии. В то время как шартрские магистры наслаждались Платоном и умозрениями «Тимея», произошел неожиданный взлет изысканий в области логики, которые настойчивее, чем когда-либо, вторгались в теологию и дали новый импульс уже упоминавшемуся нами старому антагонизму между диалектиками, или философами, с одной стороны, и мистиками и теологами — с другой.

В наименее интересную форму облекли в те времена чисто рациональную спекуляцию косные диалектики. Их типичным представителем был Ансельм из Безаты442; но в XII веке подобных ему было немало. Корнифиций Иоанна Солсберийского не был обыкновенным невеждой — это был человек, который любил мудрствовать о многих предметах. Представляется, что в школе в Пти-Поне на берегу Сены, где среди прочих преподавал Адам Парвипотан (дю Пти-Пон)443, было достаточно «корнифициев». Они ожесточенно спорили о глубоких вопросах, часть которых можно считать неразрешимыми; например, такие: когда свинью тащат на базар, то кто ее удерживает — человек или веревка? Когда покупают полное облачение для мужчины, то покупают ли капюшон? В этих кругах были также в моде хитросплетения софистических рассуждений. Среди них имелись особенно популярные, которые называли гюальдическими по имени их изобретателя Гюалона. Вот два примера подобных рассуждений. 1) У тебя есть то, чего ты не потерял, — ты не потерял рога — следовательно, у тебя есть рога; 2) «мышь» есть слово — слово не грызет сыр — следовательно, мышь не грызет сыр. Самое замечательное в том, что человек, у которого мы почерпнули эти примеры, указывал, что не следует пользоваться этим искусством с целью провокации, но также не следует и пренебрегать им. Безусловно, нельзя забывать, что нередко там находились обычные темы для дискуссий с целью практического овладения диалектикой; но даже те, кто видел во всем этом чисто формальное упражнение или просто игру, в конце концов настолько увлекались, что уже путали с подобным ребячеством философию и даже теологию.

Однако в ту эпоху были и другие ученые, которые сумели найти лучшее применение своему разуму. Наиболее известный из них, Петр Абеляр (1079—1142), является одной из самых замечательных личностей XII столетия, столь богатого образованными людьми и сильными характерами444. Он родился в городке Пале близ Нанта; его отец получил кое-какое образование, но вскоре поступил на военную службу и хотел, чтобы все его сыновья последовали этому примеру. Абеляр с таким увлечением начал изучать гуманитарные науки, в особенности диалектику, что решительно отказался от военной карьеры. Он отправился в Париж учиться у Гильома из Шампо445, однако бурными возражениями на занятиях своего учителя вызвал его неприязнь, равно как и враждебность своих соучеников. Тогда Абеляр захотел немедленно основать школу, которой бы управлял он сам, и несмотря на свой юный возраст открыл таковую в Мелене. Этот успех вызвал в нем желание перевести свою школу в Корбейль, поближе к столице, но из-за болезни он был вынужден прекратить преподавание. Несколько лет Абеляр оставался в провинции, однако, выздоровев, вернулся в Париж изучать риторику под руководством своего старого учителя Гильома из Шампо. Многие полагают, что он снова начал противоречить наставнику и, если верить молве, заставил его отказаться от доктрины реализма, которой тот придерживался в вопросе об универсалиях. Подобная вынужденная капитуляция подорвала авторитет Гильома как профессора диалектики, и его школа опустела, в результате чего расширилась и укрепилась школа Абеляра446. Мы увидим, что на следующих этапах своей жизни

этот воинствующий диалектик предстает как настоящий боец, который нападает на учителей, берет в плен их слушателей, уводит их словно свою добычу, осаждает школы и кафедры, которые страстно желает занять. У Абеляра всегда оставалось что-то от рыцарского духа, царившего в его семье, и рассказ о своей борьбе с Гильомом из Шампо он заканчивает настоящей победной реляцией.

Сокрушив своего учителя диалектики и риторики, Абеляр идет на выучку к магистру теологии, прославленному Ансельму Ланскому447, готовя ему ту же судьбу. Рассорившись с ним по той причине, что сам намеревался толковать и комментировать Иезекииля в школе своего нового учителя448, Абеляр покинул Лан и отправился в Париж. Там он с необычайным успехом преподавал теологию и одновременно философию. К этому времени относится эпизод его любви к Элоизе и увечье449. Потом он целиком предается религии и продолжает вести жизнь странника. Абеляр преподает и утешается в многочисленных монастырях вплоть до своей кончины в 1142 г.

Этот страстный философ, этот беспокойный, гордый, воинственный ум, этот борец, чей поход внезапно прервал любовный эпизод, закончившийся столь драматично, был, возможно, величайшим человеком той эпохи — благодаря как мощной притягательной силе своей личности, так и оригинальности своих философских построений. Однако видеть в нем основоположника средневековой философии значит забывать о плодотворных усилиях Иоанна Скота Эриугены и, в особенности, св. Ансельма Кентерберийского; приравнивать его к Декарту, разрушившему в XVII столетии схоластику, которую Абеляр основал в XII, — значит легкомысленно упрощать действительность. Из него делали предшественника Руссо, Лессинга и Канта, делали свободомыслящего, который защищал от св. Бернарда права разума, делали пророка и предтечу рационализма нового времени450. Мы увидим, что такие суждения преувеличивают вплоть до окарикатуривания некоторые реальные черты Абеляра. Творчество Абеляра охватывает и теологию, и философию. Что касается теологии, то необходимо упомянуть его трактат «Да и нет» («Sic et non»). В этом сочинении собраны, на первый взгляд, противоречивые свидетельства Священного Писания и отцов Церкви относительно большого числа вопросов. Абеляр формулирует принцип, согласно которому в области теологии недопустимо произвольно ссылаться на авторитеты. В самом намерении, определившем структуру трактата, нет ничего, что позволило бы обнаружить — как некоторые упорно пытаются это делать — стремление разрушить принцип авторитета, противопоставив одних отцов Церкви другим. Напротив, Абеляр прямо заявляет, что он собрал эти кажущиеся противоречия для того, чтобы поставить вопросы и вызвать в умах людей желание ответить на них. Метод «Sic et non» будет полностью воспринят св. Фомой в его «Сумме теологии», где относительно каждого предмета рассмотрения одни авторитеты противопоставляются другим и противопоставление разрешается путем выбора, определения и доказательства решения. Неверно и утверждение, что в области теологии Абеляр пытался заменить авторитет разумом. Разумеется, теологи — единственно компетентные люди в этой сфере — согласятся с утверждением св. Бернарда, что Абеляр заблуждался, пытаясь рационально истолковать догматы, в частности догмат Троицы. Но если он, к сожалению, порой и смешивал теологию с философией, он никогда не отступал от принципа, что авторитет идет впереди разума, что первейшей задачей диалектики является прояснение истин веры и опровержение неверия и что, наконец, спасение души приходит к нам от Священного Писания, а не от книг философов. «Я не желаю быть ни философом, возражающим св. Павлу, — писал он Элоизе, — ни даже неким

Аристотелем, чтобы отделять себя от Христа, ибо нет иного имени под небесами, которым я мог бы спастись. Камень, который я кладу в основание своей совести,— тот же, что Христос положил в основание своей Церкви: fundatus enim sum super firmam petram451»452. Эти слова, которые указывают на жизненные принципы Абеляра, и волнующее свидетельство Петра Достопочтенного о последних десяти годах его жизни исходят не от еретиков453. Он, возможно, допускал теологические ошибки, но это совершенно другое, нежели ересь. Может быть даже, что ему недоставало чувства тайны — а это гораздо худший порок для христианина,— но все же легенду о свободомыслящем Абеляре следует сдать в антиквариат.

Впрочем, не благодаря трактату «Sic et non», который представляет собой лишь изложение проблем, Абеляр оказался вовлеченным в разрешение теологических трудностей. Его собственная точка зрения на эти проблемы выражена в сочинениях совершенно иного характера, которые продолжают традицию латинских отцов Церкви: «О единстве и троичности Бога» («De unitate et trinitate divina»), написанном после 1118 г. и осужденном в 1121 г. (сохранились две редакции этого сочинения); «Христианская теология» («Theologia christiana»), появившаяся на свет после 1123—1124 гг. и «Теология» («Theologia»), упоминаемая обычно под названием «Введение в теологию» («Introductio ad theologiam»). Помимо писем к Элоизе, весьма богатых суждениями о человеке и мышлении, к этим сочинениям следует добавить содержательные «Проповеди», в особенности «Диалог между Иудеем, Философом и Христианином», по всей видимости относящийся к последним годам жизни Абеляра454.

Важнейшая часть его философского наследия является результатом деятельности в качестве профессора логики. Нам она известна по нескольким сочинениям, из которых необходимо упомянуть «Диалектику», изданную Виктором Кузеном455, и серию толкований и комментариев, недавно опубликованную Б. Гейером: «Комментарии к Порфирию», «Комментарии к «Категориям», «Комментарии к «Об истолковании»456. В этих трудах Абеляр раскрывает свое исключительное дарование, которое принесло ему успех в преподавании: искусство ставить наиболее интересные философские вопросы по поводу рассматриваемых текстов, ясность при обсуждении проблем, строгость формулировок в процессе их решения. У него всегда были перед глазами сочинения Боэция, которые он комментировал, однако далекий от увлечения их платоновскими тенденциями Абеляр сознательно истолковывал их в подлинно, как ему казалось, аристотелевском смысле; иногда он таковым и был, но всегда оставался абеляровским. Кстати, нужно учесть, что Абеляр знал лишь часть логических сочинений Аристотеля и был совершенно не знаком с такими трудами, как «Физика» или «О душе», знание которых имело бы для него капитальное значение. Быть может, по этому поводу не стоит огорчаться, ибо благодаря этому незнанию Абеляр был вынужден изобретать и сочинять сам.

Как и все преподаватели логики его времени, Абеляр приходит к философии в связи с проблемой универсалий. Вопросы, поставленные Порфирием, сводились к тому, чтобы узнать, существуют ли универсалии в реальном мире или только в мышлении: utrum verum esse habeant an tantum in opinione consistant457; если они существуют реально, то телесны они или бестелесны; наконец, отделены ли они от чувственно воспринимаемых предметов или заключены в них. К этим трем вопросам Порфирия Абеляр добавляет четвертый, который потом стал классическим, как первые

три: сохраняют ли роды и виды значение для мышления, если принадлежащие к ним индивиды прекращают свое существование? Например, будет ли иметь смысл слово «роза», если больше не будет роз? Разрешение этих проблем определяется разрешением первой: являются ли универсалии лишь объектом мышления или же они существуют в действительности?

Первое возможное решение заключается в допущении, что универсалия — это вещь (res). Но вещь можно понимать в двух различных смыслах. Если следовать Боэцию, то нужно допустить, что в пределах вида, каковым является, например, человек, все индивиды обладают сущностью человека, но отличаются друг от друга совокупностью акциденций (рост, телосложение, цвет кожи и т.д.), вследствие чего Сократ есть нечто отличное от Платона. Таким образом, универсалия «человек» является общей сущностью индивидов. Рассмотрим теперь несколько видов — например, человека, лошадь и собаку. Можно сказать, что их общая сущность — род «животное», к которому принадлежат все они, но внутри которого один отличается от другого определенными признаками: человек — это животное, как всякое другое животное, но вследствие специфического отличия — «мыслящее животное» — он относится к виду «человек». Как и вид, род тоже является сущностью. Абеляр хорошо понял позицию Боэция как комментатора Порфирия, но главное затруднение при этом только возросло, равно как и возросла сложность его преодоления. Это затруднение заключается в том, что одна и та же универсалия («животное», «человек») должна быть целиком заключена в себе самой и в то же время целиком пребывать в каждом из индивидов, родом или видом которого она является. Боэций преодолевает его утверждением, что взятые сами по себе универсалии являются лишь объектами мышления, но они реально существуют в индивидах, телесных и чувственных, в их акциденциях. Абеляр считает, что это решение неприемлемо, так как какие бы высокие философские авторитеты ни отстаивали его, физика ему противоречит: «cui etsi auctoritates consentire plurimum videantur, physica modis omnibus repugnat»458. Под «физикой» Абеляр разумеет природу физических тел. Опыт свидетельствует, что виды реально отличаются один от другого; значит, их бы не существовало, если бы они не принадлежали к одному роду. Если универсалия «животное» реально и целиком присутствует и в виде «человек», и в виде «лошадь», то животное является мыслящим в виде «человек» и не мыслящим в виде «лошадь». Так что одна и та же вещь является одновременно самой собой и своим противоречием, что невозможно. Поэтому нужно искать иное решение.

И найденное Абеляром решение в самом деле ближе к истине. Оно состоит в утверждении, что индивиды различаются не только своими акцидентальными формами, но самими своими сущностями: что-либо, содержащееся в одном из них, реально не содержится в другом. Для тех, кто придерживается этой точки зрения, сущность каждого индивида реально отличается от сущности всякого другого: ни один индивид не имеет ничего общего с другим ни в материи, ни в форме. До этого момента все ясно. Но, к сожалению, сторонники этой позиции стремятся сохранить универсальность сущностей и, чтобы избежать при этом изложенных выше трудностей, говорят, что различные вещи на самом деле одни и те же — если не сущностно (поскольку каждая имеет свою собственную сущность), то по крайней мере безразлично (indifféremment)459. Таким образом, индифферентности (in-différence) (отсутствия различия, «без-различия») индивидуально различных форм внутри одного вида оказывается достаточно, чтобы распознать в индивидах универсальность специфической формы. Другими словами, для объяснения того, что индивиды, не имеющие ничего общего, подобны друг другу, достаточно допустить, что они «безразличны».

Таким представляется решение, которым хотел прикрыться Гильом из Шампо после того, как Абеляр опроверг его первое решение. Понятно, что его грозный ученик опроверг и второе. Если истолковывать неразличимость в чисто отрицательном смысле, то получится, что Сократ ничем не отличается от Платона, так как оба они — люди, но тогда нужно допустить, что они ничем не различаются и как камни, ибо ни тот, ни другой таковыми не являются. Положение можно поправить, сказав, что эти индивиды не различаются как люди именно в положительном смысле; но тогда мы снова столкнемся со всеми трудностями, присущими предыдущему решению, ибо по сути оба эти решения одинаковы. В пассивном смысле «не отличаться от» — то же самое, что «совпадать с», и как тогда универсалия может быть заключена в индивиде? Универсалия не является, как утверждают некоторые, «совокупностью» («collection») индивидов, поскольку она целиком присутствует в каждом из них. Универсалия предшествует индивидам, они входят в нее как в свой вид; совокупность следует за индивидами, она из них состоит. Так что, возвращаясь к прежнему примеру, можно сказать, что Сократ «совпадает» с Платоном в том, что оба относятся к человечеству, но если они были бы одним и тем же лицом, то чем бы они различались?

Источником всех этих трудностей является иллюзия, что универсалии — это реальные вещи, если не сами по себе, то по крайней мере в индивидах. Это не действительность-в-себе идей Платона, на которую нападает Абеляр, а действительность универсалии рода в видах или универсалии вида в индивидах. Причина здесь проста: универсалия есть то, что может быть предикатом в суждениях о многих вещах; но нет конкретных вещей, рассматриваемых индивидуально или в совокупности, которые могли бы быть предикатами в суждениях о многих других вещах: каждая из них — это только она сама и то, что она есть. Отсюда Абеляр делает окончательный вывод: поскольку такой род, как универсальность, не может относиться к вещам, его следует отнести к словам. Грамматики проводят различие между универсальными терминами и частными (particuliers), или единичными (singuliers), терминами. Частный термин — это предикат только одного индивида, например Сократа; универсальный термин — это термин, выбранный для того, чтобы быть предикатом множества взятых в отдельности индивидов, к которым он применяется соответственно их природе. Таким образом, универсальность представляет собой лишь логическую функцию некоторых слов.

Можно подумать, что здесь Абеляр просто вернулся к позиции Росцелина, для которого универсалия была всего лишь «flatus vocis» — подачей голоса. Однако это не так. Если бы Росцелин был прав, всякая правильная грамматическая конструкция имела бы логический смысл, и логика свелась бы к грамматике. Но это неверно, так как предложение «человек — это камень» грамматически столь же правильно, как и предложение «человек — это животное»; однако только второе из них имеет логический смысл. Отсюда возникает новая проблема: почему некоторые предикации имеют логический смысл, а другие не имеют?

Эта проблема возвращает нас к вопросу о том, почему одно и то же имя может быть отнесено к нескольким индивидам. Ответ Абеляра заключается в следующем: вещи сами по себе таковы, что дают возможность предицировать универсалии. Это, безусловно, верно, так как идею нельзя извлечь из ничего, а поскольку универсалии не существуют вне вещей, то необходимо, чтобы вещи обладали чем-то таким, что могло бы обосновать логический смысл или логическую

бессмысленность предикаций, к ним относящихся. Полагание универсалии в вещах Абеляр называл их состоянием, или статусом (status), то есть способом существования, присущим каждой вещи. Ошибка тех, кто приписывает универсалиям какое-то реальное существование, заключается в том, что они путают понятие «человек», которое ничего собой не представляет, с понятием «бытия человеком», которое что-то значит. Аналогично «лошадь» не существует, а «бытие лошадью» — это реальность. Именно из этой конкретной реальности следует исходить, чтобы объяснить логический смысл предикаций, что только в этом случае и становится возможным. Это было бы невозможно, если бы был только один индивид-человек, индивид-лошадь и т.д., но это не так. Два или несколько человек сходны в том, что каждый из них «есть человек», то есть находится в «статусе (состоянии) человека». Здесь речь не идет о допущении, что они имеют некую общую «сущность», которая была бы сущностью человека. Мы не обращаемся ни к какой сущности, уточняет Абеляр; речь просто идет о том факте, что определенные индивиды — каждый из них — оказываются в одном и том же статусе, что и другие индивиды. Эти «статусы» суть «сами вещи, обладающие той или иной природой». Чтобы извлечь из них универсалии, нам достаточно раскрыть общие черты существ, находящихся в одном и том же статусе, и обозначить их некоторым словом: «statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit, qui vocabulum imposuit»460.

Остается определить содержание этих универсалий в мышлении. Чтобы узнать это, проследим их формирование. Мы обладаем органами чувств и воспринимаем объекты, например человека или башню. У нас формируется образ каждого объекта, и с этого момента образ существует отдельно от него; если упомянутая башня разрушится, мы будем в состоянии ее себе представить. Образы, порожденные в нас объектами, отличаются от искусственных образов, которые порождаем мы сами, например когда фантазируем о городе, которого никогда не видели. Но они отличаются также и от того, что находится у нас в сознании, когда мы думаем о «человеке» или о «башне» вообще. Объект мышления, являющийся частным термином (логик скажет «индивидуальным» — который обозначает индивида), отличается от объекта, являющегося общим, или «универсальным», термином. Если я говорю о Петре или Павле — определенных индивидах, то мое представление имеет другую природу, нежели когда я говорю о «человеке»; я представляю не «башню Клюни», когда говорю просто о «башне». Мое представление об индивиде — это живое, точное, определенное в деталях представление; универсальное же представление слабо, смутно и относительно неопределенно: оно содержит лишь общие элементы сходных индивидов, которые его вызвали. Так что универсалия — это только слово, обозначающее смутный образ, извлеченный мышлением из множества индивидов сходной природы и, следовательно, находящихся в одном «статусе».

Кстати, здесь кроется причина того, почему для представлений мало подходит термин «идея». Собственно говоря, идея — это единичный и простой акт, посредством которого интеллект различным образом представляет себе множество индивидов одного вида или рода. Как справедливо замечает грамматик Присциан (XVII, 6, 44), таково знание, что Бог обладает вещами, и потому с полным правом можно говорить об идеях Бога; но в отношении человека это не так. Верно, что ремесленники обладают «идеей» того, что они собираются сделать. Сперва представляя себе предмет, который они намереваются изготовить, они затем работают согласно этой модели, которая, так сказать, входит в само тело предмета, сделанного по ее подобию. Так

люди куют мечи и строят дома. Но это применимо только к искусственным объектам, идеями которых мы обладаем, но не к природным существам, Идеями которых обладает Бог, ибо Он есть их причина; а мы не обладаем их идеями, ибо не мы их причина. Поэтому мы имеем образы лишь чувственного происхождения. Подняться выше, к чисто интеллектуальному постижению природы вещей для нас едва ли возможно, так как нам мешает внешнее восприятие чувственных акциденций: «homines qui per sensus tantum res cognoscunt, vix aut nunquam ad hujusmodi simplicem intelligentiam conscendunt, et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impedit»461.

Этот факт имеет важные эпистемологические следствия. Единственное точное относящееся к реальным объектам знание — это знание об отдельных существах (êtres), по крайней мере для человека. Во всех подобных случаях имеет место интеллектуальное постижение (intelligentia) в собственном смысле слова. Напротив, когда мы мыслим общее, мы мыслим нечто неопределенное, и речь здесь может идти только о мнении (opinio). Это хорошо известно по опыту. Обо всем, чего люди не воспринимают своими чувствами, у них есть не столько знание, сколько мнение: «unde homines in his quae sensu non attrectaverunt, magis opinionem quam intelligentiam habere contingit»462. Когда мы представляем себе город, о котором нам говорят, но которого мы никогда не видели, какое изумление ожидает нас в тот день, когда мы впервые его увидим! Наши «универсалии» немногого стоят. Они подобны внутренним формам вещей, таких, как города, которых мы никогда не видели, но образ которых выдумываем: «ita etiam credo de intrinsecis formis quae ad sensus non veniunt, qualis est rationalitas et mortalitas, paternitas, sessio, magis nos opinionem habere»463. Не опасаясь неточности, позицию Абеляра можно резюмировать так: об универсалии есть только мнение, о частном — только знание. Он находится не на воображаемой линии, связывающей Аристотеля со св. Фомой Аквинским, но, скорее, на линии, связывающей спекулятивную грамматику с Уильямом Оккамом.

В самом деле, для Абеляра универсалии — это всего лишь «значение имен»: «nominum significatio». Процесс, посредством которого они формируются, называется «абстрагированием». В действительности материя и форма нам всегда даются вместе, но наш интеллект способен обратить внимание только на форму или только на материю. Этот акт и является абстрагированием. Впрочем, такое постижение вещей не приводит к заблуждению. Интеллект не ошибается, мысля форму и материю раздельно; он бы ошибся, помыслив, что либо материя, либо форма существует отдельно, но тогда имело бы место ложное сочетание абстракций, а не абстрагирование. Последнее состоит единственно в способе, которым внимание направляется на вещи и рассматривает по отдельности то, что по отдельности не существует. Познание заключается в утверждении совместного существования того, что существует совместно. Мнение или заблуждение заключается в том, что сознание соединяет то, что в действительности не соединено. Такое объяснение абстрагирования выходит на чисто психологический уровень, отнюдь не являющийся не совместимым с аристотелевской онтологией знания, но все-таки чуждый ей. Эта экспликация сохранится в августинианской школе XIII века и получит свое завершение в учении Оккама.

Теперь мы в состоянии ответить на четыре ранее поставленных вопроса. Существуют ли роды и виды, то есть обозначают ли они реально существующие вещи или только мыслимые объекты? Сами по себе они существуют только в уме (in intellectu solo et nudo et puro464), но обозначают реальные существа, а именно — те же самые отдельные вещи, на которые указывают частные термины465. Отметим вывод, который приобретет особенно важное значение в XIV веке: единственная реальность, обозначаемая общими терминами,— это реальность, которую обозначают частные термины; в «человеке» заключено не больше, чем в «Сократе», а скорее даже меньше. Второй вопрос: телесны универсалии или бестелесны? Если он имеет смысл, то нужно ответить так: как имена универсалии телесны, потому что их природа — это природа произносимых слов, но их способность обозначать совокупность сходных индивидов бестелесна. Итак, слова — это тело, их смысл не есть тело. Они, говорит Абеляр, «incorporea quantum ad modum significationis»466. Третий вопрос: существуют ли универсалии в чувственно воспринимаемых вещах или вне их? Бестелесные универсалии бывают двух видов: существующие вне чувственно воспринимаемого, такие, как Бог и душа, и существующие в чувственно воспринимаемом, например формы тел. Универсалии второго вида пребывают в чувственно воспринимаемых вещах, однако универсалии, обозначающие формы, отделенные от чувственно воспринимаемого путем абстрагирования, пребывают вне чувственно воспринимаемого. Абеляр полагает, что таким образом можно примирить Платона с Аристотелем, так как Аристотель говорил, что формы существуют только в воспринимаемом чувствами, что верно. Однако Платон, «исследователь физики», сказал, что эти формы сохранили бы свою природу, даже если бы они выпали из чувственного восприятия, что тоже верно. Четвертый вопрос: могут ли сохраняться универсалии без соответствующих индивидов? Как имена, обозначающие индивиды, они прекратили бы свое существование, поскольку больше не было бы индивидов, которых они обозначали. Однако само их значение сохранилось бы, ибо даже если бы больше не стало роз, можно было бы сказать: роза не существует467.

Историческое значение творчества Абеляра в области логики весьма велико. Оно дало пример принципиального обсуждения и решения чисто философской проблемы вне всякой связи с теологией. Абеляр — не первый, кто затронул подобные проблемы. Их были вынуждены ставить все преподаватели логики его времени, и некоторое число возможных решений, рассмотренных Абеляром, подтверждает то, о чем нам говорит Иоанн Солсберийский: в то время эти проблемы находили самые разные решения. Однако позиция Абеляра — это позиция учителя, который побеждает в споре и завершает его. Если вспомнить, что творчество Иоанна Скота Эриугены носило главным образом теологический характер, то придется согласиться, что после Боэция не появилось ни одного философского труда, сопоставимого с трудами Абеляра. А если учесть оригинальность его номинализма, то можно без колебаний принять тот парадокс, что первые исследования на латинском языке, где были предложены новые философские идеи, появились в XII столетии после рождества Христова.

Во всяком случае очевидно, что логика Абеляра оказала глубокое влияние на средние века. По вопросу о том, трактует ли логика вещи (res) или слова (voces), образовались две партии. Отвергая первое решение, Абеляр существенно способствовал превращению логики в автономную науку, свободную в своей структуре от всяких метафизических допущений. В этом виде она продолжится в обучении на факультетах искусств468; это произойдет благодаря выдающимся, но теперь

малоизвестным логикам XIII века: Уильяму Шервуду (ум. в 1249), его парижскому ученику Петру Испанскому (ум. в 1277), из «Краткого свода логики» («Summulae logicales») которого, вероятно, заимствовал свою логику Пселл, и Ламберту Оксеррскому, чья «Summa logicae», написанная около 1250 г., вдохновлена той же традицией469. Однако всякое преимущество имеет обратную сторону. Превосходно создать автономную логику, самодостаточную как наука, но при этом возникает риск увидеть однажды, что эта терминистская логика развивается метафизическими методами. Пришло время для появления такого философа, как Оккам. Мы видели, что Абеляр не отрицал существования Идей в собственном смысле в Боге. Впрочем, он не мог и использовать свою логику для критики метафизических тезисов, которые просто игнорировал, но, сводя реальное к индивидуальному, а универсальное — к смыслу терминов, Абеляр создавал основания, на которых эта логическая критика метафизики — о чем сам он и не мечтал — когда-то все же сформируется.

Таким умам принадлежит честь обновлять все, к чему они прикасаются. Их несчастье в том, что они становятся первыми жертвами собственных открытий. После простого учителя логики мы встретим монаха — профессора теологии. Надежный инстинкт приводит его однажды к центральной проблеме морали — к проблеме нравственного обоснования действий, для решения которой достаточно было быть по крайней мере хорошим логиком. В своем «Познай самого себя» («Scito teipsum»)470 Абеляр исходит из различения порока и греха. Порок — это склонность к неподобающему, то есть стремление не делать того, что нужно делать, и невоздержание от того, чего делать не нужно471. С точки зрения Абеляра, порок — это не грех, а склонность к греху, с которой мы в состоянии бороться и которая тем самым предоставляет нам возможность иметь заслугу. Добавим, что, поскольку мы дали отрицательное определение (не делать, не воздерживаться), грех оказывается лишенным субстанции: это скорее небытие, нежели бытие. Грех не заключается в склонности воли, ибо поступать дурно может оказаться нашей природной склонностью; но мы все-таки делаем добро, потому что, пока в нас пребывает эта склонность, мы боремся с нею. Он не заключается и в результате действия, рассматриваемом, так сказать, в его материальности. Грех состоит именно в невоздержании от того, чего не следует делать, то есть в согласии с этим последним. Соглашаться со злом — значит презирать Бога, и намерение сделать это составляет само существо греха.

То, что верно в отношении зла, верно и в отношении добра. Поступать хорошо — значит поступать с намерением уважать волю Бога. Следовательно, нужно различать благое намерение и благой результат (opus), равно как дурное намерение и дурной результат. Между тем и другим не такое отношение, как между отцом и сыном. Сын хорошего человека может быть дурным; аналогично результат благого намерения может оказаться дурным, и тот факт, что породившее его намерение было благим, ничего не меняет в природе результата. Однако добро, как и зло, помещается между спонтанной склонностью воли и самим делом (opus), которое породил поступок (operatio), а именно — в намерении, направившем этот поступок. Поэтому сам поступок не имеет никакой иной нравственной ценности, помимо той, которую имеет породившее его намерение. Итак, важен не поступок и не его результат. Намерение, само по себе благое, может иметь результатом дело, само по себе дурное, и наоборот. Но нравственный акт, которым продиктовано благое намерение, всегда хорош, а нравственный акт, диктующий дурное намерение, всегда плох. Таким

образом, как в отношении добра, так и в отношении зла моральность поступка смешивается с моральностью намерения.

Но что такое благое намерение? Это не то намерение, которое попросту представляется благим. Это намерение, которое таково в действительности. Чтобы поступать хорошо, недостаточно полагать, будто то, что ты делаешь, угодно Богу,— необходимо еще желание Бога, чтобы человек поступал именно так. Эта мудрая поправка приводит Абеляра к серьезным трудностям. Он прекрасно видит, что личного впечатления, будто у тебя благое намерение, недостаточно,— в противном случае преследователи Иисуса Христа и мучеников могли бы получить моральное оправдание. Однако никто не праведен без веры. Но как люди могли иметь благие намерения прежде проповеди Евангелия? И во время проповеди Христос возвещал истину одним городам, оставляя другие в заблуждении. Даже и теперь многие неверующие могли бы обратиться в веру, если бы узнали Евангелие, но они его не знают. Как же могут быть благими их намерения и поступки?

Логически анализируя следствия из этих утверждений, Абеляр настаивает, что решающая роль принадлежит намерению. Очевидно, что не знающие Евангелия, не верующие во Христа не совершают никакого греха. Как можно согрешить против того, чего не знаешь? Ясно, что поступки таких людей могут быть дурными, но как возложить на них ответственность за эти поступки, если они не могут этого знать? Человек прицеливается из лука в птицу, которую он видит, и убивает человека, которого он не видит: результат дурен, поступок же таковым не является. Преследователи Христа совершили злое дело, предав Его смерти, но если они действовали по совести, они бы больше согрешили, сохранив Ему жизнь. Все было бы правильно, если бы Абеляр не столкнулся здесь с таким теологическим затруднением: как бы ни расценивать их поступки с нравственной точки зрения, те, кто умирает, не познав Евангелия, осуждены. Как это объяснить? Ведь если они, не зная Евангелия, действуют вопреки его законам, то это не их вина! Вот ответ Абеляра: «Мы говорим, что неверие, в котором умерли эти люди, достаточно для их осуждения, хотя причина ослепления, которому их предал Бог, нам не указана»472. Так что однажды магистр Петр запнулся и остановился, но, как мы увидим, ненадолго.

Книга «Sic et non» написана, вероятно, в 1121—1122 гг. В своей «Theologia christiana», которая появилась сразу же вслед за ней (1123—1124)473, Абеляр обнаружил то же затруднение, но на этот раз переместил его на тот уровень, где оно могло быть разрешено, по крайней мере частично. Принцип, согласно которому неверие исключается из Царства Божьего, остается непреложным, но кто такие неверующие? Заслуживают ли этого названия, например, языческие философы? Возвращаясь сквозь века к самым великодушным суждениям св. Юстина, Абеляр утверждает, что те из них, кто вел наиболее правильную жизнь, получили от Бога какой-то свет истины. Они познали, что есть только один Бог; некоторые из них — как можно убедиться, читая св. Августина,— предощущали догмат Троицы и даже тайны Воплощения и Искупления. Поскольку Бог открыл существо спасительных истин евреям через пророков, а язычникам через философов, то им нет прощения, если они не слушали наставлений своих учителей; напротив, слушавшие спасены. Абеляр полагал, что спасены многие язычники и некоторые евреи, причем среди язычников — сначала греки, а потом латиняне, следовавшие их учению. Впрочем, чтобы

удостовериться в этом, достаточно посмотреть, как жили философы. То, что мы знаем об их жизни, свидетельствует, что они подчинялись естественному закону, который Евангелие лишь довело до совершенства. Поэтому не стоит удивляться соответствию их жизни той, которую проповедует Евангелие и примеры которой подают святые. Приведя ряд свидетельств, Абеляр заключает: «Итак, мы утверждаем, что их жизнь, как и их учение, в высшей степени выражает евангельское и апостольское совершенство, что они мало или вовсе не удалялись от христианской религии и что мы едины не только своими нравами, но и даже именованием. Ибо мы называем себя христианами потому, что Истинная мудрость, то есть мудрость Бога-Отца,— это Христос; мы поистине заслуживаем именоваться философами, если истинно любим Христа». Если верно и обратное, то как отказать философам в праве именоваться христианами? Быть может, они были язычниками только по национальному происхождению, но не по вере: gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi474. Следовательно, нельзя допустить, что они приговорены к осуждению как неверующие, они, которым, как свидетельствует сам апостол Павел, Бог открыл секреты веры и глубокие тайны Троицы. Иоанн Креститель и многие другие спаслись без таинств. Почему то же самое не могло произойти с философами? Скорее, мы должны стыдиться своей жизни, видя, как умели жить эти чудесные люди, не обладавшие ни откровением Евангелия, ни помощью благодати475. Здесь Абеляр без стеснения раскрывает ту направленность, которая чувствуется во всем его творчестве, но особенно в восьмом письме Элоизе, где он пишет о благодати как о расцвете природы, и в «Диалоге между Иудеем, Философом и Христианином», в котором христианство трактуется как тотальная истина, заключающая в себе все прочие истины. В этом последнем произведении, закончить которое Абеляру помешала смерть, мы видим христианина, стремящегося обратить еврея и язычника, не отрицая истин, которые те утверждают, но признавая их как включенные в более доступную и богатую истину христианской веры. У Абеляра были светлый ум и благородное сердце. Христианское Откровение никогда не было для него непреодолимым барьером, разделяющим избранных и отверженных, истину и заблуждение. Абеляр знал тайные ходы с одной стороны на другую, и ему было радостно думать, что древние, которых он любил, нашли их. Сам он переходил от веры к разуму с чистотой и смелостью, которые Гильом из Сен-Тьерри и св. Бернард Клервоский почувствовали слишком живо, чтобы не простить: «nil videt per speculum, nil in aenigmate»476. Для него все было ясно, даже тайна. Мы говорили, что причиной этого была не искренность его веры: разум философов казался ему слишком похожим на веру, чтобы вера не казалась слишком похожей на разум философов. Это невозможно понять, не вспомнив о просвещенных христианах XVI столетия, например об Эразме, которому расстояние между античной мудростью и мудростью Евангелия покажется достаточно коротким. Но Абеляр — не прообраз XVI столетия: это человек XII века, взращенный античной культурой в том виде, который она имела в его время, проникнутый более других благородным доверием к истинному католичеству и выразивший это доверие с безраздельной энергией; она характеризует все его сочинения, о чем бы он ни писал.

Влияние Абеляра было огромно. Нельзя сказать, что его выдающиеся человеческие качества были единственной причиной, благодаря которой это влияние надолго его пережило, но по крайней мере очевидно, что конец XII века обязан Абеляру зарождением вкуса к технической строгости и к исчерпывающим объяснениям—даже в теологии, где эти качества найдут полное выражение в доктринальных синтезах XIII столетия. Абеляр как бы создал интеллектуальный «стандарт», ниже которого отныне нельзя было опускаться. В истории теологии средних веков это можно было бы увидеть гораздо лучше, чем в истории философии, ибо даже если в теологии Абеляра и постигали

неудачи, то его блестящие ученики, воспринявшие и продолжившие его исследования, достаточно наглядно показали, насколько плодотворен был привнесенный им новый дух.

Личность и творчество Абеляра так прочно господствовали в его время в области преподавания логики, что мы хотели бы забыть о его противниках, если бы он сам не напомнил нам о них — по меньшей мере об одном. Поэтому нужно преодолеть эффект перспективы. Гильом из Шампо, который в рассказах Абеляра предстает совсем жалкой фигурой, вовсе не был учителем-пустомелей, который завидовал нарождающейся славе ученика, последовательно отнимавшего у него посты и авторитет. Учившийся в Париже у Манегольда Лаутенбахского, под влиянием которого у него рано развилась склонность к духовным занятиям, затем — у Ансельма Ланского и Росцелина, он оставил преподавание в Парижской кафедральной школе только из-за необходимости принять аббатство Сен-Виктор, куда и удалился. Если верно, что он действительно был склонен к мистической ориентации, которая вскоре стала у него преобладать, то его влияние на развитие средневековой духовности не уступает влиянию Абеляра на историю логики. Он был верным другом св. Бернарда, причем совсем по другим причинам, нежели их общая оппозиция Абеляру. Став в 1113 г. епископом города Шалон-сюр-Марн, Гильом умер в 1121 г.

О двух его следовавших одно за другим решениях проблемы универсалий мы знаем из рассказа Абеляра, помещенного в «Истории моих бедствий» («Historia calamitatum») и повествующего о его победоносной борьбе против своего учителя477. Первое решение почти совпадало с решением Боэция, которое, как мы видели, Абеляр критиковал. Гильом из Шампо учил об «общности универсалий» («communitas universalium»), понимая под ней тот факт, что сущность вида является якобы общей для индивидов; последние отличаются друг от друга лишь разнообразием акциденций (рост, цвет и т.п.), которые придают им индивидуальный характер. Так, Платон и Сократ обладают одной и той же сущностью — «человек», которая в одном случае становится Платоном, а в другом Сократом. Когда Абеляр возразил, что если сущность «человек» целиком присутствует в Платоне, то она не может одновременно пребывать и в Сократе, Гильом склонился ко второму решению — «индифферентности» универсалий, — которое, как мы видели, тоже было отвергнуто Абеляром. Сказать, что универсалии присутствуют в индивидах «безразлично» («indifferenter»), как, впрочем, уже говорил Боэций (Б. Гейер), значит сказать, что между рассматриваемыми индивидами нет никакого различия, а есть лишь сходство. Это утверждал и Абеляр: «cum dicunt idem esse in Socrate et Platone, idem pro indifferenti, id est consimili, intelligunt»478. Мы видели, что Абеляр отбросил второй тезис, сведя его к первому, однако на этот раз его победа не была столь полной, как ему казалось. Его позиция почти не отличается от позиции, которую в конечном счете занял Гильом, даже в терминах. Платон и Сократ, говорил сам Абеляр, настолько подобны друг другу, что каждый из них находится в человеческом состоянии. Между «статусом» Абеляра и «подобием» Гильома разница едва ощутима. Оккам относил и Гильома, и Абеляра к реалистам. Быть может, Абеляр оставался учеником Гильома в большей степени, чем считал сам479. Как бы то ни было, запомним две формулы Гильома; ни «communitas», ни «indifferentia» не умерли вместе с ним: в XIII и даже в XIV в. у них еще будут защитники. Третье положение, которое, как мы видели, отверг Абеляр, — это положение о «совокупности», или «группе» («collectio»). В своем «Металогиконе» (II, 17) Иоанн Солсберийский приписывает Жослену из Суассона (ум. в 1151)480 учение, согласно которому отвергалась универсальность у индивидов, взятых по отдельности, но признавалась у индивидов,

рассматриваемых в совокупности. Виктор Кузен под именем Абеляра обнародовал трактат «О родах и видах» («De generibus et speciebus»), который заведомо не мог принадлежать его перу, в частности потому, что в нем поддерживается этот тезис. Вероятно, автором его был сам Жослен или, по крайней мере, этот труд отражает его учение. Понятие универсальности как совокупности определяется там следующим образом: «Я называю видом не ту сущность человека, которая присутствует только у Сократа или у какого-либо иного индивида, но общую совокупность, которую образует собрание иных единичностей этой природы (sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam)». Множественный по сути, ибо он состоит из индивидов, народ все же представляет собой группу. Когда говорят «вид», «универсалия», «природа», то к этим понятиям относят именно этот род коллективной реальности. Даже в индивиде вид предстает как разновидность материи, индивидуальностью которой является форма. Так, у Сократа «человек» — это материя, формой которой была бы «сократичность». Именно поэтому «человек» здесь понимается не как материя, общая всем индивидам группы. Сократ обладает своей собственной человечностью, как Платон своей, так что «сократичность», которая формально конституирует Сократа, не встречается больше ни у кого, кроме Сократа; сущность «человек», поддерживаемая «сократичностью» в Сократе, не встречается больше ни у кого, кроме Сократа. Ясно, что здесь едва ли можно говорить о реализме универсалий. Это учение усиленно подчеркивает реальность единичного; приписывая универсальность группе, оно лишь констатирует факт, который следовало бы объяснить. Но разве Абеляр со своим положением о «статусе» достигает большего? Мы видели, что он возражает Жослену, утверждая, что группа следует за индивидами, которые ее образуют. Это очевидно, и мы только что отметили, что Жослен это понимал. Но когда Абеляр говорит, что «статус» Сократа и Платона один и тот же, он тоже не избегает затруднений.

Если к этим попыткам решения проблемы прибавить развиваемое Гильбертом Порретанским положение о «сообразности» («conformitas»), то нужно признать, что перед Абеляром стояла целая армия реалистов, с которой нужно было сражаться, а разнообразие предлагаемых решений оправдывает забавную усталость Иоанна Солсберийского. Однако среди всех этих учителей можно указать по крайней мере одного, который предвидел серьезные метафизические аспекты проблемы. Это — Аделхард из Бата (Аделард Батский), англичанин, учившийся в Лане и Туре. Лучшим из того, что было в его познаниях, он обязан любви к путешествиям, которые приводили его в Италию, Сицилию, Грецию и Малую Азию. Его следует рассматривать как одного из первых — после Герберта Орильякского — посредников между арабской наукой и школами Запада. В сочинении Аделхарда «Вопросы природы» («Quaestiones naturales») представлены научные аспекты его творчества. Но между 1105 и 1116 гг. он написал трактат «О тождественном и различном» («De eodem et diverso») — произведение, состоящее из предназначенной для чтения прозы, из рассчитанных на пение стихов (chantefable) и напоминающее этим «Утешение философией» Боэция. Орео хорошо подметил его значение в истории проблемы универсалий. Приступая к своему анализу в духе номинализма, Аделхард определяет род и вид как имена вещей, которые они содержат («rerum subjectarum nomina sunt»). Следовательно, у Аристотеля были основания утверждать, что они существуют только в индивидах; но такой способ существования не означает, что они ничто. Каждое видимое существо является одновременно и в равной степени индивидом, видом и родом в соответствии с тем, насколько глубоко проникает в него наше зрение и мышление — а здесь оказывается прав Платон. Познание существа как индивида наиболее грубо: «Только непосредственное знание непосвященных рассматривает

одни лишь индивиды; что до познания тех, кто обнаруживает вид, то оно смущает не только профанов, чуждых науке о словесности, но в большой мере и посвященных в тайну. В самом деле, привыкшие пользоваться глазами для различения вещей, их длины, ширины, высоты и — идет ли речь об одной или о нескольких вещах — их местонахождения и окружения, они становятся словно пленниками мрака, когда пытаются распознать вид; они не могут ни созерцать, ни познавать его как нечто простое, не имеющее ни числа, ни пространственных границ, вообще не могут подняться на уровень слова «вид». И тот, кому говорят об универсалиях, смотрит с удивлением: кто поднимет меня туда, где они обитают? Воображение тревожит разум и ревниво противостоит его проницательности. Но так происходит у смертных. Что же касается божественной мысли, которая облачена в тонкую и переливчатую ткань, то она, не имеющая преград для воображения, способна ясно распознавать материю из ее форм, а формы — либо по отдельности, либо все одновременно. В самом деле, прежде чем все вещи, которые вы видите, стали связаны, они были простыми внутри «Нуса» (ума). Как и в каком виде они там пребывали — вопрос более тонкий, и о нем мы будем говорить в другом месте. А сейчас вернемся к нашей теме. То, что вы видите, есть одновременно и род, и вид, и индивид. Аристотель с полным основанием полагал все это существующим только в чувственно воспринимаемом. В действительности только некоторые из доступных чувствам вещей исследуются более или менее детально. С другой стороны, поскольку никто не видит вещей такими, каковыми они являются сами по себе, в чистом состоянии вне воображения, то Платон сказал, что они существуют и что они видимы вне чувственно воспринимаемого, то есть в божественной мысли. Впрочем, если я и переиначиваю все это, чтобы привести в стройный порядок, я не готов оправдать заблуждение, в которое впали все, говорившие на эту тему». Последняя фраза показывает, что Аделхард не склонен к какой-либо эклектике. У него нет иллюзий, что находящиеся перед ним оппоненты смогут сразу воспротивиться самим себе и принять правильную точку зрения; но он указывает на различие между двумя уровнями, на каждом из которых один из двух противоположных тезисов истинен. Мы видели, что Абеляр отнюдь не отвергал Идей, а соглашался с их существованием в божественной мысли. Итак, мы наблюдаем, как с начала XII века готовился христианский синтез XIII века, который будет вдохновлен Аристотелем в плане истолкования порядка чувственного и Платоном — в плане истолкования порядка божественного.

ЛИТЕРАТУРА

Проблема универсалий: Reiners J. Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik. Bonn, 1907; idem. Der Nominalismus in der Frühscholastik. Münster, 1910.

Вера и разум: Englhardt G. Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler (gest. 1236). Münster, 1933.

Абеляр: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 178; дополнено трудами В. Кузена: Cousin V. Ouvrages inédits d'Abélard. P., 1836; idem. Petri Abaelardi opera. P., 1849—1859, vol.

1—2; Geyer B. Die philosophischen Schriften Peter Abelards. Münster, 1919—1933, 4 Bde. (работа, необходимая как отправной пункт для изучения логики Абеляра); Ostlender H. Peter Abaelards Theologia «Summi boni» zum ersten Male vollständig herausgegeben. Münster, 1939; Rémusat Ch. de. Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie. 2e éd. P., 1855, vol. 1—2; Ottaviano C. Pietro Abelardo, la vita, le opere, il pensiero. Roma, 1931; Sikes J. K. Peter Abailard. Cambridge, 1932. Об этическом учении Абеляра: Rohmer J. La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot. P., 1939, ch. II—III. О любовной страсти Абеляра: Charrier Ch. Héloïse dans l'histoire et dans la légende. P, 1933; Gilson E. Héloïse et Abélard. P., 1938.

Гильом из Шампо: Lefèvre G. Les variations de Guillaume de Champeaux sur la question des universaux. Etude suivie de documents originaux. Lille, 1898.

Жослен из Суассона: De generibus et speciebus // Cousin V. Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France. P., 1836, p. 507—550.

Аделхард (Аделард) из Бата: Willner H. Des Adelard von Bath Traktat «De eodem et diverso». Münster, 1903.

3. СПЕКУЛЯТИВНАЯ МИСТИКА

Св. Бернард Клервоский (1091—1153), этот выдающийся человек действия и необычайно способный лидер, в котором воплотился религиозный гений всей его эпохи, был также одним из основателей средневековой мистики. Он не отрицал пользы, которую при случае могут принести познания в области диалектики и философии, и тем более не позволял себе гневных, но отвлеченных выпадов против философов и диалектиков; и однако он утверждал, что светские науки имеют ничтожную ценность по сравнению с науками священными. Он внимательно наблюдал за философами-теологами своего времени. Св. Бернард смог сделать ряд принципиальных уступок в отношении изучения философии, но свои подлинные мысли он выразил словами: моя философия — это знание Иисуса, причем Иисуса распятого. Что касается его личного отношения к диалектикам, то оно отражается в борьбе, которую он вел против Абеляра и Гильберта Порретанского: их общие тенденции и чрезмерная терпимость к рассудочному подходу к теологии сильно его тревожили. Безусловно, св. Бернард ничего не сделал, чтобы приблизить формирование великих школ схоластической философии. Он с подозрением относился к современным ему попыткам способствовать этому, но основательно разработал собственное учение о мистической любви и стал тем самым инициатором движения, развившегося в последующие столетия481.

Путь, ведущий к истине,— это Христос, а великое наставление Христа — это смирение. Другое наставление — это труд, третье — плоды труда. Труд, назначенный нам прежде всего, если мы

хотим познавать, состоит в том, чтобы смириться. Смирение можно определить как добродетель, благодаря которой человек, точно узнавая, каков он, падает в собственных глазах. Этой добродетелью обладают те, в чьих сердцах есть ступени, чтобы постепенно восходить к Богу. Согласно учению св. Бенедикта, ступеней смирения двенадцать, однако этот святой скорее показывает нам, как подниматься по ним, нежели как их считать. Достигнув вершины смирения, мы достигаем первой ступени истины, которая состоит в признании собственного ничтожества. С этой ступени мы тотчас поднимаемся на вторую — любовь, ибо, признавая свое собственное ничтожество, мы сочувствуем бессилию ближнего. Со второй ступени мы легко переходим на третью, так как равно сострадая своему ничтожеству и ничтожеству другого, мы оплакиваем свои грехи и скверну, ненавидим их, устремляемся к праведности и очищаем свои сердца, дабы сделать их способными созерцать небесные предметы. Таковы три ступени истины, которые следуют за двенадцатью ступенями смирения. На первую мы поднимаемся усилием смирения, на вторую — благодаря чувству сострадания, подняться на третью помогает пылкость созерцания. На первой ступени истина сурова, на второй благоговейна, на третьей чиста. Само собой разумеется, что если есть ступени смирения, то есть и ступени гордыни; подниматься по одним — значит спускаться по другим, идти путем добра означает отходить от пути зла. Кульминация человеческого познания достигается душой в состоянии экстаза, когда она в каком-то смысле отделяется от тела, опустошается и утрачивает самое себя, дабы возрадоваться некоторому роду общения с Богом. Это общение приводит к расплавлению и как бы обожению души любовью: «Как капля воды, падающая в большое количество вина, словно растворяется и исчезает, принимая вкус и цвет вина; как красный раскаленный металл становится подобен огню и как будто теряет свою первоначальную форму; как воздух, наполненный солнечным светом, кажется преобразившимся в это яркое сияние, так что он будто уже не освещен солнцем, а сам стал светом; с этой точки зрения существо представляется не освещенным, а излучающим свет, — так и всякое человеческое чувство у святых должно расплавиться, дабы перетечь в волю Божью. В самом деле, как Бог будет все во всем, если в человеке останется что-то от человека? Несомненно, субстанция его останется, но в ином виде, в иной силе и в иной славе». Последняя фраза в сочинении св. Бенедикта без всяких натяжек совпадает с мыслями св. Бернарда: даже когда человек сливается с Богом — если через благодать достигается совершенное подобие и сходство воли человеческой и воли Божьей,— то и тогда человеческая субстанция остается бесконечно отличной от божественной. Только любовь может совершить чудо совершенного единства при коренном различии существ. Согласие двух воль, но без смешения субстанций (non substantiis confusos, sed voluntate consentaneos) — вот что такое это единение хотений и согласие в любви. И это также последний предел, которого человек порой достигает на мгновение в этой жизни через экстаз и достигнуть которого навсегда он может лишь в блаженном состоянии. Однако даже тогда единение человека с Богом совершенно несравнимо с единением Сына и Отца, которое уже даже не единение, но сама единственность: felix unio, si experiaris; nulla si comparaveris482.

Глубокое влияние св. Бернарда на современников и потомков объясняется несколькими причинами: почитанием его святости, красноречием произведений и авторитетом религиозного реформатора. Но особо следует отметить две другие причины: он основал свое учение на личном опыте экстаза и дал полностью разработанное истолкование этого опыта. В длинной серии проповедей о Песне Песней св. Бернард ясно показал, что экстатическое соединение души с Богом было испытано им самим. Он, разумеется, добавил, что это невыразимо. Не испытавший его не может узнать, что это такое, а испытавший не способен его описать. Впрочем, даже если бы

и был способен, мы все равно бы далеко не продвинулись, ибо экстаз сугубо индивидуален и опыт одного не научит ничему, что может быть полезным для опыта другого. Наоборот, причины и условия, делающие экстаз возможным, могут стать предметом богословских спекуляций.

Актом чистой любви, ибо это — любовь, Бог сотворил человека по своему образу и подобию. Этот образ заключен прежде всего в воле, то есть в свободном решении. Созданная актом Божественной любви, воля человека есть в сущности милостивая любовь Бога. Следовательно, можно сказать, что, поскольку Бог по природе любит Самого Себя, человеческая воля по природе любит Бога. То, что человек любит самого себя, не является препятствием для этого. В том, что человек любит самого себя и его любит Бог, наличествует совершенное согласие его воли с Божьей волей; посему между Богом и человеком существует совершенное подобие. Это то, что св. Бернард называет единением с Богом. Речь идет не об общей сущности, которая объединяла бы человеческое существо с Божественным, но об общности по модусу подобия, которая основана на совершенном согласии двух воль. Любить Бога ради Него Самого, любить так, как Бог любит Себя, — значит согласовывать нашу волю с Его волей, то есть, оставаясь самими собой, составить единство с Богом.

По своей сущности грех заключается в действии, в котором человек желает самого себя ради себя или желает для себя других Божьих созданий, вместо того чтобы желать для Бога и себя самого и все остальное. Это «хотение для себя» нарушило подобие человека Богу, но действие благодати Искупления восстановило человека в подобии Богу, которое он прежде утратил. Поэтому христианская жизнь образует единое целое с жизнью мистической, а последняя в свою очередь может рассматриваться как перевоспитание любовью. Любить Бога ради Него Самого — значит любить Его бескорыстной любовью, то есть, как разъясняет св. Бернард в своей книге «О необходимости любить Бога» («De diligendo Deo»), такой любовью, которая находит воздаяние в себе самой. Конечно, Бог вознаградит любовь, но поскольку она исключает всякую мысль о награде, то сочетание любви к Богу в предвкушении воздаяния и любви к Нему без воздаяния рождает противоречие. Но обретшая однажды чистоту намерений любовь, которую человек по природе испытывает к самому себе, не противостоит больше любви к Богу ради Бога, ибо сам человек стал образом Божьим. Став любовью к Богу лишь ради Него Самого, любовь, которую человек питает к себе, смыкается с любовью, которой его любит Бог, и совпадает с ней намерениями. И тогда, если Бог того пожелает, Он может соединить с Собою душу человека, возлюбить Себя в этом своем образе, как Он любит Себя в Себе Самом. Экстаз — это не что иное, как предельная точка единения воль и соединения любви человеческой с любовью Божьей.

Гильом из Сен-Тьерри (ум. в 1148) остается в тени славы св. Бернарда, однако история начинает воздавать ему должное. Друг св. Бернарда, он заслуживает этого. Они были современниками, и их учения весьма сходны, но смешивать последние нельзя. Его главное произведение — «Послание братьям с горы Господней» («Epistola ad Fratres de Monte Dei»), часто называемое «Золотым посланием» («Epistola aurea»), но к нему следует добавить по крайней мере два других трактата — «О созерцании Бога» («De contemplando Dei») и «О природе и достоинстве любви» («De natura et dignitate amoris»). Как и учение св. Бернарда, учение Гильома развивается исключительно в рамках монашеской жизни. Светские школы учат о мирской любви согласно «Науке любви»

Овидия; монастыри должны стать религиозными школами, где учили бы о любви Божественной. Доктрина Гильома тоже представляет собой науку любви, но она отличается от учения св. Бернарда тем, что в ней более важную роль играет августинианская трактовка памяти. Любовь к Богу вложена Им в сердце его творения. Следовательно, человеческая любовь должна естественным образом тянуться к Богу даже своими собственными силами, однако первородный грех отвращает ее от Бога. Так что цель монашеской жизни — возвращение любви человека его Творцу.

Путь к этому состоянию требует прежде всего усилия, направленного на познание самого себя. Душа познаёт самое себя как созданную по образу Божьему в своем уме. В самом уме имеется как бы скрытая точка, где Бог, так сказать, оставил свой отпечаток, чтобы мы могли помнить о Нем. Вслед за св. Августином назовем эту глубочайшую составляющую мышления памятью. Тогда мы можем сказать, что наша тайная память порождает наш разум, а воля происходит от обоих. Эта сотворенная троица отображает в нас творящую Троицу: память соответствует Отцу, разум — Слову, воля — Святому Духу. Исходящие из памяти, которая есть лишь отпечаток Бога в человеке, разум и воля не должны были бы иметь иного объекта, кроме Бога. Действие Божьей благодати заключается в восстановлении способностей испорченной грехом души, дабы любовь, которой мы любим Бога, совпала с любовью, которой Он любит Самого Себя в Самом Себе и Самого Себя в нас. Чем в большей степени душа восстанавливает свое подобие Богу, которое принадлежало ей по праву рождения и которое она не должна была бы терять, тем глубже, познавая самое себя, она познаёт Бога: уподобление души Богу — это и есть познание Бога.

После св. Бернарда и Гильома из Сен-Тьерри великий мистический порыв цистерцианцев483 постепенно утрачивает свою силу, и их последователи все больше ориентируются на религиозный морализм. Однако некоторые из них включили в свои труды элементы философии, воздействие которых оказалось довольно продолжительным. Это, в частности, Исаак, аббат цистерцианского монастыря Звезды с 1147 по 1169 г. (отсюда произошло его имя — Исаак Стелла), и Алкер Клервоский. По правде говоря, их произведения являются не столько примерами спекулятивной мистики, сколько выражением умозрения, ориентированного на мистику.

Как и другие цистерцианцы, следовавшие примеру св. Бернарда, англичанин Исаак оставил нам серию проповедей о Песни Песней, но он искал Бога не столько через экстаз, сколько через метафизику. Это особенно характерно для восьми его проповедей (XIX—XXVI), в которых Исаак направляет свою мысль к Богу посредством строгого, но тонкого диалектического анализа понятия субстанции. Этот прекрасный метафизический фрагмент является совершенно типичным примером теологии, основанной на понятии Бога как чистой сущности. В нем можно обнаружить различные влияния, например, Дионисия и Ансельма; если угодно, к ним можно добавить влияние Боэция и Гильберта Порретанского, но от этого оригинальность Исаака не пострадает. Страницы его проповедей красноречиво свидетельствуют о глубоком проникновении метафизики в духовность той эпохи. Они указывают также на распространение в середине XII века абстрактного платонизма особого рода, в котором диалектическое манипулирование сущностями представляло собой типичную рациональную экспликацию реальности. Но самое известное и авторитетное произведение Исаака — это его «Послание одному другу о душе» («Epistola ad

quemdam familiarem suum de anima»), написанное по просьбе Алкера Клервоского. Это послание — настоящий трактат о душе; причиной его успеха является содержащаяся в нем детальнейшая классификация способностей. Есть три реальности — тело, душа и Бог. Мы не знаем сущности ни одной из них, но мы знаем душу меньше, чем тело, а тело — меньше, чем Бога. Созданная по образу Божьему, душа определяется философом как «подобие всего» («similitudo omnium»). Находясь между Богом и телом, она в чем-то подобна тому и другому и вследствие своего промежуточного положения имеет низ, середину и вершину. Низ души, или воображение, сходно с вершиной тела, которая есть чувствительность; вершина души — мыслительная способность — родственна Богу. Между этими двумя крайними способностями располагаются в восходящем порядке все прочие, начиная с тела: телесные ощущения, воображение, разум, интеллект. Разум — это способность души ощущать бестелесные формы телесных предметов: «Она абстрагирует от тела то, что имеет основание в теле, не действием, а рассуждением и, хотя она видит, что в данный момент это пребывает только в теле, все же ощущает, что это не тело. В самом деле, сама природа тела, в соответствии с которой всякое тело есть тело, телом не обладает. Однако она не пребывает где-либо вне тела, так что природа тела находится только в теле, хотя она не есть ни тело, ни подобие некоего тела. Таким образом, разум воспринимает то, чего не воспринимают ни чувство, ни воображение, а именно природу телесных предметов, их формы, различия, свойства, акциденции — все, что бестелесно, существует вне тел только благодаря разуму, ибо вторые субстанции (абстрактные понятия) существуют только в первых субстанциях (конкретных индивидах)». Исаак, разумеется, не считал универсалии вещами и не говорил, что это только слова, но рассуждение (consideratio), которое более не действие (actio) и к которому у него сводится абстрагирование, недалеко отстоит от того, что будет неотъемлемой частью учения св. Фомы Аквинского. Оно отличается от последнего элементами, заимствованными у Боэция и касающимися интеллекта и мыслительной способности. Под «intellectus» Исаак понимает способность души воспринимать формы подлинно бестелесных предметов, например души, а под «intelligentia» (мыслительной способностью) — способность познавать высшее и чисто бестелесное, каковым является Бог. В этой точке его учения сходятся все платоновские темы. Понятие «intelligentia» пришло к нему от Боэция; через Августина он унаследовал от Плотина его способность воспринимать божественное озарение и достигать этим самого источника света; через Эриугену Исаак воспринял от Максима и Григория «теофанию», которая нисходит в душу от Бога, тогда как образы, наоборот, восходят к ней от тела. Этот синкретизм показывает, как в те времена сильный и ясный ум легко мог свести в одно учение то, чему учил Абеляр относительно природы рационального познания, и искусное проникновение спекулятивной мистики на вершину души, дабы позволить последней достичь Бога.

Если, как это считается, сочинение «О духе и душе» («De spiritu et anima») действительно принадлежит перу Алкера Клервоского и даже, как говорят, является опровержением «Послания одному другу о душе» Исаака, то нужно признать, что то было довольно слабое опровержение. Тем не менее этот трактат остается интересным историческим документом, так как включает в себя собрание бесчисленных определений души и классификаций ее способностей, заимствованных из всех доступных тогда латинских источников: от Лактанция, Макробия, Августина и Боэция через Беду Достопочтенного и Алкуина до Гуго Сен-Викторского и самого Исаака Стеллы. Не было ничего ценнее этого собрания, так как любой человек при любых обстоятельствах мог найти там точно такое учение о душе, в тех ее психологических аспектах, в которых он нуждался. Более того, судьба этой компиляции сложилась весьма удачно: довольно

скоро ее стали считать творением св. Августина, что придало ей исключительный авторитет. Этот трактат приписывал Августину даже Альберт Великий, усматривая в нем присущие ему тенденции. Однако св. Фома Аквинский, интересы которого трактат не затрагивал, оказался более проницательным относительно его происхождения и не скрывал презрения, которое он у него вызывал: «Liber iste -«De spiritu et anima» — non est Augustini, sed dicitur cujusdam Cisterciensis fuisse; nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur484 («Quaestiones disputates de anima», XII, ad 1). Однако безоговорочно осуждаемая философами, «О духе и душе» оставалась книгой, к которой не могли не обращаться историки — Александр Гэльский и Альберт Великий. Другим очагом спекулятивной мистики

было в XII веке парижское Сен-Викторское каноников-августинцев аббатство. Гуго (Гугон) Сен-Викторский (1096—1141) родился в Саксонии, воспитывался в аббатстве Хамерслебен, а затем — в Сен-Викторе, где он преподавал до самой смерти. Гуго Сен-Викторский был теологом высшего класса. Обладая восприимчивым и ясным умом, он пытался собрать в своих произведениях самое существенное из священных и светских наук — для того, чтобы обратить их к созерцанию Бога и к любви. Рассуждая о диалектике и о светских исследованиях, ставящих целью самих себя, Гуго Сен-Викторский употреблял весьма суровые выражения. Здесь он находился в полном согласии со св. Бернардом и Гильомом из Сен-Тьерри. Новички, к которым он обращался, не должны были воображать, что они пришли в Сен-Виктор словно в школу свободных искусств. Прежде всего им необходимы преображение нравов и научение созерцательной жизни. Но нужно также остерегаться скрытой двусмысленности многозначительных формулировок, которыми иногда определяют подобную позицию: «На самом деле Гуго только мистик». Можно быть очень возвышенным мистиком, не умея читать и писать; можно быть очень возвышенным мистиком, более или менее образованным, не соединяя своих познаний со своей мистической жизнью; можно быть высокообразованным мистиком и заботиться о том, чтобы обратить само знание к созерцанию. Гуго Сен-Викторский принадлежал к этой последней группе мистиков, и поэтому его учение небезынтересно для истории средневековой мысли. Он считал, что монашеская жизнь должна быть заполнена иерархической последовательностью упражнений: чтение или учение, медитация, молитва, работа, наконец созерцание, в котором, «собирая в каком-то смысле плоды от того, что им предшествует, человек уже в этой жизни предвкушает, каким будет день воздаяния за добрые дела». Так как это воздаяние будет вечной радостью Божественной любви, то понятно, что в этой жизни созерцание неотделимо от любви. Это касается и светских наук: созерцание стремится их превзойти, отнюдь не игнорируя.

Далекий от презрения к этим наукам, Гуго считает их спасительными. Изучайте всё, говорит он, и вы увидите, что нет ничего бесполезного. В самом деле, его сочинение «О таинствах» («De sacramentis») — это настоящая «Сумма теологии», а «Дидаскалион» («Дидаскалик») ставит целью указать, что именно следует читать, как и в каком порядке. Приобретения знания в процессе чтения и размышления — это важная часть методологии Гуго Сен-Викторского, единственный путь к истине, которому можно научить другого; его он предлагает нам в книге, которую можно озаглавить как «Искусство чтения»485.

Все знания сводятся к четырем, включающим в себя остальные: теоретическое знание, которое занято поисками истины; практическое знание, рассматривающее нравственную дисциплину; механика, направляющая наши физические жизненные действия; логика, которая учит нас хорошо говорить и обсуждать. Теоретическое, или спекулятивное, знание включает теологию, математику и физику; математика в свою очередь подразделяется на арифметику, музыку, геометрию и астрономию. Практическое знание подразделяется на индивидуальную, домашнюю и политическую нравственность. Механика состоит из семи наук; это — ткачество, оружейное мастерство, навигация, сельское хозяйство, охота, медицина, театр. Наконец, логика — четвертая часть философии — включает грамматику и искусство рассуждения, а это последнее — теорию доказательства, риторику и диалектику.

Из всех наук семь заслуживают особенно тщательного и глубокого изучения — это те, которые составляют «тривий» (trivium) и «квадривий» (quadrivium). Эти названия даны им потому, что они как бы являются путями486, ведущими и приводящими душу к мудрости. Древние владели ими в совершенстве, и это знание дало им такую мудрость, что они написали о столь многих предметах, которые мы не в состоянии все прочитать. Наши схоласты, напротив, не умеют или не хотят соблюдать меру в научении, и поэтому у нас много учащихся и мало мудрых. Оттого и появился этот трактат о преподавании и учении; Сен-Викторский аббат посвятил его именно им.

Таким образом, будучи мистиком, этот теолог прежде всего желает, чтобы его ученики, как и все другие и лучше, чем другие, проходили обычный курс светских наук. Он даже упорно настаивает на том, что семь свободных искусств нераздельны и что человек всегда ошибается, если притязает достичь подлинной мудрости, углубляясь в одни из них и пренебрегая другими. Фундаментальные науки взаимосвязаны и опираются одна на другую, так что если недостает хотя бы одной, других не хватит, чтобы стать философом. Он не только утверждает необходимость светского знания, но и считает, что его приобретение никак не связано с мистикой. Его теория познания совпадает с аристотелевской теорией абстрагирования, которую он, впрочем, толкует в чисто психологическом смысле, как это делал Абеляр и как делают даже в наши дни в элементарных учебниках психологии. Абстрагирование заключается для него в простом сосредоточении внимания на каком-нибудь элементе реальности, чтобы рассмотреть его отдельно от других. Типичный пример абстрагирования дает математик, который различает разумом перемешанные элементы реальности и «рассматривает» точку, линию и поверхность как различные элементы, хотя в действительности все они смешаны. Следует отметить любопытный факт, что это учение, которое обычно рассматривали как производное от логики, смогли принять и истолковать такие не похожие друг на друга мыслители, как Абеляр, Иоанн Солсберийский, Исаак Стелла и Гуго Сен-Викторский. Успех логики Аристотеля подготовил победу, одержанную его философией, когда в XIII веке его труды были переведены на латинский язык.

Гуго Сен-Викторский увенчал мистикой философию, которая требует для себя лишь обычных полномочий в сфере мыслительных способностей человека. Но эта мистика состоит не столько в передаче нам исключительного опыта или откровений, сколько в поиске аллегорических интерпретаций природных вещей и в приведении души к миру и внутренней радости через сосредоточение. Подобно Ноеву ковчегу, плывущему по водам потопа, душа плывет по океану

мира; ожидая, когда пройдет тревога и прекратится потоп, нам следует оставаться в ковчеге. Мы выйдем из него позже, когда во внешнем мире не будет ничего обреченного на гибель, а во внутреннем человеке — ничего порочного; тогда мы войдем в вечный мир и в Божьи обители.

Труды Гуго Сен-Викторского заслуживают внимания и с точки зрения их содержания как такового. «De Sacramentis» — это обширная «Сумма теологии», объем и внутренняя структура которой сами по себе уже представляют интерес. Там нашла отражение вся история мира. Она организована вокруг двух великих событий, которыми отмечены ее критические моменты, — ее сотворение и восстановление (restauration): это — акт творения, посредством которого были созданы не существовавшие ранее вещи, то есть построение мира вместе со всеми его элементами; и акт восстановления, посредством которого было воссоздано и перестроено погибшее, то есть воплощение Слова и установление таинств. Предметом Священного Писания является дело восстановления, предметом светских наук — творение. Но и Священное Писание должно было показать, как был сотворен мир, ибо невозможно истолковать искупление человека, не рассказав о его падении, и невозможно рассказать о падении, умолчав о сотворении. А поскольку мир был сотворен ради человека, нужно объяснить сотворение мира, чтобы люди поняли суть и ход сотворения человека. Рассказ Писания можно с пользой прояснить посредством толкований и интерпретаций, которые производит разум. Гуго Сен-Викторский в предлагаемых им толкованиях вдохновляется главным образом св. Августином. Он строго сводит толкования к минимуму, но то малое, что он дает, нередко обладает особенным привкусом, так как его августинизм привел его к взглядам, похожим на те, которые впоследствии будет развивать Декарт. В частности, он обращается к весьма редкой в средние века теме «cogito» св. Августина («Soliloquia», II, 1,1), которой позднее занимался Скот Эриугена в трактате «О разделении природы» (I, 50). Этот отрывок заимствовал для одной из своих глосс Эйрик (Гейрик) Оксеррский, а Гуго Сен-Викторский процитировал его очень точно и ярко. Первым знанием Гуго объявляет знание о нашем собственном существовании. Мы не можем не знать, что мы существуем; точнее, душа не может не знать, что она существует и что она не тело. Но мы также знаем, что существовали не всегда и имеем начало; следовательно, был необходим создатель нашего существования, каковым является Бог. Этой дедукцией начинается движение, аналогичное тому, которое будет развито в «Метафизических размышлениях»487. Гуго Сен-Викторский допускает также, как это сделает Декарт, что неверно, будто Бог желает вещи, потому что они праведны, но вещи праведны, потому что их желает Бог. «Первопричина всего — это воля Творца; никакая прежде бывшая причина не подвигла ее, потому что первопричина вечна; и никакая последующая причина не подтвердила ее, потому что она праведна сама по себе. В самом деле, воля Божья праведна не потому, что праведно то, чего Он хочет, но как раз то, чего Он хочет, праведно потому, что этого хочет Он... Если спросить, почему праведно то, что праведно, то разумный ответ таков: потому что это согласно с волей Божьей, которая праведна. А если спросят, почему праведна воля Божья, то следует с полным основанием ответить, что первопричина, которая от себя самой есть то, что она есть, не имеет причины. Все сущее произошло от нее; что касается ее самой, то она не произошла ни от чего, будучи вечной».

Изучение произведений Рихарда Сен-Викторского (ум. в 1173), ученика и последователя Гуго, не прибавляет ничего нового к тому, что мы знаем о средневековой философии488. Однако Рихард — один из виднейших представителей спекулятивной мистики. Если он и не был первым, как

иногда утверждают, из тех, кто потребовал чувственно воспринимаемого основания для доказательств существования Бога, то он по крайней мере сильнее подчеркивал это требование, нежели св. Ансельм в своем «Монологионе». Нелишне также отметить, что он всегда вдохновлялся духом Ансельма, как этот последний — духом св. Августина. Все доказательства бытия Бога что-то заимствуют из чувственно воспринимаемого; эти доказательства различаются главным образом тем, что именно они заимствуют. Для Рихарда так же, как для Ансельма и Августина, чувственный мир внушает мышлению понятия о действительности, которая меняется и вследствие этого поражена онтологической недостаточностью. В противоположность этому разум извлекает из нее понятие неизменной и онтологически достаточной действительности (essentia), к которой по праву относится и существование. Таковы доказательства существования Бога у Рихарда Сен-Викторского. Изложение доказательств через необходимость противопоставления вечной сущности, имеющей начало, через степени совершенства и через идею возможности, которое он приводит в своем трактате «О Троице» («De Trinitate») построено весьма основательно и хорошо показывает, что этот мистик был замечательным диалектиком.

Впрочем, Рихард широко применял свой ум и в теологии. Он настойчиво требовал права искать «необходимые основания» — то есть диалектически обязательные — даже для таких догматов, как догмат Троицы, и в этом отношении совершенно естественно вступал на путь, который ведет от Ансельма к Дунсу Скоту. Его теологическое творчество венчает теория о высших способностях души, согласно которой очищение сердца — необходимое условие мистического познания. После поисков Бога в природе и в чувственно воспринимаемой красоте душа, превосходя чистое воображение, соединяет с ним рассуждение; тогда оно становится воображением, которому помогает разум. Новое усилие помещает душу в разум, которому помогает воображение, потом — в чистый разум и наконец — над разумом. На высшей ступени познания душа, уже расширившаяся и возвысившаяся, теряет самое себя и в редкие мгновения, когда ей ниспосылается эта благодать, созерцает в чистой истине свет высшей Мудрости.

Значительные мистические сочинения Рихарда — «О подготовке души к созерцанию» («De praeparatione animi ad contemplationem»), или «Вениамин младший» («Benjamin minor»), «О благодати созерцания» («De gratia contemplationis»), или «Вениамин старший» («Benjamin major»), — своим пылким символизмом оказали глубокое влияние на некоторые учения XIII века. Можно сказать, что непрерывная цепь связывает св. Ансельма с викторинцами и св. Бонавентурой, творчество которого лишь продолжает и обновляет эту традицию в новых условиях. Мы это увидим еще лучше, когда будут обнародованы произведения «третьего викторинца», имя которого остается для нас знаком малоизвестного учения, но это имя нетрудно разгадать — Фома Галльский (ум. в 1246)489. Было бы неточно обозначать теологов Сен-Виктора простым эпитетом — «мистики»: в своем широком и содержательном синтезе они сумели найти место для всякой духовной деятельности человека, и там отыщет свое и философ, и теолог, и мистик. Ничто лучше не показывает масштабы победы, одержанной философской спекуляцией, нежели тесный союз и согласие мистики и разума, которые мы находим у викторинцев. В конце XII века обнаружилось, что сторонники философии, поставленной на службу вере, выиграли дело против ортодоксальных теологов и тех, кто придерживался строгого метода следования авторитетам. Обнаружилось, что знание научных трудов Аристотеля дало средневековой мысли принципы и понятия, которых ей недоставало. Вскоре она осуществит великий философско-теологический синтез.

ЛИТЕРАТУРА

Бернард Клервоский: Migne J. P.(éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 182—185; Vacandard E. Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux. P., 1927, vol. 1—2; Schuck J. Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Claivaux, ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung. Würzbourg, 1922; Rousselot P. Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge. Münster, 1908; Gilson E. La théologie mystique de saint Bernard. P., 1934.

Гильом из Сен-Тьерри: Migne J. P., (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 180; Davy M.-M. Un traité de la vie solitaire, «Epistola ad Fratres de Monte Dei» de Guillaume de Saint-Thierry. P., 1940, vol. 1—2 (оригинальный текст, перевод и примечания); Adam A. Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses œuvres. Bourg-en-Bresse, 1923; Malevez L. La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry // Recherches de science religieuse, 1932, v. XXII, p. 178—205, 257—279.

Исаак Стелла: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 194; Bliemetzrieder P. Isaac de Stella, sa spéculation théologique // Recherches de théologie ancienne et médiévale, 1932, v. IV, p. 134—159.

Алкер Клервоский: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 40; col. 779—832 (среди апокрифов, приписываемых св. Августину, там помещен трактат «De spiritu et anima»); Werner K. Die Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus. Wien, 1876, S. 14—43 (о психологических учениях Гильома из Сен-Тьерри, Исаака Стеллы и Алкера Клервоского).

Гуго Сен-Викторский: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, 1.175—177; Mignon A. Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor. P., 1895, vol. 1—2; Ostler H. Die Psychologie des Hugo von St. Victor. Münster, 1906; Vernet F. Hugues de Saint-Victor (art.) // Dictionnaire de théologie catholique. P., 1903, t. VII, col. 240—308.

Рихард Сен-Викторский: Migne J. P.(éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 196; Ebner J. Die Erkenntnislehre Richards von St. Victor. Münster, 1907; Ottaviano Carm. Riccardo di S. Vittore. La vita, le opere, il pensiero // Memorie della Reale Accademia nazionale dei Lincei, 1933, v. IV, p. 411—541; Ethier A. M. Le «De Trinitate» de Richard de Saint-Victor. P., 1939.

Фома Галльский: Théry G. Thomas Gallus. Aperçu biographique // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1939, v. ХП, p. 141—208.

4. АЛАН ЛИЛЛЬСКИЙ И НИКОЛАЙ АМЬЕНСКИЙ

Алан Лилльский (Doctor universalis) — одна из крупных фигур XII века Весьма восприимчивый к платоническим влияниям, глубоко впитавший классическую культуру долины Луары, он окончил свои дни в аббатстве Сито (ум. в 1203). Алан не принадлежал ни к одной из упоминавшихся нами группировок. С ним в средневековую мысль пришли новые платонические веяния, и западный мир, к которому он обращался, уже весьма походил на мир XIII столетия. Алан не предполагал создавать для своих учеников монастырскую школу — его заботы шли дальше. Они обращены на большую массу людей, слушающих проповедников. Для последних он создает свое «Искусство проповеди» («Ars praedicandi»); всеобщая испорченность нравов побуждает его написать «Плач природы» («De planctu naturae»); против нехристианских сект, которые в ту эпоху угрожали христианству, Алан, словно новый Ириней, сочиняет четыре книги «О католической вере против еретиков» («De fide catholica contra haereticos»). Таким образом, вместе с ним мы приблизились к моменту, когда после нескольких веков непрерывных завоеваний христианство было близко к тому, чтобы занять оборонительные позиции, и должно было убедиться — с помощью всевозможных сочинений «Против язычников» — в незыблемости своих позиций490.

Некоторые антихристианские секты, которые имел в виду Алан Лилльский, находились внутри христианства, как, например, катары и вальденсы, другие распространились по всему миру — иудеи и мусульмане. Он нападает на всех. Подобно античным героям, благородно очищавшим землю от разного рода чудовищ, — Гераклу, задушившему Антея, или Тесею, убившему Минотавра, — Алан выступает против всяческих ересей. Это действительно нескончаемый тяжкий труд, ибо дело может кончиться Лернейской гидрой, а ереси не перестают множиться! Прежде всего он принимается за альбигойцев, или катаров. Представился прекрасный случай поупражняться в этимологии. Алан утверждает, что слово «катар» происходит от «catha», то есть «fluxus» (течение, поток), ибо они разливаются в пороках; или от «casti» (непорочные, невинные), так как они притязают на целомудрие и праведность; или от «catus» (кот), потому что, по слухам, «они целуют зад кота, в виде которого, как они считают, им является Люцифер». Отсюда Алан делает вывод, что их учение представляется пережитком дуализма Мани. Существуют два начала вещей: свет, который есть Бог, и тьма, которая есть Люцифер. От Бога происходят духовные предметы — души и ангелы, от Люцифера — временные предметы. Истинные последователи гностиков, эти еретики претендуют на подтверждение своих принципов как авторитетом Писания, так и разумом. Алан отвергает их, также опираясь на аргументы Писания и разума. Временной мир хорош, ибо Бог сотворил его по своей благости, а по своей мудрости Он подчинил его превратностям времени, дабы привести нас к его Творцу: всякая перемена подводит к мысли о существовании неизменного, всякое движение внушает мысль о существовании высшего покоя. Как сотворенный мир мог не быть изменчивым?

Omne quod est genitum, tendit ad interitum491.

Платон и Боэций установили, что Бог, которого так же трудно найти, как и рассказать о Нем должным образом, когда Он найден, поистине есть единственное начало всего, даже демонов. Он создал и души, и поэтому нельзя полагать, будто они суть падшие ангелы, брошенные в тела в наказание за их грехи. Это заблуждение приводит к пифагорейскому учению о переселении душ, которое не признаёт существенных различий между ангелами, людьми и животными. Хотя и находясь во времени, плотское является благим. Плоть не является дурной, ибо, впав в пороки и немощь, она тем не менее остается Божьим творением: «non tamen est caro mala, id est vitiosa, sed vitiata, seu infirma, nec ideo minus est a Deo»492. Следовательно, утверждение, будто распространение плоти есть распространение зла, ложно. Некоторые из еретиков говорят, что «необходимо любыми способами очиститься от того, что исходит от злого начала, то есть от тела, и что поэтому нужно развратничать при всяком удобном случае и любым образом, чтобы побыстрее освободиться от злой природы». Отсюда — их осуждение брака как противоречащего естественному закону, который требует, чтобы все было общим, и как узаконивающего, помимо прочего, половые отношения, которые, как мы только что видели, дурны сами по себе. На это Алан возражает, что половые отношения не всегда греховны и что целью брака как раз и является очищение их от греха. Устанавливая преграду перед блудом, брак ничуть не нарушает естественный закон, а скорее возвышает его, ибо он извиняет грех невоздержания тем, кто не может сохранить целомудрия. Известно, с какой курьезной свободой подходил к догматике средневековый Запад, который представляется нам насквозь пропитанным христианством. Отрицание воскресения обосновывали отрицанием бессмертия души: «quia anima perit cum corpore, sicut nostri temporis multi falsi Christiani, imo haeretici dicunt493. И эти христиане знали Библию! В поддержку этого своего взгляда они могли процитировать Соломона: «Участь сынов человеческих и участь животных — участь одна» (Эккл. 3:19); или царя Давида: «...дыхание, которое уходит и не возвращается» (Пс. 77:39). Они без труда обосновывали подобные утверждения: если души животных бестелесны, как и души людей, то почему они не бессмертны, как человеческие души? Или: если души животных бестелесны, потому что способны чувствовать и представлять, но не сотворены бессмертными, то и наши души не бессмертны. Алан выходит из этого затруднения, различая в человеке два духа: разумный дух, бестелесный и бессмертный, и физический, или природный, дух, способный воспринимать и воображать, посредством которого душа соединяется с телом и который погибает вместе с ним.

Ученики Петра из Во (Пьера Вальдо) выражали менее спекулятивную тенденцию, но в то же время весьма живучую, поскольку Церковь вальденсов просуществовала до наших дней. Этот «философ без ума, пророк без провидения, апостол вне служения», как говорил Алан о Петре из Во, подвергал опасности сакраментальный порядок Церкви и ее священническую структуру, бросал лозунг, который в свое время примет Реформация: «Isti Waldenses asserunt neminem debere obedire alicui homini sed soli Deo»494. И действительно, они считали, что священником делает скорее добродетель, нежели таинство рукоположения (ординации). В противостоянии евреям следует поддерживать догмат Троицы и божественность Мессии — Христа. Остается еще Мухаммед, «cujus monstruosa vita, monstruosior secta, monstruosissimus finis in gestis ejus manifeste reperitur»495. Монотеисты, такие, как христиане, противники Троицы, такие, как евреи, сарацины, или, как их обычно называют, язычники надеются получить после смерти материальное

блаженство, практикуют многоженство, верят, что какие-то омовения способны смыть грехи, и упрекают христиан за их почитание изображений. Так, с конца XII века христианство отдало себе отчет в существовании людей, которые в следующем столетии станут его главными противниками, и уже направляло против них все ресурсы библейской и философской аргументации, которыми располагало. Алан Лилльский поступил еще лучше: он пересмотрел и словно переплавил методы теологии, чтобы напасть на врага с наибольшими шансами на успех.

Предприятие Алана находилось под влиянием воспоминаний об одном из его великих предшественников, метод которого он заимствовал и развил. В начале трактата «Каким образом субстанции могут быть благими в силу того, что они существуют, не будучи субстанциальными благами» («Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona»496) Боэций говорит о своих «Гебдомадах» («ex Hebdomadibus nostris») как о произведении, якобы написанном им, но в таких темных выражениях, что совершенно нельзя быть уверенным в их смысле. Поскольку этот трактат с несколько длинным заглавием был представлен как изъяснение вопросов, обсуждавшихся в «Гебдомадах», то в средние века его стали обычно называть «De Hebdomadibus». Каким бы привычным ни стало это заглавие, оно оставалось таинственным. Объясняя метод, которому он предпочел следовать, Боэций заявляет, как это обычно делается в трудах по математике и даже по другим дисциплинам, что он вначале предложил термины и правила, опираясь на которые затем доказывает то, что из них следует (Ut igitur in mathematica fieri solet, caeterisque etiam disciplinis, proposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam). Не зная греческого, Алан заключил отсюда, что слово «hebdomades» означает максимы, или аксиомы, которые недоказуемы; однако теологи могут и даже обязаны, исходя из ранее определенных терминов, дедуктивно строить идею о чем-то более интересном, которую другие, пусть даже у них преобладает иной метод, должны принимать и развивать дальше. Такой метод неприемлем для теологов, стремящихся прежде всего исходить из данных веры и текстов Писания, но он очень подходит для апологетических задач, какой и была задача Алана Лилльского, — как раз потому, что он позволял себе идти навстречу вере через последовательность строго связанных друг с другом аргументов.

Таково было главное устремление Алана Лилльского, нашедшее свое отражение в его книге «О католической вере» («De fide catholica»). Речь для него шла о том, чтобы, объяснив еретикам их заблуждения и не оставив им возможностей для возражений, построить теологию как науку или, если угодно, придать ей строгость, аналогичную другим наукам, то есть подчинить ее требованиям их метода. А всякая наука основана на правилах как на своем фундаменте. Не будем говорить о грамматике, правила которой произвольны; но диалектика, риторика, этика, физика, арифметика и музыка имеют свои аксиомы (максимы) — даже если они называются иначе,— на которые они опираются и которые в себе содержат. У теологии есть свои собственные аксиомы, более тонкие и менее ясные, чем у других наук, но неизменные и необходимые, ибо они относятся к необходимому и неизменному, тогда как другие науки имеют дело лишь с естественным течением явлений, которое представляет собой некоторую регулярность, но не необходимость. Собрать и упорядочить аксиомы теологии — цель трактата Алана Лилльского, имеющего заглавие «Максимы теологии» («Maximae theologiae»), или «Правила священной теологии» («Regulae de sacra theologia»). Принцип, положенный в основу упорядочения максим — это движение от наиболее общей, универсальной из всех максим к тем, которые она заключает в

себе. Отбор максим основан на том, чтобы включать только такие из них, которые известны не всем. Способ найти максиму поистине изначальную и универсальную — это убедиться, что она есть «communis animi conceptio»497, то есть совершенно очевидное положение, которое не может быть доказано никаким другим положением, а, напротив, может быть использовано для доказательства других.

Эта высшая максима, или первая аксиома, звучит так: Монада есть то, посредством чего всякая вещь является единственной («Monas est qua quaelibet res est una»). Одна эта формула вселяет мысль о том, что для средневековой философии и теологии открылся новый источник. В самом деле, в книге «О католической вере» (I, 30) Алан цитирует произведение, которое он называет «Афоризмы о сущности Высшего блага» («Aphorismi de essentia summae bonitatis»), то есть «Книгу о причинах», непосредственным вдохновителем которой, как известно, является Прокл, а более отдаленным — Плотин. Он обогащает свой платонизм посредством «Асклепия» Псевдо-Апулея, который приписывается Гермесу Трисмегисту, и также цитирует его в своем трактате (III, 3), называя его «Logostileos», то есть «Verbum perfectum» («Совершенное слово»). Для разъяснения заимствованных оттуда неоплатонических тезисов Алан, естественно, обращается к Боэцию, чья мысль сама по себе направляла его в платоновское русло. Монада, или чистое Единство, как полагает первая максима — это не что иное, как Бог. Исходя из этого понятия, Алан пытается различить отдельные моменты действительности так, как их различает христианская мысль, однако ни на йоту не отходя от платоновской онтологии. Отношения высшего и низшего в порядке бытия истолковываются им в терминах отношений единственного и множественного, «того же самого» и «другого». В соответствии с тремя планами деления различают три вида реального: сверхнебесное, которое есть высшее единство, или Бог; небесное, которое есть ангел и в котором появляется первая инаковость, ибо он первое Божье творение и первый, кто сотворен как движущийся (эта инаковость представляет собой первую множественность); наконец, поднебесное — телесный мир, в котором мы пребываем и где царит множественность в собственном смысле. Все единое в инаковости, а затем и во множественности исходит от Монады. Именно от нее исходит все бытие, ибо Монада — единственное, что просто и неизменно; что касается всего остального, никогда не пребывающего в одном и том же состоянии, то его не существует: «Sola monas est, id est solus Deus vere existit, id est simpliciter et immutabiliter ens; caetera autem non sunt, quia nunquam in eodem statu persistunt»498.

Совершенно простая, Монада производит множественность, но порождает единство. Порождаемое ею есть иная самость — Сын, и есть еще одна самость, происходящая от Отца и Сына, — Святой Дух. В этом пункте автор «Асклепия» почти распознал истину, когда написал: «Верховный Бог создал второго Бога; Он возлюбил Его как своего единственного Сына и назвал Сыном вечного благословения». Если бы он вместо «создал» (или «сотворил») сказал бы «породил»! Тогда его формула была бы безупречной. Алан находит другую формулу, полностью соответствующую его вкусу, в другом произведении, которое, как и «Асклепия», он приписывает Гермесу Трисмегисту; но сейчас считается, что оно написано в средние века. Речь идет о некой «Герметической книге» («Liber Hermetis»), где двадцать четыре философа предлагают двадцать четыре различных определения Бога. Там Алан нашел формулу, которую часто повторяли после него: «Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem»499. Он толкует ее следующим образом: если Монада порождает, то это может быть только одна Монада — Сын, и ее рвение

размышляет о ней самой, ибо Святой Дух происходит от Отца и Сына («Maximae theologiae» [«Теологические максимы»], III). Из этой формулы выводится другая, еще более известная, которую Алан заимствовал из того же сочинения. Порождая единство, которое есть другая самость, Монада является одновременно и началом и концом, не имея сама по себе ни начала, ни конца. В той мере, в какой она есть начало и конец, Монада подобна сфере, охватывающей все. Всякое творение является в ней как бы центром, который есть только точка, но он принадлежит сфере. Следовательно, можно сказать: «Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam»500 («Maximae theologiae», VII). Эту формулировку широко популяризировал Паскаль, у которого она, впрочем, приобрела иной смысл, нежели у Алана Лилльского. Рабле в своей «Третьей книге Пантагрюэля» (гл. XIII) приписал ее Гермесу Трисмегисту. Она встречается у Пьера Рамю, Пьера Шаррона, Джордано Бруно и у многих других авторов всех веков. Вольтер будет утверждать, что она происходит от Тимея из Локр501, но Паскаль мог ее прочесть в десятке различных произведений. Ее истинным источником является малозначительный средневековый апокриф — псевдогерметический трактат «Книга XXIV философов» («Liber XXIV philosophorum»).

Совершенно простое Единство есть то, что оно есть: «omne simplex esse suum, et id quod est, unum habet»502; оно не может быть субъектом чего-либо, но является чистой формой. Поскольку Бог, который и есть эта форма, является причиной всего, то с полным правом говорится, что все получает свое бытие от формы: «Cum Deus forma dicatur, quia omnia informat, et omnibus esse donat, recte omne esse a forma esse dicitur»503. В этом смысле Бог есть бытие всего, что существует, ибо Он — его причина, но нет ничего, что было бы бытием Бога, так как нет чего-либо, от чего бы Он происходил. Божественная форма «наиформальнейшая» («formalissime»): будучи формой всего, она ни из чего не образуется. Опираясь на эти принципы, Алан скрупулезно развертывает языковые правила, которые нужно соблюдать, рассуждая о Боге, а затем дает определения Божественного всемогущества — в этой связи он затрагивает важный вопрос о знании, если все реальное возможно: «Правила священной теологии» («Regulae de sacra theologia», LIX), определения отношений возможных в будущем случайностей и Провидения, а также являющейся их результатом необходимости, природы естественного блага, добра и зла, совершенного по воле; последнее приводит его к проблемам греха, благодати, Христа и таинств. В заключение Алан формулирует десять правил причинности и устанавливает, в каком виде каждое из них применимо в теологии, в философии и в обеих науках. Последнее из этих правил (гл. CXXV) гласит, что есть одна причина — единство, утверждение которой содержится в утверждении любой другой причины: «haec causa est unitas; omnem enim proprietatem unitas comitatur»504. Высказывание, что Сократ есть человек на основании «человечности», эквивалентно высказыванию, что он есть один из того единства, которое сопровождает «человечность»; сказать, что он белый, — значит приписать ему, помимо прочего, единство, присущее белизне. То же самое относится к прочим свойствам субъекта за исключением, возможно, его индивидуальности, которая с полным основанием единственна. Таким образом, Алан выдерживает свой аксиоматический стиль от начала до конца трактата. Там содержалась также идея о некой возможной теологии, сведенной к абстрактным формулам и развиваемой путем последовательного соединения строго выведенных друг из друга положений. И Боэций и «Книга о причинах» служили хорошим источником вдохновения для этого метода, но вскоре пришел Аристотель и внушил Алану другой метод, более гибкий и свободный, который должен был в конце концов увлечь его.

Впрочем, своей славой Алан Лилльский обязан двум другим произведениям совершенно иного характера — «Против Клавдиана» («Anticlaudianus») и «Плач природы» («De planctu naturae»). В начале некой поэмы, носящей название «Руфин», поэт Клавдиан собирает все пороки с целью показать извращенность префекта Руфина и убедить в его ущербности. В своей собственной поэме Алан, наоборот, предполагает, что Природа желает увидеть, как рождается совершенный человек, и собирает все науки и все добродетели, чтобы воспитать его. Отсюда название — «Против Клавдиана» (иногда — «Против Руфина»), которое носит эта поэма, где александрийский стих не оставляет почти ничего от поэзии, разве что лохмотья классики, в которые без всякого стыда облачается. Произведение заполнено школярскими общими местами той эпохи, не исключая Нуса (VI, 8), по повелению Создателя разрабатывающего для Него идею этого совершенного человеческого духа, который предстоит сотворить505.

Заглавие «Плач природы» объясняется началом произведения, где Природа оплакивает преступления, совершенные против нее содомитами. Сочинение написано в жанре «chantefable», в котором перемежаются проза и стихи, как в «Утешении философией» Боэция. С литературной точки зрения оно уступает не только этому своему образцу, но даже трактату «О целостности мира» («De mundi universitate») Бернарда Сильвестра. Однако доминирующий в нем аллегорический образ Природы не лишен величия, и Алан нашел хорошие приемы, чтобы заставить ее говорить или говорить о ней. В этом сочинении выражено одно из самых глубоких и распространенных убеждений того времени. Такой, какой Природа предстает в «De planctu naturae», она великолепно воплощает плодовитость, благодаря которой быстро размножаются живые существа. Природа — источник жизни, причем не только ее причина, но и ее правило, ее закон, красота и цель. Однако не нужно чрезмерно восхищаться ее творениями, заботясь о том, чтобы не забывать о ее подчинении Богу. Безусловно, заслуга Алана в том, что этим аллегорическим образом, в чувственно воспринимаемой форме он выразил то, что могло бы быть названо «христианским натурализмом» XII столетия: острое чувство могущественной реальности, каковой является Природа, воспринимаемая как труженица Бога. Гордящаяся собой, когда она описывает свои дела, Природа становится смиренной, как только обращается к своему Творцу: «Его деяние просто, мое многообразно; его произведения прочны, мои распадаются; его творение восхитительно, мое изменчиво... Он творит, я сотворена; Он — работник, который сделал меня, я — изделие этого работника; Он творит из ничего, я выпрашиваю материю для моих дел; Он действует во имя Свое, я — во имя Его». Кстати, вот почему наука о природе, зависимой от Бога, должна признать юрисдикцию науки о Боге: «Для того чтобы узнать, насколько бессильно мое могущество перед лицом божественной науки... обратитесь к теологии, верность и вера которой имеют больше прав на ваше одобрение, чем убедительность моих доводов. Согласно тому, чему учит вера, человек обязан моей способности рождать, но больше — власти Бога возрождать». Теология и Природа мыслят подчас по-разному, но не противоречат одна другой. Их подходы имеют как бы обратные направления: Природа идет от разума к вере, теология — от веры к разуму. «Я,— говорит Природа,— знаю, чтобы веровать, она верует, чтобы знать; я соглашаюсь, познавая, она знает, соглашаясь». Во всем этом не было ничего оригинального506. Подобные рассуждения имеют ценность как выражение духа той эпохи, когда не помышляли покуситься на возвышенную божественность природы, а прославляли ее, подчиняя, разумеется, мудрости Бога. То же самое можно сказать о космогонии, которую Алан облекает в литературные формы: подобно Демиургу из «Тимея», Природа трудится, не упуская из

виду божественных Идей. Жан де Мен многое использует из трактата «Плач природы» в своем «Романе о Розе», и если не следует торопиться делать отсюда вывод о тождественности духа обоих произведений, то в них по крайней мере можно разглядеть признаки того, что дух их родствен.

Среди сочинений, приписываемых Алану Лилльскому, есть примечательный трактат по теологии, озаглавленный «Об искусстве католической веры» («De arte catholicae fidei»). Историки установили его действительного автора: это — Николай Амьенский (Николай из Амьена). Методологические требования в его трактовке еще более строги, чем в «Maximae theologiae» Алана Лилльского. Николай Амьенский знает, что еретики не принимают в расчет доводы, основанные на авторитете, и что свидетельства Священного Писания оставляют их совершенно равнодушными. Единственным способом борьбы с противниками этого рода остается обращение к разуму. Поэтому, говорит Николай, «я тщательно привел в порядок доводы в пользу нашей веры, причем такие, которые здравый ум не может отбросить, дабы отказывающиеся верить пророчествам и Евангелию были приведены к ним хотя бы с помощью аргументов человеческого порядка». Впрочем, Николай Амьенский не считал, что эти аргументы способны проникнуть в самую суть веры и полностью раскрыть ее содержание, но он хотел по крайней мере упорядочить их, чтобы помочь веровать сознательно и убежденно. Вот почему он излагает свои доводы в форме дефиниций, дистинкций и положений, связанных друг с другом согласно заранее поставленной цели. К подобному построению сочинений уже прибегали Скот Эриугена и Ансельм Ланский, а начиная с Петра Ломбардского оно будет становиться все более традиционным, по крайней мере в основных позициях: Бог, Мир, Создание Ангелов и Людей, Искупитель, Таинства и Воскресение. Но даже в самой форме изложения Николай Амьенский проявляет бесспорную оригинальность. Все произведение основано на дефинициях, постулатах и аксиомах. Дефиниции устанавливают значения терминов «причина», «субстанция», «материя», «форма» и т. д. Постулаты являются недоказуемыми истинами. Аксиомы — это положения, которые невозможно понять, вначале не приняв их. Исходя из этих начал, Николай Амьенский разворачивает цепь положений и их силлогистических доказательств — почти как Декарт строил свои доказательства существования Бога, а Спиноза — свою «Этику». XIII век не даст более очевидных свидетельств о необходимости рационального доказательства, но он и не создаст идеала священной науки в виде «theologia more geometrico demonstrata»507.

Николай довольно-таки преуспел в том, чтобы придать своему труду евклидову форму. Несомненное преимущество этого метода состоит в том, что он упраздняет бесполезные рассуждения. Разделенный на пять небольших книг, трактат Николая «Об искусстве католической веры» начинается серией дефиниций (причины, субстанции, материи, формы, движения и т. д.); далее формулируются три постулата и семь аксиом, после чего остается лишь построить набор теорем по обычным правилам геометрии: Quidquid est causa causae est causa causati; nihil seipsum composuit vel ad esse perduxit; neque subjecta materia sine forma, neque forma sine subjecta materia actu esse potest508. Эти три первые теоремы подводят к следующему утверждению, которое ясно показывает идею этого типа доказательства: «Compositionem formae ad materiam esse causam substantiae»509. В самом деле, субстанция образуется из материи и формы. Следовательно, материя и форма суть причины образования субстанции согласно первому постулату (то есть, что «cujuslibet compositionis causam componentem esse»510). Также ни форма не может существовать

в акте без ее соединения с материей, ни материя — без ее соединения с формой, как уже было доказано (это четвертая теорема). Итак, актуальное существование формы и материи объясняется их соединением; значит, их соединение есть причина их существования. Но их существование есть причина субстанции; следовательно, согласно первой теореме, соединение формы и материи является причиной субстанции, так как «quidquid est causa causae est causa causati»511.

Этот геометрический метод не имел будущего в теологии. Однако породившая его озабоченность пережила его. Одно дело, когда христианин излагает католическое учение христианам, другое дело — побудить принять его тех, кто не исповедует христианскую веру. Николай Амьенский слишком хорошо это знал. Мусульмане нападают на христиан с помощью оружия, но, меланхолически замечает он, я не могу ответить им силой. Евреи и язычники были когда-то обращены с помощью чудес, но, кротко свидетельствует он, я не получил благодати творить чудеса. Итак, остается лишь авторитет Писания, но что оно может сделать с неверующими, которые его не признают, и с еретиками, которые его искажают? Следовательно, чтобы убедить любых врагов веры, необходима общепринятая, действенная рациональная техника. Это должно быть поистине «искусство» католической веры, то есть техника рационального обоснования католической истины, настолько полная, насколько это позволяет сама природа веры. Свой трактат Николай из Амьена посвятил папе Клименту III, как Роджер Бэкон посвятит свой «Большой труд» («Opus majus») Клименту IV. Притязания на то, чтобы создать «искусство» христианского доказательства, убедительного для всех и благодаря этому способного расширить Церковь на весь мир, не основанные на ожидании всего от одной только веры и не полагающиеся на силу, вдохновят Раймунда Луллия на написание своего труда «Великое искусство» («Ars magna»). Скромное сочинение Николая Амьенского словно предвосхитило его. И в этом самая большая заслуга ученого.

ЛИТЕРАТУРА

Алан Лилльский: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 210; Baumgartner M. Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhang den Anschauungen des 12 Jahrhunderts dargestellt. Münster, 1896; Huizinga J. Ueber die Verknüpfung des poetischen mit dem theologischen bei Alanus de Insulis // Mémoires de l'Académie Royale des Sciences de Hollande, série B, 1932, v. 74, N 6, Amsterdam.

Николай Амьенский: «Ars catholicae fidei» под заглавием «De arte seu articulis catholicae fidei» помещен среди произведений Алана Лилльского в: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 210, col. 595—618.

5. ВИДЕНИЕ МИРА В XII ВЕКЕ

Как мы уже отмечали, средневековье унаследовало от классической древности идею научных произведений, в которых кратко излагается и классифицируется комплекс человеческих знаний в данную эпоху. Сейчас такие произведения называют энциклопедиями. «Древности» Варрона (116—27 до н. э.), состоявшие из 41 книги (25 — о человеческих предметах и 16 — о божественных), в настоящее время утрачены. Однако св. Августин знал их и широко ими пользовался. Это подтолкнуло его высказать в трактате «О христианском учении» («De doctrina christiana») пожелание, чтобы на пользу христианам было переработано собрание всех знаний, необходимых для понимания Писания. В средние века не оставляли попыток исполнить это пожелание. Из века в век находились компиляторы, которые составляли или переделывали «суммы» человеческого знания. Этот ряд открывают «Начала» или «Этимологии» Исидора Севильского (ум. 636) и остаются в полном смысле слова его прототипом. Затем его продолжает Беда Достопочтенный (673—735) своим трактатом «О природе вещей» («De rerum natura»). В IX веке Рабан Мавр (776—856) составляет «О природах вещей» («De rerum naturis»). В XII веке появляется несколько произведений подобного рода, и их чтение позволяет нам с достаточной точностью понять господствовавшую тогда общую идею относительно Вселенной и ее структуры. Каждое из этих произведений имеет свои характерные черты, однако даже в том, в чем они расходятся, видны общие их элементы. Поэтому небезынтересно бросить взгляд на ту панораму мира, которая представлялась людям XII столетия. Ее можно обнаружить, например, в сочинении «Об образе мира» («De imagine mundi»), которое приписывается загадочной фигуре первой половины XII века, известной под именем Гонория Августодунского, или Гонория Отенского512.

Что такое мир? «Mundus dicitur quasi undique motus»513: «mundus» — «мир» — означает «повсюду в движении», так как он находится в непрерывном движении. Это — шар, содержимое которого делится подобно содержимому яйца: капля жира, находящаяся в центре желтка, — это Земля, желток — это сфера воздуха, наполненная испарениями, белок — эфир, скорлупа — небо. Начало мира — его сотворение Богом. Прежде всего, до начала веков мир был задуман в Божественной мысли и это породило архетип мира. Затем по образу архетипа был сотворен чувственно воспринимаемый мир в материи. На третьей ступени он в течение шести дней приобрел свои отдельные виды и формы. На четвертой ступени мир продолжается во времени, когда каждое существо воспроизводит себя, порождая другие существа того же вида, и это должно продолжаться до пятого и последнего акта его истории. В конце времен мир будет обновлен Богом в ходе окончательного преображения.

В том виде, в каком он сейчас существует, мир состоит из четырех элементов. Понятие «элемент» означает одновременно «hylē» (материю) и связку. В самом деле, земля, вода, воздух и огонь являются материей, из которой создано все, и они связаны друг с другом в ходе непрекращающегося круговорота. Огонь превращается в воздух, воздух — в воду, вода — в землю, а потом в обратном порядке: земля порождает воду, вода — воздух, а воздух — огонь. Всякий элемент обладает двумя качествами, из которых одно является общим с некоторым другим элементом, и можно сказать, что благодаря такому общему качеству эти элементы как бы протягивают друг другу руки. Холодная и сухая земля связана с водой холодом; холодная и влажная вода поднимается в воздух благодаря испарению; влажный и горячий воздух связан с огнем посредством тепла; наконец, огонь, горячий и сухой, соединяется через сухость с землей. Земля — самый тяжелый элемент — занимает нижнюю часть мира; огонь как наиболее легкий

занимает самое высокое положение; вода удерживается у земли, воздух — у огня. Земля принимает на себя все, что ходит, в частности людей и животных; вода содержит все, что плавает, например рыб; воздух — все, что летает, как птицы; огонь — все, что светится, как солнце и звезды.

Поскольку в центре находится земля, с нее и следует начать. Она кругла. Если посмотреть на нее сверху, то откроется не столь много гор и долин, не кажущихся лишь шероховатостями на большом шаре, который кто-то словно держит в руке. Земля достигает 180 000 стадий в окружности, то есть 22 500 миль (римских земных стадий и миль, что соответствует примерно 33 750 км). Расположенная точно в центре мироздания, она не покоится ни на чем ином, кроме как на божественной силе. Впрочем, об этом можно прочитать в Писании: «Не бойтесь Меня, говорит Господь, Меня, который поместил землю в ничто, ибо она покоится на собственной устойчивости» (Пс. 103:5)514. Другими словами, земля, как и всякий элемент, занимает место, которое соответствует ее специфическому свойству. Океан, как пояс, окружает ее. Внутри по ней текут потоки воды, смягчающие ее природную сухость: вот почему повсюду, где роют землю, находят воду.

Поверхность земли разделяется на пять зон, или кругов. Две крайние зоны необитаемы по причине холода, так как солнце никогда не приближается к ним. Центральная зона необитаема по причине жары, потому что солнце никогда не удаляется от нее. Две срединные зоны обитаемы — умеренный климат им обеспечивают холод и жара соседних зон. Эти зоны, или круги, называются: северная, солнечная (относящаяся к солнцестоянию — solstitialis), равноденственная, зимняя и южная. Солнечная зона — единственная, о которой мы знаем, что там живут люди. Она образует обитаемый круг. Средиземное море делит его на три части. Эти части называются: Европа, Азия, Африка.

Название «Азия» происходит от имени царицы. Это первая часть света к востоку от Земного Рая. Земной Рай представляет собой место наслаждений, но он недоступен для людей, так как окружен золотой стеной, которая высится до неба. Там находится Древо жизни, плоды которого сделали бы бессмертным и избавили от старения того, кто смог бы их вкусить. Там есть также источник, из которого вытекают четыре реки. Уходя под землю в Земном Раю, эти реки вновь появляются в далеких странах: это Ганг, Нил, Тигр и Евфрат. Удаляясь от Земного Рая, можно встретить много пустынных земель, которые не используются из-за обилия в них змей и диких зверей. Далее следует Индия, получившая название от реки Инд, которая берет начало на Северном Кавказе. Затем она течет на юг и впадает в Красное море. Так как оно отделяет Индию от Запада, то его называют также Индийским океаном. Там расположены острова, такие, например, как Тапробанес (Цейлон), где находятся десять городов и каждый год бывают два лета и две зимы. Он покрыт вечнозеленой растительностью. Есть там еще остров Криза (Япония) — земля, богатая золотом и серебром, с золотыми горами, недоступными из-за кишащих там драконов и грифонов. В Индии находится Каспийская гора (Кавказ), откуда происходит название «Каспийское море». Между ними лежит земля Гог и Магог, где обитают свирепые племена, которых, как говорят, заключил там Александр Великий. Они — людоеды. Индия делится на 44 области и населена множеством народов. В горах живут пигмеи в два локтя ростом, которые

воюют с журавлями, дают потомство с возраста трех лет и стареют к восьми годам. У них произрастает перец; по природе он белый, но когда нужно разжечь пожар, чтобы прогнать змей, перец становится черным. Сколько других удивительных народов живет в этой стране! Макробии ростом в двенадцать локтей сражаются с грифонами, у которых львиное тело и орлиные крылья. Есть еще брахманы, которые бросаются в огонь, движимые любовью к иной жизни; другие убивают своих престарелых родителей, варят их и едят и считают нечестивцами тех, кто так не поступает; еще одни едят сырую рыбу и пьют морскую воду. Индия — это страна человекоподобных и иных чудовищ. Из первых назовем сциоподов, которые на одной ноге бегают быстрее ветра и этой же ногой прикрывают голову от солнца; есть люди без головы, с глазами на плечах, с носом и ртом на груди. Люди, живущие у истоков Ганга, питаются только запахом определенного плода; отправляясь в путешествие, они берут этот плод с собой, так как, чтобы их умертвить, достаточно неприятного для них запаха. Теперь — не без сожаления — перейдем к животным-чудовищам, обитающим в этой стране: угрям в триста футов в длину, червям в шесть футов и с клещами; нужно отметить также магнитный камень, который притягивает железо и который можно разбить только с помощью козлиной крови. Описание остальной части Азии (Месопотамия, Сирия, Палестина, Египет, Кавказ, Малая Азия) не столь наполнено чудесами, однако ведется в том же духе. «Пройдя по Азии, — пишет Гонорий, — перейдем в Европу».

Ее название происходит от царя Европа и царицы Европы, дочери Агенора. Наш географ кратко описывает Скифию, Северную и Южную Германию, Грецию, Италию, Францию (название которой идет от короля Франка, пришедшего из Трои вместе с Энеем), Испанию и Великобританию. Направляясь затем в Африку (названную по имени одного из потомков Авраама — Афера), мы сначала знакомимся с Северной Африкой (Ливия, Киренаика, Мавритания), затем — с Эфиопией, страной царицы Савской, и с многочисленными островами Средиземного моря, в том числе с Сицилией (где когда-то жили циклопы), Сардинией, Корсикой и с огромным островом, более обширным, чем Европа и Африка, о котором Платон рассказывает, что его поглотило море. Не забудем, наконец, об острове в океане, который именуется Утраченным; он сильно отличается от всех прочих земель весьма благоприятным климатом и плодородием. К несчастью, где он находится, неизвестно. Рассказывают, что, случайно обнаружив его, туда отправился св. Брандан. Однако до сих пор этот остров ищут безрезультатно. Потому он и именуется Утраченным.

Сейчас стало обычным считать, что одной из причин обогащения человеческого духа в новое время является открытие Америки, а также исследования многочисленных путешественников и их удивительные для европейцев описания жизни разных народов. Но можно задать себе вопрос, не сузилась ли земля и не утратила ли своей тайны с тех пор, как перестала быть небольшой полоской суши, окруженной со всех сторон чудесами? Впрочем, в XII веке она была еще более загадочной в том, что касалось ее глубин. Поскольку земля находится в воздухе, ад помещали в центре земли. Его представляли в виде бутыли с узким горлышком, расширяющейся к основанию. Место, полное огня и серы, озеро смерти или земля смерти; на самом дне таятся Эреб, где обитают огненные драконы и черви, Ахерон, Стикс, Флегетон и другие полыхающие места для нечистых духов. Несколько испуганный своим собственным описанием, наш энциклопедист добавляет: «Мы посетили огненные места ада, освежимся теперь в воде».

Знания о воде были очень простыми. Слово «aqua» происходит от «aequalitas»515; ее называют также «aequor»516, потому что она плоская. Этот элемент проникает сквозь землю и со всех сторон окружает ее. В этом случае его называют Океаном. Приливы и отливы в Океане определяются луной, которая в зависимости от того, приближается она к земле или удаляется от нее, более или менее сильно привлекает или отталкивает воду. Самые слабые приливы и отливы бывают во время солнцестояния, потому что луна находится далеко. Добавим сюда некоторые понятия о вихрях, бурях, различных видах воды (пресная, соленая, теплая, холодная, мертвая), и перед нами предстанет гидрография в том виде, в каком тогда ее понимали. О живых существах, обитающих в воде, наша энциклопедия говорит только следующее: «В воде живут рыбы и птицы, ибо, как можно прочитать (в Библии), они сотворены из нее. Если птицы летают в воздухе и живут на земле, то это потому, что воздух влажен, как вода, а земля смешана с водой; а если некоторые животные, сотворенные из земли, могут пребывать в воде — например, крокодилы и гиппопотамы, — то потому, что вода сильно смешана с землей». Трактовка этой темы заканчивается в книге так: «Вынем из воды и оставим просыхать на воздухе перо нашего письменного прибора».

Воздух — это все, что собрано в пустоте между землей и луной. Мы дышим им, чтобы жить; поскольку он влажен, в нем летают птицы, как рыбы плавают в воде, но в нем обитают также и демоны. Там они в муках ожидают Судного дня и образуют из воды тела, чтобы являться людям. Ветер — это не что иное, как воздух в движении. Поэтому наука о воздухе включает прежде всего описание четырех главных ветров. Поскольку ветер увлекает за собой воду, он образует облака и тучи — «nubes», что означает «nimborum naves»517); когда ветер с грохотом вырывается из туч, то слышится шум, который представляет собой гром; а когда ветер сталкивается с тучами, то от этого столкновения возникает страшный огонь — молния. Этот огонь проницает все, к чему прикасается, ибо он тоньше нашего огня и с силой направляется ветром. Радуга, состоящая из четырех цветов, появляется тогда, когда солнечные лучи пробивают пустую тучу и возвращаются к солнцу. Описание воздуха дополняют некоторые понятия относительно дождя, града, снега, росы, тумана и падающих звезд. Падающие звезды — это не настоящие звезды, а искры, привлекаемые ветром из эфира в воздух, где влага их быстро гасит.

Итак, мы дошли до огня, название которого (ignis) значит «non gignis»518. Его быстро и ловко возносит в воздух та же самая сила, которая привлекает воздух к воде. Чистота огня совершенна: из него образуют свои тела ангелы, когда приходят к людям. Наука об огне включает описание семи планет, каждая из которых помещена на особом круге обращения. Планеты перемещаются с востока на запад, движимые с огромной скоростью небесной твердью. Их называют блуждающими звездами, потому что планеты по природе своей стремятся двигаться в направлении, противоположном направлению вращательного движения небесного свода. Так, если бы муха была влекома движением мельничного колеса, могло бы показаться, что она своими силами движется в направлении, противоположном направлению вращения колеса.

После краткого описания семи планет, соответствующего порядку их расположения (Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн), и Зодиака, по пути которого они следуют, делается несколько замечаний о музыке сфер. В самом деле, вращение семи сфер производит сладостную гармонию, но мы не слышим ее, так как она звучит не в воздухе — единственной среде, в которой мы воспринимаем звуки. Но говорят, что музыкальные интервалы тем не менее происходят от небесных сфер. Семь нот гаммы происходят оттуда же. Есть тон от Земли до Луны, полутон от Луны до Меркурия, полутон от Меркурия до Венеры, три полутона от Венеры до Солнца, один тон от Солнца до Марса, один полутон от Марса до Юпитера и от Юпитера до Сатурна, три полутона от Сатурна до Зодиакального круга. Как мир состоит из семи тонов, а наша музыка из семи нот, так и мы сами состоим из семи ингредиентов: четырех элементов тела и трех способностей души, которые естественным образом темперирует музыкальное искусство. Поэтому и говорят, что человек — это микрокосм (малый мир): он образует созвучие, подобное гармонии небесной музыки.

Расстояние от Земли до небесной тверди — 109 375 миль, то есть примерно 164 000 км. Когда он прошел сквозь огонь с помощью шаров планет, ученому осталось исследовать небо, высшая часть которого — это небесная твердь. Сферическая по форме, водянистая по природе, но созданная из твердого кристалла, похожего на лед, небесная твердь имеет два полюса: северный, постоянно видимый, и южный, который мы никогда не видим, так как его скрывает выпуклость Земли. Небо вращается вокруг этих полюсов, как колесо вокруг оси, и вместе с ним вращаются звезды. Звезда (stella) — это как бы остановившаяся луна (stans luna), так как звезды прикреплены к тверди. Группа звезд образует созвездие. Только Бог знает распределение звезд, их имена, добродетели, места расположения, время существования и ход развития. Ученые дали им имена животных или людей только для того, чтобы было легче указывать на них. Эту космографию видимого мира завершает описание созвездий. Но реальный мир на этом не кончается, так как над небесной твердью находятся испарения, которые называются небом вод. Над этим водянистым небом помещается неведомое людям небо духов, где ангелы упорядочены в девять чинов; на нем находится рай рая, прибежище блаженных душ. Именно об этом небе в Писании сказано, что оно было создано вначале, вместе с землей. Наконец, над небом духов, управляя им издалека, располагается Небо Небес, где пребывает Царь ангелов.

Мир размещается в пространстве и длится во времени. Следовательно, мы должны рассмотреть его и во временном аспекте. Из всех модусов длительности самый благородный — aevum519. Это длительность, существующая до мира, вместе с миром и после мира; она принадлежит одному Богу, который не был и не будет, но есть всегда. В соответствии с дионисиевской традицией Шартрской школы наш энциклопедист помещает ниже aevum вечные времена — модус длительности, свойственный Идеям (archetypum mundum) и ангелам, то есть всему тому, чье бытие началось прежде мира, продолжается вместе с ним и будет после него. Однако нам следует удалить эти шартрианские черты, если мы хотим заниматься лишь общей концепцией Вселенной, свойственной той эпохе. Отождествляемые с Богом, Идеи оказываются вечными в том же смысле, что и Он. Но как бы к этому ни относиться, время есть лишь тень вечности. Оно началось вместе с миром и окончится с ним — подобно канату, протянутому с востока на запад, который постоянно закручивается, вращаясь вокруг своей оси, пока не будет смотан до предела. Века следуют за течением времени, все, что есть в этом мире, протекает во времени, временем

измеряется длительность человеческой жизни. Средневековые энциклопедии обычно содержат описания общепринятых в соответствующую эпоху единиц деления времени: мгновений, секунд, минут, часов, дней (включая изменения продолжительности дня и ночи, а также солнечные и лунные затмения), недель, месяцев (с их названиями на разных языках), времен года, лет (земных, лунных, солнечных и т.д.), веков, периодов (cycles) и церковного календаря.

Чтобы завершить произведение, осталось лишь кратко изложить историю того, что произошло во времени от начала мира. С целью упорядочить столь обширный предмет автор разделяет время на эпохи (aetates). Первая эпоха — от падения ангелов до окончания потопа; вторая — от окончания потопа до Авраама; третья — от Авраама до Давида, Кодра520, падения Трои и Эвандра521, четвертая — от Давида до вавилонского пленения, Александра Великого и Тарквиния522; пятая — от вавилонского пленения до Иисуса Христа и Октавиана (до тех пор мир просуществовал 4753 года согласно еврейскому тексту Библии или 5228 лет согласно Септуагинте); шестая эпоха — от Иисуса Христа и императора Августа до настоящего времени. Содержание этих эпох представляет собой обобщенную хронологию важнейших событий в истории наиболее известных народов — евреев, египтян, ассирийцев, греков и римлян, а также западных средневековых императоров и королей, естественным образом занявших место вслед за римскими императорами, как если бы до Фридриха I523 история развивалась без скачков.

Этот факт заслуживает того, чтобы на нем остановиться, так как он точно указывает то место, на которое люди средневековья претендовали во всеобщей истории. С нашей точки зрения, средневековье противостояло античности, которая была вновь открыта в эпоху Возрождения; с точки зрения людей, живших в средние века, это время было продолжением античности, с которой в историческом плане их ничто не разделяло. Нигде преемственность двух эпох не казалась им столь очевидной, как в сфере интеллектуальной культуры, где теперь их как раз и противопоставляют самым решительным образом. Исторический миф о «translatio studii»524, о котором мы говорили как об общепринятом в средние века, вполне отражает это состояние умов.

Энциклопедии, подобные энциклопедиям Гонория Августодунского и Гильома из Конша, интересны тем, что они отражают видение мира как их авторами, так и всеми среднеобразованными людьми той эпохи525. Чтобы правильно оценить их репрезентативную ценность, нельзя забывать, что они, как и любая энциклопедия, были произведениями для широкого круга читателей. Большую ошибку допустит тот, кто будет искать в них, как это нередко делалось, отражение состояния науки в то или иное время. Они неизбежно отставали от нее. В энциклопедии «Об образе мира» нельзя найти ничего сопоставимого с учениями Теодорика Шартрского, Гильберта Порретанского, Абеляра или св. Бернарда, которые были свершениями подлинно творческого духа XII века. А в XIII веке точным отражением знаний той эпохи были творения Альберта Великого, Роджера Бэкона, св. Бонавентуры и св. Фомы Аквинского, а не «Всеобщее зерцало» Винцента из Бове526. Если такого рода сочинения и полезны, то именно как «зерцала» общераспространенных знаний своего времени, которые их и породили, однако в этом отношении они незаменимы.

Для того чтобы извлечь из них все содержащиеся в них сведения, недостаточно каталогизировать знания, точные или не вполне, которые эти сочинения содержат. Нужно еще принять во внимание определенные способы рассуждения, которые сейчас кажутся нам странными, но были широко распространены в средние века. Читатель, несомненно, заметил курьезное использование этимологии. Тогда это был повсеместно принятый способ объяснения. Считалось, что если вещам присвоены имена, чтобы отражать их природу, то можно познать природу вещей, отыскав первоначальный смысл называющих их слов. Как видно из текста Гонория Августодунского, эти этимологии были, как правило, фантастичны, а порой представляли собой просто каламбуры. Некоторые из них были так хороши в своем роде, что стали классическими: еще Шекспир забавлялся этимологией «mulier = mollis aer»527, а в XIX веке Жозеф де Местр размышлял над шедевром: «cadaver = caro data vermibus»528. Средневековье — не единственный носитель этой тенденции, но ни одна эпоха так не увлекалась ею — в зоологии, физике, метафизике, этике, вплоть до теологии. Кажется, тогда никто не возражал против этого метода, и очень немногие удержались, чтобы не прибегнуть к нему.

Этимологическое объяснение нередко сопровождалось символическим толкованием, которое заключается в рассмотрении вещей самих по себе как знаков и распознавании таким образом их значений. Каждая вещь — это, вообще говоря, некоторое множество вещей. Минерал, планета, животное, исторический персонаж могут одновременно напоминать о событии прошлого, предвещать будущее событие, символизировать одну или несколько нравственных истин и, более того, истин религиозных. Символический смысл существ приобрел в ту пору столь большое значение, что иной раз забывали удостовериться в реальном существовании символа. Сказочное животное, например феникс, было таким драгоценным символом воскресения Христа, что даже не думали задавать вопрос, существовало ли оно на самом деле. С XII века стали появляться исключения. Гонорий Августодунский не повинен в подобном заблуждении, но привычки обыденного сознания и в ту эпоху заставляли уступать им. Согласно общему правилу, авторы трактатов по минералогии, петрографии, ботанике и зоологии при изложении своих предметов не имели иной цели, кроме нравственного и религиозного наставления своих читателей. Во введении к своему трактату «О природе вещей и о похвалах Божественной мудрости» Александр Неккам (1157—1217)529 предупреждает, что он пишет для того, чтобы обратить умы своих читателей к Создателю всех вещей и побудить их размышлять о Христе, а не об Аристотеле. Результаты этого подхода были губительны. Автора можно извинить за несколько смутные суждения о животных, которых он никогда не видел: «Crocodillus est serpens aquaticus, bubalis infestus, magnae quantitatis»530. Простим ему и описание феникса по Овидию и Клавдиану, но было ли необходимо цитировать Кодекс Юстиниана, рассказывая о такой редкой птице, как петух? Известно, что Александр составил себе о нем странное представление: он утверждал, что в старости петух начинает нестись и из его яиц, которые высиживают жабы, появляются на свет василиски. Человека он определяет так: дерево наоборот — наверняка через этимологию, причем из греческого: Anthropos interpretatur arbor inversa. Впрочем, это факт: волосы человека — это его корни; когда он ходит, корни поднимаются вверх. Набожность Александра, естественно, возмущается суетным любопытством, царящим в школах Парижа. O tempora, o mores, o studia, o inquisitions531! Четырех страниц примеров диалектических пустяков, которыми развлекаются парижские магистры, слишком мало для того, чтобы он мог излить свою желчь. Они доказывают, например, что если одно войско сплошь состоит из негров и только из одного белого, а другое — сплошь из белых и только одного негра, то оба войска сходны. Ради оправдания парижских

магистров добавим, что Александр упрекает их не за такие пустые мудрствования, а, например, за следующее: мы не знаем ничего из того, что знаем, ибо каково бы ни было число причин определенного факта, которые мы знаем, причин, которых мы не знаем, еще больше. С этим утверждением соглашался Паскаль. Впрочем, Александр признаёт, что ко времени написания им трактата эти глупости вышли из моды. К началу XIII века Париж стал бесспорным центром свободных искусств и теологии, так же как Италия — гражданского права. «Civilis juris peritiam vindicat sibi Italia, sed coelestis scriptura et liberales artes civitatem parisiensem caeteris praeferendam esse convincunt»532. Что касается Оксфорда, то там процветала мудрость, хотя Мерлин533 пророчествовал, что однажды она переселится в Ирландию: «Juxta vaticinium Merlini, viguit ad Vada Boum sapientia tempore suo ad Hiberniae partes transitura»534. У Мерлина было для этого время.

С этимологическими и символическими толкованиями соседствовали рассуждения по аналогии, которые заключаются в объяснении некоего сущего или факта посредством установления его соответствия другим сущим или фактам. Это вполне законный метод, и его используют все науки, однако в средние века к нему прибегали более поэты, нежели ученые. Классическим примером этого способа рассуждения является описание человека как сжавшейся вселенной, то есть микрокосма, аналогичного макрокосму. Понимаемый таким образом человек — это вселенная в уменьшенном масштабе: его плоть — это земля, кровь — вода, дыхание — воздух, жизненная сила — огонь, его голова кругла, как небесная сфера, два глаза светятся, как солнце и луна, семь отверстий на лице соответствуют семи тонам гармонии сфер, его грудь вмещает вдыхаемый воздух и принимает всяческие жидкости из тела, как море — реки, и так далее до бесконечности. Об этом рассказывается в «Элюцидарии», приписываемом Гонорию Августодунскому. Когда все эти способы рассуждения соединяются при объяснении одного и того же факта, то перед нами оказывается тип мышления, наиболее характерный для людей среднего уровня образованности XII века, умы которых постоянно привлекало как воображение художников того времени, так и рассуждающий разум диалектиков.

ЛИТЕРАТУРА

Гонорий Августодунский: Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t.172; трактат «De philosophia mundi», опубликованный в этом томе (col. 39—102) как произведение Гонория, принадлежит Гильому из Конша; о «Clavis physicae» Гонория, до сих пор не изданном (составлен из отрывков «De divisione naturae» («О разделении природы») Иоанна Скота Эриугены), см. Endres J. A. Honorius Augustodunensis. Beiträge zur Geschichte des geistigen Lebens im XII Jahrhundert. Kempten; München, 1906; Amann E. Honorius Augustodunensis (art.) // Dictionnaire de théologie catholique. P., 1903, v. 7, col. 139—158 (превосходная статья).

Александр Неккам: De naturis rerum et De laudibus divinae sapientiae («О природе вещей и о похвалах Божественной мудрости») // Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, L., 1863, v. 34. Желающие составить представление о средневековых народных энциклопедиях, характер

которых не изменился и в XIII веке, могут обратиться к добротной книге Langlois Ch.-V. La connaissance de la nature et du monde au moyen âge. P., 1911.

6. СВЯЩЕНСТВО И ЦАРСТВО

Восемь веков спустя после св. Августина и Павла Орозия, в свете глубоких изменений, происшедших за это время, оказалось необходимым вновь обратиться к истории двух мистических градов. Это стало делом Отгона Фрейзингенского, который родился между 1111 и 1115 гг., около 1133 г. вступил в орден цистерцианцев в монастыре Моримунд535, где и умер 22 сентября 1158 г. В «Прологе» к своей VIII книге он сообщает, что озаглавил свое произведение «Два града» («De duabus civitatibus»)536 и довел изложение до 1146 г., хорошо зная, что история будет продолжаться после его смерти; как можно прочесть в письме-предисловии к его другу Рейнальду, канцлеру Фридриха Барбароссы, конец двух Градов совпадет с воскресением мертвых, и тогда — но не раньше — погибнет Священная Римская империя.

Неоднозначность, отягощавшая августиновское понятие двух градов, осталась и в произведении Отгона. Вначале он совершенно правильно описывает их как два мистических града: один — во времени, другой — в вечности; один — на земле, земной, другой — на небе, небесный; один — от демона, другой — от Христа; короче говоря, это грады, которые церковные писатели называли соответственно Вавилоном и Иерусалимом. Однако, начиная со второго параграфа «Пролога» к книге I, Отгон отождествляет земной град с империей или, точнее, с империями, сменявшими друг друга от начала мира. Возвращаясь к главной теме Орозия, он упорядочивает историю в соответствии с провиденциальной последовательностью «regna»537, в которой мы наблюдаем, если говорить о близких эпохах, что власть переходит от римлян к грекам (Восточная империя), от греков — к франкам, от франков — к лангобардам, от лангобардов — к германцам538. Впрочем, этот цистерцианец видит в европейской истории лишь длительный и непрерывный упадок. С возрастом империя стареет и дряхлеет; подобно камню, по которому долгое время течет вода, она покрывается пятнами и изъянами. Ее немощь отражает немощь самого мира, и постепенный распад Рима является прообразом распада Вселенной, которая не надолго переживет его. Перед нами мир, уже близкий к распаду и, «так сказать, испускающий последний вздох предельного старения» (кн. V, «Пролог»). То же самое верно и в отношении мудрости. Исследовав ее историю, необходимо констатировать, что знание было передано египтянами грекам, затем — римлянам и наконец — галлам и испанцам: «Повсюду мы видим, что всякая власть и всякое знание начинались на Востоке, а заканчивались на Западе, свидетельствуя тем самым об ослаблении и упадке всего человеческого». Представляется, что на Отгона наибольшее впечатленние произвели такие ученые, как Беренгарий Турский, Манегольд Лаутенбахский и Ансельм Ланский.

Отгона постоянно вдохновляли Августин и Орозий, но у него перед глазами было состояние вещей, слишком отличающееся от того, которое знали его предшественники, чтобы хоть немного не пересмотреть перспективу. Со времен Карла Великого Священная Римская империя

германской нации, к которой он принадлежал, представляла собой в некотором роде земное тело Града Божьего539. На самом деле вследствие вполне объяснимой оптической иллюзии Отгон датирует начало перемен временем обращения Константина. Начиная с этого момента, «так как не только все народы, но также правители, за исключением некоторых, стали католиками и подчинились ортодоксии, мне кажется, что я пишу историю не двух градов, а, вероятно, одного-единственного, который я называю Церковью. Ибо, хотя избранные и отверженные пребывают в прежнем состоянии, я больше не могу говорить, — как делал это раньше, — что этих градов два, но должен сказать, что они составляют один град, где все перемешано, как зерна с соломой» (кн. V, «Пролог»). Изменение перспективы у Отгона, которое возымело фундаментальное значение, будет описано ниже. Заметив, что Церковь возвеличивается по мере упадка Империи, Отгон добавляет, что со времени Феодосия ее история «не есть история двух градов, но скорее, если так можно выразиться, одного — пусть не в чистом виде, — который есть Церковь (кн. VII, «Пролог»).

Это поглощение земного града и империи Градом Божьим и Церковью было характерным для XII века. В письме королю Генриху II (Epistolae, 179) св. Фома Кентерберийский540 заявляет: «Церковь Божья состоит из двух сословий — духовенства и народа...; среди народа живут короли, князья, герцоги, графы» и т. д. Во введении к своей «Summa decretorum» каноник Симон из Турне541 пишет почти то же самое: «В каждом городе под властью одного короля живут два народа. От этих двух народов происходят две жизни; от этих двух жизней — два верховных начала (principatus); от двух верховных начал — два порядка юрисдикции. Град — это Церковь, король Града — Христос. Два народа образуют два сословия в Церкви: духовенство и миряне. Две жизни — это жизнь духовная и жизнь плотская; два верховных начала — это священство и царство; двойная юрисдикция — это право человеческое и право Божественное. Отдайте каждому свое — и все придет в согласие».

Нельзя и желать более краткой и точной формулы, выражающей полное включение временного, земного порядка в Церковь; но чтобы увидеть целостное вероучительное обоснование этого, нужно обратиться к Гуго Сен-Викторскому. Вторая часть его книги «О таинствах» («De sacramentis»), озаглавленная «О единстве Церкви» («De unitate ecclesiae»), великолепно обосновывает это понятие на основе экклезиологии св. Павла. В начале истории человек пребывал в греховном состоянии, но не знал этого; Бог провозгласил Закон, чтобы ему это открыть, а потом ниспослал человеку благодать, чтобы укрепить его. Это было делом Святого Духа, и оно носило двоякий характер: развеять неведение и зажечь сердца («lumen ad cognitionem, flammam ad dilectionem»)542. Действие благодати оживляет всех христиан и подобно душе образует с ним одно тело, глава которого — Иисус Христос. Таким образом, единство обеспечивает вера: верою мы становимся членами этого тела; любовью мы участвуем в его жизни («per fidem accipimus unionem, per charitatem accipimus vivificationem»).

Такова и есть Церковь, тело Христово, которую животворит один лишь дух и объединяет одна лишь вера: «Ecclesia sancta corpus est Christi, uno spiritu vivificata, et unita fide una, et sanctificata»543. Понимаемая таким образом Церковь есть совокупность верующих (верных): «quid est ergo Ecclesia, nisi multitudo fidelium, universitas Christianorum?.. Ecclesia sancta, id est universitas fidelium»544. Внутри Церкви верующие разделяются на два сословия — мирян и

духовенство, которые составляют как бы две стороны одного тела («quasi duo latera corporis unius»). Миряне находятся по левую сторону; но это не значит, что они пребывают среди отверженных, — просто Бог поручил им заботу о мирском, которую Данте называет «левой заботой» («la sinistra cura»). Духовенство, которому поручено заботиться о духовной жизни, находится на правой стороне тела Христова. Эти два сословия соответствуют двум жизням — телесной, которой тело живет благодаря душе, и духовной, которой живет душа благодаря Богу. Для того чтобы согласовать эти две жизни, необходимо было построить два порядка власти: светскую власть для мирян и духовную — для духовенства; тот и другой порядок иерархически подчинен одному главе: земной — королю или императору, духовный — папе. Следовательно, королевская власть распространяется на земные дела, а власть папы — на небесные дела и на предметы, созданные ради небесной жизни. Однако духовная власть возвышается над земной, как и духовная жизнь возвышается над плотской. Поэтому папа пользуется двумя прерогативами, которые обеспечивают единство двух сторон тела Церкви: пожалование земной власти, то есть установление «ut sit»545 — например, коронование императора, и осуждение властителя, если тот заблуждается, вплоть до отлучения от Церкви, если это необходимо. Главное в этой аргументации — назначение священством государя, ибо само собой разумеется, что осуществляющий земную власть постоянно нуждается для этого в высшем авторитете. То, что дает духовная власть, она может и отобрать; таким образом, она постоянно господствует над светской властью. Источник, на который ссылается Гуго Сен-Викторский для обоснования подобного установления власти короля, — не что иное, как Ветхий Завет: «То, что духовная власть, происходящая от Бога, предшествует во времени и превосходит в достоинстве светскую, ясно видно из того, что было установлено для древнего народа Ветхого Завета: среди него Богом вначале было учреждено священство и лишь затем по велению Бога священство учредило царскую власть (per sacerdotium, jubente Deo, regalis potestas ordinata). Поэтому и теперь в Церкви люди священного сана устанавливают королевскую власть, освящая ее своим благословением и воспитывая своим наставлением (formans per institutionem)».

Этот текст указывает на факт, имеющий фундаментальное значение: очевидный источник папской теократии XII века — древнееврейская ветхозаветная теократия. Сначала Бог правил Израилем через своих Судей (Втор. 16:18—20), власть которых была абсолютной (Втор. 17:8—13). Позднее, когда Израиль отказался от непосредственной власти Бога и захотел иметь царей, как прочие народы, его желание было исполнено, но при условии, что царь сделает себе список божественного Закона, находящегося у священников, и будет читать его во все дни жизни своей (Втор. 17:18—20). Впрочем, ведомый божественным внушением пророк Самуил сам выбрал царя Саула и помазал его священным елеем (1 Цар. 10:1). Позднее священник Садок и пророк Нафан объявят царем Соломона (3 Цар. 1:32—37), и Бог будет водить его благодаря дару Премудрости (3 Цар. 5:9—14). Сам Соломон напишет в Притчах, что Богом царствуют цари и узаконяют правду (Притч. 8:15—16). Конечно, эти цари не были священниками, но они были помазаны Господом и, поскольку они получили свою власть от власти духовной, неизбежно считали себя обязанными подчиняться ей. Кстати, этот тезис очень ясно излагается в трактате «Высшая слава» («Summa gloria»), приписываемом, как и множество других произведений, загадочному Гонорию Августодунскому. В главе IX этого трактата утверждается, что, вопреки мнению некоторых людей, король — это светское, а не духовное лицо. Если бы он был лицом духовным, то он был бы псаломщиком, дьяконом, экзорцистом546, алтарником, священником; но он не исполняет ни одного из этих служений, следовательно, он не духовное лицо. Не будучи духовным лицом, он

может быть только мирянином. Конечно, если он не монах; но он не монах, так как у него есть жена и сабля. Итак, король — это абсолютно светское лицо, и поэтому он руководит всеми светскими делами. Если в этих делах ему подчиняется все духовенство, включая верховного понтифика, он все равно остается мирянином, который получил свою власть над другими мирянами от духовенства, — и Гонорий не позволяет ему этого забывать. Моисей поставил для управления Израилем не царя, а священника, и вначале им руководили Судьи (гл. X). Саул подчинялся Самуилу (гл. XI); Давид покорился пророку Нафану (гл. XII); цари слушались пророков и священников (гл. XIII); порой народом руководили одни священники (гл. XIV); в свою очередь, Христос поставил не царя, а священника (гл. XV), и именно тогда зародилась христианская империя (гл. XVI), ибо право божественного возведения на престол унаследовали папы и Сильвестр воспользовался им, короновав Константина (гл. XVII). Итак, Церковь сама ставит себе королей (гл. XVIII: «Quod Ecclesia sibi reges constituit»). И когда Гонорий говорит о некоем папе, подчинившемся императору согласно земному порядку вещей, то он имеет в виду такого императора, как Карл Великий, — соответственно тому, как он мыслился (гл. XXX). Подобно ветхозаветным священникам, папы у Гонория Августодунского добровольно предоставляют земное королям, которых они сами выбрали (гл. XXI: «Imperator Romanus debet ab Apostolico eligi...»547), освятили и короновали при согласии князей и приветственных возгласах народа. В своем правлении короли руководствуются божественным законом, и они являются его хранителями.

Не менее очевидно влияние древнееврейской теократии в «Поликратике» Иоанна Солсберийского (IV, 1—6). «Omnis potestas a Deo est»548: следовательно, король — это образ Бога на земле, но он должен следовать закону, быть праведным и справедливым. Справедливость требует, чтобы король подчинялся священникам: «princeps minister est sacerdotum et minor eis»549. В самом деле, Церковь не носит меча, но именно она доверяет его государю, чтобы он пользовался им для властвования над телами. Верховный понтифик оставляет за собой руководство душами — руководство телами недостойно его. Pontifex — это не carnifex550. Чтобы управлять согласно Божьему закону, государь должен его знать. Он не может уклоняться от этого ни под каким предлогом, даже если идет война. Пусть он возьмет Второзаконие, прочитает его, выучит и размышляет над ним, ибо все, что делает князь, бесполезно — и напрасно стал он государем, если не подчиняется дисциплине Церкви. Государь должен читать божественный закон каждый день; для него это еще более обязательно, чем для священника, и день, в который он уклонился от этой обязанности, для него не день жизни, а день смерти. А что если король не умеет читать? Если он не умеет читать, то это — коронованный осел: rex illiteratus est quasi asinus coronatus. Хотя невежество непростительно для короля, но если он неграмотен, то пусть ему читают священники: «legat ergo mens principis in lingua sacerdotis»551. Пусть тогда руководством для правителя станет Мудрость Божья, толкуемая священниками, ибо только посредством нее короли правят справедливо. Иоанн Солсберийский не забыл великий политический урок Ветхого Завета.

Мало кто забыл его в XII столетии даже среди тех людей, которые, как, например, св. Бернард, заботясь о чистой христианской духовности, стремились отвратить пап от любого вмешательства в земные дела. Метафора «двух мечей»552 ничуть не препятствовала этому, ибо именно от Церкви и для целей Церкви получал государь свой меч. Как уточняет сам св. Бернард («De consideratione»,

IV, 3), оба меча находятся в руках понтифика, и он свободно поручает государям пользоваться светским мечом для его целей. Во всей этой ситуации главное заключается в следующем: различение двух порядков, земного и духовного, — это различение внутри Церкви. В этом сложном строении замком свода является духовная власть папы, а временные стены держатся только силой его авторитета.

Включенность временного, земного, в Церковь была в те времена настолько полной, что некоторые посчитали возможным поменять местами члены отношения земного и духовного. Сделать государя как такового членом церковной иерархии означало попытку потребовать для него первого места. Этого нельзя было сделать без глубокого потрясения всего внутреннего строения Церкви, но предприятие не было совсем немыслимым. Имеются письменные свидетельства именно такого понимания проблемы, и поэтому не так уж удивительно, что и в XII веке кое-кто предвосхищал отдельные наиболее радикальные выводы, к которым однажды должна была прийти Реформация.

Подобные тезисы, с которыми несмотря ни на что все же удивительно сталкиваться в XII веке, содержатся в группе сочинений, известных под названием «Йоркские трактаты» («Tractatus Eboracenses»). Они называются так потому, что иногда их приписывают Герарду, архиепископу Йоркскому в 1101—1108 гг. На самом деле их автор неизвестен и даже не очевидно, что эти трактаты происходят из Англии. Так как они написаны по поводу спора между руанским архиепископом и папой, их можно — по крайней мере с такой же вероятностью — приписать французу или нормандцу. Как особенно поучительные в связи с нашей проблемой мы рассмотрим два трактата: «Апология архиепископа Руанского» («Apologia archiepiscopi Rotomagensis») и «О посвящении пап и королей» («De consecratione Pontificum et Regum»).

«Апология» в широком контексте ставит проблему авторитета папы в вопросах веры. Архиепископ Руана подчинен не одной Римской церкви, а всей Церкви. Папа находится в том же положении. Служитель служителей Божьих, он, согласно учению св. Петра, обладает по отношению к ним теми же правами, какими обладал Петр по отношению к апостолам. Эти права исходят от Святого Духа, который дает ему власть запрещать и разрешать, но поскольку есть только один Святой Дух, то все епископы и даже все верующие находятся в одинаковом положении: «Нет трех Петров: Симона Петра, епископа Рима и епископа Руана, но есть один Петр, ибо у всех только один дух, одна власть, одна вера и тем самым «одно сердце и одна душа» (Деян. 4:32). Поэтому все апостолы, все епископы и даже вся Церковь суть только один Петр, а поскольку они принадлежат истинному камню, то есть Христу, то образуют с Ним один камень и один дух».

Следовательно, епископы в Церкви абсолютно равны: «omnes etenim episcopi dii sunt, et dii nisi a solo Deo sunt judicandi»553. Папа не обладает правом отлучения от Церкви (экскоммуникации) ни одного из епископов («De Romano pontifice», «De Una Ecclesia»)554 по той простой причине, что тогда бы он отлучал самого себя, ибо все епископы суть одно. По той же причине вероучительный авторитет папы ни в чем не превосходит авторитета какого-либо другого епископа, так как эти

авторитеты совершенно тождественны. В каком же учении следует наставлять? В учении Петра и Павла. Все христиане его уже знают и не нуждаются в авторитете папы, чтобы его узнать. Можно ли говорить, что Римская церковь — мать всех остальных? Это неверно. Господство Римской империи создало господство Римской церкви, а Христос и апостолы здесь ни при чем: «neque enim Christus hoc decrevit, non hoc sanxerunt Apostoli»555; мать Церквей — это не Рим, а Иерусалим. Так что руанский архиепископ не может быть обвинен ни в неверности (infidelitas), если он отказывается подчиниться вероучительному авторитету Рима, ни в непослушании (desobedientia), если он отказывается подчиниться его дисциплинарной власти, которая является человеческим установлением и не может никого связывать: «si quis ergo ei subdere non vult, quid damni meretur a Deo, cujus in hoc ordinationi minime resistit?»556

Из этого совершенно особенного взгляда на Церковь, выраженного в трактате «О посвящении пап и королей» («De consecratione Pontificum et Regum»), вытекают важные политические следствия. Церковь — это супруга Христа, единственного истинного Царя и Священника, но она супруга Христа не как Священника, а как Царя. А кто в самой Церкви в высшей степени обладает образом и подобием Христа-Царя, если не короли? Именно в лице короля и через него осуществится единство Христа с его Церковью: «et ideo reges qui Christi regis imaginem praeferunt, his nuptiis magis apti sunt, quarum sacramentum magis praeferunt»557. Таков смысл помазания королей Церковью. Они поставлены (ordinantur), помазаны и освящены ее благословением, чтобы иметь возможность управлять христианским народом. Но, как мы уже знаем, Церковь есть не что иное, как народ: «Ecclesia quippe Dei quid aliud est, quam congregatio fidelium christianorum in una fide, spe et charitate, in domo Dei cohabitantium?»558 Если это так, то освящение королей имеет целью поручить им управление Церковью и ее защиту: «ad hanc (Ecclesiam) itaque regendam reges in consecratione sua accipiunt potestatem»559; и еще: «ideo enim regnant in Ecclesia, quae est regnum Dei, et Christo conregnant, ut eam regant, tueantur atque defendant»560. Верно, папа Геласий говорил о двух господствах, царствующих над миром, — о священнической власти и власти королей. Но слово «мир», дерзостно комментирует наш аноним, обозначает здесь не что иное, как Церковь: «Mundum hic appella sanctam Ecclesiam, quae in hoc mundo peregrinatur»561. Таким образом, духовная власть может лишь вручать королям власть управлять Церковью. И не станем уклоняться от этой проблемы путем различения власти над душами и власти над телами. Нельзя управлять душами вне тел и телами без душ, ибо теми и другими управляют одновременно, дабы они спаслись при воскресении. Кстати, разве не говорил св. Павел, что тела суть храмы Святого Духа (1 Кор. 6:19)? Если королям вручена власть только над телами, то тем самым им вручена власть над храмами Святого Духа, а следовательно, и над самими священниками. Так что не будем отстранять королей от власти над Церковью, то есть над христианским народом: это означало бы разделять его против его воли и приводить в смятение.

В рамках учения, согласно которому Церковь и христианский народ образуют одно целое, невозможно провести принципиального различия между государем и священником: «Если священник и царь — каждый суть бог и Помазанник Господа (Christus Domini) через благодать, то все совершаемое ими по этой благодати является делом не человека, а бога и помазанием Господа». Короче говоря, священник — это царь, и царь — это священник, ибо тот и другой помазаны Господом: «Et si verum fateri volumus, et rex sacerdos et sacerdos rex, in hoc quod Christus Domini est, jure potest appellari»562. Остается узнать, который из двух выше: царь-священник или

священник-царь? В Ветхом Завете священники приносили Богу материальные жертвы, тогда как цари жертвовали в духе. Это означает, что священники были прообразом человеческой природы Христа, а цари — его божественной природы. Поэтому было естественно, что цари тогда обладали властью над священниками. Так должно быть и теперь, и по более веским основаниям, ибо те и другие помазаны Господом. А Христос — вечный Царь; Он — Царь, потому что Он — Бог и равен Отцу, тогда как, чтобы стать священником, Он должен был принять человеческую природу. Иными словами, Христос есть царь, но Он является священником только потому, что стал им. Следовательно, во Христе царская власть превосходит священническую, поскольку его божественная природа превосходит природу человеческую. Итак, священник — образ и действующее лицо более низких природы и назначения, а именно человеческих, тогда как царь — образ и действующее лицо более высоких природы и назначения, а именно божественных. Вот почему, заключает автор, некоторые люди полагают, что королевская власть могущественнее и возвышеннее власти священнической, «et rex major et praestantior quam sacerdos, utpote melioris et praestantioris Christi naturae imitatio sive potestatis emulatio»563.

Это любопытное учение изображали как «метафизику государства». Однако оно не содержит ни одного сколько-нибудь ощутимого метафизического компонента. Вызванная к жизни одним из бесчисленных конфликтов по вопросу об инвеституре, данная концепция Церкви и королевской власти не менее «сакральна», чем концепция, ей противоположная. Король здесь поставлен выше священника не как мирянин, не в силу какого-то превосходства земного над духовным, но, напротив, как король-священник и как глава самой Церкви. Именно потому, что государство пребывает в Церкви, господин тела верующих может требовать для себя титул господина Церкви: «Corpora christianorum minime regerentur, si regalis potestas ab Ecclesia divideretur»564. Здесь мы находимся на той же территории, что и Гуго Сен-Викторский, или, если угодно, эти два учения противоположны друг другу внутри одного стиля мышления. А так как они принадлежат к одному стилю, то «Йоркские трактаты» обращают на пользу королю принцип, который ранее был обращен в пользу папы: миряне пребывают в Церкви именно как миряне. Если это так, то царствующий над мирянами тем самым царствует и в Церкви, и рано или поздно вопрос, царствует ли он над Церковью, обязательно должен будет возникнуть.

ЛИТЕРАТУРА

Историография XII века: Spörl Joh. Grandformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. München, 1935; Shotwell J. T. An Introduction to the History of History // Records of Civilization. N. Y.: Columbia University Press, 1922, p. 278—313; Mierow Christopher. The Two Cities. A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A. D., by Otto Bishop of Freising. N. Y.: Columbia University Press, 1928 (с превосходным введением и библиографией, p. 81—84).

Политические учения: Carlyle R. W. and A. J. A History of Mediaeval Political Theory in the West. Edinburgh; L., 1903—1936, vol. 1—6, v. 2; Poole R. L. Illustrations of the History of Mediaeval Thought and Learning. L., 1920; Boehmer H. Kirche und Staat in England und in der Normandie im XI und XII

Jahrhundert. Leipzig, 1899; Dempf Aloïs. Sacrum Imperium. München, 1929; Brooke Z. N. The English Church and the Papacy from the Conquest to the Reign of John. Cambridge, 1931.

Гонорий Августодунский: Summa gloria // Monumenta Germaniae Historica. Berolini (Berlin) 1916—1926, vol. 1—4; v. 3, p. 63—80.

«Йоркские трактаты»: Monumenta Germaniae Historica, v. 3, p. 642—686 (ср.: Boehmer H. Kirche und Staat, S. 436-497).

7. ИТОГИ XII СТОЛЕТИЯ

Рассматриваемое в целом, интеллектуальное движение XII столетия выглядит как подготовка новой эпохи в истории христианской мысли. В то же время оно свидетельствует о расцвете на Западе, главным образом во Франции, латинской патристической культуры, унаследованной средневековьем от Западной Римской империи. В эпоху, до которой мы добрались, великие философские течения, вдохновившие мыслителей XIII века, еще не обозначились достаточно ясно. Арабские философы и метафизика Аристотеля еще не пришли в учебные заведения, где вскоре они глубоко потрясут традиции и методы обучения, но главные позиции, на которых христианская мысль должна будет выдержать этот удар, были уже хорошо укреплены. Благодаря теологии св. Ансельма, викторинцев и Гильберта Порретанского уже существовал платонизм, более абстрактный, сухой и техничный, чем даже у самого Августина, но однако открытый для новых веяний, которые придут от Прокла и Авиценны. Этот платонизм еще не осознавал опасности полного совращения под их воздействием, но уже был способен принять их, не делая уступок. Если позволительно называть августинизмом группу учений XIII века, которые будут вдохновляться главным образом творениями св. Августина и самым ярким примером которых является учение св. Бонавентуры, то можно сказать, что творчество последнего станет в большой степени систематизированным продолжением работы св. Ансельма и викторинцев; Бонавентура применит их принципы для усвоения новых философских подходов и нового духа. С другой стороны, глубокие штудии по проблеме универсалий, которые продолжались и широко развертывались в школах XII века, повсюду побудили логиков вторгнуться в область метафизики. В то время как в теологии авторитет Августина подготовил благоприятную почву для Платона и неоплатонизма, последний вывод Абеляра относительно универсалий, казалось, предвосхищал грядущий успех философии Аристотеля. Как мы видели на примерах Исаака Стеллы и Гуго Сен-Викторского, даже те, кто более всего стремился обнаружить вершину разума в умственных озарениях, все же признавали, что существует такая степень знания, где всех превосходит Аристотель. Этот уровень абстрактного познания, а именно уровень мыслящего разума (ratio), и есть философия. Мы видим, таким образом, что по мере приближения XIII столетия, все более четко обозначается тенденция, которая вскоре приведет к соперничеству между авторитетами Аристотеля и св. Августина. В самом деле, не только аристотелевская теория познания овладевала все большим числом умов, но представляется, что в середине XII века уже предощущался по крайней мере дух физики Аристотеля. Абеляр осуждал реалистское решение проблемы

универсалий по той причине, что, поскольку все состоит из материи и формы, невозможно согласовать реализм с подлинной физикой. Кроме того, Иоанн Солсберийский принимал как само собой разумеющееся тот факт, что конкретная реальность не есть нечто чисто умопостигаемое. Очевидно, что с этого момента уже была подготовлена благодатная почва для аристотелизма альбертино-томистского565 толка.

Были не только намечены пути великого доктринального синтеза XIII века, но и обозначены место и учреждение, где он будет развиваться. Начиная с XII века, Париж и его школы пользуются всеобщей известностью, особенно в том, что касается преподавания диалектики и теологии. Когда Абеляр прибыл в Париж, чтобы завершить свое философское образование, он обнаружил, что преподавание диалектики переживает там буйный расцвет: «perveni tandem Parisios, ubi jam maxime disciplina haec florere consueverat»566. Сам Абеляр, горячо желая стать знаменитым учителем, стремился преподавать либо в самом Париже, либо — в силу сопротивления, на которое он там натолкнулся, — на холме Св. Женевьевы в непосредственной близости от города. Из свидетельств того времени мы знаем, что успех Абеляра как преподавателя был потрясающим. Утешительное письмо аббата Фульке де Дейля несчастному философу после его увечья показывает, насколько возросла слава парижских школ вследствие того, что там преподавал Абеляр: «Прошло совсем немного времени с тех пор, как слава мира сего вознесла тебя на вершину; еще не знали о приключившихся с тобой превратностях судьбы. К тебе посылали на обучение детей из Рима, и город, который когда-то втолковывал своим слушателям все науки, признал, посылая учеников, что твоя мудрость превосходит его мудрость. Ни расстояние, ни высота гор, ни глубина долин, ни дороги, кишащие опасностями и наводненные разбойниками, не помешали им спешить к тебе. Толпа юных англичан не испугалась ни путешествия по морю, ни страшных бурь; презрев всякую опасность, они, как только услышали твое имя, устремились к тебе. К тебе посылала на воспитание своих детей далекая Бретань; жители Анжу воздали тебе честь своими. Жители Пуату, гасконцы и испанцы, Нормандия, Фландрия, Германия, Швабия, не переставая, провозглашали и восхваляли мощь твоего ума. Я уже не говорю о жителях города Парижа и о близких и отдаленных областях Франции, жаждавших учиться у тебя, словно нет такой науки, которой нельзя у тебя научиться». К концу XII века ученое превосходство Парижа было общепризнанным, и со всех сторон стремились люди в эту «цитадель католической веры». Все предвозвещало неминуемое основание ни с чем не сравнимого центра науки и образования, которым станет в XIII веке Парижский университет.

Так же верно и то, что эта эпоха, столь плодотворная и многообразная, тщательно подготавливавшая наступление великого века схоластики, обладала и своей собственной оригинальностью. XII век был подготовительным периодом, но не только. Если он представляется менее мощным и систематичным, нежели XIII столетие, он сам не лишен элегантности, грации, непринужденности в своем отношении к жизни, чего не сохранила следующая эпоха, более педантичная и формальная.

Важно отметить, до какой степени XII век был близок по духу к XV—XVI векам; дух следующего века таким не будет. Мы подчеркивали гуманизм Иоанна Солсберийского, ибо ни один философ в ту эпоху не был так глубоко проникнут им, но нужно добавить, что его современники вообще

были чувствительнее к красотам греко-латинской цивилизации, нежели современники св. Фомы. Это не значит, что привычное недоверие христиан, особенно монахов, к языческим авторам тогда совсем исчезло. Число друзей этой цивилизации в XII веке значительно возросло, но и ее враги не сложили оружия. Ничто лучше не выражает подозрительной терпимости к ним, чем положение Клюнийского устава о правилах получения учебной книги, написанной язычником: «Сначала осените книгу крестным знамением; затем коснитесь пальцем своего уха, как делает своей лапой собака, когда у нее чешется ухо, так как неверующего вполне можно сравнить с этим животным». Так что приходилось чесать себе за ухом, чтобы иметь, например, сочинения Овидия, но желание было сильнее условностей. Это делал даже Абеляр, который вслед за Платоном требовал изгнать из государства непристойных поэтов, но со знанием дела говорил об их влиянии и был весь переполнен знаниями древних авторов. Стоит только открыть его книгу, как тут же увидишь, что этот диалектик свободно цитирует Цицерона, Сенеку, Вергилия, Горация, Овидия и что это не искусственные, чисто декоративные цитаты, а цитаты, свидетельствующие о рафинированном вкусе и любви к хорошо сформулированным красивым мыслям. Он, как и св. Иероним, которого он цитирует по этому поводу, любил языческую культуру за «propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem»567. Сам Абеляр написал дидактическую поэму и несколько гимнов, литературные достоинства которых не нужно преувеличивать, но которые свидетельствуют о тяге к красноречию; вся его переписка с Элоизой указывает на глубокое влияние на эти произведения латинских классиков.

Впрочем, XII век знал лучших латинских поэтов, чем Абеляр. Некоторые из них подражали античным классикам, и их мы встречаем среди философов и теологов, таких, как Бернард Сильвестр и Алан Лилльский. Другие были просто поэтами, как Гильдеберт из Лавардена, родившийся около 1055 г., бывший епископом провинции Ман в 1097—1125 гг., и архиепископом Турским в 1125—1133 гг.; его поэма долгое время считалась творением какого-то латинского классика. Разумеется, Гильдеберт намного отставал от своих образцов, но как могли появиться великие поэты, пишущие на латинском языке, когда он был мертвым языком? Даже Петрарка потерпел неудачу в подобном предприятии. Удовольствие, которое образованный человек получает от подражания классикам, свидетельствует о гуманистическом настрое; при этом он может выразить свой настрой не без успеха. Гильдеберту это удалось неплохо:

«Par tibi Roma nihil, cum sis prope tota ruina;

Quam magni fueris integra, fracta doces.

Longa tuos fastus aetas destruxit, et arces

Caesaris et superum templa palude jacent.

…….

Urbs cecidit de qua si quicquam dicere dignum

Moliar, hoc potero dicere: Roma fuit»568.

Эти стихи заслуживают внимания не только благодаря достоинствам формы, но и по причине развиваемой в них темы. Поэзия руин, ностальгия по величию Рима — все это чувства, которые обычно относят к XV— XVI столетиям и в которых отказывают средневековью. Однако уже в XII веке они присутствуют в творчестве Гильдеберта. Нередко возражали, что Гильдеберт воспринимал Древний Рим не как человек Возрождения, потому что считал его мертвым и в конечном счете прославлял не его, а христианский Рим. Но разве гуманисты XVI столетия воспринимали этот город иначе? Стоит перечесть «Древности Рима» соотечественника Гильдеберта Жоашена дю Белле569, особенно 18-й сонет. Там можно найти выражение совершенно сходного чувства, причем из двух поэтов именно поэт XII века пользовался латинским языком.

Этой подражательной поэзии не заказано предпочесть множество ритмизованных и рифмованных поэм, написанных на народной латыни, в которых без всяких претензий на высокий литературный стиль языческого Рима свободно использовался его язык как еще живой и на нем выражались самые глубокие мысли и переживания людей XII столетия. Св. Бернард Клервоский, ярый противник Абеляра и диалектиков, сурово осуждавший чрезмерную роскошь, введенную Клюнийским уставом в литургию и в архитектуру церквей, является прекрасным писателем, чья «Проповедь о Святой Деве» до сих пор не утратила своего первоначального очарования. Литургические поэмы, написанные рифмованным латинским стихом, автором которых долгое время считали св. Бернарда и которые, впрочем, очень верно отражают его мысль, трогают нас больше, чем школярские дистихи Абеляра:

«Jesu dulcis memoria

Dans vera cordi gaudia:

Sed super mel et omnia

Ejus dulcis praesentia.

Nil canitur suavius

Nil auditur jucundius

Nil cogitatur dulcius

Quam Jesu Dei filius.

Jesu spes poenitentibus

Quam pius es petentibus,

Quam bonus es quaerentibus,

Sed quid invenientibus?»570

Следуя своему глубокому вдохновению и по-прежнему выражая в наиболее естественной для них форме свои самые искренние чувства, латинские поэты, как, например, очаровательный Адам Сен-Викторский, не только возрождали античность — они ее продолжали. Понятно, почему столь тонко образованный человек, как Реми де Гурмон571, почувствовал очарование этой «мистической латыни» и почему плавное изящество этих латинских рифм покорило воображение самого Бодлера.

Сопоставим данные констатации с некоторыми другими, делавшимися не менее часто, и нам сразу станет ясно, что было оригинального в духовной жизни XII столетия: эта эпоха бурного интеллектуального брожения, в которой мы наблюдаем необычайное развитие героического эпоса (Chansons de geste), скульптурные украшения клюнийских и бургиньонских аббатств, строительство первых готических сводов, расцвет школ и триумф диалектики, эта эпоха была временем религиозного гуманизма. В течение XIII века рафинированный вкус к литературной культуре, любовь к форме ради самой формы, о которых впоследствии возвестят миру гуманизм и Возрождение, если не задохнутся, то по крайней мере будут оттеснены необычайным расцветом чисто философских и теологических исследований. С этой точки зрения столетие является в каком-то смысле более средневековым, чем двенадцатое, оно более соответствует традиционному и,

можно сказать, народному представлению, которое сложилось о средних веках. Однако возможно, что в обоих случаях мы оказались жертвами ложной видимости, и поэтому на этом вопросе стоит задержаться.

Есть основания видеть в культуре XVI века определенное возвращение к классической греко-латинской культуре, но нельзя забывать, что первая эллинизация западного сознания произошла в середине средних веков и что ее последствия были гораздо более глубокими, чем обычно думают. Христианские философы поставили проблему: что такое античность и каков ее вклад в христианскую мысль? Они решили ее, как Христос решил проблему отношений между древним и новым законами: начиная со средних веков христианство полагает, что христианская человечность никоим образом и ни в каком отношении не может быть беднее истиной и красотой, нежели человечность языческая. Но, сохраняя все истинное и прекрасное, что было в языческой древности, она упорядочивает его, ставит на должное место, сообщает ему подлинную ценность и обогащает новыми истинами и красотами. И в этом отношении позиция Абеляра характерна для мышления его времени. Предположение, что христианство может находиться в оппозиции к мыслителям и поэтам, которыми он восхищался, для него невыносимо. Ему необходимо ощущать реальную непрерывность между истиной в ее античной форме и в форме христианской: поэтому, не желая превращать христианство в язычество, он христианизирует античность. Ему доставляет наслаждение, что греческие философы были святыми и почти аскетами, что благодаря чистоте нравов они получили от Бога особенное Откровение о самых сокрытых истинах и о самых таинственных религиозных догматах; единственным знанием, которого недоставало Платону, чтобы стать отличным христианином, было знание о Воплощении и таинствах. Более того, Абеляр не ограничивается греческой древностью, он считает предшественниками и провозвестниками христианства индийских гимнософистов572 и брахманов и с отвращением отбрасывает мысль, что такие мудрые люди, христиане по существу, могут быть преданы проклятию. Итак, это был не только гуманизм в той форме, которая нам встречается в XII веке, это был более глубокий гуманизм, который отказывался жертвовать какой-либо духовной или человеческой ценностью. Универсальность мышления Абеляра коренилась в широте и щедрости его ума, которому не было чуждо ничто человеческое.

Это тесное сочетание христианской веры и эллинистической философии породило в XII веке то понимание Вселенной, которое нас сильно удивляет, но которое не было лишено оригинальности и красоты. Люди той эпохи сильно отличались от нас своим почти полным незнанием того, что могут представлять собой науки о природе. Многие славили Природу, но никто не думал наблюдать ее. Вещи обладали для них собственной реальностью в той мере, в какой они служили повседневным потребностям, но они теряли эту реальность, как только люди того времени принимались их объяснять. Для мыслителя этого времени знание и объяснение вещи заключалось в том, чтобы доказать, что она не есть то, чем представляется, что она есть символ и знак более глубокой реальности, что она объявляет и обозначает иную вещь. Нетрудно понять, что символизм XII века прельщал поэтов и художников, ибо подобная сила была присуща искусству и поэзии, но то было ограничение по отношению к философии и слабость по отношению к науке. Поэтому бестиарии или лапидарии573 производят на современного читателя странное впечатление: сама субстанция животных и предметов сводится в них к символическому значению, и ничего невозможно понять относительно материи, из которой они состоят. Чтобы подвести

конкретную реальность под этот мир символов, XII веку недоставало даже примитивной концепции природы, в которой последняя обладала бы структурой-в-себе и умопостигаемостью-для-себя. Мы находимся на пороге того момента, когда эта концепция сформируется: XIII век будет этим обязан аристотелевской физике.

ЛИТЕРАТУРА

Koperska A. Die Stellung der religiösen Orden zu den profanwissenschaftlichen Studien im 12. und 13. Jahrhudert. Freiburg (Schweiz), 1914.

О культуре XII века: Haskins C. H. The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge (USA), 1927; Gilson E. Humanisme médiéval et Renaissance // Les Idées et les Lettres. P., 1932, p. 171—196; idem. Le moyen âge et le naturalisme antique // Héloïse et Abélard. P., 1938, p. 183—224; idem. Philosophie médiévale et humanisme // Ibid., p. 225—245; Paré G., Brunet A., Tremblay P. La Renaissance du XIIe siècle, les écoles et l'enseignement. P., 1933.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ВОСТОЧНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ

Для истории средневековой философии на Западе существенно важен тот факт, что ее эволюция отставала почти на целое столетие от эволюции соответствующих направлений арабской и еврейской философии. В наши намерения не входит изучение широкого и удивительного развития восточной философии как такового: даже если бы мы хотели дать простой набросок ее истории, потребовалось бы специальное исследование. Но поскольку некоторые ее направления непосредственно повлияли на великие западные учения XIII века, необходимо осветить хотя бы решающие моменты ее истории и наиболее существенные причины, вследствие которых философия Востока оказала воздействие на эволюцию философии Запада.

1. АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В 529 г. император Юстиниан постановил закрыть Афинскую философскую школу. Могло показаться, что Запад решительно порвал с влиянием греческого философского умозрения. Однако с этого момента греческая мысль стала расширять свое влияние на Востоке: фактически

она начала то возвращение, которое в XIII веке при посредстве сирийских, арабских и еврейских философов должно было привнести на Запад философскую мысль Аристотеля и неоплатоников.

В самом деле, эллинистическое умозрение способствовало проникновению христианской религии в Месопотамию и Сирию. В Эдесской школе в Месопотамии, основанной в 563 г. св. Ефремом Нисибинским, преподавали учения Аристотеля, Гиппократа и Галена. Необходимость для обращенных в христианство сирийцев изучать греческий язык, чтобы читать Ветхий и Новый Заветы и писания отцов Церкви, дала им также возможность постичь основы греческой науки и философии. Таким образом, там, где преподавали теологию, учили также философии, математике и медицине и переводили классические произведения с греческого на сирийский. Когда в 489 г. Эдесская школа была закрыта, ее преподаватели переселились в Персию, где прославили школы Нисибины и Гундишапуры; в Сирии приют философии Аристотеля дали школы в Ризайне и Киннесрине. Роль сирийцев как посредников в передаче эллинистической философии с особенной ясностью обнаружилась в момент, когда на Востоке на смену христианству пришел ислам. Халифы Аббасиды, чья династия была основана в 750 г., призвали на службу сирийцев, которые под покровительством новых господ продолжали свои исследования и преподавание. Так были переведены сочинения Евклида, Архимеда, Птолемея, Гиппократа, Галена, Аристотеля, Теофраста и Александра Афродисийского — либо непосредственно с греческого языка на арабский, либо сначала на сирийский, а затем на арабский. Сирийские школы стали посредниками, с помощью которых греческая мысль достигла арабов и словно ждала того времени, когда она перейдет от арабов к евреям, а от них — к философам христианского Запада.

Среди элементов, из которых складывалась эта традиция, самую важную и с философской точки зрения самую плодотворную часть составляли творения Аристотеля. Но в переданный сирийцами арабам каталог сочинений Аристотеля попали произведения совершенно иного настроя, причастность к которым греческий философ несомненно отверг бы, но оказавшие тем не менее несомненное влияние именно благодаря авторитету их предполагаемого автора. Два по существу неоплатонических трактата — «Теология Аристотеля» и «Книга о причинах» — считались подлинными произведениями ученого и сильно повлияли на интерпретацию идей Аристотеля. Содержание первого трактата заимствовано из «Эннеад» Плотина (книги IV—VI), а второго, который, как мы уже знаем, цитировал Алан Лилльский, — из «Первооснов теологии» Прокла. Самым существенным последствием этой путаницы было то, что арабская мысль, подкрепленная авторитетом Аристотеля, создала синтез аристотелизма и неоплатонизма, на котором и основывалась рефлексия и критика теологов XIII века.

Необходимость рационально понять и истолковать самое себя, присущая всякой религиозной традиции, вследствие знакомства с греческими произведениями породила мусульманское религиозно-философское умозрение, как она породит подобную философию и у западных мыслителей. Влиянию эллинистической мысли приписывают, в частности, образование секты мутазилитов574 — впрочем, по своей сущности сугубо религиозной. Внутри этой группы, по всей вероятности во второй четверти IX века, с неизбежностью появилось движение, именуемое «калам» («слово»). Упоминания о сторонниках калама под названием «говорящие» («loquentes») встречаются в «Суммах теологии» XIII века. Они считали, что Откровение и разум не могут

противоречить друг другу, и утверждали даже, что сообщенное в Откровении всегда должно быть познано разумом, ибо естественная религия предшествовала религии Откровения и долгое время людям было ее достаточно. Распавшиеся на несколько сект приверженцы калама отличались от исламской ортодоксии тем, что смешивали атрибуты Бога, различение которых, как представляется, Коран допускает, с абсолютным единством его сущности; но особенно важное различие заключалось в том, что они признавали свободу человека и учили, что точное правило действий Бога по отношению к людям — это его справедливость, отрицая строгое предопределение, которое принимали истинно верующие. Таким образом, калам нельзя отождествлять с мусульманской теологией; скорее, он представляет собой ее ориентацию на рационализм, что вызывает сильные подозрения в гетеродоксии (иноверсии). Наконец, почти полностью свободные от теологических интересов и даже, как мы увидим, противостоявшие им, арабские философы продолжали традицию греческого умозрения и строили учения, под глубокое влияние которых подпадет христианский Запад.

Первое прославленное имя мусульманской философии — это аль-Кинди. Он жил в Басре, затем — в Багдаде и умер в 873 г.575 Аль-Кинди был почти современником Иоанна Скота Эриугены. Аль-Кинди обладал энциклопедическими познаниями, и его сочинения охватывают практически все области греческой науки: арифметику, геометрию, астрономию, музыку, оптику, медицину, логику, психологию, метеорологию и политику576. В средние века стала известной только небольшая часть этого обширного наследия, но по крайней мере одно его произведение — трактат «Об интеллекте» («De intellectu») — заслуживает того, чтобы на нем остановиться, поскольку оно входит в серию трудов с четко определенной характеристикой. Истоком этой серии послужил один из разделов трактата Александра Афродисийского «О душе», взятый изолированно от контекста и рассматривавшийся как самостоятельное произведение. Западноевропейское средневековье познакомится с произведением аль-Кинди в латинском переводе под названием «De intellectu et intellecto» («Об уме и умопостигаемом», или «Об интеллекте и интеллигибельном»). Целью данного сочинения является разъяснение смысла введенного Аристотелем различия между возможным и действующим интеллектами. Хотя западная мысль исходила из проблемы универсалий, которая возникла на стыке логики и метафизики, она не подозревала о подобной трудности. Понятно, что латинские переводчики особенно интересовались трактатами, которые, рассматривая природу и действия интеллекта, могли через объяснение природы абстракций объяснить и происхождение универсалий. Книга «Об интеллекте» является прекрасным образчиком такого рода трактатов. Аль-Кинди пытается кратко рассказать в ней об интеллекте «secundum sententiam Platonis et Aristotelis»577. В результате он различает интеллект, который всегда в действии, интеллект в возможности и интеллект, называемый им доказательным. Важно то, что аль-Кинди рассматривает «интеллект, который всегда в действии» как ум, то есть как духовную субстанцию, отличную от души, находящуюся выше нее и производящую над ней определенные действия, чтобы превратить ее из умной в возможности в умную в действии. Таким образом, под влиянием Александра Афродисийского арабская мысль с самого начала приняла, что для всех людей есть только один деятельный Ум, что каждый индивид обладает лишь интеллектом в возможности и что под действием отделенного от него деятельного Ума этот интеллект переходит от возможности к действию.

Второе великое имя арабской философии — аль-Фараби (ум. 950)578. Он учился и преподавал в Багдаде. Помимо переводов Порфирия и «Органона» Аристотеля, а также комментариев к ним, он написал сочинения относительно трактатов «Об уме и умопостигаемом» («De intellectu et intellecto»), «О душе», «О единстве и едином»579 и др. Одно из самых значительных его творений — «Согласование Платона и Аристотеля»580. Само название достаточно наглядно показывает, насколько неверно мнение, будто арабская философия была лишь продолжением философии Аристотеля. Напротив, будучи убеждены, что мысль Аристотеля в сущности не противоречит философии Платона, арабы предприняли большие усилия, чтобы согласовать их. Однако не будем забывать, что у них, как и у европейцев, была религия, с которой следовало считаться и которая не могла не повлиять на их доктрины. Как и Бог Ветхого Завета, Бог Корана един, вечен, всемогущ и является Творцом всего сущего. Так что арабские философы еще раньше христианских столкнулись с проблемой совмещения греческого понимания бытия и мира с библейским понятием творения.

В общем виде эта проблема приобретает характер конфликта между «правом» Вселенной предстать перед нами как умопостигаемая реальность, существующая сама по себе и самодостаточная, и правом всемогущего Бога требовать для Себя всю реальность целиком и всякое реальное действие в отдельности. Некоторые мусульманские теологи это метафизическое требование прав Бога смогли продвинуть очень далеко. Основатель одной из самых значительных мусульманских сект аль-Ашари (ум. 936) заслужил звание третьего реформатора ислама581. Он прямо утверждал, что все было создано одним «да будет» Бога, что абсолютно все зависит от Божьей власти и что как добро, так и зло существуют только по его воле. Метафизическая разработка этих религиозных принципов привела его учеников к довольно любопытной и оригинальной концепции Вселенной. Вначале все было расстроено во времени и в пространстве, дабы дать возможность всемогуществу Божьему устроить все так, как угодно Богу. Материя, состоящая из не связанных друг с другом атомов, в течение времени, состоящего из не связанных друг с другом мгновений, производит некие действия, каждая стадия которых не зависит от предшествующей и не оказывает влияния на последующую, но все существует и действует только по воле Божьей. Бог удерживает это «все» над «ничто» и оживляет своими действиями. Такова приблизительно картина мира ашаритов. Она весьма заинтересовала Маймонида, а после него — Фому Аквинского. То была комбинация атомизма и окказионализма, порожденная религиозной ревностью, рвением о Божьем всемогуществе. Ничего подобного нельзя найти у аль-Фараби, но и этот великий логик тоже был переполнен религиозным духом, и вполне вероятно, что такое же чувство, как и у аль-Ашари, вдохновило его на создание фундаментального учения о различии сущности и существования в сотворенных существах. Это знаменательный момент в истории метафизики. По прекрасному высказыванию М. Хортена, аль-Фараби показал, что он в состоянии приспособить потрясающее богатство греческих философских идей к ностальгии по Богу, свойственной людям Востока, а также и к собственному мистическому опыту. Он и был мистиком, суфием582: «Его понятие случайности (contingence) — краеугольный камень философской эволюции; сущность и существование различны, а это означает, что природные существа случайны. Они сущностно не связаны с существованием; следовательно, они могут обладать им, а могут быть лишены существования или потерять его. Значит, обладая существованием — а именно тогда они образуют окружающий нас реальный мир, — они должны были получить его от некой причины, которой существование принадлежит сущностно и которая — именно поэтому — не может его утратить, то есть от Бога».

Для того чтобы корректно сформулировать это различие, аль-Фараби вдохновляется логическим замечанием Аристотеля: понятие, что вещь есть, не включает факта, что эта вещь есть. Переводя это замечание с логического плана на метафизический, аль-Фараби в своей книге «Жемчужина Премудрости» заявляет: «Для существующих вещей мы приняли, что сущность и существование различны. Сущность не есть существование и не включается в это понятие. Если бы сущность человека обязательно предполагала его существование, то понятие его сущности совпадало бы с понятием его существования и было бы достаточно узнать, что такое человек, чтобы знать, что человек существует, — так что всякое представление влекло бы за собой утверждение. Кроме того, существование не заключено в сущности вещей; в противном случае оно стало бы одним из ее конститутивных признаков, и представление о сущности без представления о существовании оказалось бы неполным. Более того, для нас невозможно разделить их с помощью воображения. Если бы существование человека совпадало с его животной и телесной природой, то не было бы никого, кто, имея четкое представление о том, что такое человек, и зная его животную и телесную природу, мог бы усомниться в существовании человека. Но это совсем не так, и мы сомневаемся в существовании вещей, пока не воспринимаем их непосредственно чувствами или опосредованно через доказательство. Значит, существование не есть конститутивный признак, оно — лишь некоторая дополнительная акциденция» (перевод Джемиля Салибы).

Этот основополагающий текст знаменует тот момент, когда введенное Аристотелем логическое различение сущности и существования становится знаком их метафизического различия. Определенная таким образом новая доктринальная позиция содержит три важных элемента: диалектический анализ понятия сущности, который свидетельствует, что понятие существования в него не входит; утверждение, что поскольку это так, то сущность не включает в себя актуальное существование; утверждение, что существование есть акциденция сущности. Важно отметить, что эта позиция основана на скрытом платонизме, трактующем о сущностях. Ни на мгновение автор не сомневается, что существование — это предикат сущности, и именно потому, что оно сущностно не включено в нее, его превращают в случайность. Чтобы подчинить сущность существованию, нужна будет новая реформа метафизики. Это станет делом св. Фомы Аквинского.

Таким образом, мир аль-Фараби кажется очень похожим на мир западных метафизиков XIII века. Он зависит от первопричины и в своем существовании, и в оживляющем его движении, и в сущностях, определяющих существа, из которых он состоит. Источник, благодаря которому существуют вещи, есть одновременно источник нашего знания о них. В трактате аль-Фараби «Об уме и умопостигаемом», который нередко встречается в средневековых рукописях сразу же за одноименными трактатами Александра Афродисийского и аль-Кинди, эта мысль предстает в очень ярком свете. Различая функции интеллекта, аль-Фараби отделяет интеллект в возможности от знания, которое этот интеллект может приобрести; интеллект в действии — от этого же знания, когда он его приобретает; кроме того, аль-Фараби выделяет приобретенный интеллект (intellectus adeptus), который уже приобрел знание; и наконец, — деятельную Интеллигенцию — духовное сущее, трансцендентное по отношению к подлунному миру, которое одновременно сообщает материи ее формы, а человеческим интеллектам в возможности — знание об этих формах. Этот Ум всегда в действии. Вечно — и всегда одним и тем же образом — распространяющееся на

материю и интеллект, его действие непреложно. Различие результатов, к которым оно приводит, вполне просто объясняется тем, что вещества и интеллекты, испытывающие его излучение, не всегда одинаково расположены его принять. Действующий Ум не есть, однако, высшая причина. Над ним располагаются другие силы, и все они подчинены Богу, который пребывает в недоступном одиночестве. Цель человека состоит в том, чтобы с помощью интеллекта и любви соединиться с деятельной Интеллигенцией — неподвижным перводвигателем и источником всякого умопостигаемого знания, постижимого в мире, где мы живем. Этот союз наилучшим образом осуществил Пророк.

Аль-Фараби интересовался также политикой и мечтал о великом союзе, охватывающем весь обитаемый мир. Но земной град сам по себе не был его целью: каким бы совершенным его ни воображать, он — лишь путь к неземному счастью. При выходе из этого мира толпы душ новых умерших тотчас встречаются с толпами душ умерших раньше и умопостигаемым образом соединяются с ними, причем каждая соединяется с себе подобной; посредством этого союза души с душой страсти прежних умерших насыщаются, возрастают и безгранично обогащаются. Творчество аль-Фараби, привлекающее энергией мысли, а часто и силой выражения, заслуживает отдельного изучения. Искаженная историческая перспектива наносит ему ущерб из-за его соседства с великими системами арабской философии, приход которых оно само подготовило.

Одним из самых курьезных проявлений мусульманского философского умозрения является возникновение своего рода франкмасонства, зародившегося в IX веке в Хеджире, его приверженцев обычно называют «братьями чистоты». Они не принимали возможность толкования и подтверждения религиозного откровения посредством философии. «Братья» пытались усовершенствовать религиозный закон и исправить его с помощью средств, которые может нам предоставить простая рациональная спекуляция. Членам этой секты приписывают авторство 51 трактата, которые распределяются по следующим четырем группам: математика и метафизика, физика, учение о душе, религиозный закон и теология. Комплекс этих трактатов составляет некую энциклопедию, лишенную философской оригинальности, где смешаны аристотелевские и неоплатонические веяния. Однако эта энциклопедия показывает, до какой степени распространился вкус к философии среди мусульман ко второй половине X века.

Творчество Авиценны583, напротив, заслуживает более пристального внимания. Его имя было знакомо всем христианским философам XIII века, и если в нем видели противника, то противника уважаемого по причине его собственной силы, противника, с которым необходимо было считаться. И действительно, это — одно из великих имен в философии. Авиценна (Ибн Сина) родился в 980 г. В автобиографии он оставил нам рассказ об энциклопедических занятиях, которым предавался с ранней юности. Из этого рассказа мы видим, что уже с 16 лет Авиценна практиковал как врач, закончив изучение словесности, геометрии, физики, права и теологии. Однако «Метафизика» Аристотеля стала для него препятствием, которое казалось непреодолимым. Авиценна перечитал ее сорок раз, он уже знал этот трактат наизусть, но так и не сумел его понять. Но вот, купив по случаю трактат аль-Фараби о смысле «Метафизики» Аристотеля, он почувствовал, что словно пелена спала с его глаз. Вдруг поняв ее, он был настолько счастлив, что на следующий день раздал нищим огромную милостыню, дабы возблагодарить

Бога. В 18 лет он знал уже все, что должен был знать: его познания были так обширны, что можно было только углублять их, а не приобретать новые. Далее Авиценна вел очень активную жизнь, порой даже романтичную, в которой наслаждения занимали далеко не последнее место, — жизнь настолько насыщенную событиями и наполненную государственными обязанностями, что он писал свои произведения в часы досуга, которые ему давала лишь ночь. Авиценна оставил более сотни работ, посвященных самым разнообразным темам. Он умер в 1037 г. в возрасте 58 лет.

В средние века Авиценна был знаменит как великий врач. Даже сейчас, когда древние рукописи его философских произведений, переведенных на латинский язык, очень редки, еще можно найти экземпляр его «Канона врачебной науки», на основе которого в течение нескольких веков строилось медицинское образование. Но в XIII веке был значителен авторитет Авиценны и как философа, причем его можно сразу же поместить среди западных средневековых философов, если только решить вопрос, кто самый крупный философ — Авиценна или Аверроэс. На самом деле ход мыслей Авиценны был, пожалуй, сложнее, чем это представлялось на Западе. Он создал «восточную философию» — род спекулятивной мистики, которая нашла свое выражение также и в некоторых его поэмах, но не достигла средневекового христианства. Одним из главных произведений Авиценны, оказавших на западную мысль решающее влияние, был трактат «Аль-Шифа» («Исцеление») — философская «сумма», или энциклопедия, из 18 томов. Обширные ее части были переведены на латинский язык и содержали собственную интерпретацию Авиценной философии Аристотеля. Помимо чисто философских достоинств, это произведение интересно тем, что воспринималось не как комментарий к Аристотелю — каковым на самом деле и не было, — но как непосредственное изложение философии, в котором учение Аристотеля удачно переплеталось с неоплатонизмом; правда, оно не было лишено арабских и еврейских религиозных влияний, в частности в области метафизики. Переведенные на латынь отдельные части творения Авиценны, которые в средние века оказали наиболее глубокое влияние на западную мысль, — это «Логика», «Философия природы» («Sufficientia», или «Communia naturalium»), «Психология» (Liber VI Naturalium) и «Метафизика».

Логика Авиценны, как и логика Аристотеля, основывается на фундаментальном различении первого объекта мышления, который есть конкретный индивид (intentio prima), и его второго объекта, который есть наше познание реальности (intentio secunda). Универсалия — это вторая интенция, но Авиценна понимает ее иначе, чем Аристотель. Для него всякое универсальное понятие определяет некую мыслимую реальность, которая зовется сущностью, причем каждая сущность отличается от других четко определенными свойствами. Сущности точно выражают реальность, а мысль об этой реальности их абстрагирует. Таким образом, логическое познание приобретает физическое и даже метафизическое значение — не в том смысле, что реальность становится как бы образованной из общих идей, а в том, что логическая всеобщность универсалий и сама их предикабельность выражают фундаментальное свойство сущности — быть одной и той же, каков бы ни был обладающий ею индивид. Относительно порядка сущностей отсюда следует: все, что можно помыслить отдельно и ясно, действительно отлично от того, отдельно от чего его мыслят. Этот принцип находит в философии Авиценны многочисленные и важные применения. Например, душа, соединенная с телом, но не получающая каких-либо ощущений, исходящих извне или изнутри, еще, по-видимому, способна познавать самое себя и знать, что она мыслит. Таким образом душа может познавать отдельно от тела и безотносительно к нему;

следовательно, сущность души есть нечто иное, чем сущность тела, и душа действительно отлична от тела.

Авиценновская Вселенная состоит из сущностей, или природ, которые образуют самый предмет метафизического познания. Взятая сама по себе, сущность содержит все, что составляет ее дефиницию, и ничего другого. Всякий индивид является подлинно особенным, и наука имеет дело с индивидами. Всякая общая идея подлинно универсальна, и логика имеет дело с универсалиями. Сущность, или природа, безразлична как к особенному, так и к универсальному. Например «лошадность» — это сущность лошади независимо от знания, которое требуется добавить к ней, чтобы она стала либо общей идеей лошади, либо какой-то конкретной лошадью. Авиценна выразил это формулой, которую часто приводили в средние века: «Equinitas est equinitas tantum»584. То же самое относится и к другим сущностям, и множество этих абстрактных реальностей, каждая из которых навязывает мышлению необходимость воспринять ее специфическое содержание, представляет собой предмет метафизики.

Этому не следует удивляться. Душа человека не настолько тесно связана с его телом, как можно предположить, исходя из аристотелевской дефиниции. Верно, что она есть форма организованного тела, но сущность ее не в этом: форма — одна из ее функций, и отнюдь не высшая. Я показываю на прохожего и спрашиваю, кто он. Мне отвечают: рабочий. Может быть, однако, что прохожий не есть рабочий, но человек, выполняющий функции рабочего. Аналогично сама по себе душа есть духовная субстанция, одна из функций которой заключается в оживлении организованного тела. «Liber VI Naturalium» посвящена детальному анализу оживляющих и познавательных функций человеческой души. Авиценновская классификация способностей души на пять внешних чувств, пять внутренних чувств, на двигательные и мыслительные способности будет часто упоминаться в дальнейшем, причем будет и поддерживаться, и подвергаться критике.

Именно благодаря Авиценне средневековье узнало учение о единстве деятельной Интеллигенции, источника интеллектуального познания для всего человеческого рода; это учение весьма озадачило христиан. Однако в данном отношении Авиценна лишь воспринял и развил учение аль-Фараби. Действительно, он признавал, что всякой душе свойствен некий разум, интеллект; он есть способность воспринимать умопостигаемые формы, свободные от всякой материи, то есть находящиеся в абстрактном состоянии. На первом этапе этот разум совершенно обнажен и пуст, как ребенок, который может научиться писать, но который еще не знает, что такое буквы, чернила и перо. На втором этапе этот разум уже обладает ощущениями и образами, как ребенок, который начал чертить палочки и умеет пользоваться пером: разум более не пребывает в абсолютной возможности (potentia absoluta), но уже почти в действии (potentia facilis585, intellectus possibilis) в том смысле, что он может познавать. На третьем этапе он обращается к отделенному от него действующему Уму, чтобы воспринять умопостигаемые формы, соответствующие его (разума) чувственным образам: теперь он — в действии благодаря воспринятому им умопостигаемому (intellectus adeptus); повторяя это усилие, он приобретает определенную способность, которая организует для него полученное знание (intellectus in habitu). Таким образом, здесь обладание знанием — это приобретаемая посредством упражнения способность воспринимать действующий Ум. Итак, характерная для учения Авиценны

эпистемология сводится к тому, чтобы утвердить для всего человеческого рода один деятельный разум, оставляя при этом каждому индивиду некоторый возможный интеллект (intellect possible).

Среди рассматриваемых метафизиком умопостигаемых предметов есть один, обладающий явным преимуществом. О чем бы мы ни мыслили, мы воспринимаем его прежде всего как «нечто такое, что есть». Быть человеком — это не то, что быть лошадью или деревом, но во всех трех случаях это значит быть чем-то. «Бытие» и «нечто» — это первое, что воспринимает разум, или, как еще можно сказать, бытие сопровождает все наши представления. Однако понятие бытия не абсолютно просто. Оно непосредственно раздваивается на необходимое и возможное бытие. Вначале это различие представляется чисто концептуальным. Возможным называют бытие, которое может быть, но которого никогда не случается, если оно не будет порождено некоторой причиной. Оно также раздваивается: на чисто возможное бытие (его причина еще отсутствует) и на бытие, возможное по своей сущности, которое становится необходимым потому, что существует причина, необходимо производящая. Таким образом, нечто, что не может не существовать, остается «возможным», если только из его собственной сущности не проистекает то, что оно не может не существовать. Напротив, необходимое есть то, что имеет причину и не может не существовать в силу самой своей сущности.

В метафизике, предметом которой является сущность, эти абстрактные различия равнозначны различию сущих. В самом деле, опыт дает нам возможность познавать только такие объекты, существование которых зависит от определенных причин. Каждый из них является, следовательно, просто «возможным»; но их причины также лишь возможны. Следовательно, тотальный ряд сущих есть нечто просто возможное, и как возможное он требует для своего существования некоторой причины; если бы было только возможное, то не существовало бы ничего. Если же существует возможное, то существует также и необходимое — причина существования возможного. А возможные вещи существуют: значит, существует необходимое — причина их существования, и это необходимое есть Бог.

Бог Авиценны — это Necesse esse586 по определению. Он обладает существованием в силу одной лишь своей сущности или, как еще говорят, сущность и существование в Нем суть одно. Вот почему Бог неопределим и невыразим. Он есть, но если спросить, что такое Он есть, то ответа не будет, ибо нет в Нем этого «quid»587, к чему мог бы относиться вопрос «quid sit?»588. Ситуация относительно Бога уникальна. Все то, что возможно, обладает сущностью, и поскольку эта сущность по определению не несет в себе причину своего существования, то можно сказать, что существование всего возможного в каком-то смысле представляет собой лишь случайное сопровождение его сущности. Заметим, что это случайное сопровождение может быть необходимым в силу необходимости причины, но возможное не вытекает из нее как обязательное следствие, ибо оно не вытекает из сущности как таковой. Следовательно, во всем, что не есть Бог, сущность и существование различаются.

Мы видим, что у Авиценны деление бытия на необходимое и возможное играет ту же роль, что и деление на единое и множественное у Плотина и Эриугены, на неизменное и изменчивое у Августина, на «Ipsum esse»589 и сущее у Фомы Аквинского. Здесь проходит онтологическая граница, отделяющая Бога от Вселенной, и ничто не может сделать Необходимое возможным или наоборот. Христианские мыслители, хорошо знавшие Авиценну, — например, Дунс Скот — напротив, отлично видели, что в его учении, если оставить в неприкосновенности эту онтологическую границу, отношение возможных существ к Богу есть по сути отношение необходимости. Глубоко впитавший в себя греческую мысль, для которой только необходимое является умопостигаемым, Авиценна понял сотворение мира Богом как последовательную актуализацию ряда сущих, каждое из которых, возможное в себе самом, становится необходимым в силу своей причины; последняя же является таковой в силу своей собственной причины, и все они — в силу единственного «Necesse esse»590, которое есть Бог. Чтобы быть впоследствии воспринятой христианской мыслью, Вселенная Авиценны должна была принять в качестве своего начала суверенно свободную божественную волю. Указанная радикальная метаморфоза, которая иерархическую лестницу обусловленных случайностей Авиценны преобразит в грандиозную случайность, станет делом Дунса Скота.

Эта случайность возможного есть как раз то, чего сам Авиценна не желал. Творение мира Богом вечно. Единственное преимущество Первого над всем остальным — это преимущество необходимого над возможным. Необходимое, или Первый, просто и одно, поскольку его сущность самодостаточна; но из одного может произойти только одно. С другой стороны, Бог прост и один потому, что Он есть умопостигаемая субстанция; деятельность интеллигибельной субстанции заключается в познании; следовательно, акт творения не может быть ничем иным, как тем актом, посредством которого Бог познаёт. Первый познаёт самого Себя, и его знание о Себе образует Первопричину. Это первое имеющее причину бытие является умопостигаемой субстанцией, или интеллигенцией; поскольку она имеет причину, то сама по себе принадлежит возможному; но фактически она и необходима — в силу своей причины. Эта интеллигенция мыслит прежде всего Бога, и данный познавательный акт порождает вторую особую интеллигенцию. Она мыслит самое себя как необходимую в силу своей причины, и этот акт порождает душу небесной сферы, которая заключает в себе мир. Она также мыслит себя как возможную, и этот акт порождает тело небесной сферы. Деятельность второй интеллигенции происходит таким же образом: познавая первую интеллигенцию, она порождает третью; познавая самое себя как необходимую, она порождает душу второй сферы; познавая самоё себя как возможную, она порождает тело этой сферы. Этот процесс продолжается до последней обособленной интеллигенции — она господствует на сфере Луны, и ее познаём уже мы, ибо она есть наш деятельный интеллект. Эта интеллигенция завершает серию эманации, так как у нее нет больше сил произвести иную интеллигенцию; но она излучает умопостигаемые формы, словно разбрасывает мелкие монеты, и, овладевая земными материями, способными их воспринять, порождает сущие, которые мы можем воспринимать своими чувствами. Каждый человек — одно из таких сущих; душа, оживляющая его тело, является умопостигаемой субстанцией, исходящей из души последней сферы. Она рассматривает, сопоставляет и классифицирует образы тел, которые воспринимает чувствами, и именно тогда становится способна к тому, чтобы от деятельной Интеллигенции в нее вошло соответствующее умопостигаемое. Таким образом, то, что называют абстракцией, — это в данном случае принятие одной из умопостигаемых форм, которые

непрерывно излучает последняя Интеллигенция, человеческим интеллектом, расположенным ее воспринять.

Так метафизика привносит в теорию познания свое последнее оправдание. Теперь именно она заключает в себе тайну человеческих судеб. Не все люди в равной степени обладают способностью соединиться с деятельной Интеллигенцией. Некоторые едва способны; другие достигают этого ценою довольно больших усилий, но среди них есть и такие, которые благодаря чистоте своей жизни поднимаются до свободного общения с этой божественной Интеллигенцией, так что любой из их вопросов становится словно заранее исполненной молитвой. Это состояние интеллекта есть «intellectus sanctus», вершина которого — пророческий дух. Мусульманин должен отдать это почетное место Пророку, а христианство имело своих претендентов, и Альберт Великий не пренебрег прибегнуть к «священному интеллекту» Авиценны для объяснения тех исключительных познаний, которыми они обладали. Благодаря широте взглядов и совершенству философской техники творчество Авиценны вполне заслуженно оказало в дальнейшем глубокое и длительное влияние на христианских мыслителей Запада. Не забывая всего того, чем Авиценна обязан своему предшественнику аль-Фараби, за ним можно признать заслугу успешного соединения аристотелизма и неоплатонизма, которым воспользовались арабские мыслители, причем без отступления от принципа согласования этих учений с религией.

Безусловно, некоторые умы тревожились о печальных последствиях, которые может иметь этот невиданный расцвет рационалистического умозрения. Аль-Газали (ум. ок. 1111)591 пытается предпринять усилия, направленные в противоположную сторону, и обнародует ряд впоследствии знаменитых сочинений, сами названия которых весьма красноречивы: «Восстановление религиозных познаний», «Самоопровержение философов». Средневековый латинский мир не знал ни одного из этих трудов. Но Газали написал еще один трактат — «Стремления философов», — ограничившись в нем изложением учений аль-Фараби и Авиценны, которые затем намеревался опровергнуть. Этот трактат был переведен на латинский, и, поскольку другие не были известны, Газали, к его несчастью, прослыл на Западе сторонником тех самых положений, против которых он со всей решимостью выступал. Вследствие этой ошибки теологи XIII века все как один считали «Альгазеля» просто учеником Авиценны. Подлинный аль-Газали таковым отнюдь не был. Он исповедовал некую разновидность философского скептицизма, с помощью которого пытался принести пользу религии. Он начинал с изложения философских учений и тенденций только для того, чтобы затем более надежно их изничтожить. Его великим противником был Аристотель — князь философов, но нападки на него со стороны аль-Газали часто затрагивали и двух крупнейших исламских толкователей аристотелизма — аль-Фараби и Авиценну. Впрочем, он сознательно исключал из своей критики все то, что относилось к чистой науке и проистекало из математических доказательств. Как это часто случалось в истории философии, его собственные требования к доказательствам и четкое разграничение науки и философии позволяли ему разгромить все философские доктрины, которые могли бы смутить веру. Критика со стороны аль-Газали состояла из двадцати пунктов, относящихся как к метафизике, так и к физике. Он утверждал, например, следующее: философы заблуждаются, настаивая на вечности материи; они не могут доказать существование некоего демиурга и подтвердить, что Бог един и что Он бестелесен; они не могут доказать — исходя из своих собственных принципов — ни того, что Бог познаёт вещи вне Себя, ни того, что человеческая душа независима от тела и бессмертна; они

ошибаются, отрицая воскресение мертвых, существование рая и ада и т.д. Некоторые его критические пассажи действительно впечатляют. Они показывают, насколько этот враг философов был проникнут философским духом. Это особенно чувствуется, например, когда с целью доказать, что напрасно некоторые люди отрицают возможность чуда, аль-Газали делает набросок подлинно философской критики понятия естественной причины: «Мы вовсе не считаем необходимым, чтобы в повседневных вещах искали отношение и связь между тем, что считают причиной, и тем, что считают следствием. Совсем наоборот, это совершенно разные вещи, одна из которых не есть другая, которые не существуют или не перестают существовать одна благодаря другой» (перевод С. Мюнка). Эта критика философии не могла остановить развития последней даже в исламских кругах. Но ее результатом стало то, что исламская философия была вынуждена переселиться с Востока в Испанию, где она пережила новый расцвет, связанный с именами Авемпаса, Ибн Туфайля и особенно Аверроэса.

Авемпас (Ибн Баджа, ум. в 1138), испанский араб, в равной степени увлеченный науками и философией592, оставил трактаты по логике, книги «О душе» и «Поводырь одинокого», а также сочинение «О связи Интеллекта с человеком» (которое цитировал Альберт Великий под названием «Непрерывность интеллекта с человеком» («Continuatio intellectus cum homine»). Данное название показывает, какая проблема была главной для этих философов: установить связь между мыслящим индивидом и отделенной от него деятельной интеллигенцией, откуда он получает свое блаженство. «Поводырь одинокого» — это рассказ о пути души к Богу или, лучше сказать, к деятельной Интеллигенции, посредством которой человек соединяется с миром Божественного. Следовательно, это учение допускало, что для человека возможно постепенное восхождение от познания вещей к познанию субстанции, отделенной от всякой материи. Ибн Баджа мыслил именно так. Целью любой науки является познание сущностей объектов, на которые она направлена. Из сущностей каждого объекта мы можем выделить иную сущность; а если и она обладает какой-то сущностью, то мы можем извлечь и ее; но поскольку невозможно двигаться в бесконечность, мы должны помыслить сущность, которая не заключает в себе иной сущности. Такова сущность обособленной субстанции, от которой зависит наше познание. Заметим, впрочем, что, согласно этому учению, простое знание об абстрактной сущности человека или лошади основано на общей сущности различных возможных интеллектов, которые познают этого человека или эту лошадь. Познание любого умопостигаемого достигает обособленной субстанции; итак, человек способен это сделать, потому что он это делает. Доводы, которые уподобляют познание абстрактной сущности чувственно воспринимаемого познанию умопостигаемой субстанции, покажутся Фоме Аквинскому легковесными. Тем не менее Авемпас удостоился отдельной главы в его трактате «Против язычников» (III, 41): Hoc autem quaestionem habet, согласится св. Фома — «это еще вопрос».

У Альберта Великого, Фомы Аквинского и других иногда встречается имя Абубацер. Это — Абу Бекр ибн Туфайль, который родился в Кадисе около 1100 г. и умер в Марокко в 185 г., человек энциклопедической образованности, как все арабские мыслители, познания которых далеко превосходили познания христиан того времени. Как и учение Ибн Баджи, учение Абубацера, кажется, было известно христианам XIII столетия, в особенности из-за критики его Аверроэсом («De anima», lect. V). Для христиан он был тем, кто отождествлял возможный интеллект человека с воображением (phantasia). Должным образом подготовленный, этот интеллект в некий момент

может принять умопостигаемые формы, не подозревая о существовании какого-либо другого интеллекта. К сожалению, латиняне не знали философского романа Абубацера «Хайи бен Йякдан», где он показал, как живущий в уединении человек может через изучение наук и созерцание истины постепенно возвыситься до Единого и Божественного и обрести счастье.

Наряду с Авиценной величайшее имя в арабской философии — Аверроэс (Ибн Рушд)593, влияние которого распространялось в различных направлениях на протяжении всего средневековья, в эпоху Возрождения и вплоть до нового времени. Аверроэс — тоже испанский араб. Он родился в 1126 г. в Кордове, изучил теологию, юриспруденцию, медицину, математику и философию. Несколько лет он исполнял обязанности судьи и написал немало произведений по медицине, астрономии, философии. Некоторые из его комментариев к Аристотелю, благодаря которым он заслужил в средние века прозвание «Комментатор» (Данте напишет: «Averrois che il gran commento feo»594), дошли до нас в трех различных редакциях. Большая часть арабских оригиналов этих произведений к настоящему времени утрачена, и мы их знаем преимущественно по латинским переводам. Они называются «большими» и «средними» комментариями, а самые краткие редакции именуются «параграфами» или «анализами». Потеряв благорасположение верхов и впав в немилость у своих единоверцев, Аверроэс умер в 1198 г. в возрасте 72 лет.

Одно из самых оригинальных усилий, предпринятых Аверроэсом, заключается в попытке точного определения соотношения философии и религии. Он констатировал наличие большого числа философских и теологических сект, которые, находясь в постоянной борьбе друг с другом, самим своим существованием угрожают как философии, так и религии. В самом деле, важно сохранить свободу философского умозрения; но с другой стороны, нельзя не согласиться, что и теологи имеют основания для опасений, наблюдая, как споры о коранических текстах распространяются во всех слоях общества. Аверроэс объяснял все зло тем, что доступ к философии дозволен умам, не способным ее понять. Лекарство он видел в точном определении различных возможных степеней понимания Корана и в запрете каждому человеку превышать соответствующую ему степень. Ведь действительно, Коран — это сама истина, ибо произошел он от Божьего чуда, и поскольку он предназначен для всего человечества, то должен содержать все то, чем можно удовлетворить и убедить все умы. Есть три категории умов и соответственно три рода людей: 1) люди, настроенные на демонстрации, которые требуют строгих доказательств и желают постичь науку, идя от необходимого к необходимому через необходимое; 2) люди-диалектики, которые удовлетворяются вероятностными аргументами; 3) люди призыва, которым достаточно ораторских доводов и у которых очень развиты воображение и страсти. Коран — и это подтверждает его чудесные свойства и происхождение — обращен одновременно к умам всех трех категорий; для невежд он имеет внешний и символический смысл, для ученых — внутренний и сокровенный. Аверроэс руководствуется мыслью, что каждый ум имеет право и обязанность понять и истолковать Коран наилучшим из доступных ему способов. Тот, кто способен понять философский смысл священного текста, должен толковать его философски, ибо в этом — самый возвышенный его смысл и подлинный смысл откровения. Всякий раз, когда, как представляется, возникает конфликт между религиозным текстом и заключениями, вытекающими из доказательств, именно посредством философского толкования должно быть восстановлено согласие. Из этого принципа непосредственно вытекают два следствия. Первое состоит в том, что ум никогда не должен стремиться перейти доступную ему степень истолкования; второе

следствие — никогда не нужно распространять среди умов низших категорий истолкования, предназначенные для высших. Господствующее заблуждение как раз и состоит в несвоевременном распространении высших знаний среди низших умов. Отсюда происходят те гибридные методы, где смешиваются ораторское искусство, диалектика и доказательство; они являются неисчерпаемым источником ересей. Следовательно, необходимо восстановить различие трех порядков истолкования и научения во всей его строгости: наверху располагается философия, которая дарует знание и абсолютную истину; ниже находится теология — сфера диалектического и вероятностного толкования; внизу — религия и вера, которые следует заботливо оставить тем, кому они необходимы. Так располагаются и иерархически упорядочиваются три степени понимания одной и той же истины.

В столь сложном положении неизбежны конфликты в сфере юрисдикции. Что конкретно делать, когда философия учит одному, а вера другому? Если придерживаться изложенной схемы, ответ прост: позволим философии говорить на языке философии, а простому верующему — на языке веры. Безусловно, Аверроэс в подобных случаях говорит так, как будто он одновременно и философ, и верующий. Касаясь проблемы единства деятельного интеллекта, он прямо утверждает следующее: «per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem»595. Эта формула и подобные ей позволили противникам приписать Аверроэсу так называемый принцип «двойственной истины», согласно которому два противоречащих друг другу заключения могут быть одновременно истинны: одно — для разума и философии, другое — для веры и религии. Представляется очевидным, что Аверроэс не говорил ничего подобного. Он говорил, что разум по необходимости приходит к определенному заключению, однако в случае конфликта он следует за наставлением веры. Что думал Аверроэс на самом деле? Ответ сокрыт в тайниках его сознания. Аверроэс никогда не порывал с мусульманским сообществом, скорее наоборот: само его учение запрещало ему предпринимать что-либо, способное ослабить веру, необходимую для поддержания социальной стабильности; что бы он ни думал, но действовать он должен был именно так. Аверроэс сказал, что сделанное разумом заключение необходимо, но не обязательно истинно. Однако им не было сказано, что поучение веры истинно, он лишь говорил, что твердо его придерживается. Безусловно, Аверроэс помещал философское знание на вершину иерархии знаний, но св. Фома делал то же самое: наука — это более совершенное знание, чем вера. Как же убедить нас в том, что и для Аверроэса вера не была чем-то более надежным, чем разум, хотя он выражал это менее явным образом? Правда, Фома об этом говорил, а Аверроэс нет. Это — важное обстоятельство, но Аверроэс сказал, что у Пророка вера и разум, религия и философия совпадают. Как узнать, не считал ли он сам, что, располагая более сильным разумом, он смог бы увидеть истину веры в свете разума? Очевидно, что позиция Аверроэса позволяет ему преодолеть все эти двусмысленности, но это не дает нам права высказываться по поводу его личных убеждений. Тайна индивидуального сознания — одно из ограничений, накладываемых на историческую науку. Стремление искать врагов и союзников, то есть классифицировать людей по собственному усмотрению, делает это ограничение невыносимым, но уважение к человеку ради него самого помогает смириться с ним.

Мысль Аверроэса предстает как сознательное усилие восстановить чистоту учения Аристотеля, искаженного платонизмом, который привнесли в него предшественники арабского философа. Аверроэс отлично видел теологические интересы, способствовавшие такому смешению. Он знал,

что восстановить подлинный аристотелизм — значит исключить из философии то, что в ней лучше всего согласуется с религией. Читавшие Аверроэса христиане не ошиблись относительно этого аспекта его мысли. Те, кто не любил его философию, не отказывались, однако, от ссылок на Аверроэса, выступая против христиан, которые им вдохновлялись, чтобы указать им на опасность для веры, исходящую от этой философии. Сам Аверроэс основывался на убеждении, что философия Аристотеля истинна. Формулировки, которыми он выражал свое восхищение Стагиритом, хорошо известны, и их действительно нужно знать, ибо культ Аристотеля является отличительным признаком аверроистской школы, но, правда, не на всем протяжении средневековья, как иногда думают: «Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus quidquid potest sciri»596. Это — сильные выражения. Вероятно, нужно всегда помнить хороший совет, который дал по этому поводу один сирийский историк философии: не принимать за чистую монету преувеличенную восточную похвалу. Но латиняне, которые тоже будут возносить такую похвалу, не имеют извинений. В то же время верно и то, что даже у Аверроэса сохранились элементы неоплатонизма и что — сознательно или нет — Комментатор оставил более оригинальное наследие, чем говорил об этом сам.

В области логики Аверроэс сыграл лишь роль верного и проницательного интерпретатора подлинного аристотелизма — впрочем, роль весьма важную. В сфере антропологии и метафизики он дал жизнь аристотелизму нового типа, который на протяжении XIII и XIV веков находился в оппозиции к аристотелизму Авиценны. Согласно Аверроэсу, метафизика — это наука о бытии как о бытии и о свойствах, которыми оно обладает как таковое. Под термином «бытие» следует понимать ту же самую субстанцию, которая есть. Всякая субстанция есть некое бытие; всякое бытие есть либо субстанция, либо акциденция, которая участвует в бытии субстанции. Следовательно, невозможно ставить отдельно проблему существования, а тем более воображать вслед за Авиценной, что оно есть «акциденция» сущности. То, что реально, есть по праву в полном смысле слова. Субстанция — это сама индивидуальная вещь. Вот первое значение термина «субстанция». Но она есть также «чтойность» («quidditas»), или реальная сущность, которая определяет для каждой субстанции бытие тем, что она есть. Связанное таким образом с конкретной реальностью, бытие всякой вещи присуще именно ей; следовательно, нельзя однозначно (в смысле тождества) предицировать бытие всего, что есть. И все же то, что есть, — это некий определенный род бытия: субстанция, акциденция, количество, качество — короче, каждая категория бытия имеет с другими одно общее свойство: она обозначает нечто, что есть. Значит, нельзя предицировать бытие неоднозначно (в смысле полного различия)597, поэтому говорят, что бытие «аналогично». Под этим мы понимаем, что, каковы бы категории ни были и каков бы ни был способ их бытия, все они имеют «отношение» к бытию. Целью метафизики является изучение всего того, что есть, поскольку оно есть. Метод этого изучения — логический, применяемый в данном случае не как простое множество правил корректного мышления, но как средство исследования реальной природы бытия и его свойств.

Для того чтобы применить нашу логику к реальному, необходимо, чтобы чувственно воспринимаемые вещи были одновременно умопостигаемыми. Они ими являются, и именно это доказывает, что их первопричина — мышление интеллекта. Если бы было иначе, то откуда их природа приобрела бы способность быть мыслимой нами? Их умопостигаемость является

сущностной, а сущностное существует только вследствие необходимой действующей причины. Если для чувственно воспринимаемых вещей существенно быть умопостигаемыми в возможности, то, значит, они возникают из понимания, происходящего в интеллекте. Верно, что они чувственно воспринимаемы, но и мысль ремесленника производит материальные объекты. Мы способны постигать эти объекты потому, что они происходят от мысли, то есть от умопостигаемой формы, пребывающей в интеллекте того, кто их сделал. То же самое относится и к природным вещам. Платоники ошибаются, веря в существование обособленных идей и не считая, что чувственно воспринимаемое становится умопостигаемым вследствие некоторой причины.

Было бы заблуждением полагать, что универсалии существуют сами по себе, вне индивидов. Если допустить это, то нужно будет предположить одно из двух: либо каждый индивид обладает в них только некой частью универсалии и Сайд и Амр соответствуют разным частям понятия «человек», что абсурдно; либо универсалия целиком присутствует в каждом индивиде, а это значит, что она одновременно и единична, и множественна, что не менее абсурдно. Следовательно, нужно принять, что универсалия — это не субстанция, а плод рассудка. «Intellectus in formis agit universalitatem»598; объектом науки является не универсальная реальность, наука заключается в познании отдельных вещей универсальным способом, абстрагируя общую природу вещей, которая индивидуализируется их материей.

Понимаемая таким образом универсалия есть не что иное, как «то, что может сказываться о многих индивидах». В сущности, в этом заключается объяснение того, почему сама универсалия не может быть индивидом, но это не означает, что наше знание о ней не имеет объекта. Индивиды не просты. Форма есть акт или сущность того, что есть; материя — это сила, определенная и актуализованная формой; индивидуальная субстанция состоит из двух частей. То, чего достигает мысль, исследуя универсалию, есть форма, и мысль выражает ее в дефиниции. Имя вещи обозначает вещь целиком, но форма стоит здесь на первом месте.

Состоящая из формы и материи, то есть из определяющего и определяемого, всякая чувственно воспринимаемая субстанция является таковой через действие и силу. Благодаря действию она есть; благодаря силе она может стать. Изменение качества, количества или места — это переход от силы к действию, это бытие в движении. В физике доказывается, что все движущееся приводится в движение двигателем и так же, как движимое является таковым благодаря движущей силе, так и двигатель движет только потому, что он находится в действии. Рассмотрим некоторое количество вещей, находящихся в движении. Они делятся на три класса: к низшему относятся вещи, которые движимы, но не двигают; к среднему — вещи, которые одновременно являются следствиями и причинами, двигают и движимы; к высшему классу — вещи, которые приводят в движение, но не движимы. Все это, по словам Аверроэса, само собой разумеется. Можно сколько угодно увеличивать число вещей среднего класса, однако это не имеет значения, лишь бы число не было бесконечным. Но оно и не будет таковым, потому что в противном случае не было бы первопричин, а следовательно, и движения. Но движение есть — это факт; значит, их число конечно и их действие предполагает класс первопричин, которые приводят в движение, не будучи движимы.

Приводить в движение, не будучи движимым, — это акт, свободный от всякой потенциальности, чистый акт. Следовательно, существуют чистые акты, а поскольку их актуальность совершенна, они непрерывно приводят нечто в движение. Но нет движения без двигателя. Чтобы двигательное действие этих чистых актов было непрерывным, нужно, чтобы непрерывными были также движение и движимые вещи. Значит, мир несомненно всегда существовал и всегда будет существовать. Короче говоря, длительность мира во времени — вечна. Но это еще не все. Так как эти акты свободны от потенциальности, то они свободны и от материи. Следовательно, это — нематериальные субстанции. Сколько их? Мы предполагаем, что их столько, сколько нужно для объяснения первых движений — причин всех других движений во Вселенной. К сожалению, астрономы не пришли к согласию относительно числа этих движений, однако общепринято, что их тридцать восемь: по пять для каждой из высших планет (Сатурн, Юпитер и Марс), пять для Луны, восемь для Меркурия, семь для Венеры, одно для Солнца (если рассматривать его как движущееся по эксцентрической сфере, а не по эпициклу) и одно для сферы, охватывающей мир, то есть для тверди. Возможно, есть еще девятая сфера, но это не очевидно. Если есть тридцать восемь движений, то есть и тридцать восемь двигателей.

Как эти двигатели вызывают движение, если сами они неподвижны? Дело в том, что для того, чтобы приводить в движение, им не нужно ничего, кроме существования. Движение каждой сферы рождается вследствие желания, испытываемого ею к чистому акту, от которого она зависит. Она движется сама по себе по направлению к нему. Чтобы понять это движение, вспомним, что двигатели являются нематериальными актами, то есть интеллигенциями, и что соответствующая сфера желает их мысли. Следовательно, необходимо, чтобы каждое небесное тело обладало не чувствами и воображением, как ошибочно полагал Авиценна, но по крайней мере рассудком и чтобы этот рассудок испытывал интеллектуальное желание своего неподвижного двигателя. Представляя себе мысль этой интеллигенции как благо, передающее ему ее совершенство, небесное тело желает достичь самого совершенного состояния, на которое способно. А так как движение ему дороже неподвижности, ибо движение — это жизнь тел, оно непрерывно движется.

Акты, движущие небесные тела, придают им не только движение, но и формы, благодаря которым каждое тело приобретает свою сущность. Если бы их движение посредством интеллигенции прекратилось, то ни у одной планеты не было бы больше формы, так же как и у нас не было бы больше души, если бы деятельная интеллигенция перестала действовать. Таким образом, двигатели являются в некотором смысле вечно действующими причинами небесных тел, ибо «их формы суть не что иное, как идеи, которые делаются двигателями этих небесных тел». Но как эти двигатели являются объектом их желания, также они являются и их целью, а значит, и их конечной причиной. Следовательно, двигательные интеллигенции суть конечные причины, воздействующие на небесные тела и двигающие их, тогда как последние движутся благодаря мыслительному желанию, которое они испытывают к этим двигателям.

Рассмотрим теперь двигатели в их взаимоотношениях. Сферы, которым они сообщают движение, расположены иерархически — от Луны до тверди — в соответствии с их величиной и скоростью движения. Их двигатели расположены также в иерархическом порядке. Следовательно, все эти отдельные начала должны сойтись в первоначале, которым является первый обособленный двигатель. Эта иерархия достоинств отражает лишь иерархию их взаимозависимости внутри порядка причинности. В самом деле, все они суть начала, поскольку образуют один род начал. Во всяком роде вещи иерархизируются в соответствии с более или менее совершенным способом реализовать определенный тип этого рода. В роде «горячий» вещи являются более или менее горячими в зависимости от близости к огню — причине теплоты всего, что горячо. Аналогично в роде начал должен существовать первичный термин, по отношению к которому измеряется степень, в какой каждое начало является началом. Значит, имеется абсолютное Первоначало, желаемая конечная цель всего остального, действующая причина форм и движений всего остального. Это — неподвижный Перводвигатель, первая отдельная Интеллигенция, единство которой обеспечивает единство Вселенной и в силу этого само ее бытие. Этому учит Бог, когда говорит в Коране (сура 21, стих 22): «Если бы были там боги, кроме Аллаха, то погибли бы они»599.

Пророк дает нам другой полезный совет, когда говорит: «Познай самого себя, и ты познаешь своего Творца». В самом деле, чтобы узнать, каковы эти интеллигенции по отношению друг к другу, лучше всего рассмотреть отношение интеллекта к умопостигаемому в человеческом рассудке. Наш интеллект способен рефлектировать в своем действии над самим собой, и в этом случае интеллект и умопостигаемое составляют одно. Это тем более верно для отдельных интеллигенции: каждая из них в равной степени является познанием и тем, что она познаёт. Но следствие не может познавать само себя, не познавая свою причину; и наоборот, если нечто, познавая само себя, познаёт другое существо помимо самого себя, то это означает, что оно имеет причину. Таким образом, всякая отдельная интеллигенция познаёт одновременно самое себя и свою причину — за исключением первой из всех причин, которая, не имея причины, познаёт только самое себя. Поскольку ее сущность абсолютно совершенна, ее знание о самой себе формирует столь же совершенную мысль; при этом у нее нет ничего выше нее, что она могла бы познать, и ничего ниже нее, что она должна была бы познать. Не знать того, что ниже Бога, не является для Него признаком какой-то ущербности: поскольку познавая самого Себя, Он познает целиком всю действительность, у Него не может быть такого недостатка, как менее совершенное знание чего-либо; познавая самого Себя, Он уже познает его более совершенным способом.

Будучи умопостигаемыми субстанциями, обладающими знанием и желанием, эти двигательные интеллигенции живы и способны к счастью. Так как первая Интеллигенция живет своей собственной жизнью, она счастлива благодаря своему собственному блаженству. Другие интеллигенции получают радость и счастье только от нее в той степени, в которой они познают и, следовательно, в той степени, в которой они обладают бытием. Поскольку первая Интеллигенция есть Единое, из которого рождаются другие интеллигенции, то она трансцендентна любой множественности, связанной с движением. Причина существования двигательной интеллигенции высшей сферы, сферы неподвижных звезд — это Бог. Сама эта интеллигенция есть в собственном смысле слова двигатель всей Вселенной, и ему подчинены низшие в иерархическом порядке двигатели. У нас нет надежных знаний об этом порядке, но можно допустить, что он совпадает с

порядком, принятым для сфер в астрономии. От Бога исходят двигатель сферы неподвижных звезд и двигатель сферы Сатурна; от двигателя сферы Сатурна исходят душа этой планеты, двигатель сферы Юпитера, а также четыре других двигателя, сообщающих разнообразные движения, — и так далее вплоть до сферы Луны, собственный двигатель которой порождает действующий интеллект — единственную причину познания для всего человеческого рода.

В центре Вселенной находятся четыре элемента, причиной которых является самое быстрое движение — движение сферы неподвижных звезд. Физика объясняет, каким образом качества этих элементов и движения небесных сфер порождают растения и животных. Формы этих существ задаются деятельной интеллигенцией или действующим интеллектом, упорядочивающим первоматерию, лишенную всякой формы. Быть может, кто-нибудь спросит, почему эти формы должны существовать в материи, если они уже существуют в деятельной интеллигенции? Безусловно, они в ней существуют, причем в более возвышенном состоянии, нежели в материи, однако сколь бы более низкой ни была материя, существование этих форм в ней есть второе существование, которое добавляется к первому и является лучшим, чем ничто.

Таково положение человека, душа которого является одной из этих форм; сознание собственной недостаточности обращает человека к его причине, дабы соединиться с нею через познание и желание. Описание мира Аверроэсом достаточно для того, чтобы показать, что действующий интеллект является на самом деле отдельной умопостигаемой субстанцией, то есть деятельной интеллигенцией, одной и той же для всех людей. В индивидуальных душах она производит умопостигаемое знание подобно тому, как Солнце своим светом вызывает в глазах картины. Таким образом, в этом пункте Аверроэс согласен с Авиценной, но он опережает его в другом. Авиценна приписывал индивиду по крайней мере возможный ум, сопротивляющееся ядро личности, способной пережить смерть. Аверроэс оставляет индивиду только пассивный интеллект (intellectus passivus), который подвергнется критике схоластов, — простое «предрасположение» воспринимать умопостигаемые вещи, которого одного недостаточно для их восприятия. Всецело телесное, это предрасположение исчезает вместе с телом. Чтобы знание стало возможным, этот пассивный интеллект должен быть просвещен интеллектом действующим; при контакте этих двух интеллектов происходит их соединение, которое представляет собой материальный интеллект (intellectus materialis). Такое наименование может ввести в заблуждение относительно природы того, благодаря чему он действует, ибо этот интеллект ни в коем случае не телесен, материя имеется у него только как потенциальность. Схоласты это хорошо поняли и поэтому говорили, что, согласно Аверроэсу, не только действующий интеллект, но даже возможный интеллект — один для всех людей. Однако и эта формулировка может привести к ошибочному заключению, будто Аверроэс превратил возможный интеллект во вторую отдельную субстанцию, отличную от действующего интеллекта. Это не совсем так. Аверроэс полагал, что контакт действующего интеллекта с пассивным интеллектом индивида порождает восприимчивость к умопостигаемому (пассивный интеллект), которая есть не что иное, как сам действующий интеллект, индивидуализирующийся в душе, как свет в теле. Вот почему этот интеллект действительно отдельный: он так же не принадлежит индивиду, как не принадлежит телу свет, который его просвещает. Следовательно, бессмертие человека не может быть бессмертием умопостигаемой субстанции, способной сохраниться после смерти тела. Все, что есть в индивиде вечного или способного стать вечным, с полным правом принадлежит действующему интеллекту и является

бессмертным только благодаря его бессмертию. Не все латинские философы средних веков будут детально знать это учение, но некоторые его противники, например св. Фома Аквинский, поймут его лучше, чем многие из историков той эпохи. Мысль иных вполне проникнется учением Аверроэса: оно станет для них подлинной философией. Их нетрудно понять. Когда пытаются узнать, является ли средневековый философ аверроистом, то достаточно поставить перед ним следующие вопросы. Учит ли философия как необходимым для разума положениям, противоположным тем, которые нам навязывает вера? Доказывает ли философия, что движение и мир вечны? Доказывает ли философия, что есть только один действующий интеллект и только один возможный интеллект для всех людей? Ответ поставит заключительный диагноз. Мы увидим, что философы разделяются и противостоят друг другу по этим проблемам — это будет постоянно происходить на протяжении XIII века — и что историк философии эпохи Возрождения еще будет встречать их на каждом шагу.

ЛИТЕРАТУРА

Арабская философия: Munk S. Mélanges de philosophie juive et arabe. P., 1859, 1927; Boer T. J. de. Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart, 1901; Gauthier L. Introduction à l'étude de la philosophie musulmane. L'esprit aryen et l'esprit sémitique, la philosophie grecque et la religion musulmane. P., 1923; Carra de Vaux. Les penseurs d'Islam. P., 1921—1923, vol. 1—3; Madkour Ibr. L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude et ses applications. P., 1934; Pines S. Beiträge zur Islamischen Atomenlehre. Berlin, 1936.

Аль-Кинди: Латинские переводы опубликованы в книге: Nagy Albino. Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishâq al-Kindi zum ersten Male herausgegeben. Münster, 1897.

Аль-Фараби: Dieterici Fr. Alfarabis philosophische Abhandlungen, aus dem arabischen übersetzt. Leiden, 1892; Baeumker Cl. Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum). Münster, 1916; средневековый латинский перевод «De intellectu et intellecto» см. в: Gilson E. Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant // Archives de l'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1930, v. 4, p. 115—126; об учении об интеллекте: ibid., p. 27—38; Madkour Ibr. La place d'Al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane. P., 1934.

Авиценна: Avicennae peripatetici philosophi... Opera. Venetiis (Venezia), 1495; 1508; 1546; Horten M. Die Metaphysik Avicennas. Halle, 1907—1909; Carame Nematalla. Avicennae Metaphysices Compendium (лат. пер.). Roma, 1926; Carra de Vaux. Avicenne. P., 1900; Saliba Djémil. Etude sur la métaphysique d'Avicenne. P., 1926; Goichon M.-A. La distinction de l'essence et de l'existance d'après Ibn Sina (Avicenne). P., 1937; idem. Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne). P., 1938.

Аль-Газали: Algazel’s Metaphysics, a Medieval Translation. N. Y., 1933 (средневековый латинский перевод фрагментов трудов аль-Газали, известных в средние века); Carra de Vaux. Gazali. P., 1902; Palacios Asin. Algazel. Dogmatica, moral, ascética. Zaragoza, 1901.

Абубацер (Ибн Туфель): Gauthier L. Hayy ben Yaqdhân. Roman philosophique d'Ibn Thofaîl, text arabe... et traduction française. Alger, 1900: idem. Ibn Thofaîl, sa vie, ses oeuvres. P., 1909.

Аверроэс: комментарии Аверроэса помещены в многочисленных латинских изданиях произведений Аристотеля, особенно в венецианском издании 1553 г.; Van den Bergh S. Die Epitome der Metaphysik des Averroës. Leiden, 1924 (в книге содержатся очень важные комментарии); Gauthier L. Accord de la religion et de la philosophie, traité d'Ibn Rochd (Averroës), traduit et annoté. Alger, 1905; idem. La théorie d’Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie. P., 1909; Horten M. Die Metaphysik des Averroës. Halle, 1912; idem. Die Hauptprobleme des Averroës nach seiner Schrift: Die Wiederlegung des Gazali. Bonn, 1913.

2. ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Учителями еврейских философов были арабские философы. Мы не станем вслед за Ренаном утверждать, что арабскую философию всерьез принимали только евреи, но вынуждены согласиться с тем, что мусульманская культура пустила в еврейскую средневековую культуру весьма жизнеспособные побеги, почти такие же крепкие, как и корни, из которых они вышли. Этот феномен объясняется не только тесным и длительным контактом арабской и еврейской цивилизаций, но также — и, возможно, прежде всего — близким расовым родством и подобием гениев обоих народов.

Первое известное имя в еврейской философии — это Исаак Исраэли (865—ок. 955), который был медиком при дворе халифов Кайруана. Несмотря на известность, которой он пользовался среди западных средневековых философов, его можно считать только компилятором, и суровое суждение Маймонида по поводу некоторых его произведений представляется оправданным. Его главные заслуги состоят в том, что он был прекрасным врачом и дал первый толчок еврейским философским исследованиям. В его произведениях «Книга дефиниций», «Книга об элементах», «Книга о духе и душе» мы обнаруживаем смесь умозрений в области медицины, физики и философии, которые отличаются скорее пытливым, чем систематичным и оригинальным характером. Однако у Исраэли уже ощущается преобладающее влияние неоплатонизма; в частности, он глубоко проникся неоплатонической концепцией эманации из источника мира и учением о душе. Не заметно, чтобы он был озабочен согласованием своего учения с положениями Библии и определением соотношения философии и теологии, так что, читая его книги, едва можно предположить, что их автор — еврей.

Напротив, Саадия бен Йосеф из Файума (892—942) — действительно интересный мыслитель. Его самые значительные произведения — это «Комментарий к книге Йецира»600 и «Книга о верованиях и мнениях». Саадия ставил себе целью построить на базе согласования данных науки и религиозной традиции собственно еврейскую философию. Вне всякого сомнения, на это его подтолкнул пример арабских философов, в среде которых он жил, а форма и содержание его произведений ясно свидетельствуют об испытанном им влиянии. Чтобы доказать существование Бога, он считает необходимым прежде показать, что мир не вечен, а имеет начало во времени. Этот тезис доказывается тем, что Вселенная конечна, сложна и представляет собой смешение субстанции и акциденции; все эти характеристики несовместимы с вечностью. Кроме того, противоречива сама гипотеза о бесконечном количестве прошедшего времени, которое тем не менее продолжает течь и поныне; следовательно, мир начался во времени. Саадия утверждает творение «ex nihilo» и ведет борьбу против неоплатонического учения об эманации. Бог бестелесен и имеет атрибуты, главные из которых — Жизнь, Сила и Мудрость, причем Он владеет ими так, что это ни в малейшей степени не затрагивает Его единства. Это положение о единстве Бога нельзя трактовать как попросту исключающее упорядоченный набор метафизических атрибутов: но с тем большим основанием оно исключает троичность Лиц в том виде, в котором ее понимают христиане. Что касается души, то Саадия отвергает платоновское учение о предсуществовании и рассматривает душу как созданную Богом вместе с телом, с которым она соединена естественным образом. После смерти душа засыпает; она воскреснет в последний день и соединится со своим телом, чтобы предстать перед судом и получить либо награду, либо наказание. Отсюда видно, насколько это учение вопреки его чисто иудаистским чертам близко к тому, чему станет учить христианская схоластика XIII века.

Начиная с Соломона ибн Гебироля (1021—ок. 1058) еврейская философская спекуляция переместилась с Востока в Испанию, где пережила блестящий расцвет. Наиболее важный трактат Гебироля — это «Источник жизни» («Fons vitae»), первоначально написанный по-арабски601. Мы знаем его преимущественно благодаря еврейской антологии Ибн Фалакеры и латинскому переводу Иоанна Испанского (Ибн Дауда) и Гундиссалина (Гундисальви):

Transtulit Hispanis interpres lingua Johannis

Hunc ex Arabico, non absque juvante Domingo602.

Объясняется ли то, что это произведение быстро вышло из моды в еврейских кругах, последующим успехом аристотелизма или же своим чисто философским характером, лишенным, насколько возможно, проблем конфессионального порядка? Но так или иначе его скоро забыли в этих кругах — до такой степени, что эрудит Самуил ибн Тиббон и философ Маймонид, как кажется, совершенно не знали о его существовании. Христианские схоласты XIII века, наоборот, очень хорошо знали некоего «Авенцеброля», «Авицемброна» или «Авицеброна», автора «Fons vitae», которого они, впрочем, принимали то за мусульманина, то за христианина; его учение они обсуждали, на его авторитет ссылались и даже вдохновлялись им, не называя имени автора.

Рамки его произведения — чисто неоплатонические, но само учение глубоко проникнуто иудаистским духом, и именно этим оно привлекло впоследствии христианских мыслителей.

Широкий философский диалог начался с тезиса, влияние которого окажется весьма глубоким и длительным, особенно на францисканских мыслителей XIII века. За исключением Бога, все субстанции, даже те, которые называют простыми, состоят из материи и формы. Если всякую композицию такого рода назвать «гилеморфической», то можно сказать, что «гилеморфизм» Гебироля станет для значительного числа христианских теологов самым надежным рецептом, позволяющим отличить тварей от Творца. Согласно этой доктрине, как телесные субстанции состоят из некоторой телесной материи и некоторой формы, так и духовные субстанции, которые называют простыми, ибо они не имеют тела, тоже составлены из некоторой духовной материи и некоторой формы. Эта духовная материя является в них началом их индивидуализации и движения, которому, в отличие от Бога, подвержены все творения. Таким образом, есть универсальная сущность, состоящая из универсальной формы и универсальной первоматерии, которая сама по себе, впрочем, существует только в силе, однако в тех многоразличных формах, в которые она облечена, существует в действии (acte). Итак, материя всего мира тел существует как таковая посредством формы телесности, которую она актуализирует и принимает. Одно конкретное тело от другого конкретного тела отличают одна или несколько дополнительных форм, в силу которых оно определяется как простой минерал, или растение, или животное, или человек. Так что, как будут говорить впоследствии, в любом составном теле присутствует «множество форм», а все тварные существа, так сказать, входят друг в друга в соответствии со степенью всеобщности определяющих их форм. В этом порядке, согласно которому существа существуют одно в другом, можно указать девять основных степеней: 1) все существуют и пребывают в Божьем знании; 2) универсальная форма в универсальной материи; 3) простые субстанции одна в другой; 4) простые акциденции в простых субстанциях; 5) количество в субстанции; 6) поверхности на твердых телах, линии на поверхностях и точки в линиях; 7) цвета и изображения на поверхностях; 8) однородные части тел одни в других; 9) все тела одни в других, причем здесь пребывает их общий способ существования, который известен под названием «место».

Нельзя не признать неоплатонического характера Вселенной, где все существа суть то, что они суть, благодаря заложенным одна в другую формам, которые принимает каждое из существ. Но с другой, не менее важной точки зрения космология Гебироля становится глубоко иудаистской, и это, как и следовало ожидать, происходит в тот момент, когда она превращается в космогонию. Вместо того чтобы проистекать из Высшей мысли посредством диалектического развития, мир Гебироля со всей своей структурой форм, вовлеченных одна в другую, является производным от высшего принципа, который он называет Волей. Пока Гебироль ограничивается описанием «что» относительно вещи, он остается верным греческой традиции, когда же ставит вопрос «почему?», его мышлением овладевает библейская традиция, и Бог Книги Бытия, возможно, в большей степени, чем бог «Тимея», становится единственным началом, доступным объяснению: «in esse non sunt nisi haec tria: materia videlicet et forma, et essentia prima, et voluntas quae est media extremorum»603. Довольно трудно выяснить, совпадает ли эта Воля с Богом, проявлением которого вне самой себя она является, или ее следует рассматривать как гипостазис, то есть только как духовную субстанцию, изливающуюся от Бога. Впрочем, Гебироль не претендует на то,

чтобы это начало было полностью умопостигаемым. Напротив, «это указывает на великую тайну, на то, что все существа удерживаются Волей и зависят от нее, ибо посредством нее всякая форма существ равным образом прочерчивается и запечатлевается в материи... В самом деле, именно Воля удерживает и фиксирует формы на границах, где они останавливаются, и именно посредством Воли формы расположены и узаконены в правильном порядке, постоянно находясь в зависимости от нее и будучи удерживаемы ею» (перев. С. Мюнка).

Легко понять, почему такое учение смогло увлечь стольких христианских мыслителей. Оно давало философское описание умопостигаемого мира, над которым нависла высшая воля, подобная воле Бога Священного Писания, короче говоря, — неоплатоническая Вселенная, которая якобы была желанна Богу. В такого рода мире, где сущие тем более умопостигаемы и разумны, чем более они бестелесны и просты, человек занимает среднее положение, откуда благодаря своему интеллекту он может подниматься от одной формы к другой вплоть до самой творческой Воли. Чтобы вести к ней мысль, чувственно воспринимаемые формы не делают ничего иного, кроме как пробуждают в ней умопостигаемые формы, которыми она наполнена и которые для своего развития ожидают лишь этого пробуждения. «Чувственно воспринимаемые формы — для души то же самое, что написанная книга для читателя». Окончательные следствия из этой формулировки, блестящее развитие которой мы встретим у Гильома Оверьнского, св. Бонавентуры и Раймунда Луллия, выведет Раймунд Себундский604, которого переведет Монтень. Таким образом, Гебироль дал жизнь космологии, космогонии и ноэтике605, оказавшим значительное влияние на христианскую мысль, тем более что везде, где она содержала элементы платонизма, она предоставляла возможность для различных комбинаций с учением св. Августина. Хотя не без оснований высказывалось мнение, что подлинный источник учения о множественности форм находится в самом творчестве Гебироля (Ж. Герн), все-таки правомерно рассматривать его как составной элемент того, что обычно называют «средневековым августинизмом» или, если угодно, «августиновским комплексом».

У еврейского философского умозрения в XII веке было еще немало представителей, которые сами по себе заслуживают изучения, но которые не оказали прямого воздействия на христианскую схоластику. Тем не менее необходимо указать, что в их произведениях разработана целая серия доказательств существования Бога. Ибн Пакуда доказывает это положение исходя из сложности мира; Ибн Цаддик из Кордовы (1080—1149) в своем «Микрокосме» утверждает существование Бога, ссылаясь на случайный характер мира; Ибн Дауд из Толедо (1110—1180) доказывает его, опираясь на необходимость перводвигателя и на различие между возможным и необходимым. Против всего этого движения, стремившегося дать рационалистическую интерпретацию религиозной традиции, не замедлила выступить теологическая и националистическая реакция. Ее вдохновителем был Иегуда Галеви (1085—ок. 1141). В своей знаменитой книге «Козари» он выступил с чисто еврейской апологетикой, насколько возможно лишенной всякой философии. Он верует не в Бога ученых и философов, но в Бога Авраама, Исаака и Иакова, который освободил детей Израилевых из Египта и дал им во владение землю Ханаанскую. Это реакционное поползновение часто напоминает подобные же устремления аль-Газали у арабов, но Галеви не только теолог, но и яркий представитель экзальтированного национализма и традиционализма. Не удовлетворившись прославлением Израиля, он, пожелав умереть на земле своих предков, покинул Испанию, был вынужден из-за неблагоприятного ветра пристать в Египте, ушел из Каира

вопреки всем усилиям соотечественников удержать его, побывал в Дамиетте, Тире и Дамаске. Здесь его следы теряются, но легенда гласит, что он был убит арабом у самых врат Иерусалима, когда распевал свой гимн Сиону. Впрочем, подобные реакционеры не могли ни остановить, ни даже замедлить развитие еврейской философии: напротив, в XII веке она достигла своей кульминации в творчестве Моисея (Моше) Маймонида606.

Моше бен Маймон родился 30 марта 1135 г. в Кордове и умер 13 декабря 1204 г. Он был известен некоторым западным мыслителям (в частности автору трактата «О заблуждениях философов» («De Erroribus philosophorum»); см. Mandonnet P. Siger de Brabant, II, p. XIX) своей книгой «Объяснение законов» («De expositione legum»); но прежде всего он приобрел известность как философ благодаря сочинению «Путеводитель заблудших». Эта книга — не чисто метафизический трактат, а подлинная сумма еврейской схоластической теологии. Она была адресована людям, уже наставленным в философии и науках, но неуверенным и нерешительным в том, что касается согласования наук и философии с буквальным смыслом Писания. Отсюда и ее заглавие — «Путеводитель заблудших», или «недоумевающих», а не «заблуждающихся», как иногда переводили. Как и многие книги арабских философов, по следам которых шел Маймонид, она вдохновлена одновременно и неоплатонизмом, и аристотелизмом; однако, делая акцент на движении, который уже прослеживался у Ибн Дауда, Маймонид решительно ставит на первый план Аристотеля. Этим, помимо прочего, объясняется неоспоримое влияние, которое он оказал на христианских философов следующего столетия, в особенности на Фому Аквинского. Если бы учение Маймонида о душе, навеянное Аверроэсом, не привело его к совершенно оригинальной концепции бессмертия, то можно было бы сказать, что философские учения обоих совпадают во всех действительно важных пунктах.

В самом деле, согласно еврейскому учителю, наука Закона и философия являются знаниями различной природы, но они обязательно должны быть согласованы: собственный объект философии — это рациональное подтверждение Закона. Так, философское умозрение показывает, что доводы Аристотеля в пользу вечности мира неубедительны, что сотворение мира не невозможно с точки зрения разума и что, следовательно, при отсутствии решающего доказательства того или другого допустимо принять Моисеево учение о сотворении мира во времени. Возражая Гебиролю, Маймонид допускает, что чистые интеллигенции свободны от всякой материи и что существует материя небесных тел, отличная от материи тел земных. Признаётся существование десяти интеллигенции, из которых девять высших господствуют на девяти сферах, а десятая — это действующий интеллект, непосредственно влияющий на всех людей. Ниже последней сферы находится подлунный мир, в котором пребывают четыре элемента и который подчиняется действию более высоких сфер. Состоящий из тела и души, которая является формой тела, человек наделен пятью способностями: питания, чувств, воображения, желания и мышления. Личность владеет только возможным интеллектом, и лишь под воздействием действующего интеллекта (десятая интеллигенция, проистекающая из интеллигенции лунной сферы) в нем образуется приобретенный интеллект. Таким образом, каждый человек получает своего рода интеллектуальный капитал, варьирующийся в зависимости от его заслуг и соединяющийся с действующим интеллектом после смерти человека. Следовательно, от нас самих зависит сохранить как можно больше интеллектуального капитала,

обогащая интеллект посредством занятий философией. В пятой книге своей «Этики» это учение о бессмертии вспомнит знавший Маймонида Спиноза.

Мы сказали, что мир не вечен, но сотворен Богом во времени. Однако добавили, что этот тезис строго не доказуем. Следовательно, на него нельзя опереться при доказательстве существования Бога и остается доказывать эту истину, предполагая, будто мир существовал вечно. Маймонид доказывает существование Бога исходя из необходимости перводвигателя (поскольку движение существует), из наличия необходимого бытия, а также и первопричины. Таким образом, существование Бога утверждается и в том случае, если бы мир был создан «ex nihilo», и в том, если бы он существовал целую вечность. Это в точности та позиция, которую в отношении данной проблемы займет св. Фома. В то же время Маймонид решительно отказывает человеку в праве приписывать Богу какие-либо атрибуты, кроме негативных. Мы знаем о Боге, что Он есть, но не знаем, «что такое» Он есть, и единственная возможность, которая остается у нас, если мы хотим говорить о Нем, — это объединение негативных атрибутов, когда, отрицая у Бога наличие какого-либо несовершенства, мы по крайней мере указываем, чем Он не является. В этом учении нетрудно разглядеть в высшей степени иудаистскую озабоченность тем, чтобы устранить любое, даже кажущееся, покушение на строгое и тотальное единство Бога. Если сущность Бога скрыта от нас, то результаты его действия в мире совершенно явно находятся у всех перед глазами. Бог — это со всей очевидностью конечная причина мира и в то же время его действующая причина. Его провидение распространяется на мельчайшие детали всех вещей, а все дурное в мире объясняется либо ограниченностью, присущей нынешнему состоянию творения, либо хаосом, привносимым самим творением, которое ответственно за собственное зло.

Сколь бы проникновенной и глубокой ни была мысль Маймонида, «Путеводитель заблудших» трудно сравнивать с великими христианскими «Суммами» следующего столетия. Он несопоставим с ними ни по числу рассматриваемых проблем, ни по конструктивной мощи, с которой сумел упорядочить их, например, Фома Аквинский. Но от этого влияние Маймонида на христианскую мысль средних веков не становится менее значительным. Еврейский теолог, Маймонид разделял с христианскими теологами веру в Ветхий Завет; значит, он раньше них должен был разрешить проблему его согласования с философией Аристотеля, и они пользовались его опытом, даже когда не следовали ему. Многие из них усвоили из этого опыта тот факт, что в ряде важных вопросов одна только философия не способна достичь истин, содержащихся в Откровении. Св. Фома принял это в отношении творения мира во времени, а Дунс Скот и значительное число его последователей в XIV века придут к такому же решению — что гораздо важнее — относительно самого монотеизма. Мы еще увидим, как будет повторяться утверждение — нередко с явными ссылками на Маймонида, — что если мы знаем, что Господь Бог един, то знаем потому, что Он Сам сказал это Израилю, а не потому, что можем это доказать. Мы увидим, какое пространство будет разделять с тех пор теологию и философию, и влияние Маймонида в образовании этого пространства несомненно. Впрочем, если мы сравним еврейский XII век с христианским, то сразу заметим превосходство еврейской мысли, которым она обязана тесным связям с арабской философией. У Авиценны и особенно у Аверроэса еврейские философы нашли заимствованную у греков необходимую технику построения понятий и частичных синтезов, которую им теперь оставалось только использовать. Что бы произошло, если бы мощный ум Абеляра смог волею случая унаследовать сокровища, накопленные греческим философским

умозрением? Но когда Маймонид черпал из них пригоршнями, Абеляр использовал всю свою проницательность, чтобы по обрывкам документов восстановить аристотелевскую теорию абстрагирования. С одной стороны, вся философия уже есть; с другой, диалектика, продолженная метафизикой, неполна и ненадежна. Но вот наступает момент, когда христианская схоластика овладевает богатствами, до тех пор ей не известными. Найдутся ли в ней достаточные жизненные силы, чтобы их усвоить, или, наоборот, задавленная своей массой и утонувшая в своих глубинах она позволит им поглотить себя? Таков смысл поистине драматического движения и столкновения идей, которые разовьются в лоне христианской мысли в первой половине XIII века и историческое значение которых столь велико, что отголоски тех столкновений слышатся до сих пор.

ЛИТЕРАТУРА

Еврейские философы: Eisler M. Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters. Wien, 1870, 1876, 1884, Bde. 1—3; Neumark D. Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dagestellt. Berlin; Leipzig, 1907—1910, Bde. 1—2; Husik J. A History of Medieval Jewish Philosophy. N. Y., 1916.

Исаак Исраэли: Opera omnia Ysaac. Lugduni, 1515; Muckle J. T. Isaac Israeli Liber de Definicionibus // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1937—1938, v. 11, p. 299—340.

Саадия: Guttmann Jac. Die Religionsphilosophie des Saadia. Göttingen, 1882; Ventura M. La philosophie de Saadia Gaon. P., 1934.

Ибн Гебироль (Авенцеброль): Avencebrolis Fons Vitae, ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Münster, 1892—1895; Munk S. Mélanges de philosophie juive et arabe. P. 1927, p. 5—306.

Маймонид: Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie. P., 1856, 1861, 1866, vol. 1—3; Lévy L. G. Maïmonide. P., 1911, 2e éd. 1932; Munz J. Moses ben Maimon, sein Leben und seine Werke. Frankfurt a. M., 1912; Rohner A. Das Schöpfungsproblem bei Moses Maïmonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Münster, 1913; Roth L. Spinoza, Descartes and Maimonides. Oxford, 1924; Strauss L. Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer. Berlin, 1935.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

1. ГРЕЧЕСКОЕ И АРАБСКОЕ ВЛИЯНИЯ

Мощное развитие философии и теологии в XIII веке последовало за вторжением на латинский Запад арабской и еврейской философии и произошедшим почти одновременно распространением научных, метафизических и этических произведений Аристотеля. Таким образом, работе философов и теологов предшествовала работа переводчиков, которая и создала для первых необходимые предпосылки. В середине XII века француз Раймонд де Совта, архиепископ Толедо приблизительно в 1126—1151 гг., поручил перевести на латинский язык труды Аристотеля, аль-Фараби, Авиценны, аль-Газали и Гебироля или, по крайней мере, всячески способствовал переводческой работе. Среди первых переводчиков выделяются два имени: Доминик Гундисеалин, часто называемый Гундисальви (Гондисальви), который был также автором оригинальных трактатов, и Ибн Дауд (Авендеат, Авендаут). Встречается также имя некоего Иоанна Испанского (Johannes Hispanus); неизвестно, является ли он тем же лицом, что и Иоанн Толедский или Иоанн Севильский, а может быть, все эти имена относятся к Авендеату (Ибн Дауду). Они трудились в сложных условиях. Когда осуществлялся перевод Аристотеля, арабские тексты, которыми они располагали, были переводами с сирийских источников. Чтобы перевести их на латинский, часто требовалось найти еврея или араба, который дословно переводил их на народный язык, а потом сызнова дословно переводить их на латынь. Эти переводы были настолько темными и туманными, что переводы Аристотеля, сделанные несколько позже в Италии, неизбежно нашли более широкое признание.

Тем не менее и эти первые переводы сыграли свою роль. Герард Кремонский (1114—1187) перевел тем же методом с арабского «Вторую аналитику» с комментарием Фемистия, «О естественном слухе» («De naturali auditu»; это — «Физика»), «О небе и мире» («De caelo et mundo»), «О возникновении и уничтожении» («De generatione et corruptione») и «Метеоры»607 (кн. I—III).

Мы обязаны ему также — ив дальнейшем поймем важность этого обстоятельства — латинским переводом «Книги о причинах» («Liber de Causis») — неоплатонической компиляции фрагментов из «Первооснов теологии» Прокла, которую долгое время считали произведением Аристотеля. В средние века эту книгу часто цитировали под заглавием «Книга Аристотеля об изъяснении чистой доброты» («Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae» или короче — «Liber bonitatis purae»). Следует упомянуть также об англичанине Альфреде из Сарешела (Alfred of Sareshel, Alfredus Anglicus)608, толедском переводчике научных трудов, ошибочно приписанных Аристотелю, и его соотечественнике Даниэле из Морли (Daniel of Morley)609. В Толедо были также выполнены переводы оригинальных произведений арабских и еврейских философов, и непосредственное влияние этого факта на западную мысль было наиболее глубоким. «Логику» Авиценны перевел Иоанн Испанский; «Физику» («Sufficientia»), «О небе и мире», трактат о душе («Liber sextus naturalium») и «Метафизику» — Доминик Гундиссалин, которому помогали Иоанн Испанский и

еврей Соломон; ими же выполнены латинские переводы «Логики», «Физики» и «Метафизики» Газали (Альгазеля) и «Источника жизни» Гебироля (Авенцеброля). Иоанн Испанский перевел также книгу «О различии духа и души» («De differentia spiritus et animae»), которую ее средневековые читатели приписывали сирийскому врачу Коста бен Лука (Констабулину), но ее подлинность не вполне очевидна; Герард Кремонский выполнил переводы нескольких трактатов аль-Кинди, в частности «Об интеллекте» («De intellectu») и «О пяти сущностях» («De quinque essentiis»), и, возможно, «Об интеллекте» аль-Фараби. Это множество переводов оказало на мысль следующего века глубокое, длительное и относительно однородное влияние. Главное, что получил от этих переводов Запад, — это Аристотель в переложении арабов, то есть Аристотель сильно «неоплатонизированный», и даже, как в случае «Книги о причинах», — почти чистый неоплатонизм Прокла и Плотина.

Заимствованные, как мы говорили, из «Первооснов теологии» Прокла, тридцать два положения, образующие «Книгу о причинах», сильно подействовали на философов и теологов XIII века. В этом сочинении отсутствует систематический план и лишь в иерархическом порядке излагаются причины начиная с первой. Причина всех остальных и даже сама их причинность, эта первопричина предшествует вечности, ибо предшествует самому бытию, а следовательно, и всему умопостигаемому. Она неопределима, но ее называют Благом, так как она — первое, что плодоносит, от которого и происходит все остальное, и Единым, так как она — единственная причина, пребывающая над бытием и формами. В этом качестве первопричина принципиально отличается от всего остального, ибо все, что не есть она, множественно, а следовательно, не есть Единое. Бытие возникло только вместе с первой причиной. Вот, кстати, почему говорят, что первым из сотворенных вещей является бытие. Это первобытие — чистая интеллигенция; следовательно, оно просто, но не есть Единое, потому что содержит в своей простоте целостность умопостигаемых форм. Заметим, что в этом учении нашли мощную поддержку сторонники положения о сотворенных идеях, понимаемых как не совечные Богу. В самом деле, здесь Единое пребывает до вечности, тогда как идеи возникают одновременно с бытием и после Единого. Умопостигаемая плодовитость первой интеллигенции выражается утверждением, что она наполнена формами. То, что верно для первой интеллигенции, верно и для всех прочих, причиной которых она является: «omnis intelligentia plena est formis»610. Формы, причиной которых являются первые интеллигенции, порождают в свою очередь души, в том числе человеческую, — умопостигаемое (сверхчувственное) невещественное бытие низшего порядка; оно, однако, сохраняет присущее интеллигенциям преимущество непосредственно схватывать свою собственную сущность путем мыслительного акта или понимания. Способная познавать вечные вещи, поскольку она сама вечна, всякая интеллигенция и всякая разумная душа, естественно, заключают в себе чувственно воспринимаемые вещи, ибо наполнены их формами. Все сущее зависит от Единого как от одной подлинно творческой причины, однако проистекает из него посредством иерархии интеллигенции и умопостигаемых (сверхчувственных) форм, которые являются причинами только в силу причинности Единого и действие которых заключается не столько в творении в собственном смысле слова, сколько в «информации»611.

Первым, кто подвергся подобному давлению неоплатонизма и не выдержал удара, был один из главных толедских переводчиков — Гундиссалин. Написанные им собственные произведения вполне отражают это. Его сочинение «О разделении философии» («De divisione philosophiae»)

представляет собой род введения в философию, где в классификации наук к средневековому «квадривию» он — впервые на Западе — добавляет физику, психологию, метафизику, политику и экономику, само существование которых открыл Аристотель. Намного более важным является его трактат «О происхождении мира» («De processione mundi»), в котором Гундиссалин предпринимает попытку истолкования проблемы творения в христианском духе. Однако представляет он ее как человек, который сам перевел «Источник жизни» Гебироля и «Метафизику» Авиценны. От последнего он почерпнул вдохновение и для написания трактата «О бессмертии души» («De immortalitate animae»), который не преминул приписать себе Гильом из Оверни. Разнообразные платоновские веяния чувствуются в самой композиции его книги «О единстве» («De unitate»), которую почти тотчас приписали Боэцию, среди произведений которого ее публиковали вплоть до нынешнего века.

Собственное творчество Гундиссалина является ценным свидетельством первой реакции христиан на контакты с арабской и еврейской философией до Аверроэса. Открывшийся им мир был одновременно новым и знакомым. Они не предвидели его строения, но обладали ключом к нему. Халкидий, Боэций, Дионисий, Эриугена, Теодорик Шартрский, Гильберт Порретанский клали в основу своих положений те же платоновские начала, что господствовали в космогониях, существование которых открылось им из их собственных переводов. В этом отношении поучительна сама ошибка, вследствие которой трактат «О единстве» Гундиссалина стали считать произведением Боэция. Это была фактическая ошибка, поскольку в трактате упоминается Гебироль, но с философской точки зрения это вовсе не абсурдно, ибо формулировки, которыми руководствовался Гундиссалин, восходят к Боэцию, а через Боэция — к Плотину, от которого Гебироль и Авиценна шли своими собственными путями: «Unitas est qua unaquaeque res una est, et est id quod est»612; или: «quidquid est ideo est quia unum est»613; и еще: «omnis esse ex forma est»614. Есть немало утверждений, общих для всех видов платонизма, христианских и прочих, которые только дожидались арабских космогонии, чтобы завладеть ими как собственным имуществом и ассимилировать.

Высказывалось предложение — и, как кажется, не без успеха — называть доктринальные позиции такого рода «теологическим комплексом». Ибо были и другие позиции, и возможно, что прогресс в истории идей в средние века отныне состоял отчасти в их описании и классификации. Каждая из них является по сути «комплексом, так как она вырисовывается на стыке нескольких доктринальных направлений: значит, у нее несколько источников. То же самое — и прежде всего — относится к комплексу как таковому, поскольку в единстве общей интуиции в нем комбинируются несколько фундаментальных теологических положений» (М. А. Викер). Несомненно, именно поэтому такие позиции, которые легче описать, чем определить, очень трудно обозначить формулой, которая, упрощая, не искажала бы их. Впрочем, между этими организмами идей существуют посредствующие формы и даже прямые связи. Ни один индивид полностью не отражает характеристик вида, однако полезно иметь некоторый тип, присутствующий в мышлении как принцип классифицирования и объяснения. Очевидно, в частности, что платоновская метафизика «ousia» (сущности) послужила направляющим принципом для целой группы христианских теологов, который способствовал осмыслению ими их христианства, и что родоначальником такой группы в латинском мире является св. Августин. Других больше вдохновляла метафизика Единого, разработанная Плотином, а что касается

латинских мыслителей, то свою технику они заимствовали прежде всего у Боэция. Так как все разновидности платонизма взаимосвязаны, обмен идеями между этими группами не был редкостью, и именно этот обмен, а не разделение, способствовал прогрессу. Так, творчество Гундиссалина выросло прежде всего из комплекса «О единстве» («De unitate»); потом другие мыслители присоединятся к нему или же образуют группы, различные и родственные одновременно.

Первый арабский натиск, осуществлявшийся из Испании, нес идеи аль-Фараби, Авиценны и Альгазеля, известных латинянам. Как мы уже знаем, сочинения этих философов содержали учение Аристотеля, излагаемое в неоплатоническом духе. Прежде всего прочего латиняне заметили и впоследствии заимствовали их космогонию, описывавшую эманацию сфер и отдельные интеллигенции, начиная с Бога и кончая деятельной интеллигенцией, от которой зависят подлунный мир и человек. Смутный и расплывчатый платонизм XII века, наконец, нашел там систему мира, которая уточняла его воззрения и придавала ему научную основательность. Авиценна получил у христиан незамедлительное признание—до такой степени, что порой говорили о «латинском авиценнизме» конца XII века. Это определение не вполне точно. С таким же успехом можно было говорить об «аверроистах» XIV века, то есть о философах, для которых учение Аверроэса, взятое в целом, якобы являлось конечной философской истиной. Наши современные познания не позволяют назвать ни одного христианского философа XII столетия, который до конца следовал бы учению Авиценны. Особенно трудно для христианина было полностью до конца разделять его космогонию. Аль-Фараби и Авиценна учили, что существует одна отдельная деятельная Интеллигенция, единая для всего человеческого рода, начало и конец познания всех индивидов. Христиане должны были либо проникнуть сквозь эту Интеллигенцию, чтобы дойти до Бога, либо отождествить ее с Богом. Они попытались сделать и то и другое.

В 60—70-е годы XII века появились любопытные произведения, в которых учение Авиценны комбинировалось со всеми известными в ту эпоху разновидностями платонизма: Августина, Дионисия Ареопагита, Халкидия, Боэция, Иоанна Скота Эриугены и других. Такова, например, книга «О душе» («De anima»), которую обычно приписывают, хотя и без достаточных оснований, Гундиссалину. Она представляет собой компиляцию текстов, дословно заимствованных из латинского перевода «Liber VI Naturalium» Авиценны. Это резюме авиценновской психологии верно отражает оригинал, однако в ней присутствуют понятия, происходящие из других источников, в частности из книги «О различии души и духа» («De differentia animae et spiritus»), приписываемой врачу-христианину Коста бен Лука (864—923), которого схоласты называли Констабулином. Это сочинение отлично согласуется с авиценновским учением о бессмертии души; в нем без всяких возражений принимается даже существование отдельной деятельной интеллигенции, умопостигаемого солнца душ. Однако, поступив так, нужно было пробить потолок авиценновской Вселенной, чтобы соединиться с Богом христиан. Это было сделано: от Халкидия, которого называет Боэций, было заимствовано учение об «intelligentia» («интеллигенции») — источнике мистической мудрости, типичным примером которой может служить сообщение св. Павла о третьем небе615. Само фактическое содержание книги «О душе» обнаруживает природу проблемы. Можно целиком издать ее текст, отметив на каждой странице арабский источник, которым ее составитель воспользовался как плагиатор, но для последней главы эта процедура непригодна. Кто бы он ни был, автор трактата был вынужден написать ее сам, и он сделал это,

опираясь теперь уже на Халкидия, Боэция, св. Бернарда и Исаака Стеллу, а все они — христианские писатели. Так что здесь мы видим, как образуется теологический «комплекс», слегка отличный от предыдущего, где естественная тенденция разных видов платонизма к объединению позволяла увенчать психологию Авиценны мистическим экстазом христианина.

Другим примером избирательного родства различных направлений платонизма является странное сочинение «Книга Авиценны о первых и вторых субстанциях» («Liber Avicennae in primis et secundis substantiis»), или, более коротко, «О течении сущего» («De fluxu entis»). Произведение явно не принадлежит Авиценне, ибо хотя автор компиляции пользовался арабской философией, однако видно, что «лоскуты» из трудов Авиценны грубо пришиты к «лоскутам», вырванным из сочинений св. Августина, Дионисия Ареопагита, Григория Нисского и Иоанна Скота Эриугены. У последнего неизвестный компилятор заимствовал учения о теофаниях, об относительной совечности божественных идей, об их сотворении Богом, о Божьем творении в идеях, о сведении тела к его бестелесным элементам. У Авиценны автор «De fluxu entis» взял самое существенное из его космогонии, а именно систему эманации отдельных интеллигенции вместе с душой и телом небесной сферы, происходящей от каждой интеллигенции, начиная с Первого мира и вплоть до подлунного мира и человеческих душ. Эту компиляцию приписывают Гундиссалину; возможно, это дурной Гундиссалин. Можно ли применительно к этому произведению говорить о «латинском авиценнизме»? В той мере, в какой эта формулировка означает, что «De fluxu entis» написано под сильным влиянием Авиценны, она верна. Но она же может ввести в заблуждение, когда наводит на мысль, будто автор этого сочинения прямо и просто воспринял учение Авиценны — как «латинский аверроизм» воспримет учение Аверроэса. Компилятор обращается к Авиценне только потому, что сказанное Авиценной дополняет сказанное такими христианами, как Эриугена, Дионисий и св. Августин. Верно, что Бог-Просветитель из «Бесед с самим собой» («Soliloquis») Августина оказывается отождествленным с деятельной Интеллигенцией Авиценны, умопостигаемые формы которой приходят к нам извне (extrinsecus); но с таким же успехом можно сказать, что верно и обратное. В XIII веке мы не раз встретимся с подчинением ноэтики Авиценны ноэтике св. Августина, которое обозначают формулой, полнее учитывающей сложность явления, — «авиценнизированный августинизм».

Но как бы его ни обозначали, факт остается фактом: вначале христианская мысль согнулась под давлением арабской философии. Утонувшее в этом философском контексте библейское учение о сотворении скрылось под цветистой метафизикой «происхождения мира» от Бога. Теперь нелегко узнать, в какой степени это влияние ответственно за появление ряда учении уже явно ошибочных, которые возникли тогда в христианской среде. Возможно, в них следует видеть лишь развитие тех возможностей, которые долгое время оставались скрытыми и проявились с помощью решительного применения методов диалектики к проблемам, только что поставленным арабской метафизикой. Мы знаем эти учения лишь по кратким фрагментам или даже, как в случае Амальрика Венского (Амори из Бена), по выписанным из сочинений арабских философов и впоследствии осужденным утверждениям, а также по опровержениям последних. Внутренняя взаимосвязь этих учений от нас ускользает, и мы не в силах представить их себе в оригинальной форме. Однако они слишком характерны для своего времени, чтобы можно было позволить себе их игнорировать.

Амальрик Венский (Шартрский диоцез) (ум. 1206 или 1207) — преподаватель логики и теологии в Париже. Еще при жизни он был обвинен в обучении опасным доктринам, но первое известное нам официальное осуждение его учения относится к 1210 г. Тогда существовала группа «амальриканцев» («amauriciani»), учение которых стало объектом церковной цензуры. Амальрик, следуя толкованиям Генриха из Сузы (Ostiensis)616, якобы учил, что Бог — это всё (dixit quod Deus erat omnia). Такое утверждение вполне правдоподобно, если вспомнить о возрождении в ту эпоху влияния Эриугены или просто формулу Дионисия: Бог есть «esse omnium»617. Если вслед за св. Бернардом это понимать в смысле «esse causale»618, то в этом нет ничего плохого; если же понимать в том смысле, что Бог — это по существу то же самое, что вещи, тогда речь идет о чистом пантеизме. Мы не знаем, как это понимал Амальрик, но он был обвинен в том, что его понимание соответствовало пониманию Эриугены, который, в свою очередь, подвергся обвинению в понимании указанной формулы во втором смысле. И в самом деле, приписываемые ему аргументы очень похожи на аргументы «диалектиков» XII века, рассуждавших о догматах с помощью силлогизмов и поражавшихся следствиям, которые можно было в этом случае из них вывести. Св. Павел сказал: «Да будет Бог всё во всем»619; рассуждаем так: Бог неизменен, значит, Он уже таков, каким будет; значит, Он уже есть всё. Св. Иоанн сказал о Боге: «В Нем была жизнь»620; рассуждаем так: все, что есть в Боге, есть Бог; но все, что Бог сотворил, — это жизнь в Нем, следовательно, Бог есть все, что живет. Применяя это заключение к теме «единства» («de unitate»), амальриканец по имени Бернар рассуждал так: всё едино, так как всё сущее есть Бог; следовательно, поскольку я есмь, меня не могут ни сжечь, ни пытать, ибо, так как я есмь, я есмь Бог. Нам крайне затруднительно раскрыть истинные мысли Амальрика, скрывающиеся за рассуждениями подобных учеников и даже за рассуждениями, приписываемыми ему самому. Сталкиваемся ли мы здесь с метафизическо-диалектическими парадоксами или со словесными крайностями, которые невозможно принять, не соглашаясь хоть в какой-то степени с их смыслом? Или нужно допустить, что Амальрик в самом деле отождествлял Бога с тварью? Эти вопросы остаются без ответа. Тот факт, что он, по всей вероятности, принял учение Эриугены о теофаниях и отнял у нас возможность блаженного зрения, никак не свидетельствует, что Амальрик был пантеистом, в чем его обвиняли; ибо мы не знаем, как он толковал Эриугену, и у нас есть основания не доверять ему, когда мы узнаём о его толкованиях св. Иоанна и св. Павла. Единственные очевидные факты — это то, что его формулировки были осуждены как ложные и что знакомство с ними было опасно в то время, когда, воспринятые катарами, или альбигойцами, они почти что дошли до толпы. Интересно отметить, что уже в 1225 г. Альберик из Труа-Фонтене попытался в своей «Хронике» освободить Эриугену от всякой ответственности за подобное развитие событий: «Он подвергся осуждению по вине новых альбигойцев и лживых теологов, которые, превратно толкуя его формулировки, высказанные когда-то в правильном смысле и в простоте душевной принятые древними, постоянно их искажали и находили в них источник ересей». Быть может, Эриугена и заслуживал осуждения, однако совсем за другие утверждения, нежели те, которые были осуждены в 1210 г.

Другим свидетельством смятения умов в ту эпоху является творчество Давида Динанского, автора сочинения «Об отрезках, или о делениях» («De tomis, id est de divisionibus»)621; возможно, это то же самое сочинение, что и «Четверки» («Quaternuli»), осужденное в 1210 г. Данное произведение не дошло до нас, за исключением недавно найденного фрагмента, равного примерно 15 печатным страницам, а также важных цитат и анализа, которые содержатся в творениях Альберта

Великого, Фомы Аквинского и Николая Кузанского. Как подсказывает само заглавие трактата, учение Давида, как и учение Эриугены, заключалось в «делении» бытия. Он разделял его на три неделимых «бытия»: тела, души и отдельные субстанции. Первое неделимое, состоящее из тел, он называл «Yle» (материя); первое неделимое, состоящее из душ, он называл «нус», или «мысль» («mentem»); что касается первого неделимого в вечных субстанциях, то его он именовал Богом. Однако, как указывает св. Фома, которому мы обязаны этими сведениями, Давид добавлял, что эти три неделимых суть одно и то же, из чего следует, что всё есть в сущности одно: «Et haec tria esse unum et idem; ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum» (II Sent., XVII, 1, 1). Текст св. Фомы не является цитатой из Давида, и мы не можем сказать с уверенностью, был ли этот последний вывод сделан самим Давидом, но это можно допустить и сразу ясно почему. Единое в «De divisionibus», «Hyle» и «Nous» нам знакомы уже давно. Они могут участвовать в формировании того самого «комплекса» с новым принципом: все сущее есть одно именно потому, что оно есть. Новое в учении Давида заключается скорее в том, что вместо того, чтобы всё объединить посредством божественного бытия, он, как представляется, объединяет все, включая самого Бога, посредством просто бытия. Этот учитель привносил в метафизику привычки логика. Исходным пунктом его аргументации является, по-видимому, тот факт, что наш интеллект способен постигать одновременно и Бога и материю. А постигнуть вещь — значит усвоить ее. Обычно интеллект усваивает объекты, абстрагируя их формы, но поскольку ни Бог, ни первоматерия форм не имеют, то наш интеллект не может их охватить. Скорее всего это происходит потому, что он тождествен с ними. Таким образом, Бог, интеллект и материя — одно и то же. Можно даже понять, почему из этих трех терминов именно материя составляет основу реальности. Аргументация Давида опирается на принцип, что ни Бог, ни материя не имеют формы. Это неизбежно, ибо существа, определенные формами, суть субстанции, входящие в категории. Эти субстанции действуют благодаря своим формам. Чтобы дойти до их начал, нужно достичь того, что предшествовало их бытию, актуализованному формой; но тогда мы увидим лишь бытие в возможности, а поскольку оно неопределенно по своей природе, то оно едино. Но чистая возможность и материя составляют одно: следовательно, едины Бог и материя. Разумеется, Давид не считает при этом, что все сущее — это тела: тела состоят из материи, определенной формами; но он хочет сказать, что если отвлечься от тел, дабы достигнуть их начала, то можно обнаружить чистую потенциальность—материю, которая не поддается категоризации и которую, если желаешь постичь божественную природу, следует полагать предшествующей всем категориям, а значит — чистой потенциальностью, то есть опять материей. Следовательно, Бог и материя тождественны. Нет ничего легче, чем прийти к такому заключению, логически рассуждая о «Боге-небытии» Дионисия и Эриугены. Бог — это небытие, материя - это тоже небытие, следовательно, Бог есть материя, или материя есть Бог. Фрагменты, которыми мы располагаем, не позволяют со всей определенностью утверждать, что ход рассуждений Давида был именно таков. Возможно, впрочем, что он опирался на не известные нам источники. Альберт Великий убеждает читателей, что учение Давида восходит к учению Ксенофана622 в том виде, в каком его излагал Александр Афродисийский в сочинении, озаглавленном «О Нусе, то есть об уме, о Боге и первоматерии» («De Noï, hoc est de mente, et Deo et materia prima»). Заглавие и в самом деле многообещающее, его не выдумал Альберт Великий, однако не известно ни одного произведения с таким заглавием и достоверность подобной информации проверить невозможно.

Творчество Давида Динанского представляет собой старый латинский платонизм, кое-что заимствовавший из Аристотеля в трактовке Александра Афродисийского и из учения последнего о

человеческом интеллекте как о чистой потенциальности (intellectus materialis). Ни у Давида, ни у Амальрика Венского нет никаких следов арабского влияния. Однако недавно было обнаружено весьма любопытное произведение (М.-Т. Альверни), где мешанина из элементов арабской философии усложнена чисто религиозным элементом. В анонимном трактате, датируемом, по всей вероятности, концом XII века и происходящим из Испании, мы читаем о путешествии душ после смерти: души избранных поднимаются от совершенства к совершенству и от интеллигенции к интеллигенции вплоть до Бога, а души отверженных опускаются по ступеням страданий и проходят в обратном порядке ряд сфер вплоть до заключения во мрак ада. Каковы бы ни были источники этого мифического повествования, оно очевидно навеяно некоторыми философскими идеями из «Книги о причинах» («Liber de Causis»), переведенной Герардом Кремонским (между 1167 и 1187), и следовательно, идеями Прокла, а также из «Источника жизни» («Fons vitae») Гебироля. Автор безусловно христианин — не только потому, что его творение изобилует цитатами из Священного Писания, но и потому, что он открыто провозглашает догмат Святой Троицы. Можно даже добавить, что, будучи христианином, он внимательно всматривается в бытие: в одном его высказывании отношение твари и Творца отождествляется с авиценновским отношением возможного и необходимого, однако автор, возражая Авиценне, тут же уточняет, что Бог сотворил все сам без каких-либо посредников; таким образом, уже в 1180—1200 гг. он избежал заблуждения, осужденного Этьеном Тампье в 1277 г. Ибо Бог — не только чистый Свет, Он еще и «necessarium in fine necessitatis, et quicquid est post ipsum habet aliquid de possibilitate et contingentia, sed ipse non, et est producens quicquid est ex se, nullo mediante, vel alio»623. Но в конце своего трактата тот же самый христианин преспокойно пишет, что десять всеобщих блаженств и десять всеобщих несчастий, о которых он только что говорил, были известны—ив этом он безусловно убежден («ut vehementer credo»624) — просвещенным Богом законодателям; вот их имена: «legumlatores justi, sapientissimi, alios salvare curantes, super quos cecidit lumen Dei et ejus cognitio et ejus verbum super linguas eorum, sicut Moyses et Mahometh et Christus qui fuit potentior his duobus et sermone virtuosior»625. Несмотря на предпочтение, отданное Христу, фраза звучит странно. Она вызывает в памяти образ Михаила Скота626, который будет переводить Аверроэса в Палермо после того, как переведет Аристотеля в Толедо. Придворный астролог императора Фридриха II, он, возможно, не был бы смущен подобным синкретизмом. Так или иначе, факт остается фактом, и нет лучшего свидетельства тому, насколько глубоко проникло влияние арабской философии в определенные христианские круги к 1200 г.

Неизбежный конфликт между арабской философией и христианской теологией произошел в начале XIII века в только что основанном Парижском университете. В 1200 г. все преподаватели и студенты кафедральных школ Парижа объединились в одно заведение, признанное королем Филиппом Августом и папой Иннокентием III; его устав утвердил в 1215 г. папский легат Робер де Курсон. Так был создан Парижский университет (Universitas magistrorum et scholarium Parisiis studientium627) — самый старый и самый знаменитый из больших средневековых университетов. Там в первые же годы его деятельности появились переводы Аристотеля и его арабских комментаторов. Вскоре в Париже прочитали и откомментировали перевод «Метафизики», выполненный непосредственно с греческого языка и поступивший из Константинополя. Знаменитые учителя, преподававшие тогда в Париже, такие, как Гильом Оксеррский (ум. ок. 1237) и Филипп Гревский (ум. в 1236)628, отнюдь не пребывали в неведении относительно накатывавшейся волны новых идей. Гильом Оверньский (ум. в 1249)629 признавал достоинства физики Аристотеля для объяснения подлунного мира, знал Ибн Гебироля и восхищался им, но

критиковал многие пункты учения Авиценны. В последующие годы до Парижа во все большем количестве доходили произведения Аверроэса. Роджер Бэкон и Альберт Великий стали цитировать его в 1240—1250-е гг., еще не осознавая истинного смысла его учения и вследствие этого не понимая новой опасности, которая в нем таилась. Но Альберт вскоре заметил ее, и почти в то же самое время (ок. 1250) св. Бонавентура сумел ей противостоять. Тогда начиналась великая эпоха схоластической теологии и философии. Она совпала с усилиями христианских мыслителей направить поток греческой и арабской философии в правильное русло или поставить перед ним заслон.

Прежде всего следует отдельно рассмотреть и разъяснить позицию церковных властей. Хотя ее историческое значение велико, а в ту эпоху она в весьма большой степени определяла состояние умов в Парижском Университете, ее влияние со всей очевидностью было значительно меньшим в плане чисто философского умозрения, нежели в плане вероучительной осмотрительности и церковной дисциплины. С целью выиграть время для оценки массы новых концепций церковные власти начали с запретов. В 1210 г. Парижский провинциальный собор, проходивший под председательством архиепископа Санса Петра из Корбейля, запретил под страхом отлучения от Церкви распространять в общественном и частном порядке естественную философию Аристотеля и комментарии к ней. Устав Парижского университета, утвержденный Робером де Курсоном в 1215 г. по-прежнему разрешал изучение «Органона» Аристотеля, который преподавали издавна, но были запрещены «Метафизика», все книги по физике и естественным наукам (в том числе сокращенные версии), а также учения Давида Динанского, Амальрика Венского и некоего Маурициа (Маврикия) Испанского, личность которого не установлена: «Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali historia, nec summa de iisdem, aut de doctrina Magistri David de Dinant aut Amaurici haeretici, aut Mauritii Hispani»630. Любопытно, что этот документ, равно как и многие другие, относящиеся к той эпохе, ставили творения Аристотеля рядом с сочинениями двух известных еретиков, как будто он разделял их пантеизм, похожий на тот, что приписывали арабам.

В то время как преподавание Аристотеля в Париже было запрещено, он оставался разрешенным в Тулузе, и учителя этого города не преминули не только воспользоваться этой свободой, но даже сделать себе из нее рекламу. Однако было невозможно избежать сопоставления уже известных доктрин Аристотеля с новыми учениями, которые приписывались ему же, а такое сопоставление не могло не вызвать подозрений. Как разрешить теорию абстрагирования, так ясно изложенную каким-то Абеляром и каким-то Иоанном Солсберийским, которых подозревали в пантеизме?631 Добавим к этому, что физика Аристотеля, даже фальсифицированная с помощью неоплатонизма, давала для объяснения природы набор столь гибких и плодотворных понятии и принципов, что отказаться от нее добровольно не был готов никто. Эта физика могла вызывать беспокойство или оказаться трудной для изучения, но она была на самом деле единственной систематической физикой, существовавшей в то время. Впервые — и сразу — люди средневековья обрели полное объяснение явлений природы. Фундаментальные понятия, лежавшие в основе этого объяснения, они находили в трактатах по астрономии, физике и медицине, распространение которых невозможно было остановить и которые они принимали с полным единомыслием. Заметим наконец, что если бы знакомство с заблуждениями было запрещено, то не нужно было бы и бороться с ними, а чтобы бороться, их надлежало знать и, следовательно, изучать. Поэтому

неудивительно, что такие строгие учителя, как, например, Гильом Оверньский, смогли внести собственный вклад в аристотелизм, критиковать и отвергать арабских философов, не называя их, — но ведь не знать их было невозможно.

13 апреля 1231 г. папа Григорий IX вновь запретил преподавать Аристотеля, причем в выражениях, которые раскрывают идейную работу, проделанную до этого времени. Изучать «Физику» Аристотеля по-прежнему запрещено, однако лишь до того момента, как она подвергнется цензуре и будет очищена от заблуждений. Спустя десять дней папа назначил нечто вроде комиссии, в состав которой входил Гильом Оксеррский и которая должна была осуществить тщательный пересмотр естественной философии Аристотеля, чтобы сделать ее допустимой для преподавания. Неизвестно, привела ли работа теологов, получивших столь важное задание, к каким-либо положительным результатам, но она проводилась и по-другому, сама по себе, без теологов. Начиная с этого момента, труды Аристотеля по физике и метафизике проникали на Запад со всех сторон и непрерывно завоевывали новые позиции. Когда в 1245 г. папа Иннокентий IV по не вполне ясным причинам распространит запрет в отношении Аристотеля на Тулузский университет и когда в 1263 г. папа Урбан IV возобновит его, эти постановления окажутся явно запоздалыми и не будут действенными. Работа по критике и пересмотру трудов Аристотеля, в соответствии с распоряжением 1231 г., шла полным ходом; переводы непосредственно с греческого текста успешно завершили такие переводчики, как Вильгельм из Мёрбеке (1215—1286), который стал верным помощником св. Фомы. Но главное, что самые знаменитые ученые усердно комментировали, толковали, усваивали греческую философию, так что в 1366 г. кандидатам на звание лиценциата искусств папской властью будет вменено в обязанность изучать те самые трактаты Аристотеля, которые эта власть давно запретила.

Изложить историю философии XIII века, классической эпохи средневековой философии, — значит определить разнообразные позиции различных философских кругов по отношению к аристотелизму. В самом деле, решающую роль в истолковании философии Аристотеля сыграли не только недавно возникшие крупные научные центры, такие, как Парижский, Тулузский и Оксфордский университеты, но и мощные религиозные ордены, в частности доминиканский и францисканский. В Оксфорде это происходило иначе, чем в Париже, и, хотя из этого правила делались существенные исключения, почти всегда выбирали между двумя философскими направлениями — в тот день, когда надевали облачение доминиканца или же облачение францисканца. Если мы расположим эти учения в соответствии с пространством, которое они оставляли для новых идей, то на первом месте окажется августинизм францисканцев, самым прославленным представителем которого был св. Бонавентура. Эта школа продолжала традицию теологов XII века и еще более углубленно изучала труды св. Августина. Однако в ту эпоху страх перед пантеизмом был так велик, что даже августинисты в своем учении предоставили права гражданства аристотелевским понятиям, которые давали возможность провести более строгое разграничение между Богом и человеком. Шаг вперед в направлении аристотелизма был сделан доминиканской школой, самый крупный представитель которой — св. Фома. Здесь Аристотеля приняли не по необходимости и не в качестве только терпимого автора: его идеи находятся в сердцевине учения, и в нем нет ни одной части, где бы они не присутствовали в более или менее явном виде. На этот раз аверроистский натурализм был побежден самим аристотелизмом, на подлинное истолкование которого он претендовал. Удивительный успех томизма обусловлен

прежде всего тем, что он сумел извлечь из хаоса новых идей специфическое лекарство от опасностей, которые они несли в себе. Но была еще третья школа, которая не испытывала подобных сомнений и не замечала никакой опасности: это школа аверроистов, наиболее типичным представителем которой является Сигер Брабантский. Учение Аристотеля в интерпретации Аверроэса он считал окончательной истиной. Само собой получалось, что, принимая аверроизм в его буквальном смысле, эти философы решительно ставили себя вне развития теологии и открыто отказывались согласовывать свою философию с религией. Наконец, мы видим, что в ту же самую эпоху появляется четвертое философское направление, оригинальность и значительность которого нередко игнорируются: задолго до Возрождения оно ориентировалось на науки о природе. Сторонники этой философии, главный представитель которых — Роджер Бэкон, тоже не избежали влияния арабов, но в данном случае оно касалось не столько метафизики, сколько физики, медицины и астрономии. Благодаря им Оксфорд стал пылающим очагом как традиционно августинистских, так и научных умозрений; его решающее влияние на метафизику обнаружится в следующее столетие, и он действительно явится отправной точкой философии опыта.

ЛИТЕРАТУРА

О латинских переводах произведений арабских и греческих авторов: GeyerB. Die patristische und scholastische Philosophie. Bonn, 1924, S. 342—351; Wulf M. de. Histoire de la philosophie médiévale. Louvain, 1924—1925, vol. 1—2; v. 1, p. 64—67; v. 2, p. 25—88 (эти превосходные страницы дополнены обширной библиографией: p. 54—58); Bédoret H. Les premières traductions tolédanes de philosophie. Œuvres d'Alfarabi // Revue néoscolastique de philosophie, 1938, v. 41, p. 80—97; Les premières versions tolédanes de philosophie. Œuvres d'Avicerme // Ibid., p. 374—400; L'auteur et le traducteur du Liber de Causis // Ibid., p. 519—533.

Гундиссалин и влияние Авиценны: De processione mundi // Pelayo Menèndez. Historia de los heterodoxos Espanoles. Madrid, 1880, v. 1, p. 691—711; Correns P. Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundissalinus «De Unitate». Münster, 1891; Bülow G. Des Dominicus Gundisalvi Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) «De immortalitate animae». Münster, 1897; Baur L. Dominicus Gundissalinus «De divisione philosophiae», herausgegeben und philosophiegeschichtlich untersucht. Nebst einer Geschichte der philosophischen Einleitung bis zum Ende der Scholastik. Münster, 1903; фрагменты трактата «De anima» см. в: Löwenthal A. Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Kompendium. Königsberg, 1890; Bülow G. Des Dominicus Gundissalinus Schrift «Von dem Hervorgange der Welt» (De processione mundi) herausgegeben und auf ihre Quellen untersucht. Münster, 1925; Gilson E. Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1930, v. 4, p. 74—107 (об авиценновском апокрифе «De fluxu entis» см. p. 142—149); Vaux R. de. Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XIIe et XIIIe siècles. P., 1934; Vicaire M. H. Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215 // Revue des siences philosophiques et théologiques, 1937, v. 26, p. 449—482; D'Alverny M.-Th. Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIIe siècle // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1942, v. 13, p. 239—299.

Давид Динанский и Амальрик Венский: Théry G. Autour du décret de 1210: I. David de Dinant. P., 1925 (Bibliothéque thomiste, v. 6); II. Alexandre d'Aphrodise. P., 1926 (Bibliothéque thomiste, v. 7); Capelle Cath. Autour du décret de 1210: III. Amaury de Béne. P., 1935 (Bibliothéque thomiste, v. 16); Birkenmayer A. Découverte de fragments manuscrits de David de Dinant // Revue néoscolastique de philosophie, 1933, v. 35, p. 220—229.

2. ОСНОВАНИЕ УНИВЕРСИТЕТОВ

Невозможно не только правильно представить себе среду, в которой развивалась схоластика, но даже понять простой рассказ о карьере средневекового философа, если не знать организацию философского и теологического образования в XIII веке. Прежде всего определим некоторые термины, которые с этого времени вошли в обиход и не всегда правильно истолковываются в наши дни. Слово «universitas», то есть «университет», в средние века обозначало не ряд факультетов, учрежденных в одном и том же городе, а множество лиц — преподавателей и учеников, которые участвовали в процессе обучения в этом городе. Поэтому не всегда, встретив слово «universitas», можно делать вывод о существовании в данном месте организованного по-современному университета: для употребления этого слова в его первоначальном значении достаточно было проживания в данном месте большой группы профессоров и студентов. «Studium generale», или «universale», или «commune», - эти выражения обозначают не место, где изучают комплекс знаний, а учебный центр, где могут получить пристанище студенты самого разного происхождения. Это выражение чаще всего использовалось применительно к школам, открытым религиозными орденами в городах, которые с точки зрения ордена могли считаться важными пунктами, но в которых не было университета. В «studium particulare»632 той или иной провинции ордена направляли учащихся из данной провинции, а в «studium generale» данной провинции — учащихся из всех провинций. «Studium solemne» был особенно важным учебным центром, знаменитым и наиболее посещаемым, хотя он не обязательно являлся «studium generale».

Первым «universitas», который стал организованным сообществом и местом коллективного существования студентов наподобие современных университетов, был университет в Болонье633. Он стал прежде всего центром юридического образования, а постоянно действующий теологический факультет был там создан только в 1352 г. по указанию папы Иннокентия VI. В плане философии и теологии на первом месте находился Парижский университет. Блеск его славы в XIII столетии был так ярок, что он совершенно затмил своего старшего брата — Болонский университет — и частично младшего — Оксфордский.

Можно выделить три группы причин, способствовавших созданию и развитию Парижского университета. Прежде всего это наличие образовательной среды, переживавшей бурный расцвет начиная с XII века. Преподавание, которое вели викторинцы и такие учителя, как Абеляр, уже пользовавшийся всеобщим признанием, с давних пор привлекало в Париж большое число

студентов из Италии, Германии и особенно из Англии. В конце XII века школы сгруппировались на острове Сите и на склонах холма Св. Женевьевы. Несомненно, что под давлением общих интересов, которые их объединяли, и общих опасностей, которые им угрожали, учителя и ученики сами стали осознавать свое единство. С другой стороны, в покровительстве этой массе ученых людей с целью лучшего управления ею были заинтересованы две различного рода власти — французская королевская и папская. Короли Франции не могли не понимать, в какой степени это постоянное коловращение провинциалов и иностранцев, прибывших для изучения всех наук со всех концов королевства и Европы, способствовало возвышению их столицы и росту их влияния за рубежом. Не одно свидетельство современников — а среди прочих Иоанна Солсберийского — говорит нам о глубоком удивлении и живом восхищении, которые охватывали иностранцев, когда те видели мягкость нравов, наслаждение жизнью, изобилие материальных и духовных благ, которые были характерны для Франции конца XII столетия. Вполне естественно, что французские короли, желая поддержать столь благоприятствующее им настроение умов, стремились оградить французских и иностранных студентов от всяческих опасностей в чужом для них городе или даже в чужой стране. Чтобы «studium parisiense» процветал, нужно было обеспечить для него спокойную обстановку, а значит, личную безопасность и духовную независимость его участников, то есть, одним словом, организовать его.

Однако представляется, что в этой организационной работе благоприятные обстоятельства, складывавшиеся под влиянием исторической обстановки и доброго расположения французских королей, играли второстепенную роль. Подлинным основателем Парижского университета был папа Иннокентий III, а его дальнейшее развитие обеспечили своим руководством и попечением преемники Иннокентия III, и прежде всего — Григорий IX. Парижский университет мог бы возникнуть и без вмешательства пап, но невозможно представить, кто обеспечил бы ему исключительное место в ряду всех средневековых университетов, если не учитывать активное вмешательство и четко определенные религиозные замыслы папства.

Слово «университет» вызывает в нашем сознании представление о здании или комплексе зданий, где учителя и ученики занимаются учебой и исследованиями в области тех или иных наук из любви к этим самым наукам. Очевидно, что идеал преподавателей и учащихся не ограничивается их специальностью и что их любознательность как специалистов не обязательно совпадает с общечеловеческими интересами. Но эти интересы по крайней мере не противоречат научным устремлениям, которыми эти люди руководствуются. Наши современные университеты построены прежде и больше всего с целью передачи и роста знаний по тем дисциплинам, которые в них преподаются. В Парижском университете XIII века дело обстояло не совсем так. Мы видим, что он постоянно разрывался между двумя противоположными тенденциями: одна из них могла бы превратить его в центр чисто научных и беспристрастных исследований, другая — подчинить исследования религиозным целям и поставить их на службу настоящей интеллектуальной теократии.

Читая документы той эпохи, в особенности «Chartularium universitatis Parisiensis»634, мы легко замечаем следы обеих этих тенденций, которые то совпадают, то разделяются или даже сталкиваются одна с другой. Если отвлечься от преподавания медицины, которое в XIII веке в

Парижском университете было развито еще недостаточно, то мы увидим, что очень многие посвящали себя преподаванию и изучению права. Но тогда как большинство этих людей хотели заниматься изучением римского права — основы автономного гражданского общества, зависящего только от самого себя, — папство вскоре дошло до того, что запретило преподавание римского права и потребовало, чтобы единственной разновидностью права, преподаваемого в университете, было каноническое право — основа религиозного общества, а также гражданского общества, интегрированного в религиозный организм.

То же самое происходило в преподавании философии. С тех пор как в процессе распространения «тривия» было возобновлено преподавание диалектики, находились отдельные учителя, которые придерживались исключительно этой дисциплины и отказывались подняться с ее уровня до уровня теологии. Сам Абеляр в течение довольно длительного времени оставался, причем добровольно, простым диалектиком. Но после обнаружения книг Аристотеля преподаватели свободных искусств добились более высокого авторитета, нежели тот, которым они пользовались в XII веке. В эпоху Абеляра человек, в совершенстве владевший диалектикой Аристотеля, был полностью лишен предметов, к которым он мог бы ее применить. Этот прекрасный инструмент оставался бесплодным — по крайней мере его не пытались использовать в области теологии, то есть в той области, которая по определению и по сути отказывалась подчиниться законам диалектики. С того момента как стали известны «Физика», «Этика» и «Метафизика» Аристотеля, у преподавателей искусств возникла обязанность не только обучать формально-логическому методу, но и передавать позитивное знание и преподавать науки, обладающие реальным содержанием. Поэтому на протяжении всего XIII века мы встречаем на факультете искусств Парижского университета большую группу преподавателей, которые не требуют ничего, кроме свободы преподавать логику, физику и этику Аристотеля, не заботясь ни о состоянии других дисциплин, ни о высших интересах теологии. Самая наглядная форма и самое грубое проявление этой тенденции — парижский аверроизм.

Другая тенденция дала себя знать на теологическом факультете, значение и влияние которого постоянно возрастали и который вскоре отодвинул факультет искусств на второй план. Там тоже появились новые веяния, отбросившие традицию, казавшуюся прочной, как никогда; и именно в тот момент она пережила глубокое потрясение. Со времени св. Ансельма Кентерберийского теология, преподаваемая на факультете учителями из Сен-Виктора, представляла собой августинизм, не чурающийся помощи аристотелевской диалектики. Но Аристотель не давал теологии ничего, кроме способов дискуссии и изложения. Сам по себе парижский теологический факультет, то есть сообщество докторов, бакалавров и студентов в области теологии, не испытывал никакого желания модифицировать традицию. Об этом красноречиво говорит тот факт, что до конца века и до окончательной победы томистского аристотелизма самые знаменитые учителя, такие, как Александр Гэльский635 и св. Бонавентура, а также епископы Парижа, среди которых были Гильом из Оверни и Этьен Тампье, останутся убежденными августинистами. Гениальный ход и секрет блестящего триумфа Альберта Великого и св. Фомы Аквинского будут состоять как раз в том, что они сумеют гармонизировать две расходящиеся и даже противоположные тенденции, разделявшие Парижский университет. Они сделают это, узаконив все то позитивное, что обогатило процесс преподавания свободных искусств, и

перестроив с этих позиций здание традиционной теологии, в результате чего оно приобретет такую степень завершенности и прочности, какой не имело никогда.

Парижский университет, поскольку в нем преподавалась теология, переставал принадлежать самому себе и начинал переходить под более высокую юрисдикцию, нежели индивидуальный разум и школьная традиция. Само его значение, непрерывно возрастающее число учителей и учащихся, приезжавших учиться со всех концов христианского мира, превращали его в источник теологического заблуждения или же теологической истины для всех христиан. Папы немедленно это заметили, и их политика в отношении университета стала основываться на необходимых выводах из положения, которое создали не они.

С точки зрения Иннокентия III или Григория IX, Парижский университет мог быть только либо самым мощным средством воздействия, которым располагала Церковь для распространения религиозной истины во всем мире, либо неисчерпаемым источником заблуждений, способным отравить целый христианский мир. Иннокентий III был первым, кто со всей решимостью захотел сделать этот университет обладателем истины Церкви. Он преобразовал его в организм, структура, функционирование и место которого в христианском мире основывались только на такой точке зрения. Мы забываем об этом до такой степени, что часто судим о Парижском университете, как если бы он был подобен одному из современных университетов; но люди средневековья предельно ясно осознавали его особый и даже уникальный характер. Studium parisiense — это духовная и нравственная сила, значение которой не ограничивалось ни Парижем, ни Францией, но охватывало весь христианский мир и всю Церковь. Он был элементом вселенской Церкви точно в такой же степени и точно в таком же смысле, как священство и империя. Это прекрасно выразил хронист Журден в сравнении, которое с тех пор часто воспроизводили и комментировали: «His itaque tribus, scilicet Sacerdotio, Imperio et Studio, tanquam tribus virtutibus videlicet naturali, vitali et scientiali, catholica ecclesia spiritualiter mirificatur, augmentatur et regitur. His itaque tribus, tanquam fundamento, pariete et tecto, eadem ecclesia tanquam materialiter proficit»636. Один историк, наш современник, истолковал эти слова довольно неожиданным образом: ореол, которым был окружен Парижский университет, представлял собой в средние века достаточную компенсацию за папство и империю, доставшиеся в наследство двум другим народам от бывших владений Карла Великого.

Когда сегодня перечитываешь папские буллы, касающиеся Парижского университета, то сразу же замечаешь, как точно это истолкование. Иннокентий III, покровитель и подлинный глава зарождающегося университета, человек, которому тот более, чем королю, обязан привилегиями, обеспечившими независимость, тот же человек навязал университету первые регламенты, предназначенные для того, чтобы воспрепятствовать заблуждениям. В 1215 г. его легат Робер де Курсон запрещает преподавание физики и метафизики Аристотеля. Гонорий III способствует тому, чтобы в Париже прочно обосновались доминиканцы и францисканцы, а в 1220 г. официально рекомендует их преподавателям университета. А Григорий IX, тот самый кардинал Уголино, который через свою креатуру, брата Илию, насильственно ввел в ордене францисканцев изучение наук и теологии, скоро так же насильно внедрит в Парижский университет нищенствующие ордены, дабы указанные науки, поставленные на службу теологии, несли христианскую истину

всему миру. 7 июля 1228 г. он пишет университетским преподавателям теологии: «Захваченная у врага пленница, с которой соединялся израильтянин, обрезав ей волосы и ногти, не должна была господствовать над ним, но подчиняться ему как подданная. То же самое верно и для теологической истины, которая, по-мужски господствуя над всеми прочими науками, осуществляет свою власть над ними, как дух над плотью, дабы направлять ее по верному пути и не позволить заблудиться... Наше сердце было глубоко опечалено, и мы испытали горечь, когда услыхали, что некоторые из вас, раздувшись, как мехи, от духа тщеславия и следуя духу безбожной новизны, передвинули границы, обозначенные святыми Отцами: вы толкуете в смысле языческой философии священные тексты, истолкование которых было заключено святыми Отцами в точные пределы, пересекать которые — не только дерзость, но кощунство. Поступающие так действуют ради восхваления своей науки, а не ради большего блага своих слушателей; это не вероучители, не теологи, а богохульники. Они должны были бы излагать теологию в согласии с добрыми традициями, пришедшими к нам от святых Отцов, полагаться не на земное оружие, а на Бога, дабы разрушить все, что восстает против Божьей науки, и пленить любой ум через послушание Христу. Вместо этого, соблазненные всяческими чуждыми учениями, они ставят все с ног на голову и принуждают госпожу служить служанке. Другими словами, они, опираясь на земное мудрствование, приписывают природе то, что принадлежит лишь небесной благодати». Тем же преподавателям теологии тот же Григорий IX рекомендовал 13 апреля 1231 г. не делать из себя философов — nec philosophos se ostentent — и касаться на занятиях только таких вопросов, ответы на которые можно найти в теологических трактатах и в писаниях святых Отцов. Поэтому Григорий IX, полагая, что все науки должны стать служанками теологии, в конце концов пришел к выводу, что и изучать их христиане должны лишь в той мере, в какой науки действительно ей служат: «Cum sapientiae sacrae paginae reliquae scientiae debeant famulari, eatenus sunt a fidelibus amplectandae, quatenus obsequi dinoscuntur beneplacitis donantis»637.

Теперь становится понятно, что на самом деле значили упреки, которыми папы осыпали иногда Парижский университет, и похвалы, которые они ему возносили. Несмотря на различия в деталях их личных взглядов и индивидуальных характеров, все они согласны с Иннокентием III в желании видеть Париж интеллектуальным центром христианского мира. «Наука парижских школ, — пишет Александр IV в 1255 г., — это для святой Церкви словно древо жизни в земном раю, словно сияющий светильник в доме Господнем. Как плодовитая мать знания она заставляет, чтобы из родников учения о спасении текли реки, которые орошают бесплодный лик земли, она повсюду несет радость в Дом Божий и разделяет воды науки, текущие в наполненные людьми места, чтобы напоить души, жаждущие праведности... В Париже человеческий род, изуродованный слепотой и изначальным невежеством, вновь обретает зрение и красоту через познание истинного света, который излучает божественная наука». Почему Иннокентий IV настаивал в 1245 г. на том, чтобы цистерцианцы учредили и развивали научный и учебный центр при Парижском университете? Потому что «Париж — это горнило, где выплавляется золото, где сооружена башня Давида, окруженная крепостными стенами, откуда выходит не только тысяча щитов, но почти все оружие верующих, ибо мы видим, как оттуда непрерывно отправляются сильнейшие из сильных, вооруженные мечами, и люди, сведущие в военном искусстве, чтобы пройти по всей земле». Именно поэтому, официально утвердив преимущества этого города книг и наук, этого «Кирьят Сефер»638, Николай IV в 1292 г. предоставит преподавателям Парижского университета привилегию учить в любом месте, не сдавая нового экзамена.

Оксфордский университет, основанный, возможно, в результате случайного указа, имевшего политический характер и появившегося в связи с ежегодным оттоком студентов-англичан в Париж, не знал ни преимуществ, ни стеснений этой золотой клетки. Все прославившие его учителя были воспитаны в условиях старой августинистской дисциплины, которая к традиционализму в области теологии охотно добавляла привкус платонизма, математики и позитивных наук в области философии. Кроме того, относительная изолированность крупного английского учебного центра и тот факт, что папы не особенно им интересовались, уберегли Оксфорд от немедленного вторжения томистского аристотелизма и философского конформизма, воздействие которых было столь глубоко в парижских университетских кругах. Так преподавание в Оксфорде сохранило свои характерные особенности. Его деятельность оказалась весьма плодотворной в определенном направлении, которое было почти исключительно его приоритетом. Тогда как философская мысль в Париже, безусловно диалектическая и аристотелевская, на какое-то время утонула в диалектике, английская философская мысль стремилась поставить на службу религии математику и физику — в том виде, в каком их недавно представили арабские ученые.

Обучение в Оксфорде всегда сохраняло свой специфический характер. Религиозные интересы здесь были не менее живыми, чем в Париже, но способ подчинения наук теологии остался более свободным и гибким и менее утилитаристским. Аристотелем здесь восхищались так же пламенно, как в Париже, но его преобладание выражалось в других формах: в то время как Париж, развивая диалектическую традицию XII века, использовал прежде всего логические структуры и концептуальную систематизацию, допускаемые метафизическими принципами учения, Оксфорд проявлял особенный интерес к эмпирическому элементу аристотелизма и поставил метафизика позади ученого. Нужно добавить, что в глазах оксфордских преподавателей сочинения самого Аристотеля были образцом науки в гораздо меньшей степени, нежели «Перспективы» араба Альхазена639. «Квадривий», изучение которого в Парижском университете уже почти ничего не значило, в Оксфорде, напротив, преподавался с большим тщанием, и для всех, кто должен был продолжать там свое образование, математика и астрономия не должны были оставаться пустыми словами. В то время, когда в Париже диалектический аристотелизм утвердился и одержал полную победу, задушив все, что еще сохранялось от интереса к математическим и естественным наукам, преподавание в Оксфорде подготавливало появление оккамистского эмпиризма, который в XIV веке поколеблет томизм в том самом Парижском университете, где учение св. Фомы добилось самых блестящих успехов.

С другой стороны, если рассматривать сами учебные курсы и порядок присвоения ученых степеней, то представляется, что, несмотря на многочисленные местные варианты и множество нарушений правил в самом Париже, в глазах средневекового научного сообщества полная и образцовая научная карьера была типична именно для парижских преподавателей. В соответствии с уставом Робера де Курсона 1215 г. необходимо было проучиться не менее 6 лет и быть не моложе 21 года, чтобы преподавать свободные искусства; для права преподавать теологию нужно было проучиться не менее 8 лет и быть не моложе 34 лет. Студент факультета искусств сначала сдавал экзамен на бакалавра, затем — на лиценциата, после чего читал свою первую лекцию и получал степень магистра искусств. Если он хотел стать теологом, то сдавал еще три бакалаврских экзамена (по Библии, трудам теологов-классиков и каноническому праву), затем — экзамен на лиценциата; тогда он мог стать магистром или доктором теологии.

Во всех средневековых университетах двумя основными методами обучения были лекция и диспут. Лекция в этимологическом смысле слова, который оно сохранило в английском и немецком языках, представляла собой чтение и объяснение того или иного текста — Аристотеля на занятиях по искусствам, Библии или «Сентенций» Петра Ломбардского — на занятиях по теологии. Из лекций подобного рода произошли бесчисленные дошедшие до нас комментарии, в которых простое объяснение текстов нередко содержит весьма оригинальные идеи. Что касается диспутов, то это были своего рода диалектические поединки, проходившие под председательством одного или нескольких преподавателей, несущих за них ответственность. Ставился вопрос, и каждый студент выступал «за» или «против» определенного решения с помощью аргументов, представлявшихся ему наиболее убедительными. После такого упражнения, которое могло длиться несколько дней, преподаватель суммировал и упорядочивал аргументы «за» и «против» и объявлял решение. Некоторые диспуты проводились регулярно через одну - две недели, и преподаватели, курсы которых они дополняли, старались выбрать для них темы таким образом, чтобы их совокупность составляла единое целое. От этих диспутов до нас дошли «Quaestiones disputae»640, которыми изобилуют средневековые сочинения. Другого рода диспуты проводились один или два раза в год, обычно накануне Пасхи или Рождества; отчеты о них воспроизведены в «Quaestiones quodlibetales»641, например у св. Фомы и Уильяма Оккама.

Отсюда становится ясно, какое глубокое влияние оказали на развитие средневековой философии учебные заведения и сама их организация. Нет, например, ни одного крупного произведения св. Фомы Аквинского — за исключением, возможно, только «Суммы против язычников» («Summa contra gentiles»), — которые не были бы непосредственным результатом его преподавательской деятельности или явно задуманы в целях обучения. Фундаментальные творения св. Бонавентуры, Дунса Скота и Уильяма Оккама представляют собой их комментарии к «Книге Сентенций» Петра Ломбардского. Это верно не только для представителей ортодоксальной мысли, но и для аверроистов, таких как Сигер Брабантский или Жан Жанденский. Поэтому вполне правомерно отождествлять — как мы и делали с самого начала — средневековую философию с философией схоластической, если понимать последнее слово в его буквальном смысле — «учебная», «школьная». Величественный монумент, в котором средневековая философия достигла полного самосознания и нашла свое совершенное выражение, — «Сумма теологии» св. Фомы Аквинского. Это сочинение является полным и систематизированным собранием всех истин естественной и сверхъестественной теологии, расположенных в логическом порядке, сопровождаемых краткими доказательствами и описаниями самых опасных противоречащих им заблуждений с опровержением каждого из них — и все это было предназначено для начинающих изучать теологию. «Сумма теологии» св. Фомы и «Комментарии к Сентенциям» св. Бонавентуры, которые обладают своим особенным порядком и собственной красотой, — прекрасные примеры того, сколько плодотворных достоинств извлекает из преподавания мысль самого учителя.

ЛИТЕРАТУРА

Denifle H. Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. Berlin, 1885; Rashdall H. The Universities of Europe in the Middle Ages. Oxford, 1895, vol. 1—3; Luchaire A. L'université de Paris sous Philippe-Auguste. P., 1899; Denifle H., Chatelain E. Chartularium Universitatis Parisiensis. P., 1889—1897, vol. 1—3; idem. Auctuarium Chartularii Universitatis Parisiensis. P., 1894—1897, vol. 1—4; Glorieux P. Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle. P., 1933—1934, vol. 1—2 (в первом томе, p. 11—26: Introduction générale sur l'organisation de l' Université de Paris); Doucet M. Maîtres franciscains de Paris // Archivium franciscanum historicum, v. 26; Bouyges M. Connaissons-nous le Mauricius Hyspanicus; interdit par Robert de Courçon en 1215? // Revue d'histoire ecclésiastique, 1933, v. 29, p. 637—658; D'Irsay Stephen. Histoire des Universités françaises et étrangères, des origines à nos jours. P., 1933—1935, vol. 1—2; Grabmann M. I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo e Gregorio IX. Roma, 1941.

3. ИЗГНАНИЕ ИЗЯЩНОЙ СЛОВЕСНОСТИ

Римская традиция «красноречия» («eloquentia») не слишком заметно, но непрерывно продолжалась со времени прибытия во Францию Алкуина и до конца XII века. «Металогикон» Иоанна Солсберийского начинается с отстаивания прав красноречия, которое, если бы оно получило эти права, привело бы к победе в школах XIII столетия цицероновского идеала. Возражая корнифициям642, которые видели в красноречии лишь природное дарование, Иоанн Солсберийский утверждал, что это дарование должно развиваться с помощью образования и прежде всего питаться мудростью. Без мудрости («sapientia») нет красноречия («eloquentia»), ибо последнее рождается от брачного союза разума и слова: «dulcis et fructuosa conjugatio rationis et verbi»643.

Такова была доктрина трактата «Об ораторе» («De oratore»), таков был и смысл книги Марциана Капеллы «О браке Меркурия и Филологии» («De nuptiis Mercurii et Philologiae»). Меркурий символизировал в ней красноречие, Филология — любовь к разуму; семь свободных искусств — это подруги невесты, присутствующие на свадьбе. Если Меркурий и Филология, красноречие и мудрость, разводятся, то оба обрекают себя на бесплодие, потому что Меркурий больше ничего не может сказать, а Филология не умеет говорить. Отсюда Иоанн Солсберийский делает вывод: «Sicut enim eloquentia, non modo temeraria est, sed etiam caeca, quam ratio non illustrat, sic et sapientia, quae usu verbi non proficit, non modo debilis est, sed quodam modo manca»644. «Doctus orator»645 Цицерон, таким образом, сохраняет все свои права, и, следовательно, можно констатировать, что в XII веке говорить об образовании значило также говорить об изучении словесности. Где-то в промежутке между 1164 и 1178 гг. папа Александр III пишет точно в таком же духе: «Parisius se moram habiturum disposuit, et ibi studio litterarum ad praesens vacare; quicumque viri idonei et litterari voluerint regere studia litterarum...; litteratura ac probitas ac moram honestas»646. Казалось, ничто не угрожает латинской классической культуре Цицерона, Квинтилиана и св. Августина. Иоанн Солсберийский борется с врагами любой культуры. Он жалуется также на чрезмерное увлечение логикой, однако так называемая схоластическая теология еще не начала наступление на парижские школы.

К началу XIII века ситуация сильно меняется. По мере того как на латынь переводится все больше произведений Аристотеля, а преподаватели логики все шире включают их в свои учебные курсы, все меньше времени остается для «грамматики» и изучения классиков, а также, впрочем, для математики и других свободных искусств. Появляется культура нового типа, основанная на минимуме грамматики, необходимом для пользования сугубо школьной латынью. Эту культуру формирует изучение логики и философии Аристотеля, а увенчивает изучение теологии, методика которого исходит опять же из этой логики и философии. Безусловно, ни прежнее знание, ни изучение словесности в XIII веке полностью не исчезли, но их как бы заглушили схоластические философия и теология. По этому поводу доносятся протесты, но они не находят отклика. Энергичнее других протестовал Роджер Бэкон647. Этот профессор первым откомментировал научные труды Аристотеля, и в его намерения заведомо не входило отвергать их изучение, совсем наоборот; но в своем «Большом сочинении» («Opus majus») он настойчиво требует, чтобы при этом не пренебрегали другими частями «тривия» и «квадривия». Бэкон настаивает на необходимости изучать грамматику и языки хотя бы для того, чтобы обрести возможность читать в подлиннике священных и языческих авторов. Необходимо преподавать древнееврейский, греческий, арабский и латинский языки; в этом отношении Роберт Гроссетест648, Герард Кремонский, Михаил Скот, Герман Немецкий649 являются примерами, которым следует подражать. Латиняне, его современники, должны были бы взять за образец св. Иеронима. Незнание языков закрывает им доступ к изучению как древних, так и современных авторов. То же самое можно сказать и о математике: «Пренебрежение этой отраслью знаний на протяжении тридцати или сорока лет [то есть приблизительно с 1230 г.] разрушило всю систему обучения у латинян». Они хотели ограничиться логикой, но та — только преамбула к философии, тогда как математика и естественные науки суть части философии. Однако мы видим, что общество восхищается познаниями людей, подобных Альберту Великому, которые совершенно не владеют этими науками, и в Париже это даже вошло в моду. Бэкон адресует свою критику именно парижским университетским кругам; к ней он с прежней энергией возвращается в «Третьем сочинении» («Opus tertium»), где требование прав для семи свободных искусств связывается с идеей универсального откровения Слова, идеей, часто возникавшей в умах после св. Юстина. Если он хочет, чтобы читали подлинные тексты языческих писателей, то потому, что они вдохновлены самим Богом. Сократ и Апулей говорят об ангелах-хранителях, о бессмертии души и о грядущем суде; не только Платон, но даже Аристотель ощущали, хотя и смутно, тайну Троицы, а поскольку эти истины превосходят возможности человеческого разума, они познали их через какое-то Откровение. «Истины подобного рода необходимы людям; вне их познания нет спасения; значит, для спасения всех от начала мира было нужно, чтобы люди познали подобные истины в той мере, которая необходима для их спасения... Посему подобает, чтобы философы, посвятившие себя мудрости, знали некую часть совершенной истины, благодаря чему она будет лучше воспринята в должный момент». Среди философов, вдохновленных истиной, Бэкон на первое место ставит Сенеку, рукописи которого он собирает, переписывает и правит, равно как без зазрения совести воспроизводит, излагая собственное моральное учение. В самом деле, этика Роджера Бэкона извлечена из таких произведений Сенеки, как «О блаженной жизни», «О гневе», «О милости», «Утешение к Гельвии» и «Письма к Луцилию». Сенека в его глазах — «мудрейший из людей», и Бэкон считает, что ему было дано «откровение, какое Бог дает очень немногим». Так что в XIII веке не совсем потерялась из виду возможность теологии, основанной на совокупности семи свободных искусств, и совершенно иного типа, нежели схоластическая, но Бэкон только составил ее проект, который был не в силах осуществить.

Неверно утверждать, что Бэкон пребывал в полной изоляции. Помимо двух «блестящих математиков», которых он цитирует, — Иоанна Лондонского и Петра из Марикура, автора запрещенного трактата о магнетизме («Epistola de magnete»), — можно упомянуть еще об одном оксфордском францисканце — Иоанне Пеккаме, которого мы находим среди противников св. Фомы Аквинского и его теологического стиля650. Совсем не случайно этот защитник святоотеческой теологии являлся одновременно одним из редких представителей культуры «квадривия». Бэкону мы обязаны трактатом по оптике, успех которого был столь велик, что ему давали названия типа «Всеобщая перспектива» («Perspectiva communis»), «Трактат о сфере» («Tractatus spherae»), «Теория планет» («Theorica planetarum»), «Основания математики» («Mathematicae rudimenta»). Английский доминиканец Роберт Килвордби, также враждебно настроенный по отношению к томистской теологии и тенденциям, которые ее вдохновили, оказался автором одного знаменитого средневекового комментария к книгам I—XV Присциана. Отметим наконец, что на протяжении XIII века сохранялся жанр «энциклопедии». Он не просто выжил, но в произведениях Винцента из Бове (ум. в 1264), французского доминиканца, опекуна сына Людовика Святого, достиг своего совершенства. Обширная компиляция Винцента «Зерцало мира» («Speculum mundi») делится на четыре части, из которых самому Бове принадлежат три первые, тогда как четвертая была добавлена уже после его смерти: «Зерцало вероучения» («Speculum doctrinale»); «Зерцало истории» («Speculum historiale»); «Зерцало природы» («Speculum naturale») и добавленное позднее «Зерцало морали» («Speculum morale»; ок. 1310—1320)651. Винцент из Бове — самый прославленный энциклопедист XIII века, однако не единственный и не первый. Постоянный интерес англичан к научным исследованиям, о котором, помимо творчества Роджера Бэкона, свидетельствует трактат «О движении сердца» («De motu cordis»), написанный ок. 1210 г. Альфредом из Сарешела (Alfredus Anglicus, Альфред Английский), вызвал к жизни энциклопедию иного рода, посвященную главным образом наукам о природе с использованием нового греко-арабского знания. Это сочинение «О свойствах вещей» («De proprietatibus rerum») Бартоломео Английского652, завершенное к 1250 г. и посвященное в основном наукам о природе, где были использованы вновь открывшиеся познания греков и арабов. Выходец из Брабанта Фома из Кантемпре653, доминиканец, как и Винцент из Бове, был не только моралистом, автором сочинения «Всеобщее благо пчел» («Bonum universale de apibus»), но и автором трактата «О природе вещей» («De natura rerum», ок. 1240), продолжавшего в XIII столетии традицию Александра Неккама, Рабана Мавра и Беды Достопочтенного. Но во всех этих случаях речь идет о сохранении жанра, связанного с потребностями библейской экзегезы и религиозного проповедничества. Такие произведения оставались чуждыми обычным университетским учебным курсам в том виде, как они были замыслены в XIII веке.

Что касается собственно изящной словесности, то она в Парижском университете исчезла почти полностью. Освоив однажды латинскую грамматику, нужно было хорошо прочитать несколько текстов; еще имелись Библия и литургия на латыни. Если классических авторов и читали, то в университетских программах они ничего не значили. Представляется, что чаще обращались к псевдоклассическим сочинениям XII века типа «Александриды» Готье из Лилля, поэмы из 5464 гекзаметрических стихов, написанной приблизительно в 1176—1179 гг. и посвященной подвигам Александра Великого; в начале XIV столетия Псевдо-Генрих Гентский, прочитав ее, станет жаловаться в своем трактате «О церковных писателях» («De scriptoribus ecclesiasticis»), что он напрасно читал древних. Еще был популярен «Товий» Матье Вандомского, написанный ок. 1200 г. Если вспомнить о почитании классиков в шартрских школах XII века, то глубокий упадок их

изучения в XIII веке станет очевиден. Так как латынь оставалась в учебных заведениях языком науки, минимум грамматических занятий был обязателен, но этот минимум давал очень немного, в чем можно убедиться, читая произведения тех, кто его получил. Поскольку изучение логики начинали как можно раньше, нужно было любыми средствами сокращать изучение словесности. Впрочем, дурной пример подал XII век. Примерно в 1150 г. Петр Гелий654 изложил латинскую грамматику в гекзаметрах. Побуждаемый заботами о мнемотехнике, грамматик из Орлеана Матье Вандомский в своем «Ars versificatoria» учил в стихах искусству стихосложения. Подобная «механизация» литературного образования особенно ярко обозначилась в начале XIII века. Появились «Poetria nova» (ок. 1210) англичанина Джеффри из Винсофа (Винсо) и «Laborinthus» Эврарда Немецкого (ок. 1213).

Здесь речь идет только об изменении методов обучения, но его сопровождало и другое явление, которое затронуло самый дух изучения классиков. Под влиянием логики оно «постепенно превратило грамматику в спекулятивное исследование». Чтобы объяснить какой-либо неясный вопрос, грамматики вместо обращения к лучшим латинским авторам отныне стали решать проблему с помощью правил логики. Присциан не мог удовлетворить эти новые потребности. Вот как описана ситуация в глоссе из одного нового учебника: «Ценность книги Присциана во многом страдает от того, что он не объясняет грамматику с помощью всех доступных средств. Так, он приводит много конструкций, не объясняя причин их построения («unde constructiones multas dicit, quarum tamen causas non assignat») и опираясь только на авторитет древних грамматиков. Вследствие этого он не учит («non docet»), ибо учит только тот, кто указывает на причины того, о чем они говорят» (Л. Дж. Петоу).

То было не просто изменение, то была революция. Так как целью грамматики является правильное пользование языком, она основывается на языковой практике, а следовательно, на авторитете. Отказываться в грамматике от принципа авторитета, чтобы заменить его демонстрацией правил с указанием их причин, означает превращать это искусство в науку, отличную от других, в том числе и от логики. Как только этот принцип был сформулирован, из него следовали всё новые и новые выводы. Вначале появились два грамматика, в трудах которых отчетливо прослеживается влияние этого нового духа, — Александр из Вильдье со своим «Теоретическим курсом» («Doctrinale») и Эврард из Бетюна, автор книги «Подражание грекам» («Graecismus»). Их ожидал громкий успех. Присциан и Донат оставались в программе факультета искусств до XIV века, а «Doctrinale» и «Graecismus» были введены в нее в 1366 г. По сочинениям этих грамматиков в Девентере655 у «Братьев по совместной жизни» будет учить латынь юный Эразм. Следующий шаг в этом направлении привел к сочинению трактатов, которые были уже не только работами по объяснительной грамматике, но изложениями науки о языке, рационально сформулированной и построенной априори. Эту науку обычно называют логикой языка (нем. Sprachlogik), но одно из сочинений, в котором она излагается, носит, возможно, лучшее название — «Спекулятивная грамматика» («Grammatica speculativa»).

В обычном и традиционном смысле объектом грамматики является соответствие речи определенным правилам. Знать грамматику того или иного языка — значит знать правила, позволяющие без ошибок говорить на этом языке. Сколько языков — столько и относящихся к

ним грамматик. Однако авторы грамматики XIII века заметили, что всякая грамматика ставит два рода проблем: одни относятся к каждому конкретному языку (древнееврейскому, греческому, латинскому, арабскому и т.д.), другие являются общими для всех языков, поскольку, вопреки всем их различиям, они выполняют одну и ту же функцию — выражают с помощью слов содержание одного-единственного общечеловеческого ума. Структура разума навязывает языку определенные способы выражения, обозначения (modi significandi), которые должны соблюдаться во всех языках, несмотря на особенности каждого. Объектом спекулятивной грамматики как раз и является изучение этих универсальных правил, на базе которых строится речевое выражение любой человеческой мысли, модальности и оттенки значений, передаваемые с помощью слов.

Понимаемая таким образом грамматика может быть только универсальной. Роджер Бэкон решительно сказал: «Грамматика сущностно одна и та же во всех языках, хотя и подвержена случайным вариациям» («Grammatica una et eadem est secundum substantiam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur»). Анонимный автор XIII века высказывается в том же духе: «Тот, кто знает грамматику одного языка, знает и грамматику другого в том, что касается самого существенного в грамматике вообще. Тот факт, что он не может ни говорить на этом языке, ни понимать говорящих на нем, объясняется различием слов и их форм, что случайно по отношению к грамматике» (Ж. Валлеран). Философское значение этой реформы очевидно, но очевидна и ее опасность для классической культуры. Гуманист, возможно, согласится, что различия между греческой и латинской грамматиками совершенно случайны, но для него эти различия имеют огромное значение. Знать универсальную грамматику, которая не позволяет понять ни один язык, — значит обладать знанием, несомненно ценным как таковое, но бесполезным для изучения словесности. Насколько ценнее для гуманиста знание этих лингвистических акциденций, являющихся самой материей, из которой скроены реальные языки! Именно в них нужно проникнуть, чтобы даже в ускользающих нюансах ощутить подлинных Горация и Вергилия. Только знание конкретной грамматики открывает для нас сокровищницу классической культуры — а она является необходимым условием утонченной человечности (politior humanitas), которая есть высшая цель воспитания.

Изменение ориентации в изучении грамматики, произошедшее в XIII веке, можно кратко описать следующим образом. До тех пор диалектика и грамматика существовали бок о бок, как два из семи свободных искусств, которые изучали с целью овладеть красноречием, неотделимым от мудрости. Отныне грамматику все больше поглощала логика, и грамматика стала философским введением к изучению последней вместо того, чтобы быть введением к литературному изучению античных шедевров. Произведения, содержащие изложение этой новой науки, еще недостаточно известны, но о ней можно составить представление по «Сумме способов обозначения» («Summa modorum significandi») Сигера из Куртре656 и «Спекулятивной грамматике» («Grammatica speculativa») Фомы из Эрфурта, которую долгое время приписывали Дунсу Скоту. Кроме этих опубликованных произведений, известно о существовании «Суммы грамматики» («Summa grammaticae») Роджера Бэкона и целого ряда «сумм», или трактатов, «О способах обозначения» («De modis significandi») Мишеля из Марбе, Мартина Дакийского, Иоанна Дакийского, Боэция Дакийского657, Томаса Оккама и др. (М. Грабман). Предмет этих произведений тот же самый, что и у древних грамматиков, однако части речи исследуются в них как способы выражения

(обозначения), то есть с точки зрения их способности выражать различные аспекты бытия и мышления. Выделяются три группы модальностей, соответствующих: способам существования (бытие, акциденция и т.д.), которые изучает метафизика (modi essendi); способам познания, которые изучает логика (modi intelligendi); способам обозначения, изучаемым грамматикой (modi significandi). Перед понимаемой таким образом идеей универсальной грамматики открывалось многообещающее будущее, и сегодня у нее уже есть многовековая история, но не следует удивляться, что первыми ее противниками стали гуманисты эпохи Возрождения. Александр Гегий (Hegius), учитель Эразма в Девентере, о котором этот трудный ученик отзывался с признательностью, напишет инвективу «Contra eos, qui modorum significandi notitiam credunt grammatico necessariam, qui novo nomine modistae vocantur»658. Изящная словесность стала полем сражения партий именно потому, что в XIII веке она утратила то, что должна была снова завоевать позднее. Пожалуй, упадку «элоквенции» в университетах, особенно в Парижском, способствовало несколько причин. Часто указывали на враждебность по отношению к язычеству и древнеримской литературе, поразившую, словно эпидемия, христианский мир. В Прологе к своему «Ecclesiale» Александр из Вильдье использует этот аргумент в пользу логической грамматики Парижа и против классической «Грамматики» Орлеана. Приблизительно в 1199—1202 гг. он пишет: «Орлеан учит нас жертвоприношениям языческим богам, соблюдению праздников Фавна, Юпитера и Вакха. Это гибельное седалище заразы, на котором, согласно Давиду, не должен сидеть святой человек, если он хочет избегнуть проклятого учения орлеанцев, распространяющегося среди людей, словно заразная болезнь. Нельзя преподавать ничего противоречащего Писанию». Факт очевидный, однако подозрительность Петра Дамиани и многих других по отношению к классическим авторам не помешала изучению последних в школах Шартра. А те, кто осуждали чтение Вергилия, были не более великодушны в отношении логики. Александр из Вильдье — это такой противник, который в качестве оружия использует все, что попадется под руку. Здесь речь идет об аргументе, извлекаемом в качестве подкрепления.

Как на одни из причин упадка классического образования в XIII веке указывают также на возраставший в ту эпоху интерес к науке, который выражали произведения Альберта Великого и Роджера Бэкона, и на развитие нужного практике образования в области права и медицины. Безусловно, эти причины частично объясняют положение, но мы знаем, что Герберт Орильякский, чьи математические труды переиздал в 1899 г. Бубнов, пылал любовью к классикам. Роджер Бэкон был страстным почитателем Сенеки, и наука, которую рекомендовали изучать он сам и Альберт Великий, была все той же диалектикой, изучаемой вне университетов, откуда она изгнала древних. От триумфа логики «квадривий» пострадал не меньше грамматики. Что касается новой волны в изучении медицины и права, то она заведомо нанесла ущерб изучению словесности, но Роджер Бэкон неустанно протестовал против этого ущерба, гораздо более тяжкого, чем тот, который эти дисциплины нанесли теологии. В XIII веке их преподавали во всех университетах, тогда как более чем в половине из них не было теологических факультетов (Г. Денифле). Факт неожиданный. Но он не помешал теологии достичь в XIII веке поразительных успехов, а что до права, то сколько гуманистов оказалось среди итальянских юристов в начале XIV столетия! Однако здесь имеет место лишь случайный союз против общего врага. Как сказал Жиро из Камбре в своем сочинении «Жемчужина Церкви» («Gemma ecclesiastica», XXX, 2), если бы не злоупотребляли правоведением, то не злоупотребляли бы и логикой («de litteraturae defectu ex legum humanarum et logices abusu proveniente»659).

Главную и фатальную роль в оппозиции словесности, несомненно, сыграла логика (Дж. Петоу). В ту эпоху в школах Запада поднялось настоящее восстание логики против других шести свободных искусств, за которым последовал захват философией Аристотеля существовавших факультетов искусств. Чтобы локализовать это восстание, теология заняла мудрую позицию, став во главе философов. Она сделалась их полководцем, но для этого требовалось следовать за ними. И мы видим, что в этот момент теология патриотического типа, вся пропитанная классической «элоквенцией», уступает место так называемой «схоластической» теологии, методы которой диктует диалектика. Поэтому XIII век стал поворотным пунктом в истории христианской теологии. Схоластическая теология сумела воспользоваться успехами, достигнутыми философией, для омоложения и усовершенствования методов изложения. В своей основе верная традициям, которые она сохранила в неприкосновенности, конституировавшись как наука, новая теология воспользовалась успехом философии и даже способствовала ему, в какой-то степени объединяясь с философией, от чего грамматика могла лишь понести ущерб: она не обладала естественной пропедевтикой теологии св. отцов, тогда как естественной пропедевтикой новых теологических учений стала логика. Почему латинская культура пережила падение Римской империи? Потому что благодаря Церкви она сохранила в целости древнеримскую христианскую теологию — теологию Амвросия, Киприана, Августина и Григория Великого. Напротив, как только теология начала искать свою методику в логике, диалектическая философия Аристотеля естественным образом заменила грамматику в школах Запада.

Университетские регламенты XIII века позволяют проследить основные этапы этой перемены. Грамматика как таковая начала раздваиваться: одна ее часть была подготовительной ступенью к учебе в университете и соответствовала «детскому воспитанию» («institutio puerilis») древнеримских воспитателей; другая часть, преподававшаяся уже в университете, представляла собой грамматику «логиков, обучающих свободным искусствам», как было сказано в 1229 г. в одном из писем из Тулузского университета. В том же году этот университет устанавливает жалованье магистрам искусств — 20 марок в год, а простым грамматикам — 10 марок. Словно отправленные в университетскую прихожую вместе со своим предметом, эти учителя чувствовали, что и грамматика, преподаваемая логиками, тоже отброшена на задний план основных учебных программ. Утвержденный в начале 1252 г. устав «Английской нации» Парижского университета предусматривал 4-летний срок обучения на факультете искусств. Программа включала семь произведений Аристотеля и «Книгу о шести началах» («Liber sex principiorum») приписываемую Гильберту Порретанскому660. Присциан был представлен одной «Грамматикой» из восьми; не был упомянут ни один классический автор. Устав факультета искусств, датированный 19 марта 1255 г., предписывал изучение практически всех трудов Аристотеля: по логике, этике, физике, метафизике, «О животных»661, «О небе и о земле», «О душе», «О возникновении и порче», « О чувствах и чувственно воспринимаемом», «О сне и бодрствовании», «О памяти и воспоминании». К этому добавлялись сочинения «Книга о шести началах», «Книга о причинах», «О седмицах» («De hebdomadibus») Боэция, а также «Книга о различии духа и души», приписываемая Коста бен Лука (Констабулину). Этому бурному натиску философии грамматика могла противопоставить только Присциана. Как легко увидеть в регламентах Тулузского университета 1309 г., согласно которым четыре учебных года проходили по той же программе, от Присциана поспешно избавлялись уже на первом курсе («Priscianus minor»)662, уделяя ему всего один час, причем не каждый день. В этих программах вообще не нашлось места для изучения классиков: оно заканчивалось до поступления в университет.

Есть свидетели этого состояния вещей. В самом Парижском университете изящная словесность нашла своего защитника в лице Жана (Иоанна) де Гарланда. Он родился ок. 1195 г. в Англии, в 1210—1213 гг. был учеником Иоанна Лондонского, приблизительно в 1220 г. поселился в Париже, возможно на улице Гарланд, название которой, как иногда думают, взял себе в качестве имени. Как и во времена Алкуина, поддержать погибающую во Франции грамматику приехал англичанин; но, в отличие от Алкуина, Жан де Гарланд никогда не печалился о разлуке с отечеством. «Англия — моя мать, а Франция — кормилица, — пишет он в своей книге «О триумфах Церкви» («De triumphis Ecclesiae»), — но кормилицу я люблю больше, чем мать». Так что латинист пока еще мог выдерживать насыщенную логикой атмосферу Парижского университета. Во время волнений и забастовки 1229 г. Жан де Гарланд эмигрировал в Тулузу и был там одним из двух преподавателей, которые учили грамматике за 10 марок в год. Вернувшись в 1232 г. в Париж, он преподавал там до самой смерти, дата которой неизвестна и которую последовательно отодвигали на 1252, 1258, 1267 и 1272 гг.

Жан де Гарланд был довольно плодовитым писателем. Он является автором двух трактатов по музыке — «Введение в контрапункт для начинающих» («Introductio in contrapunctum pro rudibus») и «Трактат о ровном пении» («Tractatus de cantu plano») — и кроме того составителем «Dictionarius». (Это название впервые обозначало именно тот вид издания, которое мы сегодня подразумеваем под «словарем»; при этом слова в нем были расположены не в алфавитном порядке, а сгруппированы по предметам и темам.) Жанде Гарланд был также автором словаря в стихах «Dictionarius metricus». Он написал несколько поэм, в числе которых эпопея «Триумф Церкви» («De triumphis Ecclesiae»), знаменитая «Мораль школяров» («Morale scolarium») и «Эпиталамий», или «Книга Девы Марии» («Liber Virginis Mariae»). В прологе к последней Жан повествует о паломничестве в страну философии и семи искусств, о том, как Бог внушал мудрость древним святым, таким, как Авраам, который учил египтян астрономии, Сократ, который достиг познания истинного Бога («in veri Dei cognitionem studio penetrasse»)663, Платон, который успешно воспользовался Книгами Моисея. Позднее римляне унаследовали от греков знание семи свободных искусств. Гораций пишет («Послания», книга II):

«Graecia capta ferum victorem coepit et artes Intulit agresti Latio»664.

Впоследствии «трансальпийское» знание утвердилось в Париже. Англичанин де Гарланд не упоминает об Алкуине и ограничивается констатацией, что именно из Парижа струится отныне философия, которая, словно живой родник, оплодотворяет Запад: «Jam ita gradatim transalpinavit in Galliam philosophia Parisius, ibique velut fons emergens vivis purissimis totum irrigat occidentem». Но однако как раз там, в средоточии философского знания, Жан (Иоанн) де Гарланд оплакивает упадок словесности. В «Морали школяров» (1241) он сожалеет, что музы там умолкли и словно оцепенели. В моде полезные знания — право и медицина, и люди больше не интересуются тем, что не касается денег. Однако свободные искусства сами по себе хороши, недостойно лишь злоупотреблять ими. И если нет желания, чтобы царица Теология была в конце концов покорена своими служанками — artes liberales, то нужно срочно прийти на помощь находящимся в упадке

свободным искусствам: «Станем на страже! Демон трудится день и ночь, чтобы разрушить Парижский университет, вредит преподаванию семи свободных искусств, этих помощников теологии, и сеет пепел вместо света». Читайте самих писателей, советует он студентам; избегайте таких слабых учебников, как «Doctrinale» Александра из Вильдье и «Graecismus» Эврарда из Бетюна — это все равно что под видом молока пить яд: «Подобное заблуждение Парижского университета должно быть устранено, пока еще есть время. Нужно принять закон, восстанавливающий в правах древних писателей, которых предали забвению». Этот очевидец упадка изучения классиков в XIII веке был провозвестником его воскрешения.

Еще громче подобное провозвестие прозвучало в любопытной поэме на французском языке «Битва семи искусств» Генриха из Андели, которая, по-видимому, была написана во второй четверти XIII века. Париж и Орлеан расходятся относительно того, что следует преподавать. Париж выступает за логику, он называет древних авторов «писаками» («autoriaux»), а орлеанских священнослужителей — «буквоедами» («grammairiaux»). Орлеан считает их «писателями», а диалектику именует «кто-как-лектикой» («quiqueliquique»). В действительности «Логика держит в своих руках священнослужителей», а Грамматика созывает войска. Она поднимает свое знамя и собирает силы близ Орлеана. В ее рядах, помимо древних и современных грамматиков — Присциана, Доната, Александра из Вильдье и Эврарда из Бетюна, — целая когорта античных и средневековых поэтов: Гомер, Вергилий, Лукан, Стаций, Теренций, Овидий, Гораций, Персии, Ювенал, Сенека, Марциал, Иоанн из Отвилля, Матье Вандомский, Алан Лилльский, Бернард Сильвестр. Генрих из Андели не видит там только представителей одной группы древних писателей и одной — современных: это та самая латинская поэзия, которая продолжается для него без перерыва от Вергилия до XIII века. Со своей стороны, логика собирает силы возле Монлери665. Во главе их стоит Пьерон (Пьер де Куртене), лейтенанты которого — Жан ле Паж (Иоанн Пагус), Пуэнлан де Гамаш и Николь (Николай Парижский) — устанавливают на колесницу две боевые машины — «триву» и «квадриву». Напрасно считали, что Генрих из Андели отстаивает здесь дело «своих». Он сохраняет нейтралитет. В самом деле, грамматика «тривия» перешла на сторону врага, о чем свидетельствуют стихи 93—98 поэмы:

«Et la gent Grammaire perverse

Ront lessié Claudien et Perse,

Deux molt bons livres anciens,

Les meillors aus gramairiens,

Tuit font la contralietez

De la bone ancienetez»666.

Далее мы видим, что против Грамматики сражаются несколько перебежчиков, среди которых — Боэций и Макробий; но, впрочем, они только следуют за отвратительным предателем — Варварством. Этим именем обозначали третью часть «Ars grammaticae» Доната («Donatus major»667). Варварство было вполне предано Грамматике, однако уставом факультета искусств было навязано его отдельное изучение. С тех пор оно обосновалось внутри Логики и поэтому сражается за нее против Грамматики:

«Més il maintenoit celle guerre,

Qu’el païs Logique avait terre»

(ст. 236—237)668.

Итак, мы присутствуем при восстании логизированной грамматики XIII века против словесности. Но мы видим, что Генрих из Андели защищает не семь свободных искусств в их совокупности, а только изучение древних писателей. При каждом удобном случае он мечет стрелы в астрономию, арифметику и геометрию, демонстрируя этим, что его интересует лишь старая грамматика. Именно эту грамматику, грамматику Бернарда Шартрского, он имеет в виду, когда противопоставляет ее — всего в одном стихе поэмы, которого коснулась своим крылом поэзия, — претенциозным искусствам, укрывшимся в замке Монлери:

«Et de ce firent elles savoir

Qu’els aiment les choses hautaines,

Et Gramaire aime les fontaines»

(ст. 314—315)669.

В результате двух сражений, шутовские перипетии которых красочно описывает Генрих, Грамматика побеждена. Логика посылает парламентера с предложением мира, но бедный парень не знает грамматики. Поэтому он не может объясниться и, пристыженный, возвращается в Монлери, где, дабы утешить его в том, что он не умеет как следует ходить, астрономия хочет научить его летать. Чего вы хотите? Такова мода. Диалектику начинали учить, не достигнув пятнадцати лет: «Логика — золото для детей» (ст. 411). Не будучи в силах выгнать Логику из ее башни, откуда она совершает вылазки со своими «Sophismata» и «Insolubilia»670, Грамматика оставляет поле битвы и укрывается между Орлеаном и Блуа. Почему она направилась в Иль-де-Франс? Она там никого не знает. Какие-то англичане и немцы еще немного интересуются Грамматикой, но если бы ломбардцы с их рвением удержали ее, они бы ее задушили. И все же не надо унывать! Все это временно:

«Dusqu'a XXX ans si se tendront

Tant que noveles genz vendront,

Qui recorront a la Gramaire,

Ainsi comme l'en soloit faire

Quant fu nez Henri d'Andeli»

(ст. 452-454)671.

Эта картина Парижского университета удивительно точна. Мы видим, что классики здесь в загоне, что студенты факультета искусств интересуются только философией («Et li arcien n'ont mès cure Lire fors livres de nature», ст. 91—92), видим теологию, которую «Августин, Амвросий, Григорий, Иероним, Беда, Исидор» убеждают оставаться в стороне от борьбы, и единственного человека, оставшегося верным словесности. Находясь в ссылке и мечтая, чтобы о словесности вспомнили вновь, он рассчитывает на следующее поколение. Генрих из Андели оказался неплохим пророком. Поколение, которого он ожидал, появится не тридцать, а примерно семьдесят лет спустя — в классе скромного грамматика из Карпантра, когда уши девятилетнего мальчика по имени Петрарка услышат гармонию Цицерона.

ЛИТЕРАТУРА

Paetow L. J. The Arts Course at Medieval Universities with special Reference to Grammar and Rhetoric. Champaign (Illinois, USA), 1910 (фундаментальный труд); Faral Edm. Les Arts Poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. P., 1924; Lehmann P. Pseudo-Antike Literatur des Mittelalters. Leipzig, 1927; Baldwin Ch. Sears. Medieval Rhetoric and Poetic. N. Y., 1928; Rand E. K. The Classics in the XIIIth Century // Speculum, 1929, p. 249—269 (весьма взвешенный анализ); Russel J. C., Hieronimus J. P. The Shorter Latin Poems of Master Henry of Avranches relating to England. Cambridge (Massachussets), 1935.

В области спекулятивной грамматики отправной точкой является кн.: Grabmann M. Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik // Mittelalterliches Geistesleben. München, 1926, Bde. 1—2; Bd. 1, S. 104—146; см. также: Wallerand G. Les œuvres de Siger de Courtrai. Louvain, 1913 (весьма важное исследование); Thurot Ch. Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales du moyen âge. P., 1868 (классический труд).

Жан (Иоанн) де Гарланд: Paetow L. J. The Morale scolarium of John de Garlande. Berkeley (California), 1927.

Генрих из Андели (Анри д'Андели): Paetow L. J. The Battle of Seven Arts. Berkeley (California), 1914 (анализ, французский текст и английский перевод).

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

ФИЛОСОФИЯ В XIII ВЕКЕ

XIII век — не только эпоха схоластической теологии в собственном смысле слова, но также эпоха, когда разрабатывалась философия, которую позднее назовут тем же именем; в XVI—XVII веках она станет основой философского образования. Представ в завершенном виде, к примеру, в школьных учебниках Толе (Tolet), Рубио (Rubio) и конимбрицианцев (Conimbricenses)672, схоластическая философия поражает своим единообразием. С тех пор речь пойдет о христианизированном аристотелизме и глубоко диалектическом методе, бесплодность которых станут наперегонки обличать Фрэнсис Бэкон и Декарт. Но XIII век был временем формирования схоластической философии, и тогда, несмотря на однообразие языка, на котором она излагалась, — ибо почти невозможно было отличить латынь переводов Аристотеля с арабских текстов и с греческих — появились крайне разнообразные точки зрения практически по всем вопросам. Начало этому идейному движению положило преподавание на факультете искусств, где у

учителей не было иной задачи, кроме как комментировать или, как тогда говорили, «прочитывать» перед своими учениками все известные трактаты Аристотеля.

В условиях свободы устного преподавания тогда было произнесено бесчисленное множество речей, и некоторые из них, быть может, оказали на кое-какие великие умы решающее влияние, о котором мы никогда не узнаем. Из письменных комментариев магистров искусств многие до сих пор не опубликованы и довольно мало сколько-нибудь серьезно изучались. Невозможно предвидеть, что даст их исследование и изменит ли оно нынешние взгляды на историю идей в XIII веке. Оно, несомненно, их бы обогатило, но нельзя забывать, что теологи тоже комментировали Аристотеля для своих собственных нужд; поэтому невероятно, чтобы в результате досконального исследования сохранившихся произведений магистров искусств той эпохи могли обнаружиться комментарии Аристотеля, сравнимые — по своей чисто философской значимости — с комментариями таких теологов, как Роджер Бэкон, Альберт Великий, Фома Аквинский и Дунс Скот, — если называть лишь некоторых среди самых крупных. Причина этого проста. В той мере, в какой философия XIII века была чем-то большим, чем простое толкование Аристотеля, она была его реинтерпретацией христианами. Творческая искра возникала обычно от контакта, а иногда — от столкновения греческой философии с христианским Откровением. Если вследствие сочетания этих причин могла родиться философия в собственном смысле, то изучение этого процесса, безусловно, представляет собой сложную проблему и требует от философов очень много работы. Все, что может об этом сказать история, так это то, что факт возможен, если он имел место.

1. ОТ ГИЛЬОМА ОВЕРНЬСКОГО ДО ГЕНРИХА ГЕНТСКОГО

Усилия Гундиссалина, направленные на включение в преподавание недавно открытых еврейской и арабской философий, четко выявили трудности этого предприятия и тот риск, которому подвергалась при этом христианская вера. Официальное предписание папы Григория IX парижским теологам от 7 июля 1228 г. преподавать теологию, очищенную от всякой мирской науки («sine fermento mundanae scientiae») и лишенную всяких философских вымыслов («non adulterantes verbum Dei philosophorum figmentis»), практически нельзя было выполнить в университетской среде, где эти «вымыслы» и в самом деле изучались. Пойти назад и попросту вернуться к свободным искусствам хотелось многим, но это оказалось невозможным. Поскольку ничто не могло остановить порыва к изучению философии, теологи не увидели ничего лучшего, как взять его под свое руководство.

Первые усилия в этом направлении пока еще малоизвестны. Самые ранние из них относятся, по-видимому, к концу XII века. Это — «Глоссы» и «Комментарии к «Сентенциям» Петра из Пуатье673, который с 1167 по 1205 г. преподавал теологию в Париже и по крайней мере один раз намекнул на «Метафизику» Аристотеля, и «Теологическая сумма» Симона из Турне (ум. ок. 1203), который уже знал «Физику». Но это работы почти исключительно теологического характера, где философские проблемы упоминаются лишь мимоходом и довольно редко. Почти то же самое можно сказать и о трактате «Золотая сумма» («Summa aurea») Гильома Оксеррского, умершего в

1231 г., некоторое времени спустя после того, как он был назначен Григорием IX в комитет по исправлению трудов Аристотеля. Недавно проведенные исследования обнаружили оригинальность его трактовки некоторых моральных проблем, таких, как свобода воли, добродетель, естественное право (О. Лоттен). Другие исследования, проведенные над сочинением «Сумма о Благе» («Summa de Bono») Филиппа Канцлера (ум. в 1236), до сих пор не изданным, показали, что этому автору принадлежит честь написания первого трактата о трансцендентальных свойствах бытия — едином, истинном и благом (А. Пуийон). Так что в данном случае речь идет о типично философской проблематике, которую Филипп рассматривает именно в таком качестве, но при этом органично включает в сугубо теологическое произведение. Кстати, его обращения к Аристотелю и арабским философам достаточно для того, чтобы доказать, что с этого момента христианская теология больше не могла избегать встречи с ними. Наконец, «Сумма о Благе» Филиппа вызывает живой интерес как звено в громадной коллективной работе, которую представляли собой в XIII веке «Суммы» и «Комментарии к Сентенциям». Их невозможно рассматривать изолированно, все они связаны друг с другом тысячью замысловатых секретов; проводимые эрудитами скрупулезные исследования иногда позволяют найти разгадку некоторых из них. Филипп Канцлер наследует Гильому Оксеррскому, ученые усилия Иоанна (Жана) из Ла-Рошели и других после него будут опираться на усилия Филиппа, Альберт Великий многое почерпнет из писаний Иоанна из Ла-Рошели. Так, следуя друг за другом, критикуя и дополняя один другого, эти люди определят план той работы, которую вскоре выполнит св. Фома Аквинский.

Публикация еще не изданных произведений этих теологов может в скором времени скорректировать перспективу, однако пока самым крупным именем среди ученых начала XIII столетия остается Гильом Оверньский674. Он родился примерно в 1180 г. в Орийаке, был профессором теологии в Париже, в 1228 г. посвящен Григорием IX в епископы Парижа (отсюда происходит его второе имя — Гильом Парижский); Гильом умер в 1249 г., оставив после себя значительное теологическое наследие, которое является живым, оригинальным и весьма поучительным свидетельством о состоянии дел в ученом мире в ту эпоху. Для истории философии наиболее интересны его трактаты «О первоначале» («De primo principio»; ок. 1228), «О душе» («De anima»; 1230) и «О Вселенной» («De universo»; между 1231 и 1236). Позиция, которую он занимал на пороге XIII века, вызывает неодолимое желание видеть в нем некоего предвестника, однако наряду с безусловно истинными положениями у него были и иллюзии. Своей манерой мышления и стилем Гильом принадлежит концу XII столетия — он выражает несколько платоническую и августинианскую реакцию на арабскую философию; о ней в этом веке еще никто не знал, за исключением Гундиссалина, у которого не хватило времени оценить ее.

Гильом писал не в целях преподавания. Свободная от всяких диалектических и педагогических ограничений, его манера речи не столько ораторская, сколько разговорная, и поэтому мы так хорошо его знаем. Живой, одухотворенный, порой саркастичный при обсуждении идей, он дает нам понять, если мы этого еще не знаем, что хорошо умеет выбирать вина: Анже, Сен-Пурсен и Оксерр — вот три его любимых напитка; из них достаточно знать два, чтобы довериться и третьему. К тому же он прекрасный рассказчик разных историй. Из них все знали по крайней мере одну — ту, которую «епископ парижский Гильом» поведал Людовику Святому, а тот рассказал ее Жуанвиллю, от которого мы и узнали о ней; там речь идет о магистре теологии, который не мог

поверить в таинство алтаря675 «так, как учит об этом святая Церковь». Наконец, это француз, и можно даже попытаться заключить отсюда, что он — человек XII века. Конечно, было бы преувеличением сказать, что XII век был французским веком. Но в нем царили два француза — Абеляр и Бернард Клервоский, первая из тех пар братьев-врагов, которые мы встречаем во все поворотные моменты французской мысли. Например, это также Декарт и Паскаль. Один из такой пары обращал страсть сердца на службу разуму, другой — светлый разум на службу религиозному чувству. Разумеется, Гильом был иным, но он — последний из их числа, кого история теологии и философии XIII века не может обойти молчанием. Будучи учреждением Церкви и таким же вселенским (catholique), как она, Парижский университет был своего рода «клиринг-хаузом» интеллектуального общения в христианстве. Поэтому естественно, что в нем работали и учились иностранцы, и даже нетрудно понять, почему прославленные иностранцы составляли в нем большинство. Однако трудно объяснить, почему среди них не было ни одного француза: Александр Гэльский, Роджер Бэкон и Оккам — англичане; Дунс Скот — шотландец; Альберт Великий и Экхарт — немцы; Бонавентура и Фома Аквинский — итальянцы; Генрих Гентский — бельгиец676; если вспомнить еще Сигера Брабантского и Боэция Дакийского, то придется согласиться, что, кроме Амальрика Венского в начале века, Франция не дала великих инакомыслящих, появление которых неизбежно в подобной среде. Удобно расположившись в разреженной атмосфере логики, доверяя ей, так как она могла опереться на опыт внутренней жизни, внушительные диалектические построения приводили Францию в замешательство; и поэтому вовсе не случайно, что последний плод великого французского творчества XIII века — трактаты Гильома Оверньского — был критическим размышлением теолога старой школы над только что открытой арабской философией.

Но по крайней мере в этом пункте Гильом уже принадлежит веку Альберта и Фомы. Уже обнаружились нехристианские физические, психологические, метафизические и этические доктрины, которые христианские учителя не могли более игнорировать. Впрочем, слишком многие из них знали эти доктрины слабо или не знали совсем, что не мешало им обсуждать их, и это ставило учителей в смешное положение — причем не только этих учителей, но и само христианство. Такого Гильом им не прощает. Когда он говорит об этом, он может быть столь же грубым, каким вскоре станет Альберт Великий, но вообще-то Гильом избегает грубостей. «Вот мой совет: в области философии всегда имей дело только с философами и избегай споров, конфликтов и пререканий с несведущими людьми, не заботясь об их мнении, потому что оно напоминает фантазии или бред». Этот теолог ясно увидел, что невозможно действенно бороться с идеями, которых ты не знаешь, и что философию можно победить только философией — именно так и будут поступать после него Альберт и Фома Аквинский.

Гильом обнаружил верное понимание ценностей. Божественный волюнтаризм Гебироля заставил его несколько преувеличить фигуру этого философа, зато он ясно разглядел значение Авиценны и огромный интерес, который представляло его различение сущности и существования для христианского теолога. Термин «бытие» («esse») имеет два значения. Прежде всего он обозначает сущность (essence), или субстанцию, взятую саму по себе и очищенную от своих акциденций: «substantia rei et ejus esse et ejus quidditas»677, — то есть бытие, которое задается дефиницией и которое она объясняет, определяя, что такое сущность. Но когда этот термин употребляют по отношению к некоторой вещи, он соответствует глаголу «есть». Взятое во втором значении, esse

не только не обозначает сущность, которую выражает дефиниция, но совершенно ей чуждо. Однако у этого правила есть одно исключение — Бог. В экзистенциальном смысле «esse не входит в дефиницию чего-либо сущего. Если представить себе какое-нибудь сущее вообще — человека, осла или все что угодно, — его можно так или иначе постичь, даже если оно не существует. Единственное исключение составляет Тот, существование Которого сказывает о Его сущности; ибо Его сущность невозможно постичь без Его существования, ибо она и ее существование суть абсолютно одно и то же». Таким образом, Гильом решительно вступает на путь различения сущности и существования, начало которому было положено аль-Фараби и Авиценной, а завершение произошло в метафизике св. Фомы Аквинского.

На этом принципе основываются доказательства существования Бога в трактате Гильома «О Троице» (или «О первоначале»). Всякая вещь такова, что ее сущность либо включает, либо не включает существования. Следовательно, всякая вещь существует сама по себе или через другое сущее. Непостижимо, чтобы были только вещи, существующие благодаря другому сущему, ибо всякая вещь как таковая имеет причину своего существования, которая должна быть либо через самое себя, либо иметь некую причину, и так далее до бесконечности. Итак, можно выдвинуть только три гипотезы: или допустить, что ряд вещей, существующих через другое, по сути бесконечен, что непостижимо для разума, как сама бесконечность, и к тому же ничего не объясняет, ибо бытие вещей, существующих благодаря другому, есть как раз то, что нужно объяснить; или допустить круговой ряд сущих, являющихся причинами друг друга, что абсурдно, поскольку тогда мы допускаем, что эти сущие опосредованно являются причинами самих себя; или допустить бытие одного сущего, самого по себе, которое обладает существованием благодаря своей сущности и которое есть Бог. Было верно замечено, что Гильом Оверньский превзошел уровень онтологизма Ансельма Кентерберийского (А. Масново). Он превзошел его, вдохновленный Авиценной, и в данном отношении тоже приготовил пути для св. Фомы Аквинского.

До какой точки продвинулся Гильом в этом направлении, судить довольно трудно. В его понимании Бог абсолютно прост, причем именно потому, что esse в Нем неотделимо от сущности ни в действительности, ни в мысли. Именно поэтому Бог бесконечен. Можно говорить о его сущности, но если по отношению к Нему задать вопрос «quid sit?»678, то ответа не будет; у Него нет никакой чтойности: «non habet quidditatem nec diffinitionem»679. Единственное приличествующее Ему имя — это то, которое Он Сам принял в Книге Исхода (3:1 3—14), — Тот, Кто есть, Сущий, то есть Бытие: «Ens adeo declarat ejus essentiam, ut ipse per ipsum innotescere voluerit filiis Israel: quo uno nota sint omnia quaecumque de essentia ipsius dici possunt»680. Однако можно спросить — впрочем, Гильом сам себя спрашивает об этом: какой конкретный смысл имеет в данном случае понятие бытия? Представляется, что для него это в первую очередь «необходимость быть», или «necesse esse» Авиценны, а не чисто экзистенциальная актуализация, которую прежде всего имеет в виду Фома Аквинский. Этим объясняется то, что, будучи скорее предшественником Дунса Скота, нежели Фомы Аквинского, Гильом полагает, что это первичное понятие позволяет нам постичь Бога только как бытие, а не как Бога. Через понятие «ens», о котором Авиценна говорит, что оно есть первый объект разума, Бог немедленно запечатлевается в нашем уме «in quantum ens; in quantum autem Deus et Dominus non est ex primis apprehensionibus»681. Таким образом, Гильом рассуждает в соответствии с Библией, но,

возможно, он мыслит здесь прежде всего о «necesse esse per se»682 Авиценны, которым еще станет томистский Бог, но только вследствие чистой и бесконечной актуальности его «esse».

Оставаясь близким Авиценне и Маймониду («Путеводитель заблудших», I, 63) в своей интерпретации тождества сущности и существования божественного, Гильом не выходил за пределы их учения в плане различия сотворенных сущностей и существования. Он ясно видел, что это различие имеет совсем другую природу, нежели различие материи и формы, что уже весьма важно. Кроме того, он не воспринимал его только как идеальное различие, положенное одним лишь разумом, но как реальное, что не менее важно. Однако здесь кончается согласие с томизмом. Если пойти дальше, то столкнешься с первым отличием: для Гильома, как и для Маймонида, и их общего учителя Авиценны, существование есть род акциденции сущности, откуда следует второе фундаментальное отличие: существование представляется соединенным с сущностью как с «quo est», накладываемым извне на «quod est», актом которого оно является683. Если Гильома понудить объяснить, что он понимает под сотворенным «esse», то можно немедленно получить такой ответ: это причастность божественному «esse». Выражаясь таким образом, Гильом явно отходит от учения Авиценны, для которого существование вещей есть только причастность некоторому бытию, эманирующему от первобытия. Однако он настолько прямо связывает сотворенную сущность с Богом, что ее собственное существование как бы улетучивается, поскольку творение теперь — лишь сущность, чье существование полностью сводимо к простому «существованию через Бога». Безусловно, Бог есть бытие, благодаря которому все есть, и совсем не то, что они есть (esse quo sunt, non autem quod sunt). Прибегая к типичной формулировке, значение которой раскроется только у Альберта Великого и Экхарта (Б. Мюллер-Тайм), Гильом сравнивает отношение души и тела с отношением божественного esse и сотворенных сущностей: «Quemadmodum anima est vita corporis, sic omnium esse Deus intelligatur»684; именно поэтому существование вещей остается для них в каком-то смысле акцидентальным: поскольку единственная высшая сущность, которая есть Бог, является тем единственным сущим, благодаря которому все существует — что, однако, нисколько не снимает его сущностного отличия от вещей, — то о существовании, благодаря которому они есть, можно сказать, что оно им сущностно не присуще, но как бы надбавлено им: «Esse quo sunt non est eis essentiale, sed quasi accidit»685. Таким образом, «перескакивая» через Гильберта Порретанского и Шартрскую школу, Гильом возвращается к онтологии Боэция и вовсе не подготавливает онтологию Фомы Аквинского.

Техника Гильома Оверньского явно отстает от той глубокой интуиции, которая проявляется даже в самом его способе выражения. Он остро ощущает первостепенную важность акта существования. Тексты, которые очень вовремя собрал и превосходно прокомментировал А. Масново, с максимальной полнотой свидетельствуют об этой глубокой и изначальной любви к существованию, которая бродит в вещах, и заставляет их жертвовать всем ради нее, и только в них явлена любовь высшего Esse, которое есть Бог. Считать акциденцию маловажным придатком — значит впадать в крайнее заблуждение. Существование значимее акциденции и даже субстанции, поскольку, когда оно утрачено, утрачено все: «Non potest igitur accidere esse secundum se; sed necessario omni substantia et accidente melius est, pro cujus amissione unumquodque damnum suae essentiae negligit»686. Для философского обоснования глубокого смысла существования Гильому недостает четкой концепции автономии, которой обладает каждый частный акт существования,

даже если это только причастность божественному Esse. Согласно учению Гильома, Бог скорее готовит существование, нежели дает его, и представляется, что творение не обладает ничем иным, как только тем существованием, благодаря которому оно скорее есть, чем не есть.

Эта онтологическая бедность творения пронизывает всю космогонию и космологию Гильома Оверньского. Всякий христианский теолог, как бы он ни был близок к Авиценне, сразу же покидает его общество, как только речь заходит о творении; но реакция Гильома выходит за пределы той, которой можно было бы ожидать. Естественно, он противостоит авиценновскому тезису о вечной эманации возможностей, управляемой необходимостью божественного разума. Воля Бога вечна, но свободна, и вечны Его решения, однако из этого не следует, что таков же их результат. Бог в вечности и свободе пожелал, чтобы мир возник во времени или вместе с временем. Созданный из ничего, мир и после был ничем. Верно, что Авиценна считает такую позицию абсурдной. Если, по его словам, тот факт, что нечто существует, ничего не меняет в отношении причины, от которой зависит это существование, значит данное «нечто» уже существовало; все в мире согласуется с тем, что существование вещей никоим образом не воздействует на Бога; значит, вещи существовали всегда. Однако Гильом переворачивает этот аргумент: верно, что и существование мира, и его несуществование не препятствуют Богу оставаться тождественным самому Себе. Но Бог свободно сотворил мир во времени; следовательно, ничто не препятствует тварному миру начать существование во времени, без того, чтобы сам Бог никак не воздействовал на него. И все же от Бога зависит не только существование творений, но также их природа и их действия. Все, что они делают, зависит от Божьей воли. Бог сотворил их не для того, чтобы предоставить самим себе: «potestas naturarum sola voluntas est conditoris»687. Аристотелевское и авиценновское понятие природ, действующих в силу внутренней необходимости и согласно закону их сущностей, оказывается таким образом исключенным из сферы философии. Между сотворенной природой и ее действиями располагается свободная воля Творца, от которого творение зависит в каждый момент своей деятельности так же, как зависит от Него в своем бытии. Действенность природ проистекает из преизбытка их источника. Несомненно, сотворенные природы таковы, что способны обрести эту действенность; дом должен иметь окна, если мы хотим, чтобы в него проникал свет; но кто станет утверждать, что окно имеет право на свет? Один Бог является подлинной причиной всеобщего распределения божественного действия; творения суть только каналы, по которым оно распространяется по желанию Бога, так как Он этого желает, до момента, пока Ему угодно поддерживать этот процесс. Подобное распределение природ и их причинно обусловленной действенности подводит нас к теме «potentia Dei absoluta»688, которая развивается от Петра Дамиани к Уильяму Оккаму. До какой степени Гильом Оверньский говорит здесь как теолог, защищающий свободу христианского Бога от необходимости греческой природы, можно увидеть в приводимых им аргументах. Заметим мимоходом, что неопалимую купину и другие чудеса из Писания мы встречали у антидиалектиков XII века, но Гильом отыскал философское обоснование христианского понимания свободного творения в волюнтаристской космогонии Гебироля. Это послужило причиной того, что Гильом отнес последнего к высшему рангу философов: «unicus omnium philosophorum nobilissimus»689.

В космологии Гильома, испытавшей сильное влияние платоновского «Тимея», нашлось место для мировой души, которая увлекала столько умов в XII столетии; однако она решительно

противостоит космологии Авиценны. Отбросив отдельные интеллигенции как сотворенные субстанции, пребывающие между Богом и вещами, Гильом устраняет их и как простые движущие субстанции. Учение Авиценны о душах сфер, которые по собственному желанию приводятся в движение интеллигенциями, представляется ему неприемлемым и даже смешным: ведь это значит приписывать умопостигаемым субстанциям функции, сравнимые с функциями осла, привязанного к мельничному колесу. Впрочем, главная забота направлена здесь на то, чтобы устранить введенных Авиценной посредников между человеческой душой и Богом — нашим единственным началом и нашей единственной целью.

Душа — это абсолютно простая, то есть не состоящая из отдельных компонентов духовная субстанция. Те, кто представляет ее себе как потенциальное или виртуальное целое, демонстрируют тем самым ребячество и неразумие. Душа остается единой и неделимой, какие бы действия она ни совершала. Именно это имеет в виду Гильом, утверждая, что в человеческой душе, как и в Боге, сущность есть непосредственная причина познавательных и волевых действий и что между душой и совершаемыми ею действиями нет никакой отдельной способности души. Этот тезис будет опровергнут св. Фомой Аквинским, но он окажет глубокое влияние на английских и французских теологов XIV века: они откажутся отличать способности от самой сущности души и вследствие этого будут говорить о познавательной функции воли.

У самого Гильома Оверньского отказ приписать душе способности, отличные от ее сущности, в дальнейшем проявляется, скорее, в радикальной критике аристотелевской и авиценновской теорий познания. Поскольку душа едина и неделима, невозможно, не доходя до абсурда, отнести к ней два разных ума, каждый из которых отличен от нее, — возможный и действующий. Если кто-то непременно хочет говорить об уме, то прежде всего нужно сказать, что этот ум есть сама сущность души, выполняющая присущие ей функции познания, и особенно следует добавить, что этот ум не может быть действующим умом. Философы, настаивающие на необходимости действующего ума для объяснения того, что первоначала становятся для нас умопостигаемыми в акте (действии), выдвигают излишнюю гипотезу: начала так же естественно постижимы душой, как свет видим глазом. Если есть свет души, который делает ее способной познавать, то им может быть только Бог. Но как бы ни обстояло дело с этим вопросом, важно прежде всего не придумывать вслед за Авиценной некий отдельный просвещающий душу действующий интеллект, который был бы отличен от Бога.

Когда Гильому самому пришлось объяснять, как душа приобретает знания, он начал с того, что признал эту проблему крайне трудной, но все же отважился приложить силы к ее решению. Если речь заходит о началах познания или о наших общих идеях (универсалиях), трудность остается: это всеобщее знание, или универсалии, никак не могут воздействовать на душу по той простой причине, что они не существуют. Следовательно, в обоих случаях нужно отыскать реально существующую действующую причину, которая запечатлевает в душе либо общие идеи, либо принципы (начала). Действующая причина общей идеи есть не что иное, как воспринимаемый чувствами индивидуальный объект, а операция, посредством которой от частного осуществляется переход к общему, — абстрагирование. Эта операция осуществляется в два этапа. Исходным пунктом является ощущение, которое с помощью операции различения схватывает

индивидуальный объект со всеми его индивидуальными свойствами; но ощущение оставляет в воображении уже абстрактный образ — в том смысле, что он менее определен, чем сам объект, и лишен его индивидуальных признаков. Так, рассмотренная вблизи статуя изображает Геракла, издали же она кажется изображением некоего человека вообще. Наши образы так же расплывчаты, как восприятие объекта издали. Первое абстрагирование, осуществляемое нами в воображении, как бы предоставляет разумной душе случай воспринять умопостигаемые формы, которые доходят до нее уже по другой причине. Если верить Аристотелю и Авиценне, то этой причиной является отдельная субстанция — действующий интеллект, но «исходя из христианского учения, которое абсолютно верно во всем и везде и совершенно чисто от всякой лжи и заблуждения, следует утверждать, что человеческая душа естественным образом расположена как бы на линии раздела между двумя мирами и подчинена обоим. Один из них — это мир чувственно воспринимаемых вещей, с которым душа тесно связана через тело; другой мир — это Творец, который в самом Себе как бы содержит образец и зеркало, где целиком и совершенно ясно отражаются умопостигаемые начала. Там, говорю я, — все правила истины, самопознаваемые первые правила и одновременно правила добродетельности, а также всеобщность этого сокрытого познаваемого, куда тварный интеллект не может проникнуть без дара и благодати Божественного Откровения. Значит, именно Творец есть вечная истина, вечный образец совершенно ясного изображения и выразительной отчетливости, короче, как я говорил, ничем не запятнанное чистое зеркало, в котором видно все. Это зеркало, как много было сказано, теснейшим образом связано с интеллектами людей и постоянно присутствует в них; оно по природе поставлено перед ними, и они могут вычитывать в нем — без всякого посредника — начала и правила, о которых мы говорили. Здесь, словно в живой книге, словно в зеркале, производящем формы, интеллект сам по себе вычитывает эти два рода правил и принципов, ибо живая собственная и единственная книга человеческого ума — это сам Создатель».

Вышесказанное означает возвращение к св. Августину, но к тому Августину, который по собственному побуждению восстает против Аристотеля. В душе, как ее понимает Гильом Оверньский, все происходит изнутри, но под внешним воздействием тела и при внутреннем озарении божественным светом. Впрочем, это учение о познании можно понять, лишь допустив, что Вселенная уже наполнена умопостигаемыми формами, почти непосредственно воспринимаемыми интеллектом. Именно такова Вселенная Гильома Оверньского. Виды в ней не только реальны, как это было у Гильома из Шампо, они суть сама реальность. Человек — например, Сократ — это для него сущностно есть вид «человек», а то иное, что прибавляется к виду, есть только индивидуальные акциденции: «Quare totum esse ipsius est ipsa species, videlicet haec species homo, sicut dicitur vel praedicatur de ipso cum dicitur, Socrates est homo»690. Итак, в человеческой душе присутствует умопостигаемое благодаря ее мышлению, а чувственно воспринимаемое — благодаря чувствам, причем умопостигаемое есть причина чувственно воспринимаемого. Если бы не существовало умопостигаемых «землянистости» и «огненности» в чувственно воспринимаемом мире, то в нем не существовало бы ни земли, ни огня. Таким образом Гильом может осуществить тотальный синтез платонизма и аристотелизма, толкуемого в духе Авиценны: «Аристотель говорил о действующей интеллигенции, что она — словно умопостигаемое солнце наших душ и свет нашего интеллекта — заставляет проявляться в действии умопостигаемые формы, которые Аристотель полагал находящимися в ней в возможности. Она переводит их из возможности в действие, подобно тому как это делает солнце с видимыми в возможности красками, когда своим излучением, то есть совершенством своего

света, приводит в действие цвета, пребывающие в возможности в цветных телах. Причиной, заставившей Аристотеля предположить эту интеллигенцию, было положение Платона о формах, или о мире видов, который называют также архетипическим миром, миром первоначальных форм, миром умопостигаемым, или миром умопостигаемого. Аристотель на деле не сумел предохранить себя от соблазна согласиться с этой позицией Платона. На какие основания или доказательства опирался Платон, чтобы сделать это, мне неведомо. Я укажу причины, которые он, как мне кажется, имел или которые он мог бы иметь. Итак, я говорю на это, что не следует доверять интеллекту относительно умопостигаемого меньше, чем чувству относительно чувственно воспринимаемого (Ad hoc dico igitur quod non minus credendum est intellectui de intelligibilibus quam sensui de sensibilibus). Затем свидетельство или данные наших чувств заставляют нас, следовательно, предположить мир чувственно воспринимаемого, само чувственно воспринимаемое и мир частностей, или единичностей; с еще большим основанием интеллект должен вынудить нас предположить мир умопостигаемого; последний есть мир видов, или универсалий» («О Вселенной», II, 14).

Отсюда ясно, что Гильом даже с помощью Августина не сумел овладеть платоновской диалектикой, которая подводит к положению об идеях. К тому времени, когда он писал эти страницы, он, по-видимому, еще не читал «Федона», переведенного в XII веке Генрихом Аристиппом. Для него все сводится к некоего рода интуиционизму умопостигаемого, который дублирует интуиционизм чувственно воспринимаемого и объясняется озарением из мира архетипов — причины и образца Вселенной, настоящее имя которой для христиан — Слово, Сын Божий и истинный Бог. В учении Гильома Оверньского нашел почти полное свое выражение августинианский комплекс XIII века. Разумеется, отныне ничто не могло остановить «захвата» школ философией Аристотеля, но влияние Гильома, безусловно, немало содействовало тому, чтобы отсрочить и ограничить ее успех.

Кроме этого широкого доктринального синтеза, осуществленного епископом Парижа в начале XIII столетия, можно упомянуть только об одном действительно оригинальном произведении французского происхождения. Это — любопытное сочинение под названием «Мемуар о трудных вещах» («Memoriale rerum difficilium»). Впрочем, сказать с полной уверенностью, что его автором был француз, нельзя. Вначале его приписывали польскому философу и ученому Вителo (Witelo, Vitellion)691, причем под названием «Об интеллигенциях» («De intelligentiis»). Однако, поскольку его цитировали до Вителo, сейчас это предположение отброшено. Автором обеих рукописей считали парижского преподавателя по имени Адам Пульхре Мульерис; в одной из них даже написано: «Incipit Memoriale rerum difficilium Ade pulcherrime mulieris»692. Если не обращать внимания на превосходную степень (pulcherrime), то остается предположить, что автором «De intelligentiis» или «Memoriale rerum difficilium» является некий Адам Бельфам693 (либо носитель какой-то сходной с этой фамилии). Впрочем, об этом парижском теологе больше ничего не известно, кроме того, что, судя по содержанию его произведений и по цитатам в них, он писал около 1230 г. Ришар из Фурниваля упоминает это сочинение примерно в 1246 г.; его цитирует Жерар д'Аббевиль в «Вопросах для широкого обсуждения» («Quodlibeta»), и оно даже удостоилось чести быть процитированным — под заглавием «De intelligentiis» — св. Фомой Аквинским («De veritate», II, 1, Praeterea; Quaestiones quodlibetales, VI, 11,19, Sed contra).

Это очень интересное произведение. Оно в основном раскрывает тему дионисиевского озарения, которая после Гундиссалина вдохновляла Алана Лилльского и Николая из Амьена. Но в нее было введено то, что Клеменс Боймкер назвал «метафизикой света»; ее главным представителем стал Роберт Гроссетест. Возможно, магистр Адам находился под влиянием Гроссетеста, но это не очевидно, потому что «Memoriale» явно отличается от произведений оксфордского профессора как техникой изложения, так и самим содержанием. Адам исходит из первой субстанции — Интеллигенции, бесконечной и являющейся источником всех прочих субстанций. Она предшествует всему остальному и в порядке дефиниций, ибо остальное можно определить только по отношению к ней; она первична в плане познания, ибо есть первое познаваемое; наконец, она такова и в плане существования, так как является причиной актуального существования всех существ. Это первое существо есть свет. Св. Иоанн утверждает так в своем Евангелии, а св. Августин уверяет, что «свет» есть собственное имя Бога: «Neque enim et Christus sic dicitur lux quomodo dicitur lapis: sed illud proprie, hoc utique figurate»694 («О Книге Бытия буквально», IV, 28,45). С другой стороны, мы знаем: все, что не есть Бог, существует лишь благодаря причастности Богу; отсюда следует: поскольку Бог суть свет, то все, что есть, есть только в той степени, в какой оно причастно свету, или, что то же самое: в той мере, в которой вещь несет в себе свет, в той мере она и обладает божественным бытием («Unumquodque quantum habet de luce, tantum retinet esse divini»).

Свет, таким образом, — это форма, или совершенство, всего существующего: «Perfectio omnium eorum quae sunt in ordine universi est lux»695. По своей сущности он способен распространяться сам (auto-diffusive) и множиться (diffusiva sui, multiplicativa suiipsius). В этом видится знак того, что свет есть источник жизни, которая тоже обладает способностью распространяться и, следовательно, получает свою природу от света: «Est enim vita actus entis diffusivi sui esse in aliud. Quod est husjusmodi, lux est proprie vel naturam lucis habens»696. Распространение и проявление — одно и то же. Августин вслед за св. Павлом (Еф. 5:13) уже сказал, что всякое проявление есть свет. В самом деле, свет — это не только жизнь, но и «являющая сила»: мы называем его так, «secundum quod in ea rerum species possunt apparere»697. Когда эти принципы положены, можно построить иерархию познающих субстанций, упорядочив их от самых благородных до самых низких в зависимости от того, в какой степени пребывающий в них свет отделен от материи: Бог, чистые интеллигенции, человеческие души, управляющие телами, тела, в которых свет деградирует в теплоту и порождает жизнь и движение, — и так до тех пор, пока свет не угасает в инертной материи.

«Memoriale» не трактует в прямом смысле слова de fluxu entis698, но, скорее, дает картину всеобщего озарения, где собраны и искусно растворены элементы самого разного происхождения. Дионисий, Августин, Гундиссалин, Гебироль — каждому отведена определенная роль. Но основное направление философского умозрения в Париже к 1230 г. было уже совершенно иным. И дело не в том, что метафизическая тема «de luce»699 тогда исчезла. Напротив, она четко прослеживается у св. Бонавентуры и оставляет следы повсюду, где вновь и вновь обращаются к августиновскому учению об озарении души Богом ради познания истины.

Особенный интерес, который проявляли францисканские теологи к арабским «Перспективам» (трактатам по оптике), в частности к трудам Альхазена, легко объясним. Оптика — наука о свете — формулировала законы чувственно воспринимаемого света, символизировавшего в их глазах невидимый свет, которым Бог озаряет каждого человека, приходящего в мир. Поэтому было вполне естественно соединить науку о свете с метафизикой и теологией божественного просветления. Далеко продвинутый Гроссетестом и довольно случайно воспринятый св. Бонавентурой, этот синтез пронизывает весь трактат «О свете» («De luce») францисканца Бартоломео Болонского, преподавателя теологии в Париже, ставшего регентом Болонской теологической школы после Матвея из Акваспарты700; его следы теряются после 1294 г. Сейчас известен 41 его «вопрос» (полностью они пока не изданы), среди которых вопросы, относящиеся к Первоначалу, творению и душе, могут представлять непосредственный интерес для истории философии. Недавно опубликованный трактат «De luce» по крайней мере позволяет нам увидеть, как с умозрениями, вдохновленными оптикой, соединяется не только теология, но и духовность. Это произведение, с которым желательно познакомиться после чтения трудов св. Бонавентуры и Матвея из Акваспарты, действительно является в первую очередь религиозным, на что указывает, кстати, сама библейская тема, заимствованная у св. Иоанна; оно и начинается словами из Евангелия от Иоанна (Ин. 8:12): «Ego sum lux mundi, qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae»701. Для Бартоломео Болонского, как и для Роджера Бэкона, Писание — совокупность всех истин. Стоит ли удивляться тому, что истина оптики оказывается заключенной в священном тексте и, следовательно, наука спонтанно интегрируется в теологию? Из всех метафор, которыми Бог обозначает Себя, ни одна настолько не побуждает к рефлексии и не вдохновляет мысль, как метафора света. Свет, видимый сам по себе, является, помимо прочего, вспомогательным средством и силой, дающей возможность проявиться тому немощному свету, который природа позволила нам видеть глазами. Авторы трактатов по оптике различают понятия «свет» («lux»), то есть природу света, рассматриваемого в его источнике; «луч» («radius») — подобие света, распространяемое по диаметру от источника в некоторой среде; «освещение», «свечение» («lumen»), или свет, распространяемый лучами в сфере; «блеск» («splendor»), то есть отражение света от очень гладких поверхностей, которые вследствие этого сияют и блестят. Называя Себя «светом» («lux»), а не «лучом», «свечением» или «блеском», Бог указывает нам, что Он есть самый источник освещения и озарения всех мыслящих творений в мире, а не один из этих порожденных светов, зависимых и преходящих, которые своим бытием обязаны его освещению. Доводы, которые приводятся в «De luce» в подтверждение этого тезиса, сколь бы замысловатыми они ни были, в гораздо меньшей степени напоминают философское умозрение в собственном смысле, нежели ту самую символическую теологию, о которой св. Фома говорил, что она недоказуема. Если оптика знает семь способов взаимодействия тел со светом, то Бартоломео находит семь способов участия ангельских и человеческих интеллектов в божественном свете. Различным материальным условиям, которые требуются наукой для того, чтобы тело воспринимало свет, у него соответствует равное число духовных условий того, чтобы наш интеллект мог принять божественное озарение — в данной жизни и в будущей. В этом произведении господствуют францисканская духовность и методы символической экзегезы св. Бонавентуры, где наука и философия растворяются в теологии, которая целиком устремлена к духовности. Бартоломео Болонскому иногда приписывают «Сумму философии» так называемого Псевдо-Гроссетеста, о которой мы поговорим позже. Единственное основание для этого — ссылки автора «Суммы» на трактат «De luce», который якобы тоже принадлежит ему; но отнюдь не доказано, что речь идет о «De luce» Бартоломео Болонского, и поэтому, не найдя решающего

аргумента, можно по крайней мере отметить, что дух и стиль этих произведений совершенно различны.

С того времени, когда нищенствующие ордены утвердились в Парижском и Оксфордском университетах, почти все крупные имена в философии и теологии — это доминиканцы и францисканцы в Париже и особенно францисканцы в Оксфорде. До этого времени известные имена нередко встречаются и среди парижских теологов-мирян: Петр из Пуатье, Симон из Турне, Рауль Ардан, Этьен Лангтон, Николай из Амьена, Превотен, Филипп Канцлер, Гильом Оксеррский, Гильом Оверньский и, если угодно, магистр Адам. После них — либо потому, что история оказалась несправедлива, либо потому, что их труды действительно не имели большого значения, — учителя-миряне привлекают мало внимания.

Важным исключением является Генрих Гентский (ок. 1217—1293), магистр свободных искусств, затем — магистр теологии Парижского университета, где он преподавал с 1276 по 1292 г.702 Этот влиятельный учитель, который, по-видимому, пользовался очень большим авторитетом в последней четверти века, был советником Этьена Тампье во время осуждения аверроизма в 1277 г. Долгое время творчеством Генриха Гентского несправедливо пренебрегали: отчасти потому, что у него не было последователей, отчасти потому — и эта вторая причина связана с первой, — что ни один религиозный орден не был заинтересован в поддержке его репутации. Тем не менее был период, когда судьба ему вроде бы улыбнулась. В XVI веке орден сервитов703 ощутил острую необходимость в официальном учителе — ведь доминиканцы и францисканцы имели своих. Поскольку Генрих Гентский не принадлежал к какому-либо ордену, они сделали из него сервита и приняли его учение, что заставило их по меньшей мере публиковать и комментировать его произведения. Сегодня ни один орден не называет Генриха «своим», но ему начали отводить место в серьезных исторических исследованиях; признано, что благодаря «Вопросам для обсуждения» («Quodlibeta») и «Теологической сумме» («Summa theologica») он заслужил занять достойное положение среди крупных имен конца XIII века.

Самое надежное средство не заблудиться, приступая к изучению Генриха Гентского (как и Дунса Скота), это вспомнить схему метафизики Авиценны — науки о бытии, поскольку оно бытие. Бытие есть то, что первым предстает перед человеческим разумом; поэтому его нельзя определить, но каждый знает, что обозначает это слово: то, что есть. В мышлении его сопровождают два других понятия: «вещь» («res») и «необходимое» («necesse»). «Вещь» — это «схваченное» бытие, так как бытие — это «то, что есть», или сущность. Под «необходимым» понимается существующее необходимым образом. Отсюда первое деление бытия — на «необходимое» и «возможное». Рассматривая отношения внутри этой пары, мы сразу же замечаем, что возможное понимается только через необходимое: тогда остается только постичь, каким образом через ряд действий, или актов, самих по себе необходимых, возможные вещи иерархически эманируют из необходимого, которое есть Первосущее. Поначалу представляется, что Генрих Гентский исходит из понятия бытия, но поскольку он стремится избежать греческого нецесситаризма704, которым вдохновлялся Авиценна, то сперва он преломляет онтологию арабского философа в христианском смысле. Вместо того чтобы делить бытие на необходимое и возможное, он таким же образом разделяет его (с целью избежать смешения Бога и конечных вещей) на «нечто, что есть само

бытие», и «то, что есть нечто, чему подобает бытие или может быть естественным образом ему присуще». Первое — это нетварное бытие, второе включает все тварное. Исходя из этих двух понятий, он строит свою метафизику.

Философия, которая исходит из понимания Бога как «aliquod quod est ipsum esse»705, не может основывать доказательства его существования на чувственно воспринимаемом. Как после него Дунс Скот, Генрих Гентский уточняет, что можно, если угодно, доказать существование Бога исходя из чувственно воспринимаемого (оба при этом вспоминают св. Павла — Рим 1:20), но это гораздо легче и лучше сделать исходя из идеи бытия, поскольку тогда достаточно констатировать, что благодаря одному из двух своих аспектов бытие предстает как нечто, чья сущность тождественна существованию. Бытие, которое есть только бытие, но при этом все бытие целиком, может называться — безразлично — Благом или Истиной, но оно полностью таково лишь потому, что оно есть то, чья сущность является такой, какова она есть на полном основании.

Под бытием, которое представляет собой «нечто, чему бытие подобает или может естественным образом подобать», понимается все, что входит или может входить в состав категорий. Таким образом, оно сразу же отделяется от божественного бытия. Здесь следует заметить, с какой осторожностью Генрих Гентский обходит доктрину однозначности бытия, которую выдвинул Авиценна и которую примет Дунс Скот. Термин «esse» может равным образом применяться в обоих философских направлениях, но его не нужно понимать как обозначающее в них одно и то же: он может обозначать либо то, либо другое. Самое большее, в чем Генрих уступает Авиценне, это признание, что понятие (intellectus) бытия предшествует понятию Бога или твари, ибо мы воспринимаем и то и другое как бытие, однако это понятие не является общим для обоих и не предшествует им. Генрих отходит от Авиценны раньше, чем это сделает Дунс Скот.

Это как раз то, чего Дунс Скот ему не простит, ибо, не приняв в начале своих изысканий понятия бытия, однозначного для Бога и творений, Генрих Гентский был вынужден — чтобы не исходить из двусмысленного термина — ввести понятие бытия самого по себе как первичное; вследствие этого он сделал из него «primum cognitum» и «ratio cognoscendi»706 всего остального для человеческого разума. Дунс Скот в своем «Оксфордском труде» («Opus oxoniense») не станет особенно сурово критиковать этот тезис только потому, что он был единственной возможной альтернативой его собственной позиции, дабы, исходя из Авиценны, избежать авиценновского нецесситаризма.

Чтобы обеспечить желаемый разрыв между бытием самим по себе и возможным бытием, христианский философ располагает понятием творения, но если он идет к проблеме от понятия бытия, то между Творцом и тварью сразу же встречается с божественными идеями. Так как это — идеи Бога, их нельзя считать обладающими собственной субсистенцией: они не обладают иной реальностью, кроме бытия Бога. Однако, поскольку идея представляет собой возможное творение, необходимо, чтобы в качестве объекта познания она отличалась от Бога. Тогда можно сказать, что Бог вначале познаёт свою собственную сущность в ней самой; затем в акте,

посредством которого Он ее познаёт, Он познаёт все творение, могущее быть сотворенным согласно бытию, которое оно имеет в Боге; наконец, Он познаёт бытие, которым обладает могущее быть сотворенным творение, в нем самом, ибо это бытие иное, нежели бытие Бога. Это собственное бытие тварного есть его сущность — с собственным содержанием, которое ее определяет; а сущность творения, рассматриваемая как возможная имитация божественной сущности, — это идея. Как таковая идеальная сущность обладает своим собственным бытием, которое не прибавляется к бытию Бога, но отличается от него как объект познания; оно есть бытие сущности в качестве сущности, esse essentiae. Это — знаменитая доктрина, против которой будет аргументированно выступать Дунс Скот, но воздействия которой отчасти не избежит и он сам. С одной стороны, оба теолога хотели обойти подводный камень Эриугены — учение о сотворении божественных идей, учение, неоднократно осужденное, однако в XIV столетии вновь нашедшее приверженцев; ни тот ни другой не желали его принимать. С другой стороны, поскольку они отождествляли бытие с сущностью, они не могли избежать дублирования всякого различия в порядке сущности и в порядке бытия. Генрих Гентский смирился с этой обязанностью, приписав идее esse essentiae, которая вследствие этого становится, как говорил он сам, «идеатом» («ideatum»). Дунс Скот откажется от такого решения, но только ради того, чтобы приписать божественной идее esse intelligibile707, связанное с бытием божественного разума, простое esse diminutum708, которое, впрочем, повергнет в отчаяние комментаторов его школы, так что некоторые ее представители, например Уильям из Олнуика (William of Alnwick), решительно выбросят последнее за борт, не видя возможности отличить его от esse essentiae Генриха Гентского. Вот тут и появились призраки дионисиевского понимания идей как теофаний; неудивительно, что здесь соединились все виды платонизма: у обоих теологов они присутствуют на вполне законном основании.

Теолог интересуется идеями главным образом как «отношениями имитируемости в божественной сущности»; для философа они прежде всего являются «сущностями вещей в божественном знании». Об этом превосходно говорил Авиценна в своей «Метафизике», но Генрих не мог принять способ, каким он объяснял переход к существованию возможных вещей, содержащихся в божественном разуме. Арабский философ полагает, что воля Бога не может не допустить умопостигаемых порождений, эманирующих из его ума. С точки зрения Генриха Гентского, воля Бога свободно допускает и вознаграждает существование определенных возможных вещей; это допущение как раз и есть то, что именуется творением. Он идет дальше и утверждает, что, поскольку существование вещей зависит прежде всего от воли Бога, божественный разум познаёт их лишь посредством этого акта божественной воли. Здесь Генрих Гентский предвосхищает выводы Дунса Скота, и поэтому можно, если угодно, говорить в данном случае о некотором волюнтаризме, однако при условии, что мы не будем забывать о том, что акт творения отличается от самого божественного бытия только в нашей мысли. Лишь в твари акт творения допускает отличную от Бога реальность — отношение конечного результата к божественной причине, от которой он зависит. Каким бы образом ни представлять себе процесс творения, но так как сущность творимого, того, что может быть сотворено, предстает перед божественным разумом лишь благодаря допущению его существования волей Бога, невозможно предполагать, что существование реально отличается от сущности. По этому поводу Генрих Гентский вел длительную полемику с Эгидием Римским. А Дунс Скот, часто оппонировавший ему и в философии, и в теологии, отбросит реальное различие сущности и существования как лишенное всякого значения. Тварь от Творца решительно отличает то, что Бог неотделим от своего

существования, тогда как фактическое существование твари зависит от свободной воли Творца. Конечные существа суть существующие сущности, и поэтому они индивидуальны. Всякая сотворенная форма является таковой в субъекте (suppositum), внутреннего единства которого достаточно для отличения его от всего остального. Актуализируя его, акт творения делает каждую вещь тождественной самой себе и отличной от других. Именно эту позитивную тождественность вещи самой себе Генрих Гентский выражает словами о том, что индивидуация определяется двойным отрицанием: тем, что отрицает всякое отличие данной вещи от самой себя, и тем, что отрицает всякую тождественность этой вещи какой-либо другой.

Среди этих творений человек определяется как единство тела и разумной души. Как таковое тело конституируется своей собственной формой; разумная душа не передает ему информацию непосредственно — она не является, строго говоря, «двигателем» тела, это форма телесности (forma corporeitatis): в человеке присутствуют две субстанциальные формы — форма тела как такового и форма человеческого состава. Возвышаясь над телом, душа остается открыта умопостигаемым воздействиям. Принимая ставшее уже классическим различие возможного и действующего интеллектов, Генрих поначалу толкует абстрагирование почти так же, как Фома Аквинский; но он тут же добавляет, что наше познание им не ограничивается. С помощью абстрагирования мы постигаем то, чем является вещь, а поскольку мы постигаем ее как то, что она есть, то знание, которое у нас о ней есть, содержит истину; но абстрагирование не позволяет нам проникнуть в умопостигаемую сущность вещи. Для достижения этого недостаточно абстрагировать от чувственно воспринимаемого умопостигаемое понятие объекта — нужно еще посредством некоторого суждения определить его сущность. Это можно сделать только с помощью рефлексии, которая исходит не из чувственно воспринимаемого конкретного, а из первичного понятия бытия и продолжается под управляющим воздействием божественного света. Идентифицируя, как и многие другие, Бога-Просветителя из учения Августина с действующей Интеллигенцией Авиценны, но ограничивая, по всей видимости, его функцию управляющим действием, Генрих таким образом утверждает естественную нестабильность человеческих суждений в противоположность непреложности божественных Идей.

Учение Генриха Гентского является интересным свидетельством естественной близости платонизма Авиценны и св. Августина, которую мы уже констатировали. Нельзя с уверенностью сказать, что данная близость возникла путем комбинации этих двух видов платонизма. Скорее, ее источник — в мысли Генриха Гентского; вместе с тем его мысль совершенно естественно обратилась к этим двум философам, чтобы обрести технику и некоторые принципы, в которых он нуждался. При жизни авторитет Генриха Гентского был значителен. Он преподавал теологию в Парижском университете в том памятном 1277 г., когда имело место осуждение аверроизма и некоторых томистских тезисов. Поэтому мы имели бы право предположить — если бы не узнали этого от него самого, — что Генрих присутствовал на теологических консультациях, которые предшествовали этому акту, и разделял ответственность за него. Принимая во внимание общий дух его доктрины, мы поймем, что его должен был беспокоить не только аверроизм, но и сам томизм. Относящийся к совсем иному вероучительному направлению, он не мог понять глубокого смысла томистской реформы и потому видел в ней лишь опасное вторжение в теологию философии язычников и нехристиан. Но, по-видимому, ничто не поколебало его веры в принципиальное согласие христианского Откровения с мудро ведомым философским разумом.

Он один из тех, кто вел контрнаступление, которое считалось тогда необходимым и на успех которого тогда еще надеялись. Творчество Дунса Скота, построенное с помощью очень сходной философской техники, тем не менее отличается от творчества Генриха во многих отношениях и прежде всего, несомненно, личным гением философа. Но несомненно также, что они в определенной мере противостоят друг другу вследствие разрыва между двумя поколениями, произведенного актом осуждения 1277 г. Генрих Гентский и его коллеги считали, что осудили просто определенное философское учение. Для многих из тех, кто пришел после них, это доктринальное решение представлялось осуждением философии — целиком и полностью. Что-то от этого было и в мыслях Этьена Тампье, равно как и в мыслях ассистировавших ему магистров. Мы уже отмечали, что определенное недоверие к философии никогда не покидало теологов, но ни Авиценна, ни Аверроэс не убедили их в принципиальной неспособности естественного разума построить метафизику, спонтанно согласующуюся с требованиями христианской веры; однако оказалось, что многие из их последователей именно в этом вполне убедились.

После Генриха Гентского в XIII веке не обнаруживается какого-либо доктринального синтеза, сравнимого с его синтезом по широте охвата, который был бы сделан теологом-мирянином. Однако следует по крайней мере упомянуть комплекс «Quaestiones quodlibetales» Годфруа из Фонтене (ум. 1303), философский уровень которых очень высок. Это был противник Генриха Гентского, а в некоторых вопросах его ориентация совпадала с ориентацией св. Фомы Аквинского, но он был вполне способен принимать свои независимые решения. Так, Годфруа не соглашался с реальным различием сущности и существования и, как следствие, с реальностью их сочетания. Его критика прямо касалась Фомы Аквинского, поскольку была направлена против неоднократно утверждаемого св. Фомой принципа, что «esse» есть действие формы. С другой стороны, он верно интерпретировал томистское различение сущности и существования, так же, как это делал — что мы увидим в дальнейшем — Эгидий Римский. Для него говорить о реальном различии означает говорить, что есть различие между двумя вещами; но тогда, замечает Годфруа, esse нельзя понимать как вещь по той простой причине, что оно не может существовать отдельно: «In rerum natura extra intellectum non est aliquid quod sit esse solum, ita scilicet quod ratio sua in essendo sit solum ratio essendi, sine appositione alicujus, particularis rationis essendi»709. Годфруа добавляет: так как бытие включает абсолютно все, что есть, полагать его реализованным в чистом состоянии означало бы возвращаться к доктрине Парменида, где утверждается, что все, что есть, реально было бы единым: «Et sic in rerum natura omnia essent aliquid unum secundum rem, quod falsum est»710. В сфере ноэтики Годфруа разделяет концепцию мысленной абстракции, подобную концепции св. Фомы, и противостоит августиновскому учению об озарении. Но он делает упор на пассивность интеллекта в познании, так как он воспринимает — в некоторой степени наподобие Авиценны — умопостигаемую сущность познаваемой вещи как достаточно реальную, чтобы она могла быть схвачена умом как таковая. Вследствие этого Годфруа утверждает: интеллект не производит умопостигаемости и универсальности ни в вещах, ни в воображении, но действующий интеллект просвещает воображение таким образом, что проявляется одна только чтойность, или сущность объекта, которая может воздействовать на возможный интеллект и заставить нас познавать ее. Пассивности интеллекта соответствует пассивность воли. Годфруа доказывает этот тезис аксиомой, заимствованной у Аристотеля: невозможно, чтобы одна и та же вещь, взятая непосредственно и сама по себе, двигалась как таковая. Поэтому не может быть абсолютной спонтанности воли, которая всегда движима своим объектом в том, что касается детерминации ее действия, в том же, что касается выполнения этого действия, она движется только посредством

деятельности и решения разума. Годфруа доходит до того, что полагает двигательную функцию объекта как двигательную функцию действующей причины: «Objectum effective movet voluntatem»711. Остается спасти свободу воли. Годфруа рассчитывает достичь этого, напомнив, что первый объект воли — неопределенное благо. Поскольку никакой отдельный объект не является абсолютным благом, разум никогда не вырабатывает строгого суждения относительно объекта, и эта глубинная неопределенность разума по отношению к последнему объекту устремлений человека приводит к крайней неопределенности человеческих поступков. Здесь мы видим противоположность той спонтанности стремлений, о которой будет учить Дунс Скот; впрочем, Годфруа из Фонтене — один из его достойнейших противников.

Вероятно, есть возможность показать, каким образом и посредством каких искажений томизма, поначалу едва заметных, Годфруа пришел к утверждениям, которых не найти у св. Фомы Аквинского. Как бы то ни было, эти два учения отнюдь не тождественны, и этим объясняется тот факт, что в первые десятилетия XIV века некоторые мыслители, большинство из которых были учениками Годфруа, выдвигали и защищали тезисы, на первый взгляд напоминавшие положения томизма, но на самом деле развивавшие весьма отличное от него учение Годфруа.

Проведенные недавно исследования (Э. Оседез) пролили свет на творчество другого ученого-мирянина — Петра Оверньского, который около 1296 г. преподавал теологию в Париже и умер епископом Клермона в 1302 г. Автор трактата «Sophismata», многочисленных комментариев к произведениям Аристотеля и «Quaestiones quodlibetales», он считался достаточно близким к томизму (по меньшей мере в своих комментариях) для того, чтобы ему было поручено завершение неоконченного комментария св. Фомы к трактату «О небе и мире» («De coelo et mundo»); в то же время он несколько удалился от томизма в «Quaestiones quodlibetales». Не исключено, что, когда его творчество будет лучше изучено, Петр из Оверньский займет более значительное место в истории философии.

Когда подходило к концу XII столетие, беспристрастным и немного насмешливым свидетелем его вероучительных разногласий стал Иоанн Солсберийский. В конце XIII столетия таким свидетелем оказался Генрих Бате; он родился в 1246 г. в Мехелене712 и умер в 1317г. Поэт, музыкант, не чуравшийся даже танцев, человек веселого и доброго нрава, он соблазнился изучением наук. Пожалуй, нельзя найти ни одной отрасли знаний, в которой он не был бы знатоком. Как и Иоанн Солсберийский, Бате провел почти всю свою жизнь при дворах князей, у которых работал секретарем. Это позволило ему удовлетворить склонность к философии и наукам, оставаясь честным человеком, вне всяких школ и партий, которые, естественно, дрались друг с другом. Сегодня мы знаем его главным образом по трактату «Зерцало божественных и некоторых природных вещей» («Speculum divinorum et quorumdam naturalium»), из которого пока опубликованы лишь две первые части; они заставляют с нетерпением ожидать публикации еще двадцати одной части.

Составленная по просьбе утрехтского епископа Ги из Эно, эта компиляция не является изложением ни некоторой системы, ни даже личных мыслей. Сам Бате заявляет в «Предисловии», что нередко сообщает противоречивые сведения, но, поскольку они сопровождаются аргументами, читатель сам сможет сделать выбор. Предмет сочинения весьма разнообразен, в нем нет недостатка в разного рода отступлениях, о которых, впрочем, сообщается заранее. С другой стороны, это хорошо сконструированный труд. Он начинается с проблемы ощущения, затем последовательно обсуждаются вопросы, относящиеся к потенциальному и действующему интеллекту, к материи («Quarta pars quae totaliter est digressio»713), далее изучаются связь интеллекта с телом, множественность интеллектов, проблема идей, структура человеческого тела, его зарождение, действия души и отношение интеллекта к разнообразному умопостигаемому, бодрствование, сон и сновидения, метеоры, естественные и демонические явления, время, движение вместе с вызывающими его небесными телами и, наконец, Первоначало, от которого оно зависит. Произведение написано свободным стилем, чуждым школярской рутине, но автор обнаруживает в нем научную и философскую эрудицию столь же зрелую, сколь и обширную. Он обращается в основном к «Тимею» и «Федону» Платона, к Халкидию, Проклу и Гермесу Трисмегисту, к Аристотелю, которого он комментирует, пользуясь трудами Иоанна Филопона, аль-Фараби, Авиценны, Альхазена и Аверроэса. Хотя пока еще невозможно судить обо всем комплексе идей Бате, уже кажется несомненным, что, желая согласовать Платона и Аристотеля, он обычно жертвует последним. Таким образом, Бате встает на сторону августинианского учения о воспринимаемом ощущении как о воздействии души на нее самое. А поскольку он, по всей вероятности, допускает, что возражения Аристотеля против идей на самом деле не опровергают подлинное учение Платона, то можно ожидать, что, когда его произведение будет издано целиком, оно представит собой синтез скорее всего в платоновском духе; но этот синтез охватит всю аристотелевскую, арабскую и еврейскую науку, известную в ту эпоху.

ЛИТЕРАТУРА

Гильом Оверньский: Opera omnia. Paris, 1674, vol. 1—2; Valois Noël. Guillaume d’Auvergne, sa vie et ses ouvrages. P., 1880; Masnovo A. Da Guglielmo d’Auvergne a San Tommaso d’Aquino. Milano, 1930—1945, vol. 1—3 (лучший вводный материал); Baumgartner M. Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Münster, 1895; Kramp J. Des Wilhelm von Auvergne Magisterium Divinale // Gregorianum, 1920, p. 538—584; 1921, p. 42—78, 174—187.

Адам Пульхре Мульерис: «Memoriale rerum difficilium» опубликованы под заглавием «De intelligentiis» в: Baeumker Cl. Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhundert. Münster, 1908; idem. Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Witelo zugeschrieben Liber de Intelligentiis // Miscellanea Francesco Ehrle, Roma, 1924, p. 87—202.

Бартоломео Болонский: Squadrani I. Tractatus de luce Fr. Bartholomaei de Bononia // Antonianum, 1932, p. 201—238, 337—376, 465—494; Longpré Eph. Bartolommeo di Bologna // Studi Francescani, 1923, p. 365—384.

Генрих Гентский: Quodlibeta. Paris, 1518, vol. 1—2; Venezia, 1608,2e éd. 1613; Summa theologica. Paris, 1520, vol. 1—2; Ferrare, 1646. Лучшее введение в изучение творчества Генриха Гентского: Paulus J. Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique. P., 1938 (работа посвящена частному теологическому вопросу; вместе с тем в ней дана весьма обширная информация относительно места Генриха Гентского в вероучительной среде того времени); Bayerschmidt Paul. Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Münster, 1941. Библиографию см. в указанных работах Паулюса и Байершмидта.

Годфруа из Фонтене: Wulf M. de, Pelzer A. Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines. Louvain, 1904; Wulf M. de, Hoffmans J. Les Quolibets V—VII de G. de Fontaines. Louvain, 1913; Hoffmans J. Le VIIIe Quodlibet de G. de Fontaines. Louvain, 1924; Hoffmans J. Le IXe Quodlibet de G. de Fontaines. Louvain, 1928; Hoffmans J. Le Xe Quodlibet de G. de Fontaines. Louvain, 1931; Hoffmans J. Les Quodlibets XI et XII de G. de Fontaines. Louvain, 1932; Wulf M. de. Un théologien philosophe du XIIIe siècle. Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines. Bruxelles, 1904; idem. L'intellectualisme de Godefroid de Fontaines d'après le Quodlibet VI, q. 15 // Beiträge zur Geschichte der Philosiphie des Mittelalters. Supplementband I, Münster, 1913, S. 287—296; Lottin O. De libre arbitre chez Godefroid de Fontaines // Revue néoscolastique de philosophie, v. XL, 1937, p. 213—241.

Петр Оверньский: серия исследований Э. Оседеза: Hocedez E. La théologie de Pierre d'Auvergne // Gregorianum, 1930, p. 526—552; Les Quaestiones in Metaphysicam de Pierre d'Auvergne // Archives de Philosophie, v. 9, 3, 1932, p. 179—234; La vie et les œuvres de Pierre d'Auvergne // Gregoriànum, 1933, p. 3—36; Une question inédite de Pierre d'Auvergne sur l'individuation // Revue néoscolastique, v. 36, 1934, p. 355—386; La philosophie des Quodlibets de Pierre d'Auvergne // Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Münster, 1935, Bd. 2, S. 779—791.

Генрих Бате: Wallerand G. Henri Bate de Malines. Speculum divinorum et quorumdam naturalium. Louvain, 1941; idem. Henri Bate de Malines et saint Thomas d'Aquin // Revue néoscolastique, v. 36, 1934, p. 387—411; Birkenmajer Alex. Henri Bate de Malines, astronome et philosophe du XIIIe siècle // La Pologne au Congrès International de Bruxelles. Cracovie, 1923.

2. ОТ АЛЕКСАНДРА ГЭЛЬСКОГО ДО РАЙМУНДА ЛУЛЛИЯ

Первым преподавателем-францисканцем в Парижском университете был Александр Гэльский. Он родился в Гэльсе близ Глучестера714 между 1170 и 1180 гг. В 1231 г., будучи уже преподавателем теологии в Парижском университете, Александр вступил в Орден меньших братьев (миноритов). Таким образом одна из теологических кафедр университета фактически стала францисканской. В 1228 г. он уступил эту кафедру своему ученику Иоанну (Жану) из Ла-Рошели. Умер Александр 15 августа 1245 г. Его имя осталось связанным с монументальной «Теологической суммой» («Summa

theologica»); о ней Роджер Бэкон в своем «Малом труде» («Opus minus») говорил, что Меньшие братья «приписали ему эту огромную «Сумму», которая оказалась тяжелее лошади и которая написана не им, а другими». Нынешние историки отчасти согласны с Роджером Бэконом. «Сумма», автором которой считается Александр Гэльский, в значительной степени является компиляцией. Она существовала уже в 1250 г., поскольку св. Бонавентура цитирует ее в преамбуле ко второй части своего «Комментария к Сентенциям», но он не знает, кто мог ее составить. Насколько нам известно, это сочинение содержит фрагменты, заимствованные у Иоанна из Ла-Рошели, св. Бонавентуры, Гильома из Мелитона и других авторов. Так что, изучая идеи Александра, очень трудно опираться на подобный текст; возможно, именно учение св. Бонавентуры поможет составить о них более правильное представление, так как он прямо заявляет, что во всем следовал взглядам своего духовника и учителя. В некоторых отношениях это весьма убедительно. Если начало «Суммы» является собственным сочинением Александра, где, как представляется, отражено его учение, то здесь мы видим учителя, закладывающего основания, которые ученики должны лишь развивать. Насколько можно судить, в теологии Александр вдохновлялся идеями Августина в той форме, в которой они представлены у викторинцев, но ему нужно было воспользоваться этими принципами для разрешения ряда проблем, обнаружившихся после нового открытия Аристотеля. Если отдельные детали мысли Александра ускользают от нас, мы можем, не слишком рискуя впасть в заблуждение, допустить, что он дал первый импульс группе францисканских теологов, творчество которых должно было ассимилировать новое философское знание с помощью принципов, сформулированных св. Августином.

Преемник Александра на францисканской кафедре теологии Парижского университета, Иоанн из Ла-Рошели преподавал недолго: он умер 8 февраля 1245 г., за несколько месяцев до кончины самого Александра. Помимо чисто теологических произведений, таких как «Сумма о добродетелях» («Summa de virtutibus»), «Сумма о пороках» («Summa de vitiis»), «Сумма о членах Символа веры» («Summa de articulis fidei»)— он оставил трактат «Сумма о душе» («Summa de anima»), который показывает, что Иоанн обладал очень живым и развитым философским интеллектом. Кстати, в одной из проповедей он сам намекает на враждебность тех, кто пытался тогда задушить философские исследования, и без обиняков относит эту враждебность к воздействию Сатаны, не желающего, чтобы христиане были образованными людьми. Вслед за Авиценной он считает разумную душу простой субстанцией, способной животворить тело и выполнять в нем целый ряд действий. В отличие от Гильома Оверньского, который подчеркивал тождество сущности души и ее способностей, Иоанн из Ла-Рошели вводит специфическое различение способностей. Чтобы распознать их, достаточно исходить из различия их объектов, обратиться к различению их действий, а от них — к самим способностям. В своей классификации способностей он почти точно следует классификации, данной в августиновском апокрифе «О духе и душе» («De spiritu et anima»), и помещает их выше ума, который познаёт сотворенное умопостигаемое (ангелов, души), а также интеллигенцию (intelligentia), которая познаёт истину и неизменное благо, то есть Бога. Так образуется восходящий ряд способностей: чувство воспринимает тело, воображение — подобия тел, разум — природу тел, ум — сотворенные духи, интеллигенция — нетварный Дух. Ощущения являются результатом воздействия тел на органы чувств посредством физических сред: прозрачности — для зрения, воздуха — для слуха, испарений, исходящих от предметов, — для обоняния, слюны — для вкуса, кожи — для осязания. Данные этих отдельных органов чувств концентрируются с помощью «общего чувства»; согласно

Иоанну из Ла-Рошели, его функция — сохранение и комбинирование ощущений с целью формирования «чувственно воспринимаемого общего» (то есть общего для нескольких органов чувств), таких, как величина, движение, покой, количество и т. д. Общее чувство, которое Авиценна называет «sensus formalis», есть внутреннее чувство. Чтобы выделить из его отдельных или обобщенных образов абстрактные понятия, необходимо воспользоваться интеллектуальной способностью («virtus intellectiva»), которая не связана с каким-либо отдельным органом, но вся целиком присутствует во всем теле: «est in toto corpore tota». Абстрагирование заключается не в реальном разделении объекта на составные элементы, а в отдельном рассмотрении последних благодаря оценке («aestimatio»), которая отличает одни элементы от других, группируя их по сходству и устраняя различия, но не отделяя полностью от чувственно воспринимаемого: «Напротив, интеллектуальная способность постигает телесную форму, очищает ее от движения, от всех материальных свойств и даже от ее своеобразия и постигает ее как таковую — открытую, простую и универсальную. В самом деле, если бы она не была подобным образом очищена умом, она не могла бы быть познана как предицируемая общая форма всех индивидов. Итак, в порядке абстрагирования формы тела нужно различать следующие степени: первая — в чувстве, вторая — в воображении, третья — в оценке (aestimatio), четвертая — в уме».

Несмотря на влияние трактата «De spiritu et anima» и вопреки авиценновским мотивам эта психология довольно полно отображает те стороны учения Аристотеля, которые впоследствии стали общепринятыми. Но помимо этого Иоанн из Ла-Рошели стремится согласовать греко-арабское учение о действующем интеллекте с учением Августина о божественном озарении. В самом интеллекте он, следуя Аристотелю, различает возможный интеллект, который по отношению ко всему умопостигаемому является словно дощечкой, на которой еще ничего не написано, и действующий интеллект, присутствующий в нашей душе как умопостигаемый свет самого Бога и всегда находящийся в действии. Таким образом, аристотелизм одержал здесь решающую победу, поскольку, подобно Альберту Великому и св. Фоме Аквинскому и в противоположность Гильому Оверньскому, Иоанн из Ла-Рошели относит к каждой человеческой душе, взятой в отдельности, действующий интеллект, свойственный именно ей и словно являющийся знаком, который Бог оставил на своем творении. Он прямо говорит, что этот интеллект есть высшая способность души: «intellectus agens, id est vis animae suprema»; для познания объектов, находящихся вне нас, мы не нуждаемся ни в чем другом: ни в способностях или действиях нашей души, ни даже в первопринципах, или первоначалах естественного познания. С этого момента основания аристотелевско-томистской теории познания были уже заложены, по крайней мере в самых существенных своих очертаниях. Если Иоанн из Ла-Рошели, как представляется, допускает один или несколько отдельных действующих интеллектов, то в этом следует видеть лишь стремление отыскать приемлемый для христианина способ изложения учения, которое изначально не является христианским. В самом деле, отдельным действующим интеллектом можно назвать всякую духовную субстанцию, отличную от души, высшую по отношению к ней и способную воздействовать на нее, чтобы извне и даром передать ей знания, которых она не может достичь посредством естественного света своего собственного действующего интеллекта. В этом смысле ангелы и Бог тоже могут рассматриваться как отдельные действующие Интеллекты: ангелы наставляют человека в том, что касается ангелов, Бог — в сверхприродных истинах, таких, как Троица, которые относятся исключительно к Богу. Это расширение словаря ничего не меняет в существе доктрины. Если добавить, что Иоанн из Ла-Рошели отбрасывает тезис Гебироля о сочетании в человеческой душе и в ангелах материи и

формы, то мы несомненно увидим в его психологии проявление того глубокого влияния, которое, начиная с первой половины XIII века, оказывал Аристотель даже на учителей-францисканцев. Но вскоре учение св. Бонавентуры вернет немало умов — особенно в его Ордене — к принципам св. Августина.

Св. Бонавентура (Джованни из Фиданцы) родился в селении Баньореджио близ Витербо в 1221 г. и вступил в Орден меньших братьев715, по-видимому, в 1238 г. Он приехал в Париж прослушать курс Александра Гэльского, которого позднее назовет своим духовным отцом и учителем, а в 1248 г. получит степень лиценциата. С 1248 по 1255 г. он преподает в Парижском университете и занимает там кафедру, предназначенную — после Александра Гэльского — для францисканцев. В 1255 г. смута, вызванная в преподавании ссорами между магистрами университета и духовенством, вынуждает его прервать чтение лекций. Несмотря на ожесточенную борьбу, которую вел Гильом из Сент-Амура716 с целью запретить нищенствующим орденам преподавание в Парижском университете, папа подтверждает право доминиканцев и францисканцев занимать там кафедры, а 23 октября 1256 г. поименно назначает на них братьев Фому Аквинского из Ордена доминиканцев и Бонавентуру из Ордена миноритов. Однако университет отложил присвоение им докторской степени и включение их в число магистров до октября 1257 г. Св. Фома Аквинский и св. Бонавентура получили свои степени в один и тот же день, но «меньший брат» к тому времени уже был назначен Генералом своего Ордена и вскоре навсегда оставил преподавание. Св. Бонавентура умер в день завершения Лионского собора — 15 июня 1274 г.

Тот, кто хочет изучить и понять творчество св. Бонавентуры, должен прежде всего рассмотреть его само по себе, а не видеть в нем, как это иногда происходит, более или менее удачный эскиз того, что в то же самое время делал св. Фома. Для учения св. Бонавентуры характерен его неповторимый дух, который сознательно избранными путями движется к совершенно определенной цели. Эта цель — любовь к Богу; пути, которые ведут нас к ней, — это пути теологии. Философия должна помочь осуществлению нашего замысла; так что, идя по следам своих предшественников, охотно принимая доктрины учителей и в особенности своего отца и учителя блаженной памяти брата Александра Гэльского, Бонавентура без колебаний заимствует из новых доктрин то, что позволит ему восполнить старые: «Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere»717. Таков животворный дух его главного произведения — «Комментария к Сентенциям», равно как его многочисленных трактатов и небольших сочинений (opuscula), в частности «Путеводителя души к Богу» («Itinerarium mentis in Deum»)718, в которых учение Бонавентуры получило свое развитие.

Человеческая душа создана для того, чтобы однажды ощутить бесконечное благо, которое есть Бог, чтобы успокоиться в Нем и наслаждаться этим покоем. Об этом высшем объекте, к которому она устремляется, душа уже в этом мире обладает несовершенным, но весьма твердым знанием, которое есть вера. Никакое другое знание не приносит нам столь же глубокой и столь же непоколебимой уверенности, как это. Философ меньше уверен в том, что он знает, чем верующий в том, во что он верует. Одновременно именно вера в истину Откровения является источником философского умозрения. В самом деле, в том, с чем соглашается разум, нет места вере; но чаще

всего происходит так, что вера направлена на объект, слишком возвышенный для того, чтобы мы могли постичь его разумом. Следовательно, не разумом, а любовью к этому объекту мы делаем его актом веры. Это происходит даже в том случае, когда мы прибегаем к философскому умозрению. Верующий благодаря любви желает видеть основания своего верования: ничто так не сладко для человека, как понять объект своей любви. Так философия рождается от потребности сердца, желающего как можно сильнее насладиться объектом своей веры.

Это значит, что философия и теология, различные по своим методам, продолжают и дополняют друг друга до такой степени, что оказываются двумя поводырями, ведущими нас к Богу. Весь наш путь к Богу, дорога, по которой мы идем, если только продвигаемся в верном направлении, — это путь просвещения, или просветления; цель задана нам верой; мы уже держимся этого пути, мы прилепились к нему любовью — но прилепились нетвердо и часто колеблемся, потому что нам не хватает ясного знания, на котором основывается непоколебимая любовь. Совершенная любовь и вызванная ею всеохватывающая радость ожидают нас в конце паломничества, которое мы начали. Дорога может показаться долгой, но нам нужно уяснить, сколько радостей, предвосхищающих небесное блаженство, ожидают нас на этом пути! Идущий по пути божественного просветления, верующий и силящийся понять, во что он верует, видит в каждом своем ощущении и в каждом действии акты познания самого Бога, скрытого внутри вещей.

Учение св. Бонавентуры прежде всего и весьма выразительно обозначается одним девизом: «путеводитель души к Богу». Он учит «quo modo homo per alias res tendat in Deum»719, и поэтому вся его философия показывает нам Вселенную, каждый объект которой говорит нам о Боге, представляет Его нам, как Ему угодно, и зовет нас обратиться к Нему. Если жизнь — только паломничество к Богу, то чувственно воспринимаемый мир — это путь, ведущий нас к Нему. Сущее, расположенное по обочинам этого пути, — это знаки, кажущиеся нам порой загадочными. Но если мы внимательно их исследуем, то та вера, которой помогает разум, раскроет под постоянно меняющимся одно-единственное слово — вечный призыв: Бог.

Так вступим на этот путь просветления. Но мы напрасно пойдем этим путем, если заранее не узнаем условий нашего продвижения вперед. До первородного греха человек мог мирно наслаждаться созерцанием Бога, и поэтому Бог поместил его в райский сад наслаждений. Однако после греха и через него ум человека был поражен невежеством, а плоть — похотью. Следовательно, теперь нам необходимо постоянно прилагать волевые усилия, чтобы, уповая на Божью милость, поднять к Богу свои лица, ныне обращенные к земле. Чтобы достичь мудрости, нужно молитвою заслужить преображающую благодать, очищающую праведность и просвещающее знание. Благодать — это основание доброй воли и причина прозорливости. Итак, сначала нам нужно молиться, потом — свято жить, наконец — чутко воспринимать истины, которые нам откроются, и, созерцая их, постепенно восходить на вершину, где нам явит Себя Бог, «ubi videatur Deus deorum in Sion»720.

Требование подобного очищения не привело, как некоторые думали, к смешению философии и мистики, в которое якобы впал св. Бонавентура. Если наше сознание ослеплено грехом, то простое усилие естественного разума не сделает для нас умопостигаемыми Вселенную и вещи. Нам следует вначале сразиться с последствиями греха и, насколько возможно, вернуть наши познавательные способности в то состояние, в котором мы когда-то их получили. Только тогда нам откроется путь просветления, и наше помраченное восприятие Вселенной снова станет умопостигаемым. Бог, Творец Вселенной, — это сущностная, трансцендентная истина. Бог истин не по отношению к какой-то вещи, ибо Он есть высшее полное бытие, и, наоборот, вещи могут быть истинны по отношению к Нему.

Если это так, то нам откроется значение вещей и мы поймем, как мир может привести нас к Богу. Согласно этому принципу, истина вещей заключается в представлении, то есть в уподоблении первой и высшей истине: «in comparatione ad principium dicitur veritas: summae veritatis et primae repraesentatio»721. Именно подобное сходство между Творцом и творением позволит нам возвыситься от вещей к Богу. Это, однако, не предполагает участия вещей в сущности Бога, так как между Богом и вещами нет ничего общего. Возможно даже, что это сходство не заключается в точном уподоблении Богу, ибо конечное никогда не может уподобиться бесконечному и между Богом и вещами всегда будет больше различий, чем сходства. Реальное сходство, существующее между Творцом и творением, — это сходство формы выражения. Вещи для Бога — то же самое, что знаки для обозначаемого, которое они выражают; они представляют собой род языка, а вся Вселенная — это только книга, где на каждой странице написано о Троице: «creatura mundi est quasi quidam liber in quo legitur Trinitas fabricatrix»722. И если спросить, почему Бог сотворил мир по такому плану, ответ весьма прост: у мира нет другого смысла бытия, нежели выражать Бога; это книга, которая написана только для того, чтобы ее прочитал человек и чтобы постоянно напоминать ему о любви ее автора: «primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum seipsum»723. Итак, путь просветления направляет ход вещей таким образом, чтобы возвысить нас к Богу, чьим выражением они являются.

Это возвышение состоит из трех основных этапов. Первый заключается в том, чтобы найти следы Бога в чувственно воспринимаемом мире. Второй этап — в отыскании образа Бога в своей душе. На третьем этапе преодолеваются тварные вещи и мы вступаем в мистическую радость познания Бога и поклонения Ему724.

Найти Бога по следам, которые Он оставил в вещах, — значит «вступить на Божий путь» и одновременно обнаружить все доказательства существования Бога, которые обычно можно извлечь из рассмотрения чувственно воспринимаемого. Но для позиции св. Бонавентуры характерно то, что он не задерживается на технической разработке таких доказательств: он зовет нас непосредственно ощутить Бога в движении, порядке, мере, красоте и расположении вещей. Мало того — он явно считает, что можно сделать вывод о существовании Бога исходя из чего угодно, ибо для чистых ума и сердца всякий предмет и всякий его аспект обнаруживают тайное присутствие его Создателя. Поэтому диалектика «Путеводителя» явно в большей степени ставит целью многократное увеличение точек зрения, с которых мы постигаем Бога, нежели принуждение достичь Его малым числом путей. В сущности, речь идет прежде всего о том, чтобы

сбросить пелену с глаз: как только это произойдет, мы увидим Бога повсюду. «Его обнаруживает великолепие вещей, если мы не слепы; они кричат нам о Боге и пробуждают, если мы не глухи; наконец, нужно быть немым, чтобы не хвалить Бога за каждое его деяние, и безумным, чтобы не распознать Первопричину в стольких ее проявлениях».

И все-таки это еще не первая ступень возвышения к Богу, а весь этот свет есть только тень. Доказательства из чувственно воспринимаемого мира, которые св. Бонавентура представляет нам как слепящую очевидность, кажутся ему лишь игрой ума, когда он размышляет над более сильными аргументами: их нам дает образ Божий — наша душа. В самом деле, рассматривая внешний мир, мы можем обнаружить там как бы тень Бога, потому что все свойства вещей предполагают причину; еще мы можем найти там его следы, если в единстве, истине и благости, которыми обладают вещи, будем искать их действующую, формальную и конечную причины. Но в том и другом случае мы, так сказать, поворачиваемся спиной к божественному свету — ведь в вещах мы видим лишь его отражение. Отыскивая Бога в нашей душе, мы, напротив, обращаемся к Нему самому; благодаря этому мы находим в ней не тень, не след, а образ Бога, так что Он уже не только причина, но сам объект.

Заметим, что идея Бога скрытым образом присутствует в наших самых простых умственных операциях. Чтобы полностью определить какую-либо частную субстанцию, нужно обращаться к все более высоким началам до тех пор, пока мы не придем к идее бытия самого по себе: «nisi cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicujus specialis substantiae»725. Таким образом, наш интеллект может полностью охватить свои объекты только благодаря идее чистого, всеобщего (полного) и абсолютного бытия; именно наличие у нас идеи совершенного и абсолютного позволяет нам познать частное как несовершенное и относительное.

Двинемся дальше. Дело не только в том, что наш переменчивый и ненадежный ум не может без Божьей помощи постичь неизменные и необходимые истины — это показал уже св. Августин, — но еще и в том, что мы непосредственно встречаем Бога всякий раз, когда достаточно глубоко погружаемся в самих себя. Наш интеллект тесно связан с самой вечной истиной; мы от рождения носим в себе образ Божий: «similitudo quaedam Dei non abstracta sed infusa»726. В той мере, в какой мы непосредственно познаём свою душу и ее действия, в той же мере мы познаём Бога без помощи внешних чувств: «anima novit Deum sine adminiculo sensuum exteriorum»727. Так что если существование Бога кажется нам неочевидным, то это лишь ошибка нашей рефлексии. Если дурные желания и чувственные образы не ставят завесу между истиной и нами, то излишне доказывать существование Бога — это становится очевидным.

Нетрудно понять, что при таком состоянии духа св. Бонавентура охотно принял онтологический аргумент св. Ансельма и без изменений включил его в свое учение. Быть может, допустимо даже утверждать, что этот аргумент впервые обрел всю свою ценность и был основан на полном осознании условий, которые он предполагает, именно в учении «серафического доктора»728. В самом деле, здесь больше не говорится о присутствии Бога в силу того, что мы Его познаем, —

напротив, мы познаем Бога, ибо Он уже присутствует: «Deus praesentissimus est ipsi animae et eo ipso cognoscibilis»729. Если знание, которое мы имеем о Боге, основано на его присутствии, то само собой разумеется, что идея Бога, которой мы обладаем, предполагает Его существование. Предполагает именно потому, что невозможность думать, что Бога нет, непосредственно вытекает из внутренней необходимости Его существования: «tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse»730. Необходимость Бога, постоянно просвещающая наши души, делает невозможным полагать, что Бога нет, и разделять это последнее утверждение, не впадая в противоречия. Когда осознаёшь этот факт, то видишь, что само понятие Бога предполагает его существование. Ибо сказать, что Он — чистое и простое, неизменное и необходимое бытие, это то же самое, что сказать, что Бог есть Бог, или сказать, что Бог существует: «si Deus est Deus, Deus est»731.

Само собой разумеется, что св. Бонавентура не дает нам четко определенной идеи и ясного понятия сущности Бога. Утверждение существования Бога, неотъемлемо присущее нашему мышлению и глубоко запечатленное в нем («veritas Dei impressa menti humanae et inseparabilis ab ipsa»)732, ни в коем случае не является пониманием сущности Бога. Св. Бонавентура знал о весьма обоснованных возражениях, которые в то самое время выдвигал св. Фома Аквинский против онтологического аргумента, но он оспаривал их значимость. Гуго Сен-Викторский уже сказал, что Бог умерил наше знание о Нем таким образом, что мы никогда не сможем ни узнать о том, что Он есть, ни усомниться в его существовании. Св. Бонавентура принимал такую формулировку, поддерживая традицию также и в этом отношении.

Мы могли бы перешагнуть через второй этап пути души к Богу и поискать невыразимых радостей Божьего присутствия в мистике, но, выходя за пределы выразимого, мы, вероятно, вышли бы и за пределы философии. Здесь, по словам самого св. Бонавентуры, не следует слишком доверять слову и перу, а следует полностью довериться Божьему дару, то есть Святому Духу. Так что оставим все эти высокие сферы и зададимся вопросом о концепции человеческой души и человеческого познания, которая вытекает из рассмотренных доказательств существования Бога.

Душа сущностно едина, но ее способности, или возможности, различаются в зависимости от природы объектов, на которые она направлена. Впрочем, душа может это делать, потому что одновременно является завершенной в себе, умопостигаемой субстанцией — до такой степени, что может жить после смерти тела, — и формой организованного тела, которое она оживляет. Оживляя тело, душа выполняет свои сенситивные функции в органах чувств. Чувственное познание прежде всего предполагает воздействие некоего внешнего объекта, воспринимаемое сенсорным органом. Кроме того — и здесь Бонавентура, как представляется, уступает Аристотелю немного пространства, которое занимал Августин, — сама душа духовно воспринимает это воздействие, поскольку именно она оживляет тело, но тотчас реагирует, вынося суждение относительно воздействия, которое только что испытала, и это суждение как раз и является чувственным познанием733. По-видимому, Бонавентура хочет согласовать аристотелевское учение об ощущении, понимаемом как страдание человеческого целого, с теорией Августина и Плотина, где ощущение рассматривается как действие души.

Чувственные образы суть данные, из которых интеллект путем абстрагирования выделяет сверхчувственное знание. Абстрагирование представляет собой действие возможного интеллекта, который, обращаясь к этим образам, осуществляет операции, необходимые для того, чтобы из этих частных данных сохранить только их общий и универсальный компонент. Пожалуй, св. Бонавентура придерживается чисто психологического взгляда на абстрагирование и понимает его как рассмотрение, сортировку и перегруппировку чувственных данных разумом. Возможный интеллект не является для него чистой возможностью — это означало бы путать его с материей; он есть активная способность интеллекта, которая вырабатывает умопостигаемые понятия и аккумулирует их в нем. Его называют «возможным», так как сам по себе он недостаточен для этой задачи. Каждая человеческая душа обладает, помимо возможного интеллекта, своим собственным действующим интеллектом, функция которого — просвещать возможный интеллект и делать его способным осуществлять абстрагирование. Заметим кстати, что как возможный интеллект полностью не лишен актуальности, так и действующий интеллект не лишен некоторой потенциальности. Если бы он был чистым актом, он был бы отдельной действующей интеллигенцией, подобной той, о которой говорил Авиценна; Бонавентура хорошо знал об этом, но он ни в коем случае не хотел принимать это понятие. В сущности, действующий интеллект и возможный интеллект суть две различные функции одной и той же души, предназначенные для усвоения сверхчувственного, которое содержится в чувственно воспринимаемом.

Впрочем, это стремление к абстрагированию не всегда необходимо: оно неизбежно лишь в том случае, когда наша мысль обращает свое «низшее лицо» к телам, чтобы извлечь из них знание, а не когда она обращает свое «высшее лицо» к умопостигаемому, чтобы извлечь из него мудрость. В самом деле, обращение к чувственному познанию необходимо интеллекту для познания всего ему чуждого, то есть для познания всего того, что не есть он сам и Бог. Ему чужды все произведения ремесел и все объекты природы. Познание первых ему чуждо как внешнее, вторых — как низшее; но как для первого, так и для второго необходима работа чувств. Все происходит иначе, когда интеллект обращается к душе, всегда пребывающей в себе самой, и к Богу, который ему еще более близок. Здесь Бонавентуру вдохновляет уже не Аристотель, а Платон. Начиная с того момента, когда мы перешагиваем через чувственно воспринимаемые предметы, чтобы возвыситься к сверхчувственным истинам, мы призываем внутренний свет, который выражается во врожденных началах наук и естественной истины в человеке. Сама душа, принципы философии, которые в ней содержатся, и божественный свет, который позволяет нам их познать, снисходят от знания высшего порядка, где нет места чувственному восприятию. Св. Бонавентура отнюдь не смешивает два упомянутых философских направления, о принципиальной противоположности которых он якобы не знает: напротив, он со знанием дела пытается осуществить синтез учений Аристотеля и Платона. Или, лучше сказать, он верит в возможность обновления синтеза, который уже совершил гений св. Августина. Аристотель умел говорить на языке науки и, в отличие от Платона, хорошо понимал, что не всякое знание вырабатывается в мире идей; Платон говорил на языке Мудрости, утверждая вечные основания и идеи; озаренный Святым Духом, Августин умел говорить на обоих этих языках: «uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum datus est Augustino»734.

Если св. Августин смог осуществить такой синтез, то это произошло благодаря его учению о просветлении интеллекта идеями Бога. Св. Бонавентура усвоил это учение и передал его ученикам. По сути оно состоит в объяснении присутствия в человеческом мышлении необходимых истин прямым и немедленным воздействием на наш интеллект божественных идей. У Бонавентуры наиболее привычная формулировка проблемы заключается в вопросе, как человеческий интеллект может достичь надежного знания (certitudinalis cognitio)? Надежное знание обладает двумя характерными свойствами: оно неизменно по отношению к познанному объекту и безошибочно по отношению к познающему субъекту. Но человек не является застрахованным от ошибок, а доступные ему объекты не являются неизменными. Если же человеческий интеллект все-таки обладает надежным знанием, то это потому, что сами божественные идеи, которые суть неизменное умопостигаемое, просвещают человеческий интеллект в познании соответствующих им объектов. Идеи не выступают здесь как познанные объекты, ибо они суть сам Бог, увидеть которого в этом мире для нас недоступно: они непосредственно контактируют с человеческим интеллектом, воздействуя на него, но это действие чисто регулятивное. Благодаря идеям мы видим не только то, что есть, но также соответствие или несоответствие того, что есть, тому, что должно быть. Поскольку божественные идеи содержат суждения о нашем интеллекте, он сам становится способен судить.

Было бы опрометчиво сводить это сложное учение о познании к какой-либо одной формуле. Однако мы не погрешим против истины, если скажем, что св. Бонавентура объясняет всякое истинное познание сверхчувственного присутствием и действием в нас некоего ослабленного луча божественного света. Мы говорим «ослабленного», так как св. Бонавентура постоянно напоминает, что мы не постигаем вечных причин, или идей, в том виде, в каком они пребывают в Боге, а замечаем лишь их отражение, причем смутно: мы видим в них лишь то, что может видеть тварь, «cum propria ratione creata»735. Но, с другой стороны, очевидно, что вечные причины, или божественные идеи, — это непосредственно действующее правило нашего познания. Не посредством вечных причин, но в вечных причинах мы видим истину. Св. Бонавентура, опираясь на учение св. Августина, категорически настаивает на этом и отвергает смягчение указанной формулировки. В этом пункте его мысль настолько тверда и убежденность настолько сильна, что он приходит к крайним выводам, которые можно извлечь из этой позиции. Если всякое истинное знание предполагает, что мы постигаем вечные причины, и если мы постигаем их весьма смутно, то не следует ли из этого, что мы в этом мире не обладаем полностью обоснованным знанием? Это безусловно так, отвечает св. Бонавентура, и с этим необходимо согласиться. Здесь у нас есть надежные и ясные познания, потому что тварные начала, которые Бог поместил в нас и посредством которых мы познаём вещи, предстают нам ясными и без всяких покровов. Но это надежное и ясное знание неполно: всегда не хватает последнего основания, ибо, если начала познания ясны, то вечные идеи, действие которых управляет нашим интеллектом, подчиняя его этим началам, ускользают из нашего поля зрения — а ведь именно они придают ценность началам. Если сказать, что в земной жизни мы ничего не познаём полностью, то в этом не будет большой несообразности: («si diceretur quod nihil in hac vita scitur plenarie, non esset magnum inconveniens»).

Откуда происходит эта двойственность человеческого познания? Дело в том, что человек оказался в промежуточном положении, причем несомненно, что он бесконечно ближе к вещам, чем к Богу,

однако он все-таки находится между Богом и вещами. Истину можно считать пребывающей в Боге, в нашей душе или в материи, но если мы будем считать ее пребывающей в нашей душе, то увидим, что она имеет отношение к истине в Боге так же, как к истине в материи. Середина располагается между двумя крайностями, и душа своей высшей частью обращается к Богу, а низшей — к вещам. От того, что ниже ее, она получает относительную достоверность, от того, что выше — абсолютную: «ita quod ab inferiori recipit certitudinem secundum quid, a superiori vero recipit certitudinem simpliciter»736. Забывать об одном из двух аспектов человеческой природы означает пренебрегать либо Аристотелем, либо Платоном.

Так как для того, чтобы подняться к Богу, мы опирались на творение, мы тотчас достигли Его как Творца. Теперь проблема заключается в том, чтобы узнать, вечен ли мир или он имеет начало во времени. Аристотель и Аверроэс полагают, что Вселенная вечна как развертывающееся движение. Св. Фома будет полагать, что аргументы в пользу вечности мира не являются решающими, но что нет и решающих аргументов в пользу сотворения мира во времени; поэтому творение во времени может считаться истиной только благодаря свидетельству Откровения. Св. Бонавентура придерживается в этом отношении самых строгих взглядов, которые когда-либо существовали в христианской традиции, и отказывается делать даже малейшие уступки Аристотелю. Он считает вполне доказанным, что допущение существования мира в вечности приводит к противоречиям. Если бы Вселенная продолжала существовать после уже прошедшего бесконечного времени, то нужно было бы допустить, что бесконечность может увеличиваться, поскольку к прошедшим дням прибавляются новые; или что из двух одинаково бесконечных чисел, как, например, количество обращений Луны или Солнца, одно в двенадцать раз больше другого; или что мир не имеет начального момента и, следовательно, он не мог прийти к нынешнему моменту, так как временной промежуток между ними бесконечен. Заметим, наконец, что бесконечности объектов или индивидов не могли бы существовать одновременно: если бы их число было вечным, то существовало бы бесконечное число людей, а теперь — бесконечное число бессмертных душ; но это представляет собой противоречие. Таким образом, не только верой, но и разумом мы должны признать невозможность полагать сотворенную Вселенную совечной Богу.

Если теперь мы рассмотрим самое структуру творения, то прежде всего должны будем констатировать, что во всех сотворенных вещах сущность реально отлична от существования. Другими словами, никакое творение не несет в себе самом достаточной причины своего существования, но каждое из них требует производящего действия Творца; так оказывается устраненным пантеизм. Кроме того, все тварное состоит из материи и формы, то есть из возможного и актуального. Нет необходимости, чтобы материя сама по себе была телесной или материальной, — она становится той или иной только благодаря форме, которую получает. Если чистое действие — это один лишь Бог, то необходимо, чтобы в каждой конечной вещи та сторона, которая ограничивает ее актуальность, оставляла бы место некоторой возможности бытия — и именно это называется материей. Так, ангелы и человеческие души, поскольку те и другие являются субстанциями, состоят из духовной материи и определяющей ее формы.

Если это так, то уже не одна материя составляет принцип индивидуации. Вещь существует, ибо обладает материей, но она есть то, что она есть, только потому, что эта материя определена

формой. Соединение материи и формы — вот истинный принцип индивидуации. Комбинируя эту теорию индивидуации с теорией универсальной материи, мы получаем два новых следствия. Первое состоит в том, что мы не обязаны принимать вслед за св. Фомой, что лишенный материи ангел может быть скорее индивидуальным видом, нежели подлинным индивидом. В силу второго следствия мы не будем испытывать никаких затруднений при объяснении того, что душа продолжает жить после разрушения тела. Душа и тело не являются на самом деле неполными субстанциями, результатом соединения которых является человек, то есть полная субстанция. Душа — это уже завершенная форма сама по себе, состоящая из собственных материи и формы независимо от тела, которое она формирует и информирует. Душа овладевает уже сформировавшимся телом и придает ему окончательное совершенство, но, даже отделяясь от тела, она сохраняет свое собственное.

Физике св. Бонавентуры придают характерный аспект две другие доктрины. Во-первых, тезис о множественности форм. Всякая вещь предполагает столько форм, сколько у нее свойств. Следовательно, во всякой вещи обнаруживается множество форм, расположенных иерархически таким образом, что они образуют единство. Это верно даже по отношению к простым телам, вплоть до элементов. В самом деле, тело всегда предполагает по меньшей мере две различные формы: одну — общую для всего, являющуюся формой света, к которому причастны все вещи; другую или другие — особенные формы, являющиеся формами смешений, или элементов. Св. Бонавентура под двойным давлением — здравого смысла и св. Августина — включает в свое учение стоицистскую концепцию «семенного разума». Материя, сама по себе совершенно пассивная, тотчас получает виртуальное определение посредством субстанциальных форм, пребывающих в ней в скрытом состоянии, как бы в ожидании, что позднее они в результате своего развития сформируют материю. Таким образом, все явления и вещи во Вселенной объясняются тем, что исходный «семенной разум» развивается в формы, а его первоисточником является Бог.

Из этого очерка ясно, что учение св. Бонавентуры не без оснований относят к августинизму. Хотя порой Бонавентура «совмещает» идеи св. Августина с идеями Гебироля, однако именно из августинианской философии он заимствовал принципы своей концепции Бога, человеческого познания и природы вещей. Но, даже распределив все элементы этого синтеза в соответствии с многочисленными источниками, следовало бы признать существование особого духа св. Бонавентуры и его сугубо личной позиции. Когда читаешь его «Opuscula» или «Комментарий к Сентенциям», часто создается впечатление, что присутствуешь рядом со св. Франциском Ассизским, который словно забыл пофилософствовать. Доверчивая непринужденность и умиление, с которыми брат Бонавентура открывает в вещах лик Бога, едва ли сложнее чувств Бедняка737, читающего, как раскрытую книгу, прекрасную «книгу» образов природы. Конечно, чувства — не доктрины, но случается, что они их порождают. Этому ощущению сердца, которое постоянно чувствует близость своего Бога, мы обязаны отказом от философии Аристотеля вплоть до самых крайних следствий и упорным утверждением интимной связи между творением и его Творцом. Благодаря этому в эпоху триумфа аристотелизма св. Фомы сохранит свои права философская традиция, неугасающую плодотворность которой подтвердит — даже в XVII столетии — учение Мальбранша.

«Это, как мы сказали, мистик», — пишет о св. Бонавентуре Орео и добавляет с характерной для него самоуверенностью: «Но его мистицизм не банален, как, например, мистицизм св. Бернарда, — он теоретичен». Эта похвала вне всяких сомнений означает, что, в отличие от св. Бернарда, св. Бонавентура для построения своего вероучительного синтеза использовал философские ресурсы в собственном смысле слова. Понимаемая таким образом приведенная формулировка точна; однако единство учения св. Бонавентуры — это в большей степени единство духа, порой привлекающего к себе тезисы разного происхождения, но по своему существу близкие друг к другу, нежели единство диалектической системы, построенной на раз навсегда установленных принципах. Но все-таки считать это учение и вдохновленные им доктрины августинианскими не совсем точно. Несомненно, речь больше не идет об учении св. Августина в его первозданном виде, но мы увидим, что в этих доктринах на него обычно ссылаются, причем иногда необоснованно и игнорируя новшества, привнесенные томизмом; с другой стороны, необходимо признать, что во всех них наличествует августиновское ядро, которое еще долго будет сопротивляться постепенному распаду целого: это действительно главный тезис учений о божественном просветлении. Положение о гилеморфическом характере духовных субстанций можно подтвердить ссылками на некоторые тексты Августина, но точная формулировка этого положения идет от Гебироля, и она вытесняет первоначальную. Учение о множественности форм будет сопротивляться дольше — благодаря поддержке, которую найдет в учении Авиценны, но и оно также не является подлинно августиновским. Напротив, «семенной разум» и божественное просветление можно с полным правом возвести к Августину, приняв во внимание психологию и эпистемологию, которые предполагает доктрина божественного просветления. И можно сказать, что «старая францисканская школа», как ее часто называют, будет жива даже в том случае, если — по крайней мере временно — не окажется ни одного человека, который бы поддерживал ее идеи.

В XIII веке представители этого августинианского комплекса встречаются почти повсюду — в Париже, в Оксфорде, в Италии. Тогда университетские общины тесно общались между собой, так как, переходя из одной в другую, человек не выходил за пределы христианского мира. Эти августинцы принадлежали ко всем религиозным орденам, однако большинство из них были «меньшими братьями», и к изучению именно этой группы мы сейчас приступим. Некоторые имена ее членов пока являются для нас лишь символами представляющих интерес произведений, большей частью не изданных и вследствие этого малоизвестных; их смысл когда-нибудь, возможно, будет истолкован иначе, нежели сегодня. Но мы не ждем такого сюрприза там, где речь идет о Евстахии из Арраса (ум. в 1291), знаменитом францисканском проповеднике, авторе вопросов для широкого обсуждения (quaestiones quodlibetales) и комментариев к «Никомаховой этике» и «Сентенциям». В самом деле, в опубликованных текстах этот ученик св. Бонавентуры предстает перед нами решительным сторонником учения о божественном просветлении. Чтобы объяснить процесс познания человеком внешних тел, он допускает, что их субстанциальная форма может быть воспринята интеллектом посредством чувств. Это заставляет предположить, что, несмотря на аристотелевскую терминологию, субстанциальные формы, о которых он говорит, почти не отличаются от форм в понимании св. Августина. Другой ученик св. Бонавентуры, Готье из Брюгге (ум. в 1307), оставил практически не изданный «Комментарий к Сентенциям» и имеющие важное значение «Дискуссионные вопросы» (опубликованные в 1928 г. Э. Лонгпре), которые свидетельствуют о его верности принципам св. Августина. Он сам заявил, что больше доверяет Августину и Ансельму, нежели Философу738, и в этом можно убедиться даже по тому небольшому

количеству текстов, которым мы располагаем. Гилеморфическое строение духовных субстанций (душ и ангелов), непосредственное познание душою самой себя, учение о божественном просветлении, очевидность существования Бога — вот скольким тезисам Бонавентуры учил Готье в Париже примерно в 1267—1269 гг., и все они восходят к августинизму.

Большинство произведений Матвея из Акваспарты (ок. 1240—1302), выдающегося итальянского ученика св. Бонавентуры, также не издано, однако опубликованы их некоторые важные фрагменты, и его творчество изучено лучше, чем творчество Готье из Брюгге. Его «Комментарии к Сентенциям» (к настоящему времени издана их очень малая часть) и уже опубликованные «Вопросы для обсуждения» («Quaestiones») показывают, что он был целиком занят защитой и дальнейшей разработкой доктрины св. Бонавентуры с учетом возражений, которые она вызвала, и состояния вопроса в то время, когда работал Матвей. Это был ясный и светлый ум, обладавший литературным дарованием, благодаря чему его произведения представляют собой исключительно ценный комментарий к доктрине его учителя. В ходе проводимого им тщательного детального анализа философская подоплека вопросов проявляется более четко, чем даже у самого Бонавентуры. В трудах Матвея обнаруживаются классические тезисы августинизма XIII века, но теперь они уже направлены против томистского влияния, которое становилось для него опасным. Так, Матвей из Акваспарты поддерживает тезис о гилеморфическом строении души, но уточняет: его следует поддерживать потому, что различение сущности и существования, по его мнению, чисто вербальное, является недостаточным для различения твари и Творца. Таким же образом он сохраняет бонавентуровское толкование индивидуации через материю и форму, но делает это ради опровержения томистского решения проблемы, которое объясняет индивидуацию через материю и количество. Учение о «семенном разуме» он противопоставляет томистскому учению о причинности; в том же духе он пытается разъяснить в мельчайших деталях учение Бонавентуры и Августина о божественном просветлении. Благодаря последовательности и логике, характерным для всех его предприятий, Матвей из Акваспарты без колебаний доводит это учение до окончательных выводов. Поскольку человек не в состоянии достичь никакого абсолютно надежного знания без управляющего воздействия на его интеллект божественных идей, то можно без особенных натяжек сказать, что одна лишь теология способна окончательно разрешить проблему познания. Мы видим, что здесь решительно отвергается различение двух наук, к которым в ту же самую эпоху обращался св. Фома Аквинский.

Та же традиция сохраняется в произведениях ряда теологов вплоть до начала XIV века; их согласие в основополагающих вопросах не мешает различать их по способу интерпретации этих вопросов. Английский францисканец Роджер Марстон, который преподавал сначала в Оксфорде, а затем в Кембридже и был управителем францисканской провинции Англии с 1292 по 1298 г., еще является решительным сторонником августиновского просветления. Впрочем, у него оно легко согласуется с преподаванием философии. Толкуя Аристотеля в духе аль-Фараби и Авиценны, он прямо заявляет, что действующий Интеллект является отдельной субстанцией, но эта отдельная и просвещающая субстанция есть Бог. В то же время Роджер Марстон не желает принимать учение Гильома Оверньского вне пределов учения Бонавентуры. Он допускает, что каждый человек обладает своим собственным действующим интеллектом. Вследствие этого его теория познания предстает в виде эклектичного сооружения, в котором на аристотелевском фундаменте покоится августиновская надстройка. Исходя из ощущений и образов, Марстон

объясняет образование понятий абстрагированием, которое производит действующий интеллект разумной души; но для объяснения возможности получения надежного знания помимо этого требуется вмешательство божественного света, который дополняет естественный свет ума. Для Марстона, как для Матвея из Акваспарты и св. Бонавентуры, трудности связаны с уточнением способа этого просвещающего действия, которое, будучи воспринято индивидуальным действующим интеллектом, становится для нас неоспоримым принципом познания неизменных истин. Роджер Марстон четко осознает эти трудности, но ни в коем случае не думает об отказе от позиции св. Августина. Он считает заблуждающимися тех, кто думает, будто тварный действующий интеллект достаточен для познания истины и без божественного просветления. Но если они притязают на то, чтобы обосновать свои взгляды, опираясь на авторитет св. Августина, как это делал тогда Фома Аквинский, то они впадают в еще худший грех, потому что произвольно выхватывают фрагменты текстов этого отца Церкви и искажают его учение. Любой историк поймет, что Роджер Марстон возмущен этим. Видеть, как Фома Аквинский пользуется в собственных целях авторитетом св. Августина, причем в борьбе против самих августинцев, было достаточно, чтобы вызвать у него ярость; но учение Марстона знаменует собой как раз тот момент, когда августинизм подошел к концу своего развития, и с какой бы энергией ни отстаивал его этот теолог, августинизм постепенно уступал то, от чего вскоре отказался совершенно.

Лучшим свидетелем этих доктринальных затруднений является францисканец из Лангедока Петр Оливи (Пьер Олье). Он родился в 1248 или 1249 г. и умер в 1298 г., сделав стремительную карьеру. Это — непреклонный сторонник учения о множественности форм, что он представляет себе как иерархически организованные различные формы во всякой сложной субстанции. Кроме того, у него обнаруживается большинство тем августиновского комплекса XIII столетия. Прежде всего — гилеморфическое строение души. Сочетая этот тезис с предыдущим, он приходит к выводу, что только растительная душа и чувствующая душа непосредственно формируют человеческое тело, а рассудочная душа соединена с ним только посредством низших форм; однако все эти формы образуют одну душу, поскольку они суть формы одной и той же духовной материи. Отсюда следует, что, хотя эта материя и находится в субстанциальном единстве с телом, интеллектуальная душа не есть форма. Это предположение будет осуждено в 1311 г. на Венском соборе. С этого момента для христианина станет невозможным утверждать, что интеллектуальная, или разумная, душа «не является сама по себе и сущностно формой человеческого тела». Отголоски и последствия этого соборного решения будут такими долгими, что о нем вспомнит даже Декарт, и не без оснований. Столь уверенный в решении вопроса, где лучше было бы усомниться, Оливи сомневался в решении вопросов, где на выбор ему предлагались различные, но одинаково разрешенные мнения. Тем не менее его общая позиция проста. Он неоднократно заявляет, что намеревается следовать взглядам, которые по традиции разделяет Орден меньших братьев. Он и делает это, когда вслед за Августином отрицает, что телесное может воздействовать на духовное, или когда утверждает, что душа интуитивно познает самое себя; но он делает это не всегда, ибо отвергает классическое учение о «семенном разуме», а относительно некоторых вопросов откровенно признается в своих сомнениях. Это касается, в частности, учения о просветлении: о нем он заявляет, что согласен с ним в том смысле, какой придавали ему Бонавентура и Августин, но при этом добавляет, что не способен ответить на многочисленные возражения, которые вызвало это учение. Поговаривали, что для него это был осторожный способ отказаться от учения о просветлении. Это, конечно, возможно, но не очевидно. Оливи без колебаний брался за решение многих других вероучительных трудностей, причем более серьезных, чем та, с которой

он столкнулся, отказываясь от позиции, отвергнутой в то же самое время его собратом Ричардом из Мидлтона без всякого шума и скандала. Кажется, что Оливи просто оказался в безвыходном положении и совершенно честно об этом заявил. Недавние исследования (Б. Янсен) воздали Оливи должное за открытие новых путей в физике и психологии; это касается двух действительно важных вопросов. Ему воздают честь как первому приверженцу теории импетуса, поддержавшему — вопреки учению Аристотеля — идею того, что полученный метательным снарядом первоначальный толчок продолжает двигать этот снаряд и при отсутствии исходной причины движения. Даже если в действительности Оливи не был первым, кто поддержал это положение, которое в 1271 г. доминиканец Роберт Килвордби (Kilwardby) высказал относительно небесных тел (причем не называя его новым), данного факта достаточно, чтобы побудить нас не связывать истоки современной науки исключительно с номинализмом XIV в. В области психологии Оливи столкнулся с трудностями в связи со своим отказом — кстати, вполне соответствующим августинизму, — принять положение о том, что низшее может воздействовать на высшее, например чувства — на интеллект. Чтобы объяснить, как ощущения могут тем не менее способствовать формированию понятия, он напоминает об общей собранности (colligantia) способностей души. Мы отмечали, что, согласно Оливи, душа складывается из нескольких иерархически упорядоченных форм (растительной, чувствующей, разумной), связанных общим отношением к одной и той же духовной материи. Поскольку материя способностей души — одна и та же для всех из них, действие одной из способностей движет, так сказать, эту общую материю, а колебание последней передается другим способностям, которые воспринимают его. Таким образом, нет прямого и непосредственного воздействия одной способности на другую, а есть только косвенное и опосредованное воздействие, возникающее вследствие природного солидарного характера форм, объединенных в общей материи. Это положение, как, впрочем, и несколько других идей Оливи, обнаруживается в до сих пор не изданных «Комментариях к Сентенциям» одного францисканца, недавно извлеченного из полного забвения, в котором он пребывал несколько столетий, — Петра из Траба.

Из его собственных объяснений мы знаем, что это имя обозначает францисканца, который много лет (multis annis) преподавал в своем ордене. Черты, объединяющие его с Оливи, заставляют считать его францисканцем, уроженцем Траба в диоцезе База739. Поэтому он и называет себя Петром из Траба. Тот факт, что он рассказывает о своем наблюдении кометы в 1264 г., а также влияние, оказанное на него Оливи, позволяют отнести его творчество к последней трети XIII века. Если иногда можно сомневаться относительно подлинных намерений Оливи, то в отношении намерений его ученика не возникает никаких сомнений. Петр из Траба решительно отрицает, что Бог есть свет, просвещающий интеллект во всяком познании, даже если понимать его просто как определяющую причину: «non ut species informans, sed ut lux determinans, sicut lux corporalis ratio videndi in visione corporali»740. Он сам признается, что когда-то придерживался этой доктрины, но тут же добавляет, что позднее она оказалась для него неприемлемой и непостижимой для ума, так как из нее следует, что всякое мыслящее существо естественным образом видит сущность Бога: «Sequitur enim ex positione ista, quod divina lux quae non est aliud quam divina essentia, naturaliter ab omni intelligente aliquo modo videatur»741. Таким образом, здесь Петр из Траба отходит от учения св. Августина и от августинистов своего Ордена гораздо решительнее, чем это делал Оливи. С некоторыми нюансами он принимает учение о единстве души и тела, которое осудит Венский собор, поддерживает тезис о гилеморфическом строении разумной души и отрицает, что последняя имеет форму тела. Растительная и чувствующая души — они одни

выполняют следующую функцию: «Licet anima intellectiva sit ultima perfectio hominis, non tamen secundum eam informat anima corpus, tribuens ei et communicans actum ejus. Ideo intellectiva manet libera, quia non est essentialiter et per se materiae corporali alligata ut forma et actus»742. Если к этому добавить, что Петр из Траба принимал предложенную Оливи теорию «colligantia» способностей души, то придется констатировать, что эти два францисканца во многих важных вопросах ступили на новые пути, которые отдаляли их от августинизма Ордена меньших братьев, но отнюдь не обязательно приближали к аристотелизму св. Фомы Аквинского.

Это, разумеется, следует понимать в смысле приближения, а не сведения просветления к божественному дару естественного света — что, как представляется, поколебался сделать Оливи и совершенно открыто сделал Петр из Траба; но в результате ноэтика, которую преподавали оба теолога, не становится более томистской. Ноэтика Петра из Траба еще не изучена так, как она того, пожалуй, заслуживает, но, насколько можно судить по опубликованным текстам (Э. Лонгпре), было бы интересно поискать ответ на такой вопрос: всегда ли августинизм, от которого отдалялся Петр из Траба, остается учением самого св. Августина, или же порой это — августинизм, сформулированный на аристотелевском языке учителями-францисканцами после св. Бонавентуры? Петр сожалеет, что в теологию ввели много излишних тонкостей. Например, задаются вопросом, существует ли один-единственный возможный Интеллект и один-единственный действующий Интеллект или каждый человек обладает собственным интеллектом того и другого рода? Но не следует ли сначала установить, существует ли различие между возможным и действующим интеллектами? Это — термины, не известные Августину и Ансельму, которые прекрасно обошлись без них при описании человеческого познания и без которых, кажется, пытался обойтись Петр из Траба. В самом деле, ум никогда не является ни целиком пассивным, ни целиком активным; скорее, он одновременно и пассивен, и активен, и этот факт побуждает больше ориентироваться на психологическое описание процесса познания, нежели на анализ его метафизических условий.

Эта направленность на психологизм, к которой, кстати, от природы склонна французская мысль, так же легко обнаруживается в творчестве другого францисканца той эпохи, произведения которого не более известны, чем произведения Петра из Траба, — кардинала Витала из Фурно (ок. 1260— 1327). Тем не менее он стал знаменит (однако под именем Дунса Скота), так как многие из его «Вопросов для обсуждения» давно были включены в апокриф «О начале вещей» («De rerum principio»), который иногда все-таки отказывались считать подлинным произведением «Тонкого доктора». На самом деле Витал из Фурно, по всей вероятности, сам составил собственные «Вопросы», почерпнув по необходимости то, что соответствовало его идеям, из произведений своих непосредственных предшественников — Матвея из Акваспарты, Джона (Иоанна) Пеккама, Роджера Марстона, Генриха Гентского и Эгидия Римского. Это означает, что от него не следует ожидать изложения какой-либо идеи, оригинальной в своих мельчайших деталях. Справедливости ради нужно отметить, что Витал из Фурно нередко украдкой уходил из общества людей, мнения которых ранее, казалось бы, разделял, и что его личные заключения иногда прекращали доктринальные столкновения. Одна из идей, которых он тверже всего держался, заключается в том что сущность реальных существ тождественна их существованию. Разумеется, Витал не считает, что сущность творений обладает существованием на полном основании — эта привилегия принадлежит только Богу; но он ясно учит, что существование творения ничего не

прибавляет к его сущности, кроме отношения к его действующей причине. Существование не есть это отношение — оно есть сущность, воспринятая в этом отношении: «Non autem sic intelligatur quod esse actuale sub suo nomine dicat respectum, et esse sit ille respectus, sed ipsa essentia ut est sub tali respectu, scilicet causae efficientis, est quaedam existentia, quadam participatione divinae similitudinis in actu, non participatione alicujus advenientis absoluti ipsi essentiae»743. Поскольку существование является не неким абсолютом, который происходит в сущности, а самой сущностью, актуализованной ее причастностью к божественному esse, то принцип индивидуации излишне искать в другом месте. Всякая реальная сущность такова благодаря одному лишь факту своего существования, и она индивидуальна только потому, что реальна. Следовательно, можно сказать, что причиной индивидуации является существование.

Кстати, именно поэтому всякое интеллектуальное познание прежде всего бывает направлено на существующую единичность. В этом заключается ощущение, «quae est solum apprehensio actualitatis existentiae rei extrinsecae»744 и которое только поэтому достигает самого низшего знания: «non enim potest considerari infimius cognoscible quam actualis existentia rei»745. Однако с этой начальной стадии познания интеллект присутствует и в продуцировании самого ощущения. Он, разумеется, проводит опыт над единичным, но познает его в ощущении, которое опробует именно единичное. То, что называют ощущением, является таким образом нумерически одним актом, посредством которого душа испытывает актуальность единичного существования, познаваемого ее интеллектом. Этот акт единичен не в том смысле, что ощущение и понимание как бы сливаются в некоем нечистом познании, связанном и с тем и с другим, — он единичен по отношению к одному-единственному объекту, существование которого одновременно и испытывается, и познается, и именно поэтому его чаще называют ощущением, чем пониманием: «respectu hujus termini actio sensus, cui adjungitur actio intellectus, sunt una actio numero, et ideo denominatur sensatio et non intellectio»746. Начиная с познания индивидуально существующего, интеллект через последовательное абстрагирование поднимается до высот познания, вплоть до высшего знания, которое есть знание блага как блага, истинного как истинного и бытия как бытия.

Всякое знание основывается, следовательно, на этом первом экзистенциальном контакте («experimentatio de actualitate rei dicit quemdam contactum ipsius actualitatis rei sensibilis»747), но нет опыта, кроме как исходящего от чувственно воспринимаемого внешнего; чувственно воспринимаемое внутреннее также дозволяет схватить себя непосредственно и может служить основой некоего порядка различных интеллектуальных процессов познания. Хотя интеллектуальная часть души ни в коем случае не является органической, она обладает как бы своей собственной чувствительностью, которая позволяет ей испытывать и познавать себя и свои внутренние акты так же, как телесное чувство позволяет ей испытывать и познавать актуальное существование чувственно воспринимаемых вещей. Здесь Витал из Фурно, пожалуй, полностью принимает учение Августина об интуитивном знании души о себе самой и о своих действиях. Если бы этого внутреннего чувства не существовало, то любое знание о душе стало бы невозможным, как невозможно знание о природе для тех, кто лишен восприятия внешнего мира. Всякое истинное интеллектуальное познание — основывается ли оно на внешнем или внутреннем чувстве — требует божественного просветления. Сочетая в этом пункте положения, заимствованные у Роджера Марстона и Генриха Гентского, Витал из Фурно не представляет этот процесс как запечатление чего-то Богом в интеллекте, ибо созданный таким образом отпечаток

участвовал бы в изменчивости самого интеллекта, а не фиксировал бы его в неизменности истинного. Божественное просветление он понимает скорее как глубокое проницание души Богом, одно присутствие которого как бы выполняет в ней функцию объекта: «hoc facit menti nostrae intimissime illabendo, intimius quam aliqua species vel habitus, et sic per illapsum mentem characterizat, ut vult et sicut vult ad notitiam sinceram, et sic facit intima ejus praesentia intellectui, quidquid faceret species vel lumen sensitivum»748. Примечательно, что даже учение о просветлении растворяется у Витала из Фурно в некотором опыте присутствия Бога и что его ориентация на опыт находит точку приложения даже в этом центральном пункте эпистемологии.

Хотя ни один из этих францисканцев не порвал полностью с доктринальной традицией своего ордена, ясно, что все они более или менее решительно стремились ее модифицировать, пусть даже только очищая и упрощая. Но, как представляется, августинианский комплекс более явно начал распадаться у францисканцев конца XIII века, особенно в творчестве Рихарда из Медиавиллы, которого после недолгих споров превратили в англичанина и вследствие этого стали называть Ричардом из Мидлтауна. Поскольку IV книга его «Комментария к Сентенциям»749 была написана после 1294 г., он вряд ли умер ранее первых лет XIV века. Это был свободный, беспристрастный ум, готовый принять истину, откуда бы она ни исходила, и, если необходимо, ступить на новые пути. Недавние исследования (Э. Оседез) свидетельствуют, что этот францисканец усвоил некоторые фундаментальные положения томистской ноэтики: присущий каждой разумной душе действующий интеллект, формирующий понятия путем абстрагирования исходя из чувственного опыта; отсутствие непосредственной интуиции души ею самой; сведение божественного просветления к естественному свету действующего интеллекта; отсутствие врожденной идеи Бога; апостериорное доказательство существования Бога, основанное на чувственном опыте, — вот положения, которые, скорее, можно было бы найти у доминиканца, находящегося под влиянием Фомы Аквинского. Заметим, однако, что даже здесь Ричард пьет воду из своего колодца, так как считает возможным найти в этих принципах нечто, благодаря чему за человеческим интеллектом была бы признана возможность познания единичного, в чем ему отказывает Фома Аквинский. Мы познаём единичные вещи — не только духовные, но даже чувственно воспринимаемые, — посредством одного и того же умозрения, которым наш интеллект непосредственно воспринимает общее, а затем — через его же посредничество — индивидуальное. Так что в некотором смысле может иметь место наука о единичном. В метафизическом плане Ричард, как представляется, напротив, удерживает свою теологию в границах онтологии Августина и Бонавентуры. Прежде всего это относится к примату блага: «melior est ratio bonitatis quam ratio entitatis vel veritatis»750 — принцип, который неизбежно вводит в психологию и мораль примат воли. Затем следует отказ от томистского различения сущности и существования, в котором Ричард видит лишь различение причин; сохранение различения материи и формы во всяком творении — духовном и телесном; отнесение к материи минимума актуальности, ибо, как скажет вскоре Дунс Скот, «Deus potest facere materiam sine omni forma»751. Помимо материи, понимаемой таким образом, Ричард допускает наличие другой материи, которая есть чистая возможность, но не ничто; она существует и может существовать только как сотворенная по форме, и Ричард считает, что она переходит из одной формы в другую под воздействием естественного фактора. Такое понимание формы как чего-то связанного с чистой возможностью материи избавляет его от необходимости соглашаться с существованием «семенного разума»; вместе с тем он поддерживает мысль о множественности форм: она возможна в субстанциях, низших по отношению к человеку, очевидна в человеческом составе и

обнаруживает в нераздельности самой сущности основание, достаточное для своей индивидуации. Несомненно, многозначность терминов «материя» и «principium pure possibile»752 у Ричарда можно связать с тем понятием материи, которое развивал Гебироль.

В этой столь примирительной доктрине ничто не предвещает новаторства в области физики. Однако история науки (П. Дюэм) указывает на то, что Ричард был в ней новатором. Порывая с традиционным понятием конечной Вселенной, он поддерживает идею о возможности такой Вселенной, которая не является ни реально бесконечной, ни реально делящейся до бесконечности, но способной расти или делиться за пределы любых конкретно заданных границ: «Бог может произвести величину или размерность, растущую бесконечно, при условии, что в каждый момент времени уже реализованная величина будет конечной; точно так же Бог может бесконечно делить содержимое на части, величина которых в конце концов окажется меньше любого предела, при условии, что в каждый конкретный момент времени не существует бесконечного числа реально разделенных частей» (Э. Оседез). Это — неожиданный результат осуждения арабского перипатетизма753 в 1277 г., причем подобные примеры мы еще обнаружим и в области философии, и в области науки. Воспринятое как протест против греческого нецесситаризма, это осуждение приведет значительное число теологов к утверждению, что по причине всемогущества христианского Бога можно считать возможными философские и научные положения, традиционно считавшиеся невозможными на основании сущности вещей. Допуская постановку новых мыслительных экспериментов, теологическое понятие бесконечно могущественного Бога освободило умы от узких рамок, в которые заключила Вселенную греческая мысль. Среди многочисленных гипотез, сформулированных на основании этого принципа, есть такие, которые совпадут с гипотезами, впоследствии доказанными западной наукой — иногда по другим причинам и всегда другими методами. Таким образом, христианская теология облегчила — даже в науке — открытие новых перспектив. Ободренный осуждением Этьеном Тампье положения «quod prima causa non posset plures mundos facere»754, Ричард утверждает, что множественность миров возможна. Под влиянием того же вероучительного акта он говорит, что Бог мог бы допустить на последнем небе, традиционно считающемся неподвижным, некое переходное движение и что этого нельзя отрицать под предлогом, будто такое движение породит пустоту, существование которой, как известно, считалось тогда невозможным. Пустота, возражает Ричард, уничтожила бы расстояние между двумя телами, уничтожая среду, которая их разделяет, но оттого эти тела не перестали бы быть разделенными. Показав, что подобные идеи вновь появились в парижской схоластике XIV века, П. Дюэм считает возможным заключить: «Если нам требуется указать дату зарождения Современной науки, то мы, безусловно, назовем 1277 г., когда епископ Парижа торжественно заявил, что могут существовать несколько миров и что множество небесных сфер может вне всякого противоречия быть оживлено прямолинейным движением». Это следует принять во внимание, но не будем забывать, что епископ Парижа был озабочен не наукой: он просто заявил, что во имя сущностных необходимостей, показательных для древнегреческой картины мира, которая тогда считалась реальной, нельзя запретить Богу сотворить один мир или несколько миров различной структуры, — и заявил это во имя Божьего всемогущества, как теолог. Если современная наука и не зародилась в 1277 г., то это — дата, когда в христианской среде стало возможным зарождение современных космогонии.

Каково бы ни было ее происхождение, эта свобода выдвижения гипотез в области науки стала весьма ценным приобретением, и Ричард из Мидлтауна несомненно стал одним из первых ученых, которые им воспользовались, причем не только в космологии — как мы только что видели, — но также в кинетике. П. Дюэм воздает ему должное за то, что, в противоположность Фемистию и Аристотелю, он утверждал: скорость падения тела зависит не только от расстояния до центра мира, но также от времени и пройденного телом пути. Другие наблюдения Ричарда, как, например, введение момента покоя между подъемом брошенного в воздух метательного снаряда и началом его падения, были не раз повторены после него. Таким образом, мы присутствуем при зарождении новых интеллектуальных интересов; одним из самых первых его свидетелей и самых ярких представителей был Ричард из Мидлтауна. Что касается собственно философии, то лучший ее историк точно охарактеризовал его такими словами: «Ричард завершил эпоху. Последний представитель серафической школы [св. Бонавентуры], он осторожно попытался осуществить новый синтез, в котором великие бонавентуровские тезисы, углубленные и усовершенствованные, интегрировались бы с тем, что представлялось ему самым ценным в аристотелизме и теологии св. Фомы. Эта попытка не получила дальнейшего развития».

Тем не менее и некоторые другие ученые ступили в ту эпоху на пути, сходные с путем Ричарда, по меньшей мере в философии, и каждый по-своему свидетельствовал о том, что Францисканский орден пытается освободиться от августинианского комплекса. Творчество английского магистра Уильяма из Уэре слишком мало изучено, чтобы вынести о нем обоснованное общее суждение. Современник Ричарда из Мидлтауна (считается, что он умер после 1300 г.), Уильям из Уэре в своем неизданном «Комментарии к Сентенциям» отказывается от августиновского толкования божественного просветления, опираясь, как и св. Фома Аквинский, на принцип, согласно которому душа должна быть наделена способностями, необходимыми для осуществления ее естественной функции — интеллектуального познания. Традиционный августинизм не мог устоять перед подобной идеей, не отказавшись от других, с которыми она была неразрывно связана. В самом деле, Уильям из Уэре отрицает гилеморфическое строение духовных субстанций и поддерживает учение о единстве формы. В то же время он столь же решительно, как Гильом Оверньский, отождествляет способности души с ее сущностью и доходит до утверждения, что «virtutes sunt ipsa essentia et distinguuntur inter se sicut attributa divina»755. Подобное отождествление как бы побуждает подчеркнуть неизбежность взаимодействия между принципиально едиными способностями. Уильям также учит — и здесь он пребывает в согласии с Августином, — что вид может запечатлеться в памяти или интеллекте только при реальной помощи воли, которая их объединяет. Поэтому неудивительно, что в своей общей классификации видов деятельности души он ставит то, что называет «спекулятивной волей», выше спекулятивного интеллекта, а практическую волю — выше практического интеллекта. Он опирается на волюнтаризм, чтобы обосновать традицию, которая появится только в конце XIV века; в связи с этим Уильяма из Уэре можно назвать учителем Дунса Скота. Этот факт вовсе не очевиден, но после Уильяма из Уэре Дунс Скот мог выйти на сцену так, чтобы в Ордене францисканцев не разразился скандал.

Однако не стоит представлять себе историю францисканской мысли таким образом, будто реформа Скота раз навсегда подавила старый бонавентуровский экземпляризм. Дунс Скот достаточно глубоко проникся духовностью св. Франциска Ассизского, чтобы всегда находить сторонников среди Меньших братьев. Современник Дунса Скота, Раймунд Луллий (1235—1315),

по-своему возвращается к этой теме и придает ей новые жизненные силы. Его жизнь могла бы дать великолепный сюжет для романа, но сам он подвел ей итог — столь же просто, как и точно — в своем «Диспуте между клириком и Раймундом фантазером» («Disputatio clerici et Raymundi phantastici»): «Я был женатым мужчиной, отцом семейства, хорошо обеспеченным, любвеобильным и светским. От всего этого я отказался по доброй воле, чтобы получить возможность чтить Бога, служить добрым людям и прославлять нашу святую веру. Я выучил арабский язык; я неоднократно отправлялся проповедовать сарацинам. Будучи схвачен, заключен в темницу и подвергнут бичеванию за веру, я пять лет трудился ради того, чтобы подвигнуть вождей Церкви и христианских князей на служение общему благу. Теперь я стар, теперь я беден, но я не изменил своих намерений и буду постоянен в них, если позволит Господь, до самой смерти». Так что вся эта жизнь была подчинена апостольским заботам, которые вдохновляли на творчество и Роджера Бэкона. Легенда о Раймунде Луллий — алхимике и даже, может быть, маге — не получает никакого подтверждения при изучении его жизни и произведений. Верно, что, поскольку ему приписывают по крайней мере две сотни сочинений, немногие могут похвастаться, что прочитали все; но его сочинения во многом между собой похожи, и так как Луллий часто рассказывает в них о самом себе, то довольно быстро складывается впечатление о нем как о человеке с богатым воображением (phantasticus) и даже получившем божественное озарение (его именовали «Просвещенный доктор — Doctor illuminatus»); он верит, что принял свое учение через Откровение от Бога, и с несколько химерическим пылом работает над распространением метода апологетики собственного изобретения, успех которого должен привести к обращению неверующих.

Знаменитое «Великое искусство» («Ars magna») Луллия — не что иное, как изложение этого метода. Оно преимущественно состоит из таблиц, в которые основополагающие понятия вписаны таким образом, что, комбинируя друг с другом различные позиции на этих таблицах, можно механически получить все комбинации понятий, соответствующие религиозным истинам. Само собой разумеется, что когда этими таблицами пытаются воспользоваться сейчас, то сталкиваются с огромными трудностями, и нельзя не задать вопроса, был ли способен использовать их сам Луллий. Тем не менее в это приходится верить, если веришь его собственным заявлениям; впрочем, в противном случае невозможно понять настойчивость, с которой он рекомендует применять его «Великое искусство» против заблуждений аверроистов и мусульман.

Ощущение необходимости апологетического сочинения, предназначенного для обращения неверующих, такое живое у Раймунда Луллия, никоим образом не является чисто личным и совершенно новым. Уже Раймунд Мартин в «Мече веры» («Pugio fidei») и св. Фома в «Сумме против язычников» («Summa contra gentiles») явно преследовали ту же цель. В особенности не забудем вспомнить Николая из Амьена, чье «Искусство католической веры» («Ars catholicae fidei») было описанием техники апологетического доказательства, и — ближе по времени — «Большое сочинение» («Opus majus») Роджера Бэкона, францисканца, как и Луллий, так же, как и он, пожираемого неутолимой страстью апостольства, постоянно озабоченного завоеванием для Церкви мира с помощью непобедимого могущества христианской Мудрости. Но при этом можно сказать, что у Раймунда Луллия эта озабоченность порождает философское учение, причем самые оригинальные его стороны. В самом деле, для того чтобы убедить мусульман и аверроистов в их заблуждении, необходим метод — но только один. В обоих случаях мы оказываемся перед одной

и той же проблемой, поскольку речь идет о язычниках. Мусульмане отрицают наше Откровение, и аверроисты тоже не принимают его во внимание по принципиальным соображениям. Философия и религия оказываются, таким образом, разделенными непреодолимой пропастью, так как первая аргументирует от имени разума, а вторая — с помощью положительного метода (positiva consideratio), то есть исходя из свидетельств Откровения, которые она сперва объявляет фактами и затем выводит из них следствия. Априори очевидно, что должна быть возможность согласовать эти две науки. Теология — мать и госпожа философии; поэтому между теологией и философией должно установиться то же согласие, которое всегда есть между причиной и следствием. Чтобы обнаружить их фундаментальную согласованность, нужно исходить из начал, которые были бы общепризнанными. Раймунд Луллий предлагает сведенный в общую таблицу перечень таких начал, являющихся универсальными для всех наук, началами известными и самоочевидными, без которых не могут существовать ни науки, ни философия. Вот эти начала: добро, величина, вечность или длительность, сила, мудрость, воля, добродетель, истина и слава; различие, согласованность, противоречивость, начало, средство, цель, больше, равенство, меньше. Все существа или постоянно заключены в эти начала, или развиваются в соответствии со своей сущностью и природой. Раймунд Луллий добавляет к указанному перечню — ив этом секрет «Великого искусства» — правила, позволяющие корректно сочетать эти начала. Он даже изобрел вращающиеся изображения, которые облегчают данный процесс. Все сочетания, допускаемые таблицей Луллия, в точности соответствуют всем истинам и всем тайнам природы, которые человеческий интеллект способен постичь в этой жизни756.

Правила, позволяющие определить допустимые сочетания начал, представляют собой ряд весьма общих вопросов, применимых практически ко всему: из чего? почему? сколько? какой? когда? где? — и других такого же рода. Что касается операций, которые позволяют с помощью правил привязать к началам отдельные вещи, то они предполагают наличие логических и метафизических понятий; их Луллий относит, по всей видимости, к тому же плану и в той же степени считает очевидными. В диалоге, где автор без особого труда убеждает какого-то исключительно послушного Сократа, греческий философ соглашается принять — как естественные и очевидные — ряд высказываний, из которых немедленно следует доказательство троичности Бога. Луллий рассматривает как правило изобретательства тот факт, что человеческий интеллект может возвыситься над данными органов чувств и даже исправить их. Он требует от Сократа признать также, что разум может с Божьей помощью критиковать сам себя и порой распознать в себе реальность божественного действия, результаты которого разум чувствует достаточно хорошо, чтобы быть в состоянии его понять. Сократ охотно соглашается с тем, что интеллект превосходит чувство и иногда даже трансцендирует сам себя, признавая необходимость существования вещей, которые для него не постижимы: «intellectus transcendit seipsum, intelligens aliqua esse necessario quae non intelligit»757. Искусство Луллия заключается главным образом в том, чтобы прежде согласовать начала, из которых обязательно последуют желаемые для него выводы. Но технические средства, с помощью которых он надеется добраться даже до невежд и убедить неверующих, содержали в себе зародыш идеи с удивительной судьбой: вращающиеся рисунки, где Луллий изобразил свои основополагающие понятия, являются первым опытом в области «искусства комбинаторики», которое много позже мечтал создать Лейбниц, упоминавший об этом своем средневековом предшественнике. Как в новое время хотели построить универсальное общество, опираясь на один только разум, а в средние века в основу такого общества полагали веру, так же тогда рассчитывали поставить на службу науке это универсальное искусство

доказательства, которое средневековая мысль стремилась употребить на пользу веры. Современный мир полон христианских идей, ставших безумными, говорил Г. К. Честертон. Глубокая мысль, которую история никогда не устанет подтверждать.

«Просвещенный доктор» («Doctor Illuminatus») оказал влияние и на другие области, из которых по крайней мере одна заслуживает внимания историков. Речь идет о древней христианской идее о том, что Бог открывается в двух книгах — в Библии и Книге Мира. «Теофаническая» Вселенная Скота Эриугены, «liber creaturarum»758 Гильома Оверньского и св. Бонавентуры, наконец весь символизм «лапидарнее» и «бестиариев», в том числе тех, которые украшают паперти наших соборов или сияют в их витражах, — все это свидетельства доверия людей средневековья к прозрачности Вселенной, где мельчайшее существо есть живое указание на присутствие Бога. Францисканскому монаху Луллию не надо было далеко ходить, чтобы этому научиться: св. Франциск Ассизский и св. Бонавентура привыкли жить именно в такой Вселенной. Вспомним слова св. Бонавентуры: «Creatura mundi est quasi, quidam liber in quo legitur Trinitas fabricatrix»759 — и сравним с ними другие слова, в которых, говоря о самом себе, Луллий описывает нам просвещение (просветление), ниспосланное ему однажды, когда он пребывал в одиночестве на горе Ранда: «Кажется, что ему дан свет для различения в божественных совершенствах некоторых их свойств и взаимосвязей в соответствии с отношениями, установившимися между ними... С помощью того же света он познал, что общее бытие творения есть не что иное, как имитация Бога (eodem lumine, cognovit totum esse creaturae nihil aliud esse quam imitationem Dei)». Просвещение у Doctor Illuminatus и просвещение, которое получил Doctor Seraphicus (Серафический доктор), явно совпадают. Отсюда видно, как оно стало основанием всего творчества Луллия: «Великое искусство» («Ars magna») возможно, только если все творения, которые суть имитация Бога, их главные свойства и отношения этих свойств между собой могут помочь нам познать атрибуты Бога. Пусть будет так — и искусство сочетать совершенства творений всеми возможными способами нам сразу покажет все возможные сочетания совершенств Бога. Но нужно добавить, что рассматриваемое в этом аспекте познание вещей преобразуется в теологию, и некоторые ученики Луллия это явно заметили.

Влияние Луллия нетрудно обнаружить в произведениях человека, которого со времен Монтеня называют Раймундом Себундским — от его подлинного имени Себиуда (Sebiuda), — магистра искусств, медицины и теологии, автора трактата «Книга творений, или Природы, или Книга о Человеке, ради которого существуют иные творения» («Liber creaturarum, seu Naturae, seu Liber de Homine propter quem sunt creaturae aliae»). Из ценнейшей рукописи этой книги, хранящейся в Тулузской муниципальной библиотеке, мы узнаём, что работа над ней была начата (inchoatus et inceptus) в уважаемом studium Тулузского университета в лето Господне 1434-е и что она была дополнена и завершена в том же университете в лето Господне 1436-е, в месяце феврале, в одиннадцатый день, в субботу. Раймунд Себундский умер 29 апреля того же года, почти сразу после завершения этой книги; по времени своего создания она выходит за общепринятые рамки средних веков, но великолепно иллюстрирует глубокую преемственность эпох и форм культуры, которые, возможно, в меньшей степени противостоят друг другу, нежели обычно думают. Название «Естественная теология» («Theologia naturalis») не входит в число предложенных нам на выбор самим автором: вероятно, оно впервые появилось в издании Девентера (ок. 1484). Очень важный «Пролог» этого произведения, запрещенный Тридентским собором760, исчез из изданий,

вышедших после собора, и был вырван или замазан во многих предыдущих изданиях. Именно там Раймунд Себундский наиболее ясно изложил свои идеи, которым он остался верен в своей «Книге творений». В 1434 г. он верил, что живет в конце времен (in fine mundi), и он предпринял попытку изложить «науку книги творений», которой должен овладеть каждый христианин, чтобы защищать ее, а если потребуется, то и умереть за эту науку. Ее характерные черты — простота, легкость. С ее помощью всякий может познать «реально, без помех и большого труда любую истину, необходимую человеку». Сам Раймунд Себундский излагает эту науку в терминах, которые придают опасную жесткость складывавшемуся веками католическому идеалу доказательства. Он утверждает, что предлагаемая им наука позволяет твердо и целиком познать католическую веру и доказать, что она истинна (et per istam scientiam tota fides catholica infallibiliter cognoscitur et probatur esse vera). Добавим, что одной этой науки вполне достаточно: она не нуждается в какой-либо другой науке или каком-либо другом искусстве, будь то грамматика, логика, физика или метафизика. Она учит человека распознавать, в чем его благо и в чем зло, внушает любовь к первому и ненависть ко второму и тем самым становится и необходимой, и достаточной: «Omnes enim scientiae sunt verae vanitates si ista deficiat»761. Как и св. Ансельму, к которому восходят притязания указать для всего на свете «необходимые причины», Раймунд Себундский дает обещание никогда не цитировать Писания, как, впрочем, и каких-либо ученых, и во всех 330 главах своего труда говорит только от своего имени. И действительно, две книги, данные нам Богом, — это Книга Природы и Священное Писание (Unde duo sunt libri dati a Deo, scilicet liber Universitatis creaturarum762 sive liber naturae, et alius est liber sacrae scripturae). Но из этих двух книг первая дана нам прежде второй — во время самого акта творения; каждая тварь в ней — словно послание, написанное Богом, и самое главное послание — это человек. Священное Писание дано нам позднее, после того как вследствие греха человек стал не способен читать первую книгу; к тому же оно создано не для всех, ибо читать его умеют только священнослужители, тогда как Книга Природы доступна всем. Невозможно ее фальсифицировать, превратно истолковать или что-либо из нее вычеркнуть. Поэтому при ее чтении никто не может сделаться еретиком, в то время как Священное Писание может быть фальсифицировано и ложно истолковано. Творения одного Создателя, эти две книги никогда не могут противоречить друг другу. Следовательно, по ним обеим человек научается одной и той же науке, но Раймунд Себундский не отказывается от мысли, что наука, которую предлагает он — как мирянам, так и духовенству, — имеет редкостные преимущества не только потому, что ею можно овладеть всего за один месяц без всяких усилий («potest haberi infra mensem et sine labore, nec opus aliquod impectorari»763), но и потому, что, овладев ею, человек узнает больше, чем после изучения теологов на протяжении ста лет, и узнает, не подвергаясь опасности впасть в заблуждение: «В этой науке используются непоколебимые доводы, на которые никто не может как-либо возразить, ибо аргументация опирается на самые очевидные человеку вещи, то есть на опыт, или же на всю вообще тварь и на природу самого человека. Она все доказывает через человека и через то, что человек надежно узнаёт о самом себе на опыте, и прежде всего — на опыте своей внутренней жизни (et per illa quae homo certissime cognoscit de seipso per experimentiam, et maxime per experientiam cujuslibet intra seipsum). Именно потому эта наука не привлекает других свидетелей, кроме самого человека (et ideo ista scientia non quaerit alios testes quam ipsummet hominem)».

Произведение действительно должно было быть вдохновлено подобной программой, чтобы привлечь внимание Монтеня, который перевел ее на французский и откомментировал в своей манере в знаменитой «Апологии Раймунда Себундского» («Apologie de Raymond Sebond»).

Любопытно, что в этом переводе запрещенный «Пролог» явно исправлен и приведен в согласие с ортодоксией. Преодолев этот опасный утес, Монтень мог без угрызений совести переложить на французский тот христианский натурализм, центром которого было познание самого себя и который отцы Тридентского собора не тронули своей цензурой. В результате он ввел экземпляризм (образцовость очевидности) Луллия и св. Бонавентуры в основное русло французской мысли; но это был также и августиновский метод самопознания — столь же древний, сколь и современный, — который восприняли многие последователи Монтеня. «Нет ничего более очевидного и более присущего каждому, чем его собственная совесть», — писал Монтень. Можно ли увидеть Монтеня в более чистом виде? Но тогда он лишь перевел Раймунда Себундского, а за только что приведенной и звучащей так по-современному формулировкой скрывается «nihil sibi ipsi praesentius quam anima»764 св. Августина.

ЛИТЕРАТУРА

Александр Гэльский: Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales (O. M.). Summa theologica, ad Claras Aquas. Quaracchi, 1924—1930, vol. 1—3; относительно аутентичности текста: Gorce M. La Somme Théologique d'Alexandre de Haies est-elle authentique? // The New Scolasticism, 1931, v. 5, p. 1—72.

Иоанн (Жан) из Ла-Рошели: La «Summa de Anima», di Frate Giovanni della Rochelle... Quaracchi, 1882; о его учении: Manser G. Johann von Rupella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre // Jahrb. f. Philos, und spek. Theologie, 1912, Bd. 26, S. 290—324; Minges P. Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes de Rupella // Philosophisches Jahrbuch, 1914, Bd. 27, S. 461—477.

Св. Бонавентура: Doctoris Seraphici S. Bonaventurae... Opera omnia. Quaracchi, 1882—1902, vol. 1—10; Commentaire sur les Sentences. Quaracchi, 1934; Collationes in Hexaemeron. Florentiae, 1934; Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam // Tria opuscula, Quaracchi (3e éd.), 1911; об учении св. Бонавентуры: Palhoriès G. Saint Bonaventure. P., 1913 (содержит французский перевод «Itinerarium»); Lutz E. Die Psychologie Bonaventuras. Münster, 1909; Luyckx B. Die Erkenntnislehre Bonaventuras. Münster, 1923; Gilson E. La philosophie de saint Bonaventure. P., 1924; Bissen J. M. L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure. P., 1924; Rohmer J. Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1927, v. 2, p. 73—77; idem. La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Hales à Jean Peckham // Ibid., 1928, t. 3, p. 105—184.

Евстахий из Арраса: тексты произведений опубликованы в: De humanae cognitionis ratione anecdota quedam. Quaracchi, 1883, p. 183—195; France franciscaine, 1930, t. 13, p. 147—152.

Готье из Брюгге: тексты произведений опубликованы в: Longpré E. Les Quaestiones disputatae du Bx. Gauthier de Bruges. Louvain, 1928 (Les Philosophes Belges, v. 10); Questions inédites du Commentaire sur les Sentences du Bx. Gauthier de Bruges // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1933, v. 7, p. 251—275; idem. Gauthier de Bruges, O. F. M., et l'augustinisme franciscain au XIIIe siècle // Miscellanea Ehrle, Roma, 1924, v. 1, p. 190—218; Le Commentaire sur les Sentences du Bx. Gauthier de Bruges (1225— 1307) // Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle. P., 1932, p. 5—24.

Матвей из Акваспарты: тексты произведений опубликованы в: Fr. Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae de fide et de cognitione. Quaracchi, 1903; Longpré E. Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta. Textes inédits sur le probléme de la création // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1926—1927, v. 1, p. 293—308; idem. Mathieu d'Aquasparta (art.) // Dictionnaire de théologie catholique, leur preuves et leur histoire. P., 1903, v. 10, col. 375—389.

Роджер Марстон: тексты произведений опубликованы в: Fr. Rogeri Marston, O. F. M., Quaestiones disputatae. Quaracchi, 1932; Pelster F. Roger Marston, O. F. M. (gest. 1303), ein englischer Vertreter des Augustinismus // Scholastik, 1928, S. 526—556; Gilson E. Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1932, v. 8, p. 37-42.

Петр Оливи: тексты произведений опубликованы в: Petri Johannis Olivi, O. F. M. Quaestiones in secundum librum Sententiarum (éd. B. Jansen). Quaracchi, 1922—1926, vol. 1—3; Jansen Bernh., S. J. Die Erkenntnislehre Olivis. Berlin, 1931; Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung // Franziskanische Studien, 1922, S. 49—69; Jarraux L. Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine // Etudes franciscaines, 1933, p. 129—153, 277—298, 513—529; Callaey F. Olieu ou Olivi (art.) // Dictionnaire de théologie catholique, leur preuves et leur histoire. P., 1903, v. 11, col. 982— 991.

Петр из Траба: Longpré E. Pietro de Trabibus, un discepolo di Pier Giovanni Olivi // Studi francescani, 1922, N 3; Jansen B. Petrus de Trabibus, seine spekulative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi // Festgabe Clemens Baeumker. Münster, 1923, S. 243—254.

Витал из Фурно: Delorme Ferd. Le Quodlibet I du cardinal Vital du Four // France franciscaine, 1935, v. 18, p. 104—144; idem. Le cardinal Vital du Four. Huit Questions disputées sur le problème de la connaissance // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1927, v. 2, p. 151—337.

Ричард из Мидлтауна: Quodlibeta. Venetiis, 1509; Brixia (Brescia), 1591; Supra quatuor libros Sententiarum. Brixia (Brescia), 1591, vol. 1—4; Hocedez Edg. S. J., Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine. P., 1925; Rucker P. Der Ursprung unserer Begriffe nach Richard von Mediavilla. Münster, 1934.

Уильям из Уэре: Spettmann H. Die philosophiegeschichtliche Stellung des Wilhelm von Ware // Philosophisches Jahrbuch, 1927, S. 401— 413; 1928, S. 42—52.

Раймунд Луллий: Opera omnia (hrsg. Y. Salzinger). Mainz, 1721—1742, vol. 1—8; в аспекте истории литературы см.: Littré E. Raymond Lulle // Histoire littéraire de la France, 1885, v. 29, p. 1—386; в качестве отличного введения в изучение Луллия см.: Longpré E. Lulle (art.) // Dictionnaire de théologie catholique, leur preuves et leur histoire. P., 1903, v. 9, col. 1072—1141 (с обширной библиографией); Probst J. H. Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle (Ramon Lull). Toulouse, 1912; idem. La mystique de Raymond Lull et l'Art de Contemplatio. Münster, 1914.

Раймунд Себундский: многочисленные старинные издания, первое из которых, по всей видимости, следующее: Liber creaturarum sive de homine compositus a reverendo Raymundo Sebeydem, s. p. et s. a. (возможно, Lyon, 1484) — позднее это сочинение переиздавалось под заглавием «Theologia naturalis»; весьма важное «Предисловие» («Пролог») отсутствовало начиная с издания: Theologia naturalis Raymundi de Sabunde Hispani viri subtilissimi... Venetiis, 1581; Compayré G. De Ramundo Sebundo et de Theologiae naturalis libro. P., 1872; Probst J. H. Le lullisme de Raymond de Sebonde. Toulouse, 1912; Carreras y Artau T. Origenes de la filosofia de Raimundo Sibiuda (Sabunde). Barcelona, 1928; Coppin J. Montaigne traducteur de Raymond Sebon. Lille, 1925.

3. ОТ РОБЕРТА ГРОССЕТЕСТА ДО ДЖОНА ПЕККАМА

Мы помним о быстром упадке шартрских школ в конце XII века: они как бы теряются в сиянии зарождающегося неподалеку Парижского университета. Однако дело, которое они начали, не умерло вместе с ними. Со времени преподавательской деятельности Абеляра Париж стал самым значительным на Западе центром логических исследований; он оставался таковым на протяжении всего XIII столетия, и можно сказать, что этот факт в большой степени определил тип философии и теологии, которые там сформировались. Основой и техникой собственно парижской науки стала диалектика. Напротив, английская культура XIII века, особенно вначале, до того как она попала под воздействие ученых кругов Парижа, весьма напоминает шартрскую культуру, обогащенную тем, что привнес тогда в философию и науку арабский платонизм. Не исключено что Шартр оказал непосредственное влияние на английскую мысль XIII века. Впрочем, как различить эти две культуры? Со времени Алкуина Англия и Франция имели одну культуру. Цистерцианское движение было с самого начала англо-французским, и не будем забывать, что в Шартр, епископом которого был Иоанн Солсберийский, приезжали многие английские преподаватели, чтобы учиться и учить. В этом городе сложилась поистине англо-французская среда, гуманистическая, платонистская и математическая. Во всяком случае очевидно, что Оксфорд, где вскоре появятся новые науки, воспринятые от арабов, надолго останется верен идеалу, которому служил Шартр: там сохранится платонистский августинизм, там будут знать языки науки, в

частности арабский, владение которым было тогда необходимо для развития наук о природе, и там будут преподавать математику, которой пренебрегали парижские теологи. Первым представителем этих разнообразных тенденций является англичанин Роберт Гроссетест («grossi capitis sed subtilis intellectus»765), один из самых замечательных оксфордских учителей, умерший епископом Линкольна (1175— 1253766).

А. ОКСФОРДСКИЕ МАГИСТРЫ

Роберт Гроссетест (Lincolniensis) — один из немногих философов своего времени, который владел греческим. Ему мы обязаны «древним переводом» («antiqua translatio») «Никомаховой этики» и комментария к ней, приписываемого Евстратию. Помимо этого, он написал важный Комментарий к «Второй аналитике», переиздание которого было бы весьма желательно, учитывая влияние этой работы на следующие поколения теологов; его Комментарий к «Физике» до сих пор не издан; переводы Дионисия Ареопагита и комментарии к ним также не опубликованы (за исключением краткого комментария к «Мистической теологии»); наконец, Гроссетест — автор обширной (тоже не изданной) компиляции о «Гексамероне», где эскизно представлено учения о свете, позже развитое и подробно изложенное им во множестве небольших произведений, о которых мы скажем далее.

Идея отвести свету центральную роль в зарождении и формировании Вселенной пришла к Роберту Гроссетесту под влиянием неоплатонизма и арабских «Перспектив» (трактатов по оптике). Но в его сочинении «О свете, или о начале форм» («De luce seu de inchoatione formarum») эта старая концепция осознается во всей своей глубине и излагается с совершенной последовательностью. В начале Бог одномоментно создал из ничего первоматерию и ее форму. В соответствии с причинами, которые мы скоро рассмотрим, можно предположить, что Бог сперва сотворил простую материальную точку и придал ей форму. Эта форма — свет; но свет есть очень тонкая телесная субстанция, приближающаяся к бестелесной, характерные свойства которой — непрерывное порождение самой себя и мгновенное распространение по сфере вокруг точки. Представим себе светящуюся точку: вокруг нее как вокруг центра мгновенно возникает огромная светящаяся сфера. Распространение света может прекратиться только по двум причинам: либо оно встречает на своем пути непрозрачное препятствие, либо оно достигает крайнего предела разреженности, и тогда распространение света прекращается само собой. Эта обладающая формой субстанция является активным началом всех вещей; она есть первая телесная форма, называемая иногда телесностью.

Если принять эту гипотезу, то формирование мира объясняется следующим образом. Поскольку дана материя, имеющая три пространственных измерения, то тем самым дана и телесность. То же самое верно для света. Первоначально, раз форма и светящаяся материя находятся в одной точке, они равным образом не имеют протяженности; но мы знаем, что если дана светящаяся точка, значит тут же дана и сфера; а если свет существует, то он тут же мгновенно распространяется и при этом увлекает за собой и распространяет материю, от которой он неотделим. Так что у нас есть

основания утверждать, что свет — это сама сущность телесности или, лучше сказать, сама телесность. Первоформа, сотворенная Богом в первоматерии, бесконечно умножает самое себя и распространяется по всем направлениям, от начала времен как бы растягивая материю, с которой соединена, и создавая тем самым массу созерцаемой нами Вселенной.

Посредством тонких рассуждений Роберт Гроссетест полагает возможным доказать, что в результате этого бесконечного умножения света и его материи обязательно должна была образоваться именно конечная Вселенная. Ибо результат бесконечного перемножения чего-либо бесконечно превосходит умножаемое. Так что, если исходить из простого, то достаточно конечного количества, чтобы бесконечно его превзойти. Бесконечное количество было бы не только бесконечно больше него, оно было бы и бесконечно высшей бесконечностью отдельных перемножений. Значит, свет, который прост, будучи умножен бесконечное число раз, должен растягивать столь же простую материю по размерностям, обладающим конечной величиной. Так формируется конечная сфера, на границах которой материя находится в предельно разреженном состоянии; по мере приближения к центру она становится все более густой и плотной. После этого первоначального расширения, фиксирующего границы Вселенной, материя, находящаяся в центре, еще сохраняет способность разрежаться. Поэтому телесные субстанции земного мира наделены активностью.

Когда исчерпаны все возможности разрежения света (lux), внешняя граница сферы образует твердь, которая отражает свет (lumen) к центру мира. Именно действие отраженного света (lumen) последовательно порождает девять небесных сфер, из которых низшая — сфера Луны. Вслед за этой последней небесной сферой, неизменной и неподвижной, располагаются сферы элементов: огня, воздуха, воды и земли. Таким образом, Земля принимает и концентрирует в себе действия всех высших сфер — оттого поэты и называют ее «Пан», то есть «Всё». Ведь в ней сосредоточиваются все высшие светы, и на земле можно обнаружить воздействие любой сферы. Это — Кибела, всеобщая мать, от которой могут происходить все боги.

Но главная заслуга Роберта Гроссетеста состоит не в изобретении этой космогонии света — большей похвалы он заслуживает за то, что выбрал именно такую концепцию материи, ибо она позволяет применить позитивный метод в науках о природе. Прежде своего ученика Роджера Бэкона и с определенностью, которая не оставляет желать ничего лучшего, Гроссетест заявляет о необходимости применять в физике математику. Нужно обязательно рассматривать и изучать линии, углы и фигуры, потому что без их помощи невозможно усвоить натуральную философию: «utilitas considerationis linearum, angulorum et figurarum est maxima quoniam impossibile est sciri naturalem philosophiam sine illis»767. Их важность ощущается во всей Вселенной и в каждой ее части (valent in toto universo et partibus ejus absolute). Посему Гроссетест и написал сочинение под названием «О линиях, углах и фигурах». Там он определяет нормальный способ распространения природных воздействий, которое происходит по прямой — либо непосредственно, либо согласно законам отражения и преломления. Что касается фигур, то необходимо глубоко изучить две из них: сферу, так как свет умножается сферически, и пирамиду, так как самое сильное воздействие, оказываемое одним телом на другое, это то, которое исходит от всей поверхности воздействующего тела и концентрируется в одной точке пассивного объекта. Основное

содержание физики заключается, таким образом, в изучении свойств фигур и законов движения в том виде, в каком они существуют в подлунном мире. Идя этим путем, можно объяснить все природные явления: «his igitur regulis et radicibus et fundamentis datis ex potestate geometriae, diligens inspecter in rebus naturalibus potest dare causas omnium effectuum naturalium per hanc viam»768. Это — триумф оптики и геометрии. Все природные явления нужно объяснять с помощью линий, углов и фигур: «omnes enim causae effectuum naturalium habent dari per lineas, angulos et figuras»769. В этой формуле легче всего найти объяснение тому глубокому восхищению, с которым всегда относился к своему учителю Роджер Бэкон.

Роберт Гроссетест не ограничил применение этой гипотезы к объяснению материального мира и неорганической природы — он распространил ее на явления жизни и порядок познания. Бог воздействует на мир светом. При этом человек является как бы микрокосмом, в котором душа занимает то же место, которое Бог занимает в макрокосме. Поэтому и душа воздействует светом на чувства и на все тело. Верный в этом пункте учению Августина, Гроссетест утверждает, что душа может оказывать воздействие на тело, но — поскольку менее благородное не в состоянии воздействовать на более благородное — тело не может оказывать воздействие на душу. Как же душа производит это воздействие? Со всей остротой данная проблема встает по отношению к высшей части души — интеллигенции (intelligentia), — которая не является действием тела и не нуждается для своей активности в каком-либо телесном орудии. Именно для того, чтобы разрешить эту проблему, Гроссетест, вдохновляемый сочинением Алкера из Клерво «О духе и душе» («De spiritu et anima»), вводит понятие посредствующего света, который действует как посредник между чисто духовной субстанцией, каковой является душа, и сугубо материальной субстанцией, каковой является тело.

В рамках доктрины, где свет — это основополагающая энергия, первоформа и связь всех субстанций, теория познания неизбежно ориентирована на учение Августина о просветлении. Существует духовный свет, который по отношению к сверхчувственным вещам подобен телесному свету в его отношении к вещам, воспринимаемым чувствами. Познать вещь означает познать заключенную в ней причину-форму. Операция, посредством которой мы познаем эту форму, — абстрагирование. По своей природе интеллигенция (intelligentia), то есть высшая часть нашей души, не является действием тела и не нуждается в каком-либо телесном органе для своего действия. Если бы она не была отягощена телесной массой, она могла бы непосредственно познавать чувственно воспринимаемые формы, как познают их ангелы и Бог. На самом же деле она этого не может — за исключением некоторых избранных душ, которые любовь Бога уже в этой жизни освобождает от всякого контакта с образами телесных вещей, и, разумеется, душ блаженных после смерти. В ходе анализа, напоминающего платоновского «Менона» (малоизвестного в средние века, хотя и переведенного Аристиппом примерно в 1156 г.), Роберт Гроссетест объясняет, каким образом душа, словно оцепеневшая в теле, в результате длительного натиска ощущений постепенно пробуждается к восприятию сверхчувственного, анализирует сложность объектов, отделяет цвет от величины, формы и массы фигуры, затем фигуру и величину от массы и так до тех пор, пока не дойдет до познания телесной субстанции, несущей в себе эти акциденции. Если при этом мы исходим из ощущений, то потому, что наша душа, ослепленная любовью к собственному телу, способна видеть только то, что она любит: «affectus et aspectus animae non sunt divisi, nec attingit aspectus nisi quo attingit amor et affectus»770. Избавляясь от

любви к телу, душа, наоборот, открывается воздействию божественных Идей и при их свете распознает истину вещей, которые суть как бы их отражения.

Усилия эрудитов, предпринятые для установления трудов Адама из Марша (из Мариско) (ум. в 1258), о котором Роджер Бэкон сказал очень много хорошего, и сочинений Ричарда из Корнуэлла (Rufus, Cornubiensis), о котором Роджер Бэкон сказал очень много плохого, пока не дали очевидного результата. Но у нас есть главное, к сожалению, до сих пор не изданное произведение оксфордского ученика и последователя Адама из Марша — францисканца Томаса из Йорка (ум. ок. 1260). Это важное сочинение, написанное, по всей вероятности, до 1256 г., называется «Свойственное мудрости» («Sapientiale»). Оно представляет собой разделенный на шесть книг трактат по метафизике, предметом которого является изложение этой науки на основе принципов Аристотеля. С целью лучшего их разъяснения автор обращается ко всем известным тогда арабским комментаторам — аль-Фараби, Авиценне и Аверроэсу, к которым, естественно, добавлены Гебироль и Маймонид. Цицерон и Августин представляют в этом произведении латинскую традицию, Боэций и Ансельм — средневековую. Автор использует также недавно появившиеся сочинения, такие, как «О происхождении мира» Гундиссалина, «Сумма о членах Символа веры» Николая из Амьена771 и «О Вселенной» Гильома Оверньского. Насколько можно судить в наше время, то, что Томас из Йорка приписывает Аристотелю, содержит сильную примесь идей Гебироля и Гундиссалина. Для него, как и для Гебироля, материя представляет собой нечто сводимое к тому, что может остаться после лишения ее формы. В свою очередь эта лишенность в материи — словно тьма в воздухе, которая сама по себе есть бытие в возможности по отношению к свету, так же как материя есть бытие в возможности по отношению к форме. Сотворенная Богом материя блага как таковая. Помимо единства, которым она обладает в качестве материи вообще, каждый отдельный вид материи обладает собственным единством, получаемым им от своей формы. Тем самым ее собственное единство возможности не только не препятствует, а скорее служит основанием возможности множественных единств. Комбинируя данные, заимствованные из самых разных источников, Томас приходит к различению трех смыслов термина «материя»: в собственном смысле — это аристотелевская и аверроистская материя, вместилище лишенности, которая входит в состав всякой порождаемой и темной субстанции; в более широком смысле — это материя небесных тел, связанная с определенным местом и обладающая определенным размером, но не могущая подвергнуться лишенности и в большей степени представляющая собой субъект, чем материю; в самом общем смысле — это материя, полагаемая без места и лишенности, «sed tantum sub esse potentiali subjicibile formae»772, посредством которой могут быть или не быть даже вечные субстанции. Эта последняя тождественна «универсальной материи» Гебироля, общей для всего, что есть, которую мы уже сблизили с «принципом чистой возможности», провозглашенным позднее Ричардом из Мидлтауна. Вот почему Томас, как впоследствии Ричард, соглашается с идеей гилеморфического строения ангелов и человеческих душ — это неизбежное следствие принятия им данного положения Гебироля.

Формы, по отношению к которым материя находится в возможности, являются действующими в сверхчувственных субстанциях, и там они пребывают в более благородном состоянии, чем тогда, когда придаются телам, потому что там они нематериальны. Собственное действие этих умопостигаемых субстанций состоит в том, чтобы устремлять (influere) формы в материю. Поэтому мудрецы называют чистые интеллигенции «подателями форм»: «nominaverunt sapientes

intelligentias istas datores potius quam eductores vel extractores»773. Однако Томас настаивает на том, что интеллигенции не могут придавать материи те или иные формы только потому, что материя по отношению к ним действительно есть материя в возможности: формы ей даются лишь для актуализации одной из ее возможностей. Поскольку материя — это главная причина субстанции, то форма — главная причина ее индивидуации и единства.

В человеческом составе форма — это душа, но сама душа есть субстанция, так как она уже составлена из формы и из той духовной материи, которую мы определили как чистую возможность существования и изменения. Интеллектуальное познание возможно потому, что форма, существующая в чувственно воспринимаемом объекте, способна стать моделью (exemplar) той формы, которая пребывает в душе; речь таким образом идет об одной и той же форме в двух различных способах бытия. Ссылаясь на трактат Гильома Оверньского «О Вселенной», Томас из Йорка объясняет формирование в мышлении универсалий, опираясь на схематическое упрощение; его навязывает реальности чувственный образ: он вбирает в себя от индивида лишь его специфическую общность. Интеллект включается в этот процесс для того, чтобы соединить общий элемент с образами вещей одного и того же вида, и формирует тем самым универсалию, предицируемую индивидам. Не довольствуясь сведением к подобному психологическому объяснению аристотелевой абстракции, Томас упрекает Стагирита за его неосведомленность относительно того, что, помимо этого первого способа познания, существует другой, о котором хорошо известно христианам и некоторым философам. Благодаря ему знание приходит к душе не от чувств, а от Бога. Один Аристотель говорит, что всякое знание происходит от чувств: nos autem, secundum sapientiam christianorum et philosophorum, scimus esse aliam, videlicet a superiori et non a sensu, hoc est per viam influentiae et receptionis a Primo, et haec cognitio est certior alia, et haec est via quae currit ab idea in idea, quae non est per doctrinam exteriorem, sed tantum illuminationem interiorem»774. В рамках подобного учения не особенно важно знать, можно ли от творений получить доказательства существования Бога, ибо в результате самого чувственного познания душа открывается навстречу божественному просветлению. Впрочем, Томас из Йорка принимает эти доказательства, но, помимо них, он, следуя трактату Цицерона «О природе богов» (II, 2), принимает и идею врожденного знания о Боге, — знания, о котором Луцилий и Энний говорят, что обнаружили его у всех народов; а для большей основательности Томас добавляет к этому доводу аргументы из «Прослогиона» св. Ансельма и из трактата «О свободной воле» («De libero arbitrio») св. Августина. В доктрине Томаса из Йорка чувствуется усилие открытого ума, любознательного и широко эрудированного, усвоить огромную массу сведений из области метафизики, которые происходили из мира греческо-арабской мысли и проникали в европейские школы. Но представляется, что он попытался осуществить синтез, который невозможен: линия его идей не имела подлинного продолжения, в отличие от идей Гундиссалина и Гебироля.

Благодаря Роджеру Бэкону, ученику и соотечественнику Роберта Гроссетеста, усилился интерес к научным исследованиям и методам. Обращение к математике было дополнено не менее необходимым обращением к опытному познанию, без которого утверждение и повсеместное распространение веры перестало бы быть конечной целью знания. Этот замечательный человек родился между 1210 и 1214 гг. в окрестностях Илчестера в Дорсетшире. Сначала он учился в Оксфорде, где его преподавателями были Роберт Гроссетест и Адам из Марша, люди, как потом будут говорить, настолько же сведущие в науках, насколько были невежественны в них парижские

учителя. После пребывания в Париже в течение 6—8 лет, то есть примерно до 1250 г., он с 1251 по 1257 г. преподавал в Оксфорде, затем, по-видимому, был вынужден оставить преподавание и возвратился в Париж — центр Францисканского ордена, к которому он принадлежал. Там Бэкон подвергался постоянным подозрениям и преследованиям вплоть до того момента, когда его покровитель Ги Фульке стал папой под именем Климента IV (1265). Во время короткой передышки, которую дал ему этот понтификат (1265—1268), Роджер Бэкон создал свой «Большой труд» («Opus majus»), написанный по поручению самого папы775. Свою литературную деятельность он продолжал до 1277 г., когда его идеи в области астрологии было сведены в «предложения», осужденные епископом Этьеном Тампье. Этим обстоятельством воспользовались, чтобы в 1278 г. заключить Бэкона в тюрьму. Известно, что он был освобожден в 1292 г.; к этому времени им было написано последнее произведение — «Compendium studii theologiae»776. Дата смерти Бэкона неизвестна.

Сколь бы необычной ни казалась нам личность Роджера Бэкона, когда мы сравниваем его с наиболее значительными представителями той эпохи, надо прежде всего помнить, что он оставил в ней очень глубокий след. Бэкон — прежде всего схоласт, но он понял схоластику совсем иначе, нежели Альберт Великий или Фома Аквинский. Он не избежал характерного для средних веков сильного увлечения теологией, и это важно подчеркнуть, если мы не хотим представить Бэкона в ложном свете. Вторая часть «Opus majus» целиком посвящена определению связей между теологией и философией. В этом вопросе он занял очень четкую позицию: есть одна совершенная мудрость и одна наука, которая превосходит все остальные, — теология («est una scientia dominatrix aliarum, ut theologia»); для ее изъяснения необходимы две науки — каноническое право и философия. Полная мудрость, говорит он, дана одним Богом одному миру и с одной целью. Бэкон точно так же, как св. Бонавентура, сводит все искусства к теологии, а эта операция предполагает концепцию познания, во многом опирающуюся на августиновское учение о просветлении.

Тот факт, что философия включена в теологию и подчинена ей, подтверждают два решающих довода. Первый состоит в том, что философия является результатом воздействия на наш ум божественного просветления («ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis»). Отнюдь не присоединяясь к аверроистам, чье учение в других пунктах он безусловно отвергает, Бэкон использует аверроистскую терминологию. Того нашего внутреннего наставника, которого св. Августин и св. Бонавентура называли Словом, он называет действующим интеллектом. Последний воздействует на наши души, вливая в них добродетель и знание, которые мы не можем приобрести сами и должны получить извне: «anima humana scientias et vertutes recipit aliunde». Второй довод, являющийся прямым следствием первого, гласит, что философия — это результат Откровения. Бог не только просветляет умы людей, чтобы сделать их способными достичь мудрости, но Он и открывает им мудрость: «causa propter quam sapientia philosophiae reducitur ad divinam, est quia non solum mentes eorum illustravit Deus ad notitiam sapientiae adquirendam, sed ab eo ipsam habuerunt et eam illis revelavit»777. Вот как Бэкон представляет историю философии. Вначале она была открыта Адаму и патриархам, и если мы умеем правильно толковать Писание, то увидим, что она была открыта вся целиком, хотя и в образной, цветистой форме, доступной их непосредственному восприятию. Языческие философы, поэты древности и сивиллы — все они лишь преемники истинных и верных философов, каковыми

были потомки Сифа и Ноя. Шестьсот лет жизни Бог дал им потому, что столько времени требовалось для овладения философией и в особенности астрономией, которая весьма сложна. Итак, Бог открыл им всё и ниспослал долгую жизнь, чтобы дать возможность дополнить философские познания опытом («Deus eis revelavit omnia, et dedit eis vitae longitudinem, ut philosophiam per experentias complerent»). Но потом злоба людей и их всевозможные злоупотребления Достигли такой степени, что Бог затемнил их сердца, и философия была предана забвению. То была эпоха Нимрода и Зороастра, Атланта, Прометея, Меркурия или Трисмегиста, Эскулапа, Аполлона и других, которые принудили людей поклоняться им как богам по причине их глубоких познаний. Чтобы увидеть возрождение, когда философия вновь обрела свое изначальное совершенство, нужно обратиться от них к временам Соломона. После Соломона по причине человеческих грехов овладение мудростью опять прекратилось, пока его не возродил Фалес и не развили его последователи. Так продолжалось до Аристотеля, который довел философию до такого совершенства, каким она только могла обладать в его время. Значит, греческие философы являются учениками и последователями древних евреев. Они обнаружили Откровение, данное Богом патриархам и пророкам, Откровение, которое не могло бы иметь места, если бы философия не согласовывалась со священным законом, полезным для детей Божьих и необходимым для понимания и защиты веры. «Так что философия есть лишь толкование божественной премудрости через нравственное учение и поведение, и поэтому есть только одна совершенная мудрость — та, что содержится в Священном Писании».

Очевидно, что подобное понимание философии проливает свет не только на теоретическую доктрину Роджера Бэкона, но и на его представление о своей собственной миссии. На последнее до сих пор не обращали должного внимания, однако именно это его представление, которое казалось слишком умопостигаемым, позволяет нам лучше понять причину преследований, которым подвергался ученый. Бэкон не только философ, он еще и пророк. Его порицание неустройства и упадка философии того времени, резкие выпады против Александра из Гэльса, Альберта Великого и Фомы Аквинского — это естественная реакция реформатора, которой противостояли и препятствовали ложные пророки. Бэкона воодушевляла тайная мысль, что XIII век представляет собой эпоху варварства, подобную двум предыдущим темным эпохам, через которые человечество должно было пройти по причине своих грехов. И мог ли он понимать свою миссию иначе, чем аналогичную миссии Соломона и Аристотеля? Ведь именно он вновь обнаружил давно забытую идею истинной философии и знает способ, с помощью которого это разрушенное здание можно поднять из руин. Глубокое осознание стоящей перед ним высокой миссии, ощущение, что ему дано занять почетное место в истории нашего мира и человеческой мысли, вполне объясняют надменный и агрессивный тон, которым он нередко говорил, его презрение к противникам, язык реформатора и восстановителя, на котором он обращался даже к папе, и, наконец, безжалостную враждебность, проявляемую к нему властями.

Таким образом, творчество Роджера Бэкона в каком-то смысле значительно сложнее, чем можно себе вообразить, читая его знаменитые заявления о необходимости опыта. На самом деле он считал, что философия подчинена теологии в гораздо более строгом смысле, нежели подразумевалось учением св. Фомы. Кроме того, нетрудно заметить, что этот человек, для которого философия есть лишь вновь обнаруживаемое Откровение, относит совершенное состояние человеческого знания к эпохе, следовавшей сразу после творения. Тем самым он

призывает нас осуществить прогресс в обратном направлении, предлагая свой собственный метод философствования. С другой стороны, Роджеру Бэкону удалось ввести в эту необычную историческую перспективу очень глубокую концепцию научного метода.

Отметим, что даже в этом предприятии, которое можно назвать прежде всего открытой реставрацией, нашлось место для подлинного прогресса. Сами термины, которыми Бэкон описывает изначальное философское Откровение, указывают, что оно просто наложено на исходные принципы, — ведь понадобилось еще шестьсот лет, чтобы вывести из него определенные следствия. Более того. Философия никогда не сможет стать поистине полной, и мы никогда не перестанем объяснять детали необъятного мира, в котором оказались. Подлинно новые открытия всегда возможны и будут возможны — при условии применения правильных методов, которые одни позволят нам их сделать.

Первое условие прогресса философии — это избавление от преград, сковывающих ее развитие. Одна из самых пагубных преград — суеверия и предрассудки, связанные с авторитетом и властью. Никогда и нигде эти предрассудки не были так распространены, как среди современников Бэкона. Он преследовал эти предрассудки своими сарказмами, не щадя ни единого человека, ни единого религиозного ордена, даже своего родного. Если он переходит на личности, то не из любви к спорам, а ради блага истины и Церкви. Когда в своем «Меньшем труде» («Opus minus») он критикует семь ошибок теологии, то его критика адресована францисканцу Александру из Гэльса и доминиканцу Альберту Великому. Первый знаменит свой «Суммой», которая составила бы хорошую поклажу для лошади, но вообще-то она принадлежит не ему — он даже не знал физики и метафизики Аристотеля; теперь его пресловутая «Сумма» тихо гниет и никого не интересует. Что касается Альберта Великого, то у этого человека, безусловно, есть заслуги и он знает много, однако не обладает никакими познаниями в области языков, оптики («перспективы») и экспериментальной науки. Все хорошее, что имеется в его трудах, можно было бы изложить в сочинении в двадцать раз меньшего объема. Беда Альберта, его ученика Фомы и многих других в том, что они захотели учить, не выучившись сами.

Значит ли это, что Бэкон не знал истинных учителей? Ни в коем случае. Но то были скорее учителя метода, а не доктрин. Охотнее всего он цитирует Роберта Гроссетеста и Петра из Марикура778. Роберт Гроссетест нравится ему прежде всего потому, что, вовсе не игнорируя книг Аристотеля, он отворачивается от них, чтобы учиться на книгах других авторов и на собственном опыте. Кроме того, Бэкон ставит в заслугу Гроссетесту, что с помощью Адама из Марша и других он сумел математически объяснить причины всех явлений и показать необходимость математики не только для всех других наук, но и для самой теологии: «per potestatem mathematicae sciverunt causas omnium exponere»779. Но если вкус и уважение к математике Бэкон воспринял от своих английских учителей, то чувством необходимости опыта, столь живым у него, он обязан французу. Его подлинный учитель, хвалы которому у Бэкона никогда не иссякали, — Петр из Марикура, автор трактата о магните; его будет цитировать даже У. Гилберт в начале XVII века, и до тех пор этот трактат останется лучшим в области магнетизма. И действительно, в своем «Письме о магните» («Epistola de magnete») Петр указывает на необходимость дополнить математический метод экспериментом. Недостаточно уметь считать и рассуждать, нужно еще обладать умелыми

руками (manuum industria). Умелыми руками легко исправить ошибку, которую с помощью только физики и математики не обнаружили бы до конца веков. По-видимому, Роджер Бэкон был задет за живое этими новыми методом и наукой, с которыми его познакомил Петр из Марикура. Он называет последнего «господином опытов»: («dominus experimentorum»). Бэкон оставил нам поистине захватывающий портрет этого одинокого ученого, о котором мы знаем так мало. Есть несколько еще менее известных учителей, чьи методы он пытался перенять и чьи усилия намеревался продолжить.

Правомерно прежде всего подчеркнуть роль, которую должна играть математика при построении науки. Ничего нельзя узнать о вещах этого мира, как небесных, так и земных, если не знать математику: «impossibile est res hujus mundi sciri, nisi sciatur mathematica». Это безусловно верно для астрономических явлений, а поскольку земные явления строго зависят от звезд, то происходящее на земле невозможно понять, если не знать происходящего на небесах. Кроме того, очевидно — и Роберт Гроссетест это отлично доказал, — что все природные воздействия осуществляются и распространяются в соответствии с математическими свойствами линий и углов. Бесполезно снова доказывать эту точку зрения.

Что касается опыта, то он необходим еще больше, — ведь превосходство очевидности, которую он приносит с собой, столь велико, что порой может усилить даже математику. «Есть два способа познания — рассуждение и опыт. Теория приходит к определенным выводам и заставляет нас принять их, но она не дает нам убежденности, лишенной сомнений, когда ум успокаивается в интуиции истинного, поскольку вывод сделан не опытным путем. У многих людей есть теории относительно тех или иных объектов, но так как эти теории построены не на опыте, то ими не пользуются; кроме того они не побуждают людей стремиться к добру и избегать зла. Если бы человек, никогда не видевший огня, стал доказывать с помощью убедительных аргументов, что огонь сжигает, пожирает и уничтожает вещи, ум его слушателя не был бы удовлетворен, и он не стал бы избегать огня, но прежде сунул бы в него руку или горючий предмет, чтобы на опыте проверить то, чему учит теория. Лишь один раз проведя опыт со сжиганием, ум убеждается в очевидности истины и успокаивается. Так что одного рассуждения недостаточно для удовлетворения ума, а опыта достаточно. Это ясно видно в математике, где доказательства— надежнее всего остального». Если у кого-то есть убедительные доказательства в этих материях, но они не проверены на опыте, то ум не удержит их, не будет интересоваться и пренебрежет ими, пока какая-либо опытная констатация на заставит его увидеть истину. Только тогда он совершенно спокойно примет выводы теории.

Опыт, как понимает его Роджер Бэкон, носит двоякий характер. Один — внутренний и духовный, самые высокие ступени которого ведут нас к вершинам внутренней жизни и мистики. Другой — внешний, мы приобретаем его посредством чувств. Именно этот последний лежит в основе всех подлинно надежных научных познаний и, в частности, в основе самой совершенной науки — экспериментальной.

Выражение «экспериментальная наука» («scientia experimentalis») впервые в истории человеческой мысли вышло из-под пера Роджера Бэкона. Согласно Бэкону, над всеми остальными видами знания ее возвышают три прерогативы. Первая состоит в том, что, как мы уже говорили, она дает полную уверенность. Другие науки исходят из опытов, рассматриваемых как принципы, или начала, и путем рассуждения выводят из них свои заключения. Но если они хотят иметь полное и конкретное доказательство своих заключений, то вынуждены обращаться за ним к экспериментальной науке780. Бэкон доказывает это на протяжении целой серии глав, посвященных радуге. Вторая прерогатива экспериментальной науки заключается в том, что она может утвердиться в той точке, где заканчивается любая другая наука, и доказать истины, которых другие науки не могли бы достичь собственными средствами. Пример открытий, находящихся в предельной точке наук, не будучи ни их принципами, ни выводами, дает нам продление человеческой жизни, которое увенчает медицину, но которое одна медицина не сможет должным образом реализовать. Третья прерогатива, не связанная с другими науками, состоит в могуществе самой экспериментальной науки, позволяющем ей раскрывать тайны природы, обнаруживать прошлое и будущее и получать такие чудесные результаты, которые помогут ей утвердить власть тех, кто ею обладает. Церковь должна принять все это во внимание, чтобы сберечь кровь христиан в борьбе против неверующих, особенно в предвидении опасностей, которые угрожают нам во времена Антихриста, опасностей, которых было бы легко избежать по милости Божьей, если бы князья мира и Церкви благоприятствовали изучению экспериментальной науки и стремились к раскрытию тайн природы и искусства.

«Opus majus» Бэкона не является, таким образом, изложением целой науки, ибо этой наукой люди еще не обладают — ее только предстоит приобрести. Бэкон хочет лишь пригласить к исследованию, а в особенности к практике опыта. К этой теме он возвращается неустанно: здесь рассуждения ничего не доказывают — все зависит от опыта («Nullus sermo in his potest certificare, totum enim dependet ab experientia»). Помимо этого метода, в котором он был уверен, Бэкон оставил нам лишь образчики своей плодотворной работы. Отсюда — энциклопедический характер его главного произведения, в котором мы последовательно находим следующие изыскания: анализ условий, необходимых для серьезного изучения различных языков философии; изложение математического метода и примеры его применения к священным и светским наукам; трактат по географии; трактат по астрологии и ее применению; трактат о зрении; описание экспериментального метода; нравственное учение. Все эти наблюдения и рассуждения свидетельствуют о весьма обширных познаниях автора, о живом интересе к конкретным фактам и об ощущении условий, необходимых для прогресса науки. Даже в его многочисленных ошибках часто угадывается мышление, опередившее свое время. Размышления об алхимии и астрологии, доставлявшие Бэкону удовольствие, показывают, что задолго до философов Возрождения он верил в возможность вычленить из них немало позитивных наук. Однако больше, чем содержание его доктрины, интерес вызывает сам дух, который ее породил: он надолго обеспечил Бэкону достойное место в истории идей. Если подумать о тяжких условиях, в которых Роджер Бэкон провел свою жизнь, не позволявших ему не только ставить опыты, но даже писать, то остается лишь удивляться этому несчастному гению. Ведь он единственный в XIII веке и, может быть, вплоть до Огюста Конта, кто мечтал о тотальном синтезе научного, философского и религиозного знания с целью создания связующих звеньев универсального общества, объединяющего весь человеческий род.

Все магистры-францисканцы рассуждали об Аристотеле и при необходимости комментировали его, но, как правило, они воспринимали великого грека на манер Авиценны, что давало им возможность не слишком отступать от учения св. Августина. Ричард Фишекр (ум. в 1248), первый оксфордский преподаватель-доминиканец, «Комментарии к Сентенциям» которого сохранились, в этом отношении не отличается от францисканцев. Составленная незадолго до 1245 г., эта книга показывает, что он не испытывал ни малейшего желания открывать новые пути. Фишекр соглашается с гилеморфическим строением ангелов и душ. Один из используемых им аргументов дает представление о той удивительной мешанине, которую вызывало в некоторых умах усвоение плохо понятого аристотелизма: индивиды есть и среди ангелов, и среди людей; но Аристотель учит, что вне материи индивидов быть не может; значит, материя присуща и ангелам, и душам. Вот другое рассуждение: Аристотель утверждает, что объект существует вне материи только в мышлении делателя; значит, душа существует вне материи только в мышлении Бога. Метафизический контекст аристотелевской доктрины индивидуации через материю целиком ускользает от Фишекра. Чтобы объяснить физическую причинность, он допускает, что форма воздействия должна в какой-то степени предсуществовать внутри материи («aliquid formae latitans in materia»); этот черновой набросок воздействия представляет собой то, что Августин называл «семенным разумом», который, чтобы воздействие произошло, причина должна лишь актуализировать. Для Фишекра, как и для св. Бонавентуры, причина, производящая воздействие, которое, кстати, вовсе не предсуществует в материи, имеет не только активный, но творящий характер: она порождает ex nihilo. Факт может породить сам себя, но это чудо. Осеменяющие идеи (rationes seminales) были сотворены Богом в материи, и каждая из них соответствует причинному разуму (ratio causalis) в божественной мысли. Можно прийти в уныние оттого, что Фишекр приписывает эту доктрину Аристотелю: «patet quod Augustinus est hujus ejusdem opinionis cum Aristotele»781. Его ноэтика вдохновлена ноэтикой Августина и, возможно, Гильома Оверньского. Всякое знание происходит не от воздействия объекта на душу, но от способности души уподобляться объекту через имитацию (per imitationem). Это означает, что, как говорили Августин и платоники, все истины вписаны в душу, где они усыплены, и достаточно только пробудить их. Фишекр, впрочем, полагает, что и здесь Аристотель не сказал ничего иного, однако его аристотелевская экзегеза — безнадежное предприятие. Если однажды приняты подобные принципы, то для него нет ничего легче, чем раскрыть в виде доказательств скрытое знание, полученное нами от Бога. Его не только полностью удовлетворяет аргумент св. Ансельма «id quo majus cogitari non potest»782, но он предлагает доказательство, изобретенное им самим, которое представляется еще более прямым и простым: «Если бы вещь была абсолютно проста, она не отличалась бы от своего существования, она обладала бы существованием и чем-то еще, но тогда не была бы абсолютно простой. Следовательно, если бы вещь была абсолютно проста, она бы существовала; но абсолютно простое абсолютно просто: значит, оно существует (sed simplicissimum est simplicissimum: ergo est)».

Вероятно, нет необходимости публиковать «Комментарии к Сентенциям» Фишекра. Оксфордские доминиканцы, по-видимому, в чем-то засомневались, так как назначенный ими в 1248 г. его преемник получил степень магистра искусств в Парижском университете. Это был Роберт Килвордби, занимавший доминиканскую кафедру теологии с 1248 по 1261 г.; в 1272 г. он был избран архиепископом Кентерберийским, в 1278 г. назначен кардиналом и умер в Витербо в 1279 г. Изучать его гораздо интереснее, чем Фишекра, прежде всего потому, что это — ум более высокого класса, а также потому, что он явно принадлежит к тому же поколению, что и Фома

Аквинский, то есть к эпохе, когда еще можно было отвергать учение Аристотеля, но уже нельзя было считать его практически тождественным учению св. Августина. Килвордби был автором целой серии комментариев — к сочинениям Порфирия, к «Органону» Аристотеля, а также к следующим трактатам: «Физика», «О небе и мире» («De caelo et mundo»), «О возникновении и уничтожении» («De generatione et corruptione»), «Метеоры», «О душе» («De anima») и «Метафизика». Эти произведения, как и «Комментарий к Сентенциям» еще не изданы и недостаточно изучены. Хотелось бы знать, сопровождалось ли возвращение Килвордби в Оксфорд возвратом к августинизму или он до конца жизни следовал принципам, сформировавшимся во время его пребывания в Париже. Второе предположение более правдоподобно, так как он вернулся в Англию незадолго до 1230 г., когда в Парижском университете был очень высок авторитет Гильома Оверньского. Но во всяком случае очевидно, что сколь бы хорошо Килвордби ни был знаком с учением Аристотеля и какие бы уступки ему ни делал, он желал сохранить в Оксфорде — посредством преподавания, а при необходимости и с помощью архиепископской власти — традицию св. Августина.

Само название его трактата «О начале наук» («De ortu scientiarum») напоминает аналогичный труд Гундиссалина. Это — классификация наук, вдохновленная классификацией Аристотеля и развитая в общее введение в философию, где в некоторых местах угадывается личная позиция автора; эта позиция укрепляется в «Комментарии к Сентенциям». Кроме того, недавно были опубликованы и изучены некоторые оригинальные сочинения Килвордби: «О духе, наделенном воображением» («De spiritu imaginativo»), «О времени» («De tempore»), «О единстве форм» («De unitate formarum»), «О природе отношения» («De natura relationis»), «О совести» («De conscientia»), «О теологии» («De theologia»). В них Килвордби говорит от своего имени, равно как и в весьма поучительном письме Петру из Конфлета, или Конфлана783; одно это письмо позволило бы определить место Килвордби среди представителей главных доктринальных течений его времени.

7 марта 1277 г. Этьен Тампье подверг осуждению длинный перечень положений в надежде остановить аверроистское движение и распространение теологических учений, которые, как и учение Фомы Аквинского, были вдохновлены методом Аристотеля. Несколько дней спустя (18 марта 1277) Килвордби в качестве архиепископа Кентерберийского в свою очередь осудил гораздо более краткий перечень — 16 положений, явно выбранных с теми же намерениями и в том же духе, хотя термин «осуждение», который обычно применяют к этому событию, не вполне точен. Когда Петр из Конфлана, архиепископ Коринфский784, упрекнул его в письме за этот акт, Килвордби заметил ему, что «произведенное осуждение не было того же рода, что осуждения, которым подвергаются явные ереси, но было лишь запретом утверждать подобные вещи в школах, определяя [вопросы для дискуссий] или на лекциях, или в какой-либо иной догматической форме». Тем не менее нужно признать, что, по мнению Килвордби, христианская вера, по крайней мере косвенно, подвергалась опасности. И действительно, он сам говорил о заблуждениях, которые запрещал преподавать, что «иные утверждения заведомо ложны, иные отходят от философской истины, иные связаны с нетерпимыми ошибками, а иные явно губительны, ибо противостоят католической вере». К этому Килвордби добавляет замечание, очень поучительное с исторической точки зрения: «В этом запрещении я действовал не один. Напротив, как вы сами писали, оно получило одобрение всех преподавателей Оксфорда; меня

даже обязал совет (suasio), объединивший множество теологов и философов, более компетентных, нежели я».

Возможно, Килвордби немного преувеличивает. Если рассмотреть протомистскую реакцию некоторых оксфордских доминиканцев, как, например, Ричарда Клепуэлла, которые не слишком придерживались этого запрета, то нельзя избавиться от мысли, что с 1277 г. томистская теология пользовалась в Оксфорде определенной симпатией. Но это имело место, как говорится, «у молодых», представлявших собой настоящее, обращенное к будущему. Преподаватели, которые обладали авторитетом и властью и представляли собой настоящее, как бы продолжающее прошлое, не доверяли новизне. Роджер Бэкон рассказывает, что он сам дважды слышал, как Гильом Оверньский, тогда епископ Парижа, «congregata Universitate coram eo»785, спорил с магистрами университета и доказывал им, что действующий интеллект — это не часть души, а Бог. Доктрина Парижского епископа отставала тогда (между 1228 и 1249 гг.) от доктрины его университета. В 1277 г. Оксфордский архиепископ отставал от уровня преподавания в Оксфорде, а Парижский архиепископ публично отвергал как опасные некоторые положения будущего Учителя вселенской Церкви св. Фомы Аквинского. Это очень по-человечески — хранители ортодоксии порой путают последнюю со своим личным ее пониманием.

Шестнадцать положений, которые запретил Килвордби, проливают свет на его собственную позицию. Например, третьим пунктом было запрещено преподавать в Оксфорде, «quod nulla potentia activa est in materia»786; подобный запрет равнозначен навязыванию преподаванию учения о причинности, аналогичного учению св. Августина о «семенном разуме». Это, впрочем, то же самое, что говорил Килвордби в своем письме Петру из Конфлана и что он уже отстаивал в своем «Комментарии к Сентенциям», где отождествлял активную силу второй причины, которая движется, потому что движима, с тем, что называют «ratio seminalis, quia latet in materia»787. Аналогично запрет преподавания аристотелевского учения о материи повлиял на всю онтологию и всю физику, а психология и антропология целиком были затронуты двенадцатым пунктом, запрещающим учить, «quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex»788. Если дальше учить этому нельзя, то фактически стало обязанностью учить о множественности форм в душе и, следовательно, в человеке. Впрочем, Килвордби это явным образом поддерживает в письме к епископу Коринфа: «Scio tamen quod unus homo unam habet formam quae non est una simplex, sed ex multis composita, ordinem ad invicem habentibus naturalem»789. В «Комментарии к Сентенциям» Килвордби уже обобщил этот тезис: «Plures formae sunt in una materia in constitutione unius individui, sicut in hoc igne est forma substantiae, forma corporis et forma igneitatis»790. «Семенного разума» и множественности форм обычно бывает достаточно, чтобы сформулировать доктрину. Но проведенные недавно исследования его «Комментария» к Петру Ломбардскому (Д. Э. Шарп) подтверждают диагноз: гилеморфическое строение ангелов, необходимость божественного просветления как добавления к свету нашего интеллекта даже при познании чувственно воспринимаемого, основанное на здравом смысле различение души и ее способностей — столько утверждений в этом «Комментарии» исходят из августиновского комплекса. Килвордби проявил личную инициативу в отстаивании угодных ему тезисов и особенно в тех вопросах, для освещения которых было недостаточно патристической традиции. Его решение проблемы индивидуации заслуживает пристального изучения по причине проявляемого к нему философского и исторического интереса. Килвордби полагает форму как

активную причину, а материю — как пассивную причину индивидуации; вместе с тем последняя представляется ему сложным явлением, которое включает самое индивидуальность. Тогда нужно сказать, что вначале были материя и форма, затем — означивание (signatio) материи формой и наконец — сам индивид, как бы вышедший из них, который есть активное существо. Форма, уточняет Килвордби, индивидуализируется сама по себе, индивидуализируя свою материю, а наличное существование представляется свойством устроенного таким образом индивида.

Мы уже отмечали в связи с Ричардом из Мидлтона, что отказ от аристотелевского учения о движении встречается задолго до парижского номинализма XIV века. Этот вопрос немаловажен. Мы видели, что осуждение, состоявшееся в 1277 г., П. Дюэм считает началом современной науки (Duhem P. Etudes sur Léonard de Vinci, v. II, p. 411—412). В другом месте этого сочинения тот же историк предлагает более позднюю дату: «Если угодно, точную линию, отделяющую царство Античной науки от царства Современной науки, следует провести, как мы считаем, от момента, когда Жан (Иоанн) Буридан понял эту теорию [impetus'a], от момента, когда человек перестал смотреть на звезды как на движимые божественными существами и допустил, что как небесные, так и подлунные движения определяются одной и той же механикой» (Ibid., v. III, p. XI). Последнее утверждение предполагает существование единой механики, и для истории науки это важный факт. Но небезынтересно отметить, что по крайней мере в теологии учение Аристотеля о движущихся Интеллигенциях было новшеством. Согласно Аристотелю, всякое движение предполагает наличие двигателя, отличного от движущейся вещи; поэтому он утверждает, что двигатели существуют отдельно от небесных тел, и Фома Аквинский послушно следует за ним в этом вопросе. Но это нововведение шокировало теологов старой школы, и мы видели, что Гильом Оверньский, обнаруживший аналогичное утверждение у Авиценны, объявил его ложным и осыпал сарказмами как смехотворное. В 1271 г. генерал Ордена братьев-проповедников791 Иоанн из Версея направил Фоме Аквинскому и Роберту Килвордби перечень из 43 вопросов, на которые ответили оба, однако в совершенно разном духе. На четвертый вопрос Иоанна из Версея: «Доказано ли неопровержимо, что ангелы суть двигатели небесных тел?» — св. Фома ответил, что, с одной стороны, святые отцы учили, что Бог управляет низшими вещами при посредстве высших, но с другой стороны, платоники и перипатетики считали доказательными свои доводы, согласно которым небесные тела либо оживлены и движимы их душами (Авиценна), либо, что лучше, движимы ангелами (Аверроэс). Это не значило выдавать данный тезис за неопровержимо доказанный, но сказать, что философы считали его доказуемым, что он согласуется с общим принципом, провозглашенным отцами, и добавить, что никто из них, как помнится, не отрицал его, — это означало поддержать тезис. Килвордби, который снисходительно отзывался об авиценновском тезисе о душах сфер, напротив, отвергает идею о том, что небесные тела движимы ангельскими духами, которые не являются ни их действием, ни формой. Это мнение, заявляет он, «nec est philosophica, nec memini eam esse ab aliquo sanctorum approbatam tanquam veram et certam»792. Тогда как Фома Аквинский удовлетворяется тем, что эту идею считают доказанной философы и не отрицают святые отцы, которые, скорее, применяют ее как принцип, Килвордби объявляет данную идею не имеющей какого-либо философского значения и утверждает, что ни один из отцов не принимал ее как очевидную истину. Его ответ сужает вопрос Иоанна из Версея, но дело в том, что сам Килвордби предпочитал двум указанным мнениям третье, которое он, впрочем, представляет отнюдь не как сугубо его личное. «Tertii ponunt...» («Третьи допускают...»), «что, как тяжелые и легкие тела движутся благодаря своему весу и стремлению (propriis ponderibus et inclinationibus) к местам, где они останавливаются, так же и

небесные тела совершают кругообразное движение в местах, соответствующих их природным склонностям, которые, по-видимому связаны с их весом; они сохраняют тленные вещи, удерживают их от быстрого распада и гибели». Как справедливо заметил историк, оценивший важность этого текста, «inclinatio, instinctus proprii ponderis793, кажется, принадлежат к качественному порядку вещей и поэтому остаются в сфере качественной физики Аристотеля, тогда как impetus Буридана явно ориентируется на количественную интерпретацию и открывает возможность для математического измерения» (М. Д. Шеню). Другими словами, здесь мы еще не стоим на пороге современной науки, так как Килвордби вовсе не озабочен механикой. Но он со всей очевидностью сформулировал философский принцип, необходимый для того, чтобы, согласно П. Дюэму, можно было утверждать: «как небесные, так и подлунные движения определяются одной и той же механикой»: «Et sicut gravium pondera et levium movent ipsa regulariter nec exorbitare permittunt, ita est de ponderibus singulorum corporum caelestium et ipsis corporibus»794. Порой консерваторы опережают прогрессистов и, стоя на месте, ожидают наступающего прогресса.

Преемником Килвордби на архиепископской кафедре Кентербери стал Джон Пеккам (ок. 1240—1292). Он тоже был францисканцем, но воспользовался своей властью для того, чтобы возобновить 29 октября 1284 г. вероучительное осуждение, вынесенное его предшественником. А 30 апреля 1286 г. им был наложен запрет на некоторые положения, сформулированные английским доминиканцем Ричардом Клепуэллом. Его личная позиция четко определена в письме к епископу Линкольна от 1 июня 1285 г.; оно может служить ориентиром, помогающим ясно представить себе и правильно расположить основные вероучительные позиции, которые тогда на Западе боролись друг с другом: «Мы ни в коем случае не осуждаем изучение философии, поскольку оно служит постижению теологических тайн, но мы осуждаем мирские языковые новшества, вводимые на протяжении двадцати лет при рассмотрении глубоких теологических вопросов; эти новшества противоречат философской истине и наносят ущерб святым Отцам, к чьим позициям относятся с пренебрежением и даже с явным презрением. Какое учение более прочно и здраво: учение детей св. Франциска, то есть блаженной памяти брата Александра [из Гэльса], брата Бонавентуры и подобных им, которые в своих трактатах, не заслуживающих ни единого упрека, опирались на святых Отцов и философов, или же это недавнее учение, почти во всем противоречащее первому, которое заполнило мир словесными перепалками, всеми силами ослабляя и разрушая то, чему учит Августин о вечных правилах незыблемого света, о способностях души, о включенном в материю «семенном разуме» и о бесчисленных вопросах того же рода; пусть изобретателей этого учения судят древние Отцы, поскольку они обладают мудростью, пусть судьей им будет Бог и пусть Он им даст целебное средство».

Таким образом, благодаря этому весьма ценному свидетельству происхождение отвергаемого им зла можно отнести приблизительно к 1265 г. И действительно, комментарии Альберта Великого к сочинениям Аристотеля датируются 1250—1270 гг., комментарии св. Фомы Аквинского —1269—1272 гг. Если добавить, что время написания «Суммы против язычников» варьируется от 1258 до 1264 г., то мы увидим, что новая теология («illa novella»), на которую жалуется Пеккам, в самом деле сложилась менее чем двадцать лет назад («citra viginti annos»). Кстати, заметим, что Пеккам осуждает не философию вообще, а лишь неуместное использование некой ложной философии; заметим также, что, в отличие от запретительских действий Килвордби, которые совершались у

него на глазах, противопоставление двух учений Пеккам конкретизирует противопоставлением двух Орденов: августинизм — у францисканцев, аристотелизм — у доминиканцев. Наконец, укажем, что если перечислить некоторые пункты, по которым эти две группы противостоят друг другу, то первые три пункта, пришедшие Пеккаму на ум, таковы: учение о божественном просветлении, реальное единство возможностей души и сущности души и «семенной разум».

Придавать большое значение проблеме познания в доктринальных сражениях конца XIII века вовсе не значит поддаваться искажению перспективы, возникшему под воздействием современной философии. Даже если бы не существовало заявления Пеккама, люди были бы достаточно хорошо осведомлены об этих сражениях благодаря длинным перечням посвященных им вопросов. С другой стороны, верно, что эта проблема приобретает большое значение вследствие своих религиозных, а не критических коннотаций. Речь идет прежде всего о том, чтобы узнать, может ли человек при познании истины обойтись без Бога. От ответа на данный вопрос зависят ценность августиновских доказательств существования Бога через истину, а также значимость учения о внутреннем Учителе и о внушаемой Им духовности. Поэтому мы видим, что сам Пеккам глубоко исследует эту проблему в своих «Вопросах о душе». Озабоченный тем, чтобы ничего не потерять из истинных положений философов, а в особенности не пожертвовать ничем существенным в учении Августина, он приписывает каждому человеку тварный действующий интеллект, но при этом ставит над ним высший действующий Интеллект, который есть Бог. Так что его позиция отличается от позиции Авиценны, для которого единый действующий интеллект человеческого рода — это не Бог, а некая отдельная интеллигенция. Не принимает Пеккам и позицию Фомы Аквинского, с точки зрения которого Бог не есть наш действующий интеллект. Но если бы ему пришлось выбирать между Авиценной и Фомой Аквинским, Пеккам предпочел бы первого: «melius posuit Avicenna, qui posuit intellectum agentem esse intelligentiam separatam, quam illi ponunt, qui ponunt eum tantum partem animae»795. В действительности, единственный человек, сказавший по этому поводу истину — если не полную, то по крайней мере относящуюся к существу проблемы, — это св. Августин. Никто в Оксфорде не мог ее отвергнуть вплоть до самого конца XIII века. Пеккам оставался верен святым отцам и в науках. Мы уже упоминали его трактат по оптике «Общая перспектива» («Perspectiva communis»), «Трактат о сфере» («Tractatus spherae»), «Теория планет» («Theorica planetarum») и «Основы математики» («Mathematicae rudimenta»). В них он продолжает оксфордскую традицию Роджера Бэкона и Роберта Гроссетеста. Возможно, было бы неверно говорить о существовании в средние века единой оксфордской школы, но «дух Оксфорда» существовал и в XIII веке. Хотелось бы проследить историю его патриотической культуры на протяжении исторических эпох; хотелось бы, в частности, узнать, случайно ли колледж Ориэль дал нам в XVIII веке Джозефа Батлера, а в XIX — Генри Ньюмена796.

За исключением Роберта Гроссетеста, который открывает список великих оксфордцев XIII века, все английские мыслители того времени, о которых мы говорили, принадлежали к одному из двух крупнейших нищенствующих орденов797. Изучение английских преподавателей-мирян все еще гораздо менее продвинуто, чем изучение их парижских коллег. Мы мало знаем о Роберте из Уинчелси (ум. в 1313), авторе «Теологических вопросов»; о Генрихе из Уайла (ум. в 1329), который оставил «Вопросы к «О душе» («Quaestiones «De anima»); о Гилберте из Сигрейва (ум. в 1316), о котором Леланд говорил, что его произведения встречаются повсюду — в библиотеках Оксфорда и в других местах, но ни одно из них до сих пор не идентифицировано (Д. Э. Шарп). Единственный

из английских преподавателей-мирян, который недавно был извлечен из забвения, — это Симон (Саймон) из Фейверсхема (ок. 1240—1306); опубликованы его «Вопросы» к «Категориям» (К. Оттавиано) и к III книге «О душе» («De anima») (Д. Э. Шарп). Они представляют собой краткие и ясные заметки профессора, хорошо знакомого с греческими и арабскими комментариями к трудам, о которых он пишет; его сдержанные суждения не провоцируют каких-либо философско-теологических авантюр. Симон тщательно избегает аверроизма, не обнаруживает склонности к августинизму и обычно останавливается — как, например, в своих «Вопросах» к книге «De anima» — на решениях, аналогичных решениям св. Фомы Аквинского.

ЛИТЕРАТУРА

Оксфордская группа: Sharp D. E. Franciscan Philosophy at Oxford. Oxford, 1930 (содержит весьма точные замечания о Роберте Гроссетесте, Томасе из Йорка, Роджере Бэконе, Джоне Пеккаме, Ричарде из Мидлтона и Дунсе Скоте).

Роберт Гроссетест: Baur L. Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste. Münster, 1912; idem. Die Philosophie des Robert Grosseteste. Münster, 1917; Powicke F. M. Robert Grosseteste and the Nicomachean Ethics // Proceedings of the British Academy, v. 16, s.d.; Thomson Harrison S. The «Notule» of Grosseteste on the «Nicomachean Ethics» // ibid., v. 19, s.d.

Томас из Йорка: Grabmann M. Die Metaphysik des Thomas von York // Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supplementband 1. Münster, 1913, S. 181—193; Longpré Eph. Thomas d'York, O. F. M. La première Somme métaphysique du XIIIe siècle // Archivum Franciscanum Historicum, 1926, v. 19, p. 875—920; Tressera E. De doctrinis metaphysicis Fratris Thomae de Eboraco, O. F. M. // Analecta sacra Tarraconensia, 1929, v. 5, p. 31—70.

Роджер Бэкон: Opus majus (éd. J. H. Bridges). Oxonii (Oxford), 1897—1900, vol. 1—3; Opera quaedam hactenus inedita (éd. J. S. Brewer). L., 1859 (Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores); содержит: Opus tertium, Opus minus, Compendium philosophiae, De secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae; Duhem P. Un fragment inédit de l'Opus tertium de Roger Bacon. Quaracchi, 1909; Little A. G. Part of the Opus tertium of Roger Bacon, including a fragment now printed for the first time. Aberdeen, 1912; Rashdall H. Rogeri Bacon Compendium studii theologiae. Aberdeen, 1911; Opera hactenus inedita Rogeri Baconi (éd. R. Steele). Oxonii (Oxford), 1905 (серия томов, содержащих главным образом комментарии к сочинениям Аристотеля); Charles E. Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, sa doctrine. Bordeaux, 1861 ; Baeumker C. Roger Bacons Naturphilosophie. Münster, 1916; Carton R. L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon. P., 1924; idem. L'expérience physique chez Roger Bacon, contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIIIe siècle. P., 1924; idem. La synthèse doctrinale de Roger Bacon. P., 1924.

Ричард Фишекр: Pelster F. Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard Fishacre (gest. 1248) // Zeitschrift für katholische Theologie, 1930, Bd. 54, S. 515—553; Sharp D. E. The Philosophy of Richard Fishacre (d. 1248) // The New Scholasticism, 1933, v. 7, p. 281—297.

Роберт Килвордби: Ehrle F. Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII Jahrhuderts // Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, 1889, Bd. 5, S. 614—632 (приведено письмо Петру из Конфлета); Birkenmajer Alex. Vermischte Untersuchungen. Münster, 1922, S. 36—39; Chenu M.-D. Le De spiritu imaginativo de Robert Kilwardby, O. P. (m. 1279) // Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1926, t.15, p. 507—517; idem. Le De conscientia de Robert Kilwardby // Ibid., 1927, t. 16, p. 318—326; idem. Les réponses de saint Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil, 1271 // Mélanges Mandonnet, P., 1930, V. 1, p. 191—222; idem. Le traité De tempore de R. Kilwardby // Aus des Geisteswelt des Mittelalters. Münster, 1935, S. 855—861; idem. Aux origines de la «Science moderne» // Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1940, v. 29, p. 206—217; Sharp D. E. The De ortu scientiarum of Robert Kilwardby (d. 1279) // New Scholasticism, 1934, v. 8, p. 1—30; idem. The 1277 Condemnation of Kilwardby // Ibid., 1934, v. 8, p. 306—318; idem. Further Philosophical Doctrines of Kilwardby // Ibid., 1935, v. 9, p. 39—65 (приведены цитаты из «Комментария к Сентенциям»); Stegmüller F. Der Traktat des Robert Kilwardby O. P. De imagine et vestigio Trinitatis // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1935—1936, v. 10, p. 324-407.

Джон Пеккам: Martin C. T. Registrum Epistolarum Fr. J. Peckham. L., 1882—1885, vol. 1-3; Spettmann H. Johannis Pechami Quaestiones tractantes de Anima. Münster, 1918; idem. Die Psychologie des Johannes Pecham. Münster, 1919; Gilson E. Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1926, v. 1, p. 99—104; Sharp D. E. Franciscan Philosophy at Oxford. Oxford, 1930, p 175—207; Callebaut A. Jean Peckham, O. F. M., et l'augustinisme // Archivum franciscanum historicum, 1925, p. 441—472; Teetaert A. Pecham (art.) // Dictionnaire de théologie catholique, leur preuves et leur histoire. P., 1903, v. 12, col. 100—140.

Симон (Саймон) из Фейверсхема: Powicke F. M. Master Simon of Faversham // Mélanges d'histoire du moyen âge offerts à M. Ferdinand Lot. P., 1925, p. 649—658; Ottaviano Carm. Le «Quaestiones super libro Praedicamentorum» di Simone di Faversham // Memorie della Reale Academia nazionale dei Lincei (Classe de scienze morali, storiche e filologiche, ser. 6, v. 3, fasc. 4); idem. Le opere di Simone di Faversham e la sua posizione nel problema degli universali // Archivio di filosofia, 1931, p. 15—29; Grabmann M. Die Aristoteleskommentare des Simon von Faversham (gest 1306), handschriftliche Mitteilungen // Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften (philos, historische Abteilung), 1933, N 3; Sharp D. Simonis de Faversham (c. 1240—1306). Quaestiones super tertium de Anima // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen, âge, 1934, v. 9, p. 307—368.

В. «СУММА ФИЛОСОФИИ» XIII СТОЛЕТИЯ

Среди великих произведений средневековья, авторы которых неизвестны и являются предметом изысканий, самым заметным, несомненно, является труд, опубликованный Л. Бауром (L. Baur) под заглавием «Сумма философии, приписываемая Роберту Гроссетесту» («Summa philosophiae Roberto Grosseteste ascripta»). Как показал сам издатель, подобная атрибуция не выдерживает критики. Манера, с которой неизвестный автор ссылается на работы Альберта Великого, например на трактат «О минералах» («De mineralibus»), заставляет отнести этот труд приблизительно к 1260—1270 гг. С другой стороны, почти все согласны в том, что данное сочинение произошло из философских кругов Оксфорда. Хотя и на это можно кое-что возразить и хотя, как мы увидим в дальнейшем, речь здесь идет только о правдоподобии, эта гипотеза, как всегда бывает с вновь обнаруженным фактом, внушает доверие. Известная по двум неполным оксфордским рукописям и по одной полной кембриджской, «Сумма философии» вполне может иметь английское происхождение. Ее содержание, как и содержание «Sapientiale» Томаса из Йорка, характерно для философского, а не теологического произведения. Оно изложено упорядочение, ясно, часто с очень большой живостью и представляет собой констатацию общепринятого в XIII веке взгляда на Вселенную, который, впрочем, нигде не был таким последовательным, как в Оксфорде, особенно до философской реформы св. Фомы Аквинского.

«Сумма философии» разделена на трактаты, подобно «Метафизике» Авиценны. Трактат I можно рассматривать как любопытную «историю философии», в которой приводятся сведения, заимствованные главным образом у Аристотеля, Августина и Исидора Севильского. Начиная от Авраама, который был открывателем монотеизма и научил египтян арифметике и астрономии, эта история доходит до XIII века, охватывая греков, латинян (среди которых мы встречаем Плотина), арабов, испанцев — мусульман и христиан (аль-Газали объявлен христианином), и завершается на современниках автора. До эпохи Феодосия все философы прошлого совершали грубейшие ошибки в том, что касается Бога, человеческой души и будущей жизни. В области философии природы очень немногие из них — за исключением перипатетиков и Боэция — придерживались правильных воззрений. Впрочем, интересно отметить, что в этой истории не представлены христиане-латиняне после Боэция и до конца XII века. Правда, в ходе своего повествования автор цитирует некоторых из них, но в его глазах это не философы, а теологи. С точки зрения принятой им исторической перспективы, латинский Запад только недавно соприкоснулся с философией, и все, что он говорит об этом, сводится к следующему: «Есть еще много других замечательных людей в философии, имен которых мы не знаем, хотя и изучали философию, или не без причины умалчиваем о них (quorum... nomina tamen vel ignoramus vel non sine causa reticemus). Мы же полагаем, что Иоанн Перипатетик [Иоанн Солсберийский?] и Альфред [Англичанин] или — среди самых современных — брат-минорит Александр [из Гэльса] или брат-проповедник Альберт из Кёльна должны быть причислены к самым замечательным, однако не для того, чтобы считать их авторитетами». Сказать, что даже лучшие из современных философов не являются «авторитетами», значило отказаться поставить кого-либо из западных мыслителей наравне с Аверроэсом, Авиценной или Боэцием и с еще большим основанием — наравне с Платоном или Аристотелем. Этих двоих автор оценивает более точно, чем можно было бы ожидать. Платона он ставит выше Аристотеля «за ясность ума, утонченность интеллекта, красоту языка, умение упорядочивать факты и смирять нравы». Однако Аристотель был для него несравненно выше как ученый, особенно в философии («incomparabiliter studiosior et in philosophia certior»). Их методы также различны: Платон не критикует своих предшественников, он прямо высказывает истину: «auctoritate magis philosophica quam argumentatione»798; Аристотель аргументирует, что-то

доказывает, а что-то посредством силлогистических аргументов отвергает, приводя таким образом в порядок разрозненные познания, которые имелись ранее в области логики, естественных наук, этики и Метафизики. Из всего этого он создал — и в средние века этим восхищались более всего — корпус учения, организованное знание, одним словом, «искусство»: «regulas... confuse prius traditas in artem artificiosamque doctrinam et, ut aestimatur, completam, primus redegit, nonnullaque proprio studio adjecit»799. Возникает вопрос: почему почти все древние греки и римляне вплоть до эпохи арабов предпочитали философию Платона? Маловероятно, что туманность его стиля могла сделать его произведения непроницаемыми для многих любопытствующих и в то же время проницательных умов. Но совершенно очевидна глубокая осведомленность Платона относительно человеческих проблем, высокое красноречие и особенно полное отсутствие высокомерия. Напротив, неистовство Аристотеля, его постоянное стремление нападать и противоречить создавали впечатление крайнего высокомерия, а если добавить к этому небрежность стиля и нарочитую усложненность аргументации, то неудивительно, что он не был популярен. Не будем ставить величие этого гения слишком высоко, если кажется, что порой его мучила зависть к мудрости своих предшественников, и случалось, что он приписывал ее себе. Автора «Суммы» нередко беспокоят эти приступы францисканского морализма.

Чрезвычайно интересна предлагаемая им классификация авторов. Помимо философов, о которых только что говорилось, он выделяет еще два вида авторов: теософы и теологи. Теософы — это вдохновенные писатели: «Theosophi proprie dicuntur sacrae scripturae id est divinitus promulgatae auctores»800, — например, Моисей и пророки. Их авторитет несравненно выше, а их истина более основательна, чем авторитет и истина обычных людей. Эта теософия (то есть Мудрость Божья) полностью открылась в Иисусе Христе, рождение которого было возвещено пророками и Сивиллой. Его божественность доказывают совершенные Им чудеса, умение читать в сердцах и небесное учение, то есть жизнь («doctrina caelestis id est bonorum morum exhibitio»801): «И именно потому нет прощения сарацинам за то, что они сравнивают самого Иисуса Христа с Магометом, погибшим из-за преступлений, за то, впрочем, что будут делать некоторые в конце времен с другим ложным пророком».

Теологами в узком смысле слова называются люди, объясняющие или излагающие теософию; в широком смысле — это люди, которые рассуждают о ней и ей обучают, причем другие люди их слушают. Собственно говоря, теологи подразделяются на три «степени»: первая степень охватывает тех, чья высокая ученость и святость жизни побудили Верховных понтификов включить их в число святых (Дионисий, Афанасий, Василий, Киприан, Амвросий, Иероним, Августин и др.); вторая степень объединяет теологов, чьи учения столь же истинны и универсальны, но те же самые папы оценили их менее высоким достоинством (Ориген, Иоанн Дамаскин, Алкуин, Ансельм, Бернард, Гуго и Рихард Сен-Викторский); наконец, третья степень охватывает ряд очень известных имен, среди которых Петр Ломбардский, Гильберт Порретанский, Гильом Оксеррский и многие современные автору «Суммы» писатели; их он называет «изготовителями Сумм» («multique moderniores scriptores, quos summarum vocant confectores»). Отсюда мы видим, что наблюдателю XIII века представлялось совершенно новым в произведениях Александра из Гэльса и Альберта Великого: из толпы теологов они выделялись как философы.

Авторитет «теософов» соотносится с авторитетом философов, как знание с мнением. В самом деле, в момент божественного вдохновения теософы произносили непреложные истины. Когда же они говорили как люди, не вдохновляемые Богом, то могли ошибаться подобно простым философам, — но не тогда, когда их вдохновлял Бог. Однако в этом случае подлинный смысл их речей нелегко понять без помощи теологов двух первых степеней. В том, что касается души, ангелов и творений вообще, авторитет теологов более надежен, чем философов. Действительно, сами теологи не могут не знать философию, а кроме того, они получают большую благодать Божью, нежели сообщество верующих. Пусть теологи ошибаются в области естественных наук и в том, что безразлично для спасения, пусть даже они не знают всего этого — каких-либо помех тут не возникает. Отсюда не следует делать вывод, что даже в таких предметах они ошибаются везде, где расходятся с учением философов. С этим следует согласиться только в случаях, когда истинность тезисов философов доказана с помощью необходимых силлогизмов или, по крайней мере, основывается на высокой и трудноопоримой вероятности. Хорошо известно, что все доступное человеку философское знание в скрытом виде содержится в Писании, которое является его корнем. Автор «Суммы философии» движется здесь по стопам Роджера Бэкона.

Легко заметить, что речь пока идет лишь о теологах двух первых степеней. Но теологи третьей степени решали свою задачу. Они «более точно сопоставили философию теологов первой и второй степеней с философией мира сего и создали сплав той и другой с учением об Откровении, когда этого потребовал предмет или разум (Jam vero theologi tertii gradus supradicti et ordinis, philosophiam primorum et secundorum theologorum philosophiae mundanae certius comparaverunt et utramque, cum causa vel ratio exigeret, theosophiae sententiae commiscuerunt). Действительно, теософы нередко упоминают как известные некоторые кем-то принятые позиции и некоторые заметные свойства вещей, но им не свойственно объяснять сущность и причины последних. Для теологов, наоборот — это отнюдь не лишняя, а совершенно необходимая задача, если согласно правилам искусства они восполняют то, что теософы по какой-то тайной причине опустили, дабы любой человек, который попросит просветить его по тому или иному вопросу, мог быть удовлетворен».

Таким образом, автор «Суммы философии» точно проанализировал работу теологов своего времени и ясно вскрыл причины, приведшие их к синтезу Откровения, философии отцов Церкви, а также арабской и греческой философии; этот синтез называется теперь схоластической теологией. Католическая вера не нуждается в человеческом разуме, но она может обращаться к нему, чтобы защитить себя от неверующих и показать тем, кто ей плохо научен, что она не лишена разума. Нужно было бороться против еретиков (манихеев, ариан, несториан, пелагиан, мусульман и прочих), заблуждения которых быстро бы распространились, если бы не были отвергнуты теософией и философией. Поэтому работу, проводимую его современниками, автор «Суммы» считает превосходной: «Современные теологи с пользой ставят философию на службу теософии, равно как и теологию теологов двух первых степеней и даже тех, кого мы отнесли к третьей степени». Мы помним, что Петр Ломбардский — теолог третьей степени; этим фактом оправдано появление «Комментариев к Сентенциям».

Трактат II посвящен истине. Он начинается с утверждения, что истина в силу необходимости вечна и не имеет причины. Отсюда следует, что есть поистине вечное существо и что оно может быть только одно; его существование необходимо, а несуществование невозможно: «Erit igitur veritas aeterna substantia increata, omnino unica, cujus esse est necesse omnino esse et impossibile non esse»802. Затем, исходя из конечной истины, такой, какой она формально присутствует в нашей мысли, а материально — в вещах, автор снова утверждает, что существование изменчивой истины предполагает существование неизменной тварной истины и, наконец, существование неизменной нетварной истины. От этой нетварной истины с необходимостью зависит принцип противоречия. В самом деле, наличествуют два рода истины: простая (incomplexe), которая есть сама сущность всякой вещи и выражает ее неотделимость от существования (indivisio entis et esse), и сложная истина, которая есть соответствие (adéquation) вещи и понятия, утверждающего или отрицающего предикат некоего субъекта. Противоположностью этим двум истинам могла бы быть не-неделимость (non-indivision) бытия и его существования и несоответствия вещи и понятия. Между одним из двух видов истины и его противоположностью наличествует абсолютное противоречие, и, следовательно, их противостояние бесконечно. Даже интеллект с беспредельной способностью понимания не может охватить расстояние большее, чем расстояние между терминами, контрадиктарно противопоставленными друг другу. Тогда если существует первобытие, то, очевидно, будет существовать и вечное противоречие, основанное на его оппозиции к небытию. И с точки зрения простой истины будет вечно истинно, что ее бытие предельно дистанцировано от небытия. С точки зрения сложной истины будет также вечно истинным тот факт, что два контрадиктарно противопоставленные термина никогда не могут быть одновременно истинными. Таково вечное основание истинности философского принципа противоречия.

За истиной следует наука (трактат III). Позаимствовав у аль-Газали формулу, которую он часто будет использовать, автор «Суммы» начинает с установления своей «anitas»803. «Anitas» — термин, близкий термину «quidditas»804; это ответ на вопрос, существует ли вещь (an sit), как «чтойность», это и ответ на вопрос «что это такое?» («quid sit?»). Если допустить, что истина существует, то с необходимостью придется принять, что есть и наука — результат союза умопостигаемого и способности мыслить. Когда результат получен, он становится постоянным положением (habitus), которое позволяет интеллекту реально отличать истинное от ложного в том, что касается вышеупомянутого умопостигаемого. Аристотель дал хорошую классификацию наук, однако на ее вершину следует поставить теософию и, кроме того, дополнить классификацией аль-Фараби, которой следовал аль-Газали. Науки отличаются от искусств тем, что рассматривают причины своей истинности, тогда как искусства — это скорее манера действовать согласно уже приобретенной истине. Все те, кто работает в науке и занимает в ней выдающееся место, имеют право на звание философа; те, кто блистает в каком-либо искусстве, получают звание мастера. Вместе с тем отметим, что звание философа преимущественно подходит людям, которые прославились в метафизике и которых называют мудрецами, а также теологам, достигшим высокого уровня в теософии.

Из того факта, что для всякого искусства требуется материя — в чем никто не сомневается, — с необходимостью следует, что материя имеется в природе (трактат IV). Решив таким образом вопрос с «существовательностью», перейдем к «чтойности». Абсолютная первоматерия есть субстанция, лишенная формы, но познаваемая только в связи с формой. Это — необходимо

субстанция, поскольку она естественно является существенной частью всякой составной субстанции; и она познаваема лишь в связи с формой, поскольку то, что существует только в потенции, познаваемо лишь в силу отношения последней к действию. Но форма обращена в сторону действия. Первоматерия единственна, и она характеризуется двумя свойствами: универсально быть в потенции по отношению к любой форме и быть в некотором отношении к форме вследствие стремления приобрести ее, что именуется лишенностью. Первоматерия последовательно проходит через все определения формы. Как универсальная потенциальность она прежде всего определяется универсальной формой, которая есть универсальнная форма субстанции. В свою очередь субстанция определяется серией оппозиций внутренних — от этой универсальной первоформы до индивидов. Первое из определений субстанции как таковой — это хорошо известная пара противоположности (binarium famosissimum), телесная или бестелесная. Материя сама по себе бестелесна, она становится телом только через форму телесности. Взятая в своей чистой потенциальности, материя есть то, что Платон называет «hylē», то есть «silva». Поэтому ее нельзя путать, как это иногда делают, с тем, что Моисей называет то «землей», то «водой» — терминами, которые предполагают, что материя уже определена формой субстанциальности, а именно — элементарными формами земли или воды. Платон — первый из греков, кто постиг понятие первоматерии именно в таком смысле; от Аристотеля оно ускользнуло. Из дефиниции Платона следует, что, хотя каждый ряд субстанций обладает своей собственной материей — например, небо и элементы, — есть общая первоматерия, которая как чистая потенциальность по отношению ко всякой форме является общей для всех составных сущих — небесных или земных тел, телесных или духовных субстанций. Автор «Суммы» допускает в этом смысле универсальный состав материи и формы (гилеморфизм). Форма, образующая субстанцию путем определения материи, называется субстанциальной формой. В силу того, что субстанция образована, она по праву полностью индивидуальна. Материю индивидуирует именно субстанциальная форма, образующая субстанцию: «quia materia in actu poni non potest nisi per formam eam perficientem, ipsius individuationis actualitas a forma vere causatur»805. Кстати, вот почему следует понимать введенное Боэцием различение между «quod est» и «quo est» в качестве различения, проведенного разумом, а не как реальное. Если творение рассматривать само по себе, то его «quod est» (то есть «то, что оно есть») полностью и достаточно определено его материей и формой. Его бытие, понимаемое таким образом, не отличается от того, что оно есть. Истинно, что творение имеет «quo est», то есть причину, вследствие которой оно есть, но эта причина — нетварное бытие, которое не может войти в состав чего-либо иного: «Absurdum est autem creaturam, id est D E vel A B C, componi ex eo quod quodlibet eorum est, et ex suo quo est, id est esse increato, cum impossibile sit illud in compositionem venire»806. Так что «Сумма» отвергает различие сущности и существования, понятое в этом смысле; она отвергает его и в том смысле, где «quo est» не есть более Бог, но сотворенный Богом акт существования, который был бы и актом сущности. Сущность, или «чтойность», — это «quid est»: если она есть «то, что она есть», она есть. Бытие, каковым она является, — это в точности то же самое бытие, благодаря которому она есть, понимаемая то как существование, то как существующее. Таким образом, здесь нет ни состава, ни различия (трактат V, гл. 6).

Чтобы отыскать источник форм, нужно подняться к идеям, которые, согласно Платону, существуют тремя способами: в божественной мысли, в интеллигенциях и в видах природных вещей. В этом пункте Аристотель возразил Платону и разрушил, насколько это было в его власти, платоновское отождествление вида и идеи, однако сами аргументы, которые он выставил против этого тезиса,

показывают, что он достаточно рационален. В утверждении, что формы и единичны сами по себе, и вместе с тем универсальны в интеллекте, нет ничего противоречивого. Но как бы ни решать этот вопрос, несомненно, что идеи, существующие в божественной мысли, творят там природные вещи. Августин и Платон в этом согласны; верно, что Аристотель это отрицает; но все античные философы относились к данной позиции с почтением, «exceptis Aristotele et suis carissimis complicibus»807. Но критиковать легче, чем понимать, и можно не сомневаться, что, если бы Платон жил после Аристотеля, он опроверг бы все его возражения. Кстати, в «Сумме» предпринята подобная попытка и автор заключает, что здесь Аристотель еще раз уступил своей мании противоречить Платону.

Бог, один Бог есть творческая причина актуального существования природных форм и душ, ибо Он есть первая сила (virtus), вечная, нетварная и творящая. Он также есть нетварная первоформа и нетварная первожизнь. Как жизнь Он есть интеллигенция и желание, причина всякого интеллекта и всякой воли. Философы впали в чудовищные заблуждения, трактуя отношения воли и интеллекта Бога в божественной сущности. Напротив, наученные теософами и самим Богом, теологи с полным правом объявляют, что в божественной субстанции пребывают высшие единство и простота, и отнюдь не только ради того, чтобы мы их познали. Последствия этой истины весьма важны для философии, особенно в том, что касается правильного способа понимания божественных идей. Их следует мыслить в двух аспектах: по отношению к интеллекту, который их обдумывает, и по отношению к воле, которая актуализирует их возможность в реальных результатах. Итак, ясно, что нетварный интеллект познает самого себя — единственным совечным Богу нетварным познанием: «unicam ergo esse ideam increatam manifestum est»808. Но эта единственная Идея содержит все виды, которые развернет воля, чтобы произвести сущее, в том числе первоматерию. У автора «Суммы», как у Эриугены, размножение Идеи является делом воли; с другой стороны, он ясно и определенно отвергает доктрину Эриугены, к которой присоединяет в данном случае доктрину Авиценны и даже Гильберта Порретанского; последний, уверяет он, неизвестно на каком основании, полагает идею как «mediam inter creatorem et creaturas et neque creatorem neque creaturam»809 (tract. VII, col. 16). Эта точка зрения идет от Платона, который считал идеи творящими, тогда как нет иного творца, кроме воли Бога.

Автор «Суммы» подводит здесь к трехчастному строению идеи. Прежде всего есть собственно идея, единственная, которая возникает в результате возвращения нетварного интеллекта к самому себе. Затем идут сущности, или виды, зарождающиеся в Боге из добровольного и любящего созерцания Идеи. Их еще можно называть идеями, но это, скорее, «theoriae», как говорил Дионисий, то есть образы тех вещей, которые предстоит сотворить; они пребывают в божественном интеллекте, но возникают прежде всего из нетварной воли, рассматриваемой просто как воля. В «Сумме» четко различаются два плана: «Aliud est enim idea, aliud cujus est idea causa vel ratio, et sic patet ideam originalem [единственную Идею], quae est ex conversione seu reditione intellectus increati super se, omnino alterius modi esse ab idea rei cujuscumque fiendae»810. Под этими архетипами, или образами вещей, которые предстоит создать, происходят теофании — умопостигаемые запечатления, исходящие от высшего Блага, являющегося для них активной причиной и пассивно воспринимаемые самыми благородными из его созданий — теми, кто наделен интеллектом.

Разумные существа, не соединенные с телами, называются интеллигенциями, а соединенные с телами — душами. Интеллигенции бесчисленны; они делятся на виды и индивиды. Современные теологи, утверждающие, что у интеллигенции каждый индивид образует вид, ошибаются. Причина их заблуждения заключается в том, что они, как и Аристотель, не знают о существовании сверхчувственной первоматерии, о которой говорил Платон. Они знают только протяженную материю, на основании чего и выводят принцип индивидуации, а поскольку такую материю нельзя отнести к отдельным интеллигенциям, то они логично заключают, что ангельские виды не умножаются в индивидах. На самом же деле отдельные интеллигенции, как и все тварное сущее, состоят из «quo est» и «quod est». Но этот состав лишь мыслится, и поэтому их должно признать, кроме того, сочетанием первоматерии и формы, что сразу же позволяет понять их виды как умножаемые в индивидах. Итак, интеллигенции — это истинные индивиды и истинные личности, нумерически отличные одна от другой. Это — формы, которые они принимают в материи, а не чистые формы или виды, как полагали еще недавно.

Ни один мудрец античности не сомневался в «существовательности» человеческой души, но они не пришли к согласию относительно ее дефиниции. Метафизик видел «существовательность» в ней самой и поэтому определял ее как самодостаточную индивидуальную субстанцию. Натуралист видел ее в том общем, что она имеет со всеми разумными или неразумными душами, и поэтому определял как действие человеческого тела, полного жизненных сил. На самом деле «существовательность» — это то и другое или, лучше сказать, находящееся между тем и другим. Душа есть бестелесная разумная субстанция, но соединенная со своим телом и отделяемая от него. Некоторые «современные философствующие» («moderni philosophantes») отрицают, что она составлена из истинной материи и формы, но отрицают всегда по той же причине, о которой мы упоминали в связи с ангелами; в обоих случаях эта причина приводит нас к одним и тем же следствиям. Неспособные через понятие протяженной материи прийти к понятию абсолютной первоматерии, они отказываются включить материю в сущность духовных сущих, таких, как ангелы и души, и поэтому приходят к отрицанию того, что души могут быть индивидуальными субстанциями вне тел. Довод, которым они обманываются, состоит в том, что отделенная душа — это нечто, всегда находящееся в действии и истинная первосубстанция, сущностно не зависимая от своего тела, хотя и сохраняющая естественную склонность к зависимости от него, формой которого она была. «Сумма» связывает душу с телом исключительно через естественную склонность, которая есть склонность ее сущности, но не сама сущность, как утверждали Альберт Великий и св. Августин. Хотя душа — составная субстанция, она естественным образом бессмертна, потому что в ней нет никакого внутреннего противоречия, а наоборот — совершенное согласие между материей и формой, из которых она состоит.

Всякая духовная субстанция с подобной структурой пребывает в потенции через свою материю, а в действии — через свою форму. То же самое имеет место у отдельных интеллигенции, которым на тех же основаниях следует приписать возможный интеллект — им они воспринимают умопостигаемое, и действующий интеллект — им они его постигают. С большим основанием это можно отнести к человеческой душе. Каждый человек обладает собственным возможным и собственным действующим интеллектом. Это две совершенно разные способности: ведь было бы

противоречием допустить, что одна и та же субстанция, в данном случае душа, может одновременно и под одним углом зрения находиться и в возможности, и в действии по отношению ко всем умопостигаемым вещам. Действующий интеллект подобен свету, возможный интеллект — прозрачной, но темной среде; естественные формы подобны краскам, которые становятся видимы на воздухе, потому что их освещает свет. Аналогично естественные формы становятся умопостигаемыми в возможном интеллекте при свете действующего интеллекта. Так что нет такого интеллектуального познания, которое бы не предполагало познания чувственного, и здесь Аристотель прав. Но и Платон не ошибся, сказав, что познание — это смутное воспоминание, ибо, если бы интеллект не имел никакого врожденного знания о естественных формах, как распознал бы он их в чувственно воспринимаемом мире? Поэтому Платон уподобляет познание беглому рабу: если бы его хозяин уже не знал его, то при встрече он бы его не узнал. Значит, достоверное знание о природных вещах и о принципах существует в душе с момента ее творения, и именно его наш действующий интеллект последовательно отображает в нашем возможном интеллекте с помощью чувственного знания и воображения.

Таковы основные положения «Суммы философии», относящиеся непосредственно к философии. Остальные части труда (трактаты XII—XIX) посвящены психологии (чувствующая и растительная душа), оптике (трактат XIV), астрономии (трактат XV), свойствам природы каждого тела (трактат XVI), четырем элементам (трактат XVII) метеорологическим явлениям (трактат XVIII) и минералам (трактат XIX). Строгая упорядоченность и сдержанность в изложении доктрин сохраняются до конца произведения и ничем не обнаруживают личности автора. В связи с воздействием звезд на человеческие судьбы он рассказывает, что однажды встретил в Германии старого астролога, который предсказал ему по звездам, каким будет конец императора Фридриха II и короля Людовика Святого. Через несколько строк он говорит о своем учителе в таких выражениях, что сначала думаешь о Роджере Бэконе, а потом — о Роберте Гроссетесте: «magister meus in naturalibus et mathematicis peritissimus et in theologia perfectissimus vitaque et religione sanctissimus»811. Но мы заметили, что автор «Суммы» весьма восхищается Александром из Гэльса и Альбертом Великим, а такое чувство он не мог унаследовать от Роджера Бэкона; и возможно, это самое сильное возражение против мнения об английском происхождении данного труда. Но вот Альберт Великий, кажется, составил трактаты по геометрии, оптике и астрономии (Д. Й. Меерсеман), так что «Сумму» можно связать с обучением у Альберта, хотя в некоторых важных пунктах она отклоняется от его идей. С другой стороны, ссылка автора на другое его произведение под названием «О свете» («De luce») естественно наводит на мысль о Бартоломео Болонском и переносит нас в Париж и Италию. Но каковы бы ни были его автор и происхождение, это сочинение замечательно точно отражает средний философский уровень тех людей конца XIII столетия, которые были способны усвоить новое знание, но при этом твердо держались традиции.

ЛИТЕРАТУРА

Baur L. Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Münster, 1912 (в этой книге на с. 275—643 напечатана «Summa philosophiae»).

4. ОТ АЛЬБЕРТА ВЕЛИКОГО ДО ДИТРИХА ИЗ ФРЕЙБЕРГА

Принятие теологами перипатетизма было подлинной революцией в истории западной мысли, и даже самая поверхностная рефлексия позволяет нам и сегодня заметить ее последствия. Начиная с XIII века, сближение аристотелизма с христианством стало таким тесным, что перипатетическая философия, так сказать, приняла участие в придании догматике устойчивости и незыблемости. Один набор понятий позволил выразить в едином синтезе все то, во что обязывает нас верить Откровение, и все то, что способен понять наш разум. Поэтому всякая философия, развивающаяся вне перипатетизма, воспринимается как опасная для этого синтеза, и поэтому также он выжил на протяжении шести веков при непрестанных попытках его заменить. Нельзя понять прочности этого синтеза, если не помнить, каким требованиям он должен был удовлетворять, чтобы обеспечить себе такую долгую жизнь. Во-первых, требовалось, чтобы не подверглась каким-либо посягательствам христианская вера. Это было достигнуто. Если с любого схоластического теологического учения снять его философские покровы, то обнаружится теология Никейского собора и христианского «Credo». Но греческие и арабские философские доктрины говорили нечто иное. И они стали компонентами этого синтеза, лишь подвергнувшись глубокой трансформации, и это важно подчеркнуть, если не хочешь впасть в двойную ошибку: поверить, что теологи XIII века только повторяли Аристотеля и что Аристотель уже в IV веке до н. э. научил всему, о чем эти теологи заставляют его говорить снова. На самом же деле XIII век — это эпоха, когда христианская мысль окончательно осознала самые глубокие философские включения и впервые сумела четко их сформулировать.

Выполнением этого капитального труда мы в первую очередь обязаны сотрудничеству двух гениев, принадлежавших к Ордену св. Доминика — св. Альберту Великому и св. Фоме Аквинскому. Полная история этого события требует прежде всего детального изучения творчества Альберта Великого. Удовлетворяясь его обрисовкой в общих чертах, мы способствуем сохранению исторической несправедливости, возможно неизбежной. Ведь творчество Альберта Великого действительно подготовило труды Фомы Аквинского. Множество открытых и собранных им материалов оказались хорошо пригнанными друг к другу и оправленными великолепным синтезом, который сумел осуществить св. Фома. Без огромной и плодотворной работы своего учителя его ученик — светлый распорядитель идей — должен был бы приложить большую часть своих усилий к поиску источников. Но столь же верно и то, что труды Альберта Великого содержат немало материалов, которые не были использованы его блестящим учеником: его наследие запутаннее, но в то же время обширнее, или, говоря научным языком, богаче наследия св. Фомы. Кроме того, если верно, что томизм был одним из возможных продолжений наследия Альберта Великого, то другим был альбертинизм, причем более верным своим первоначальным импульсам. Теперь нам предстоит их раскрыть.

Основная заслуга Альберта Великого состоит в том, что он первый увидел, какие огромные богатства могут быть почерпнуты христианскими теологами из греческой и арабской науки и философии. Казалось, он сразу осознал, что эту науку, явно стоящую на более высоком уровне,

чем христианская, но столь отличную от христианства по духу, невозможно ни принять как таковую, ни попросту отвергнуть. Необходима была работа по ее интерпретации и ассимиляции. Но прежде чем интерпретировать, ее надо было познать, и задачу этого познания Альберт Великий добровольно возложил на себя. Впрочем, было бы неверно говорить о его удивительных усилиях только применительно к задаче, которую предстояло решить. Альберт набросился на все греко-арабское знание с радостной жаждой добродушного колосса; таким он и был всегда, кроме тех моментов, когда его благонамеренные собратья советовали ему быть сдержаннее ради интересов религии. У него должен был присутствовать какой-то пантагрюэлизм, или, скорее, в пантагрюэлевском идеале познания будет наличествовать некий альбертинизм. Если он написал трактаты «de omni re scibili»812 и даже учебник по садоводству, то, как он говорил, потому, что это было приятно и полезно: «Haec enim scire non solum delectabile est studenti naturam rerum cognoscere, quinimo est utile ad vitam et civitatum permanentiam»813. Канонизируя Альберта, Церковь пожелала прославить в этом святом героическую жажду познать все, доступное человеку. Сделать доступными латинянам всю физику, метафизику и математику, то есть всю науку, аккумулированную к тому времени греками и их арабскими и еврейскими учениками, — таково было намерение этого несравненного энциклопедиста: «nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles»814. И это было не просто намерение. Разбирая философские произведения Альберта Великого и не вдаваясь глубоко в теологические труды, где выражены его собственные мысли, нетрудно увидеть, как последовательно усваивал он логику, физику, математику, метафизику и этику. Не довольствуясь воспроизведением Аристотеля и его комментаторов, он разъясняет, комментирует, добавляет и принимается за подлинно реставрационную работу. В естественных науках он ведет собственные исследования, обогащает новыми данными зоологию, а главное, обнаруживает дух наблюдения, совершенно новый для средних веков. Альберт признавался, что его цель — возвратить нам Аристотеля таким, каким он был, когда были доступны все его сочинения, или даже таким, каким он был бы, если бы, дожив до XIII века, сам завершил свои труды.

Эта свобода духа по отношению к излагаемым им произведениям является, пожалуй, одной из причин того глубокого впечатления, которое произвели сочинения Альберта Великого на умонастроение его современников. Он давал не комментарий аверроистского типа, а последовательное, в стиле Авиценны изложение доктрин других ученых, неотделимое от их интерпретации. «В этом сочинении,— признается сам Альберт Великий,— я буду следовать ходу мысли Аристотеля и скажу все, что мне представляется необходимым, чтобы объяснить его и доказать его правоту, но таким образом, что я ни разу не сошлюсь на его текст. Кроме того, я буду отступать от темы, чтобы устранить сомнения, которые могут прийти на ум, и заполнить некоторые пробелы, которые для многих затемняют мысль философа. Наш труд будет иметь разделы, о которых свидетельствуют названия глав. Название, которое просто указывает на тему главы, означает, что данная глава относится к одной из книг Аристотеля; когда же название указывает на отступление от темы, это означает, что мы включили данную главу в качестве дополнения или с целью доказательства. Действуя таким образом, мы напишем столько же книг, сколько их и у Аристотеля, и под теми же самыми названиями. Кроме того, мы добавим некоторые части в книги, оставшиеся неоконченными, а также мы добавим законченные книги, которых у нас недостает или которые были опущены — либо потому, что сам Аристотель их не написал, либо потому, что он их написал, но они до нас не дошли». Он целиком выполнил эту программу. Вот почему ученики и современники Альберта Великого считали его не столько

комментатором, сколько оригинальным философом. В средние века различали: переписчиков (scriptor), только копировавших произведения других авторов, ничего в них не изменяя; компиляторов (compilator), которые вносили добавления в копируемый текст, но эти добавления не были сочинены ими самими; комментаторов (commentator), вносивших в исходный текст кое-что свое, но только для того, чтобы сделать его более понятным; наконец, авторов (auctor), главной целью которых было изложение собственных мыслей и которые обращались к идеям других только для того, чтобы подтвердить свои собственные. «Aliquis scribit et sua et aliena; sed sua tanquam principalia, aliena tanquam annexa ad confirmationem, et talis debet dici auctor»815. Для людей XIII века Альберт Великий безусловно автор. Согласно привилегии, закрепленной до тех пор только за знаменитыми и уже покойными учителями Церкви, его цитировали как «авторитет» (auctoritas = auctor), его произведения читали и публично комментировали в школах при его жизни. Христиане с удовлетворением отмечали, что наконец нашли свою собственную философию и что один из них достиг той же ступени, что и прославленные арабы и евреи. Впрочем, для нас самым убедительным свидетелем триумфа Альберта является Роджер Бэкон, и его дурное расположение духа убеждает нас лучше, чем похвалы, воздаваемые учителю его преданными учениками: «Среди людей, занимающихся науками, и среди многих из тех, кого почитают весьма учеными, и среди благородных верят ему, — впрочем, в этом они ошибаются, — что философия уже дошла до латинян, написанная по-латыни, составленная в мое время и обнародованная в Париже. Тот, кто ее составил, цитируется как автор (pro auctore allegatur compositor ejus). В школах его цитируют, как цитируют Аристотеля, Авиценну, Аверроэса. Он еще жив и при жизни приобрел такой авторитет, которым в области доктрины не обладал никто. Даже Христос так не преуспел — ведь во время его жизни Он и его учение были предметом осуждения». Есть доля истины в том, как Роджер Бэкон объясняет этот успех: сочиняя свои книги как оригинальные произведения («iste per modum authenticum scripsit libres suos»), Альберт Великий обеспечил себе особенное место среди множества христиан, которые только комментировали. Но форма ничего бы не объясняла, если бы само существо его произведений не открыло в нем нового Аристотеля, которого Провидение поставило на службу латинской мысли. И в конце концов это признал сам Роджер Бэкон. Он согласился с тем, что один из самых прославленных ученых среди христиан — это брат Альберт из Ордена проповедников (доминиканцев). И если он не соглашался, что Альберт Великий знает все и что ему нужно верить, как ангелу, он восхищался широтой его познаний и силой его наблюдательного ума: «Он стоит больше, чем целая толпа ученых, так как он много работал, видел бесконечно далеко и не считался с расходами; поэтому он сумел извлечь столько вещей из безбрежного океана фактов». В устах судьи, столь не готового с чем-либо соглашаться, это — достойная похвала.

Среди открытий, связанных с именем Альберта из Больштедта (1206 или 1207816—1280), которого современники называли Альбертом Кёльнским, а мы называем Великим, самое грандиозное значение имело, несомненно, решительное разграничение, которое он сумел провести между философией и теологией. Довольно курьезная вещь — то, что мы привыкли называть освободителями мысли Лютера, Кальвина или Декарта, а Альберта Великого рассматривать как главу средневековых обскурантов. Было бы очень приятно, если бы мы вскрыли коренную ошибку, из-за которой традиционная оценка средних веков оказалась такой искаженной. Мы не видим, что если сегодня у нас есть философия как таковая, то этим мы обязаны терпеливой работе средневековых мыслителей. Это они, действуя с осторожным и продуманным упорством, сумели определить область, в которой мысль стала независимой, и

отвоевать для разума права, которыми он сам перестал пользоваться. Рассмотренная с этой точки зрения — одной из наиболее правильных, — вся история собственно философии в средние века — это история рационалистического движения, медленного, но непрерывного, преодолевающего всякого рода препятствия и сопротивление, которые ставила на его пути общественная среда. Когда читаешь некоторые современные критические пассажи, бичующие ту эпоху, то складывается впечатление, что они были бы идентичны тому, на что претендуют, если бы тогда преобладали чисто библейские исследования. Но что означают бесконечные атаки теологов-традиционалистов против теологов-схоластов, если не то, что они видели перед собой представителей способа мышления, специфически отличного от их собственного? А в чем заключался главный упрек религиозных реформаторов XVI столетия тем же самым теологам, как не в том, что они принесли религию в жертву философии, осквернили христианство язычеством и заменили Иисуса Христа Аристотелем? Этот Альберт, скажет в XVII веке Якоб Томазий (1655—1728)817, цитируя и одобряя Данэ818, «обнаружив мирскую философию, уже введенную его предшественниками на порог святой теологии, ввел ее в святилище и обиталище Христово, и даже предоставил ей главное место в храме». Слишком рационалистичный для одних и недостаточно рационалистичный для других, Альберт, возможно, нашел свое истинное место. Это был разум — не древний, не средневековый, не современный, а просто разум, который начал работать и уже в XIII веке оказался окончательно восстановлен в своих древних правах. Хорошо известно, что никакое событие не происходит без сопротивления. Альберт Великий встречал его повсюду и даже внутри Ордена проповедников, который подарил средним векам двух самых прославленных философов. «Есть невежды, — говорит Альберт, — которые всеми средствами готовы бороться против использования философии, и особенно у братьев-проповедников, где им никто не сопротивляется. Грубые животные, которые хулят то, чего не знают» (Tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant) — это, конечно, не язык врага разума.

Здесь следует сделать некоторые уточнения. Альберт Великий не только требует прав Для философского умозрения так, как это уже делали до него другие ученые, но он помещает это умозрение на гораздо более надежную почву, чем его предшественники, отграничивая ее от религиозной почвы. У Иоанна Скота Эриугены, св. Ансельма и у самого Абеляра не было, разумеется, недостатка в диалектических доводах. Мы даже видели, что последние имели тенденцию охватить все. Девизом было — веровать, чтобы понимать. Но в конце концов дело дошло до того, как будто можно понять все, во что веруешь. Нет ничего более естественного: когда четко не отличаешь то, что знаешь, от того, во что веруешь, ставится под угрозу устойчивость веры, поскольку она связывается с научными взглядами, устаревание которых является оборотной стороной их развития. Ставится под угрозу и сам прогресс науки, поскольку на него неподобающе перекладывается задача поддержания устойчивости веры. Типичным историческим примером этого положения является догмат Троицы. Не превращая его в философскую истину, св. Ансельм, Абеляр, Рихард Сен-Викторский представляют нам его как глубинное требование человеческого разума. Он прописан повсюду, в нас и в природе, с такой ясностью, что в конце концов спрашиваешь себя, была ли необходимость в том, чтобы Бог дал его нам в Откровении. Размышляя над этим фактом, замечаешь, что такое применение разума в области теологии основано, быть может, на предельном доверии к нему, но это применение предполагает и незнание того, что такое подлинно рациональное принудительное доказательство. Поэтому момент, к которому мы подошли, можно рассматривать как поворотный не только в истории средневековой философии, но и в истории всей западной мысли. Начиная с Альберта Великого,

мы присутствуем при постоянном сужении теологических экзегез, навязываемых разуму, и — наоборот — при ограничении философской ответственности, налагаемой на теологию. Таким образом, средние века последовательно шли ко все более полному разделению этих двух областей, отбирая у философии некоторые проблемы, которые раньше входили в ее сферу, и передавая их позитивной теологии или наоборот — освобождая теологию от забот о решении таких вопросов, решать которые отныне была вольна философия. Безусловно, теологи и философы средних веков долго — и, может быть, всегда — стремились достичь идеального равновесия, каким себе его представляли. И можно утверждать, что такую цель они ставили. Если характерной чертой современного мышления является различение доказуемого и недоказуемого, то в XIII веке, когда современная философия была основана и вместе с Альбертом Великим сама себя ограничивала, она осознавала свою ценность и свои права.

Будучи предметом рассмотрения в творчестве Аристотеля, естественный свет сразу же обнаруживает условия своего нормального действия. Человеческая душа может приобрести знание только из того, начало чего она находит в себе самой. Но, исследуя самое себя, она схватывает себя как единую сущность и не обнаруживает в себе ни малейшего следа троичности лиц. Следовательно, Троица — это знание, которым мы можем поддерживаться, только когда обладаем им; но получить его мы можем только через Откровение. То, что верно относительно Троицы, верно относительно Воплощения, Воскресения и всех остальных таинств. Сфера природы достаточно обширна, чтобы не представлять угрозы для разума, когда пытаются изгнать его оттуда. В этом смысл авторитета, который Альберт Великий признавал за Аристотелем. Сейчас мы говорим, что, подчиняясь авторитету греческого философа, средневековая мысль попала в рабство; но нужно говорить противоположное — она освобождалась. Допустить, что этот язычник был высшим авторитетом в некоторых областях, недвусмысленно отказывая ему в этом касательно других областей, значит подниматься к Откровению, и ему передается авторитет, ранее уступленный философии. Альберт заявляет: «Когда между ними [философией и Откровением] нет согласия, то в том, что касается веры и нравственности нужно больше верить Августину, чем философам. Но если бы речь зашла о медицине, я больше поверил бы Гиппократу и Галену; а если речь идет о физике, то я верю Аристотелю — ведь он лучше всех знал природу». Итак, Альберт Великий считает Гиппократа, Галена и Аристотеля символами свободы мысли. И, конечно, авторитетами, но такими, с которыми можно спорить и которых при необходимости можно отвергнуть. Возможно, мы слишком часто упускаем из виду, какое различие ощущали люди средних веков между авторитетом людей и авторитетом Бога. Вот формулировка самого Альберта Великого: «philosophi enim est, id quod dicit, dicere cum ratione»819. Человек человеком, но последнее слово всегда должно оставаться за разумом.

Поэтому дух философии Фомы Аквинского чувствуется уже в произведениях Альберта Великого, причем даже в некоторых основных его положениях, еще недостаточно очищенных от элементов платонизма греческого или арабского происхождения, которые св. Фоме предстояло устранить. Человеческое познание, основанное на чувственном опыте, невозможность мира, вытекающая из онтологических доказательств, и необходимость доказательств, почерпнутых из внешнего мира, недоказуемость творения мира во времени, индивидуальность действующего интеллекта — таковы, среди многих других, свидетельства в пользу родственного характера обоих учений.

Однако нельзя сказать, чтобы смысл хотя бы одного из этих положений Альберта Великого в точности совпадал с тем, который в него вложит Фома Аквинский.

Несмотря на 21 издание in folio820 у Жамми (Лион, 1651), еще не все произведения Альберта Великого опубликованы821. К изданным же произведениям историки обращаются относительно редко, значительно реже, чем, например, к работам Фомы Аквинского или Дунса Скота, а их интерпретация наталкивается на значительные трудности, отчасти связанные с сильно выраженной ассимиляторской тенденцией мысли Альберта. Обычно он начинает с того, что попадается ему под руку; собрав, сколько возможно, дефиниции и экспликации, он их классифицирует, затем одни отбрасывает, другие согласовывает и интерпретирует, но нам часто трудно узнать, что он считает действительно истинным из того, что формально не отверг. Кроме того, представляет трудности само построение его произведений. Насколько нам известно, сочинения Альберта образуют четыре четко различимые группы: 1. То, что называют «Сумма о творениях» («Summa de creaturis», 1245—1250); из него, кажется, опубликованы только две части: «О четырех совечных вещах» («De quatuor coaevis») и «О человеке» («De hominis»); они относятся к первой «Сумме теологии», из которой трактаты «О благе» («De bono»), «О таинствах» («De sacramentis») и «О воскресении» («De resurrectione») еще не изданы. 2. Четыре книги комментариев к «Сентенциям» Петра Ломбардского («In IV libres Sententiarum»), написанные, как считается, почти одновременно с «Summa de creaturis». 3. Обширный корпус трактатов по различным разделам философии, о котором мы говорили (1250— 1270). 4. «Сумма теологии» («Теологическая сумма», «Summa theologica»), над которой Альберт работал с 1270 г. и до конца жизни; еще не решен ряд проблем, связанных с ее композицией. В трех группах этих текстов мы сталкиваемся с личной философской мыслью автора, но в теологическом контексте; одна группа предлагает нам ее в чисто философских рамках, однако автор неоднократно предупреждает, что не всегда говорит от своего имени и что не следует относить на его счет все развиваемые там тезисы. По этим и другим причинам историкам до сих пор не удалось хотя бы приблизительно вычленить собственные идеи Альберта Великого. С наибольшей надежностью можно констатировать, что сейчас стремятся более глубоко проникнуть в главные тезисы латинского и греческо-арабского неоплатонизма, о которых прежде вовсе не задумывались, но возможно, что более углубленные исследования приведут историков на прежние позиции. Впрочем, отнюдь не исключено, что над многими аспектами мысли Альберта Великого витала некоторая неопределенность или, точнее, что последняя была внутренне присуща ей. Чтобы создать свое собственное произведение, Авиценна пользовался опытом, который уже приобрели аль-Кинди и аль-Фараби; Альберт Кёльнский не мог получить помощь от христианских предшественников, и поэтому видно, что он формировался как писатель, усваивая одновременно произведения Аристотеля, Авиценны, Аверроэса, Гебироля и десятка других философов, то есть вбирал в себя гораздо больше новых фактов и положений, чем мог переварить. Его затруднение было тем большим, что лично он был по-настоящему убежден только в двух вещах — в реальности объекта своей христианской веры и в реальности фактов, которые мог наблюдать лично. Философские космогонии, открываемые им в текстах, не овладевали его мыслью ни как предметы веры, ни как факты, доступные эмпирической проверке; порой он удовлетворялся рассказом об этих красивых построениях человеческого ума, не вдаваясь в них более глубоко, чем того требовал разум. Подобная осторожность по отношению к гипотезам характерна для мышления Альберта. Так, Вселенная, которую он допускал,— это в общих чертах Вселенная Птолемея с десятью концентрическими сферами и движениями, приписанными им этим астрономом; но, когда

вставал вопрос о том, чтобы узнать, как сформировался этот мир, особенно если принять — по учению Авиценны, — что небесные сферы суть эманации Бога, происходящие при посредничестве отдельных интеллигенции, Альберт оставался в недоумении. Ясно, что как христианин он не колебался, он твердо верил мир, включая все небесные сферы, непосредственно сотворил Бог свободным актом своей воли. Но это уже теология. Как философ он знал, что может привести правдоподобные доводы и в поддержку этого христианского верования, но не может его доказать. Он знал также, что может привести правдоподобные доводы в пользу тезиса Авиценны, согласно которому небесные сферы по необходимости эманируют из Бога при посредничестве интеллигенции, но знал, что и этого он не в состоянии доказать. Искать в его произведениях его собственную философскую космогонию — значит искать нечто, чего, вполне возможно, не существует. То же самое относится к вечности мира. Аргументы, которые приводятся в пользу творения мира во времени (то есть того, что мир не вечен), казались Альберту более убедительными, нежели противоположные, но он не мог реально доказать ни того, ни другого: «nec putamus demonstrabile esse unum vel alterum». Впрочем, в основе — это та же самая проблема. Физика начинается, когда мир существует; но проблема творения полагается до существования мира; нет физического доказательства того, что не существует: «inceptio mundi per creationem nec physica est, nec probari potest physice»822. Только Откровение, а никак не философия, в силах разъяснить нам то, что зависит не от природы, а от одной лишь воли Божьей.

Человек — предмет более доступный наблюдению. Состоящий из души и тела, он представляет собой специфическую природу благодаря душе, которая делает из него животное, обладающее разумом, и, следовательно, человека. Альберт согласен с аристотелевским определением души, но считает, что оно совпадает с определением Авиценны, а последнее является очень хорошим. Сказать, что душа — это форма тела, значит определить функцию, а не сущность души. Основной довод, приводимый Альбертом в защиту этого тезиса, не оставляет никаких сомнений относительно значения, которое он ему придает: человеческая душа способна к интеллектуальному познанию. Это противоречит утверждению, будто интеллект — форма тела, то есть прямо противоречит тому, на чем в тот же самый момент настаивал его бывший ученик Фома Аквинский. Итак, Альберт, следуя Авиценне, допускает, что душа — это интеллектуальная субстанция и что быть формой тела не относится к ее сущности, а является лишь одной из ее функций. Допустить это — значит дать возможность Платону выиграть исторический спор о сущности души, и Альберт это отлично понимает: «animam considerando secundum se, consentiemus Platoni; considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli»823.

Эта формулировка — не упражнение в остроумии. Подобно греческим и арабским неоплатоникам, Альберт убежден, что в целом философская истина находится в согласии и с Платоном, и с Аристотелем. «Знай, — говорит он в своей «Метафизике», — что стать законченным философом можно, только познав оба философских учения — Аристотеля и Платона». Описываемая им платоновско-аристотелевская душа точно соответствует платоновско-аристотелевскому миру, в который он ее помещает. Универсалия появляется в нем в самом начале, до вещей («ante rem»), в мысли Бога. Понимаемые таким образом универсалии — это божественные идеи, что позволяет Альберту целиком сохранить дионисиевский мир всеобщего просветления. «Как мы много раз повторяли, всё в интеллекте происходит от первопричины как в

первоначальном, обладающем только формой свете. Таким образом, этот Свет есть форма всех вещей, которые вместе с тем являются в Нем жизнью и светом, ибо этот Свет есть как бы способ жизни для всего существующего, свет познания и разума всех». В этом смысле божественная мысль и есть тот отдельный действующий интеллект, о котором говорят философы; он охватывает и проницает материю, как искусство работника охватывает и проницает материю, которую тот обрабатывает. Идеи, или первоформы, образуют как бы сверхчувственный мир — причину всего умопостигаемого в материи. Всякая форма, которая пребывает в возможности в первоматерии, находится там на основании знания, которым располагает о ней божественный интеллект, — насколько он ее знает и потому, что он ее знает. Именно из этого следует исходить, объясняя существование вещей, умопостигаемых для тварного интеллекта, и одновременно — существование тварных интеллектов, способных познавать эти вещи. Создавая мир, Бог сообщил материи разнообразные формы, которые суть лишь образы божественных универсалий. Лучи света универсальной деятельной Интеллигенции, которая есть Бог, как бы преломляются в материи, где они порождают конкретные субстанции с их индивидуальным бытием, способностями и действиями. Теперь это универсалии в вещи («in re»), и, как они суть причины бытия для субстанций, в которых и пребывают, так же они суть причины их умопостигаемости для человеческого интеллекта. Познать вещи означает для нас преобразовать универсалию в вещи в универсалию после вещи («post rem»), то есть освободить ее от ее материи и восстановить в умопостигаемом состоянии, подобном тому, которым она извечно обладает в божественной мысли.

Полагая верным платоновское определение души как «secundum se»824, Альберт Великий подготавливал ноэтику, где неоплатоническое просветление Августина и Дионисия могло сомкнуться с аристотелевским эмпиризмом. Альберт особенно настаивает на том, что он решительно отвергает и отбрасывает авиценновскую и аверроистскую теорию действующего интеллекта. Доверимся ему в рассмотрении вопроса во всех аспектах. В своей «Сумме теологии» он перечисляет тридцать аргументов в пользу единства человеческого интеллекта, но далее приводит тридцать шесть аргументов против, и если он ограничился разницей в шесть пунктов, то лишь из-за нехватки времени: «quia potius deficeret tempus quam enumeratio»825. Вместе с Фомой Аквинским Альберт противостоит учению, авторы которого — и он слишком хорошо знает — ответственны за него: «et haec positio fuit omnium Arabum qui hujus erroris primi sunt inventores»826. Он энергично выступает против учения, согласно которому всякая душа обладает возможным и действующим интеллектом, которые свойственны именно ей. В самом деле, поскольку человеческая душа — это не просто форма тела, но одновременно и завершенная в себе самой духовная субстанция, пребывающая в нем, она должна обладать силами или способностями, необходимыми для совершения действий. Как простая физическая форма она должна быть движима извне и направляться внешними силами; субстанция движется сама по себе — значит, она имеет в себе самой нечто, чем можно производить действие. Как умопостигаемая субстанция она имеет в себе то, чем можно познавать, и поскольку указанные два интеллекта необходимы для познания, она их имеет.

Сформулировав этот принцип, Альберт мог без колебаний отнести на свой счет психологию и ноэтику Авиценны почти во всех их деталях. Чтобы узаконить эти заимствования, достаточно было поставить на место неоплатонического просветления души отдельной деятельной

Интеллигенцией христианское просветление души Богом. Именно это уже сделал Гильом Оверньский, а Альберт осуществил с наивысшей точностью в деталях. Души не индивидуализируются их телами (так было бы в случае, если бы сущностно они представляли собой формы): они сами в себе образуют множество различных субъектов. Насколько возможно, каждая душа — это ясное «quod est», которое актуализирует Бог, сообщая ему «quo est», представляющее собой существование. Если он и дает существование интеллектуальным природам, то для того, чтобы они могли быть просвещены его собственным светом. Будучи образом Божьим, душа наделена действующим интеллектом: это — свет, который является в нас первопричиной познания, обладающий универсальной способностью быть причиной умопостигаемого и постоянно порождающий его. Чтобы воспринимать это умопостигаемое, действующему интеллекту необходим возможный интеллект, потенциальная «tabula rasa» для всех умопостигаемых форм, подобно тому как чувства являются таковыми во всех чувственных формах. Свет действующего интеллекта в результате должен перевести из потенции в акт форму познанной вещи и сообщить об этом возможному интеллекту. Действуя таким образом, действующий интеллект ведет себя как «формальный интеллект», и умопостигаемая форма, которую он извлекает из объекта, является «intellectus in effectu»827. Как некий такой свет делает актуально видимыми все цвета и посредством их переводит из потенции в акт зрение, которое их воспринимает, так и тот же свет действующего интеллекта превращает формы чувственно воспринимаемых тел в актуально умопостигаемые и через эти формы переводит из потенции в акт возможный интеллект. Такова нормальная деятельность человеческого понимания. А нормальная жизнь подлинно человеческого существа состоит в том, чтобы актуализировать свой возможный интеллект, последовательно возвышаясь от чувственно воспринимаемого к высочайшим умопостигаемым знаниям — физике, математике, науке о душе, науке о Боге. Люди, не озабоченные познанием, но проводящие свою жизнь как простые возможные интеллекты, живут не как люди — они живут подобно свиньям. Напротив, человек, склонный к исследованию, употребляет всю свою жизнь на актуализацию своего интеллекта, то есть самого себя. Не надо обманываться: то, что философы называют «приобретенным интеллектом» («intellectus adeptus»), — это прежде всего умопостигаемое знание, последовательно собираемое в интеллект благодаря исследованию, но все же это не сам интеллект. Актуализируясь посредством исследования, интеллект обретает самого себя: «per studium intellectus adipiscitur seipsum». Сказать так — значит сделать вывод, что человек подобным образом овладевает собой, ибо что такое человек как человек, если не его интеллект? «Homo inquantum homo solus est intellectus»828.

Достаточно оснащенная своими собственными способностями, душа отнюдь не становится — даже в части действующего интеллекта — образом Божьим. Следовательно, она остается открытой для божественного просветления; познавая сверхчувственное, она уподобляется Богу. Поэтому, принимая иерархию интеллектов согласно аль-Фараби и Авиценны, Альберт присваивает приобретенному интеллекту еще более высокие степени — «intellectus assimilativus, intellectus divinus и intellectus sanctus»829. Можно задать вопрос, только ли излагает он эти доктрины или принимает их? По всей вероятности, он делает и то и другое. Аль-Фараби, их автор, был суфием, а Альберт Великий (святой Альберт Великий) обладал пылкой религиозной душой, и его обширные познания всегда выливались в созерцание. Указанная классификация «философов», несомненно, представлялась ему выражением на другом языке того, что христиане уже знали или должны были знать о просветлении Богом человеческой души.

Эту истину по крайней мере хорошо усвоил Дионисий Ареопагит, и Альберт не мог не заметить, насколько учение Дионисия совпадает по своей сущности с учениями аль-Фараби, Авиценны и Гундиссалина, которого он называл Толетанусом830. Божественный свет исходит прежде всего от отдельных Интеллигенции, которые суть ангелы; от них умопостигаемые формы изливаются, с одной стороны, в материю, а с другой — в интеллекты людей, которые посредством исследования работают над познанием тел материи. Под воздействием этого света формы могут сообщать движение душе: «formae igitur mundi sunt ab Intelligentia ex hoc quod ipsa est Intelligentia, et quando fiunt in anima, fiunt magis ex parte illa qua fluunt a forma mundi, quam ex parte illa qua per esse sunt in materia»831. Определение души как субстанции, сущность которой не состоит в том, чтобы быть формой, позволяет здесь развернуть все ноэтические следствия, которые оно в себе заключает. Естественные познавательные способности человека не могут функционировать без иерархического ряда безвозмездных даров, которые укрепляют их, уполномочивают на свойственные им действия и возвышают до уровня других способностей, которые по природе опережают их. Некоторые философы утверждают, будто возможный интеллект и действующий интеллект достаточны для человеческого познания, но это неверно: «lux intellectus agentis non sufficit per se, nisi per applicationem lucis increati, sicut applicatur radius solis ad radium stellae»832. Вот что имел в виду Дионисий, когда говорил, что наша иерархия доведена до Бога посредством иерархии ангелов (reductio). То же самое в разных формах выражения (multis modis) говорил Августин. Это же по-своему утверждают некоторые философы, когда учат о «непрерывности интеллектов» («continuationem intellectuum»), потому что в конечном счете даже они согласны, что можно увидеть что-либо лишь при первоначальном свете (quia etiam ipsi dixerunt quod nihil videtur nisi per lucem primam). Ведет ли этот путь к утверждению, что всякое истинное знание, даже естественное, предполагает благодать Божью? Альберт со всей категоричностью ставит этот вопрос в «Комментарии к Сентенциям» (I, 2, 5): «An omne verum scitum, sit a Spiritu sancto inspiratum?»833 И отвечает на него утвердительно: «si gratia vocatur quodlibet donum a Deo gratis datum, tunc non fit hoc sine gratia»834. Короче, для познания человек нуждается в более обильном свете, чем его собственный: «ampliori lumine quam sit lumen agentis intellectus, sicut est radius divinus, vel radius revelationis angelicae»835.

Было бы некоторым упрощением представлять Альберта «первым знаменосцем, высоко поднявшим стяг Аристотеля в XIII веке». Забавен был бы Аристотель, который не может узнать ничего истинного без безвозмездного дара Святого Духа! Знамя, поднятое Альбертом, несли почти все известные философы. В то время когда он утверждал, что не знает истины без благодати — сугубо христианский тезис, — то не мог тут же не продолжить: более того (imo), есть философ, который говорит, что даже если бы он обладал самым обычным знанием о чем-либо, то смог бы актуализировать это виртуальное знание, только обратившись к свету нетварного интеллекта. Речь здесь идет об Авиценне, для которого обладать знанием означало одну лишь приобретенную способность обратиться к деятельной Интеллигенции, чтобы получить от нее умопостигаемое. Вот он, Авиценна, который лишь для того, чтобы вспомнить о том, что знает, всякий раз вызывает в уме потребность в безвозмездном даре Святого Духа! И это не провоцирующая шутка. То, что Альберт говорил в начале своей карьеры в «Комментарии к Сентенциям», он только лишь повторил в чисто философских терминах в своем «Об интеллекте и интеллигибельном» («De intellectu et intelligibili») и уже стариком подтвердил в «Сумме теологии». Это же убеждение проявляется в его доказательствах существования Бога. Так как Альберт действительно не принимал доказательства св. Ансельма, его собственные доказательства основаны на принципе

причинности и исходят из чувственно воспринимаемого мира; то есть они, если можно так выразиться, аристотелевские. Но доказательство, где лучше всего отражено его собственное видение мира, идет через восходящий ряд интеллектов от двигателя к двигателю и от причины к причине вплоть до перводвигателя и первопричины. Таким образом, высшее свидетельство присутствия Бога основано у него на августиновском и дионисиевском учении о просветлении, философски подтвержденном аль-Фараби, Авиценной, аль-Газали и Гундиссалином. Тема «потока сущего» («de fluxu entis») сливается у Альберта с темой света (de luce) и превращается в мощный поток данных, в котором последующие поколения найдут источники для двадцати различных учений. Можно с полным правом утверждать, что в них среди прочих обрел свой прообраз томизм, но чтобы заметить это, надо было быть св. Фомой Аквинским.

Могучая личность Альберта не могла не оказать влияния на многочисленных учеников, но его творчество было слишком многогранно, чтобы можно было говорить, по крайней мере в ту эпоху, о некой альбертинской школе в собственном смысле. Если же есть желание проследить отметины этого влияния у двух следующих поколений христианских мыслителей, то, возможно, следует обратиться не к св. Фоме Аквинскому, а к тем философам, в учении которых есть вероятность обнаружить эти отметины, то есть к непосредственным предшественникам великих рейнских мистиков. Они продолжали, следуя изначальной линии Альберта, разрабатывать его основные темы, которые порой заметно усиливались, однако в конце концов слились с темами иного происхождения. Но это осуществлялось без тех резких поворотов и встрясок, которым подверг их св. Фома Аквинский. Это, однако, не значит, что последователи Альберта были лишены индивидуальности. Вовсе нет, но их индивидуальность не была похожа на его. И вполне естественно, что как раз через них великое дионисиевское движение, вобрав в себя творения Альберта, шло к Экхарту и Николаю Кузанскому.

Один из первых учеников Альберта — Гугон Риплен, или Гугон Страсбургский, — автор «Компендия теологической истины» («Compendium theologicae veritatis») или, проще, «Компендия теологии» (1268). Сочинение имело большой успех в XIV веке, и поначалу его даже приписывали Альберту Великому. Это заблуждение легко объяснить многочисленными заимствованиями ученика у учителя. Более значительным является творчество любимого ученика Альберта — Ульриха Страсбургского (Ulrich Engelbrech, Engelberti), умершего раньше своего учителя (в 1277). Из его сочинений, которые включают Комментарий к «Метеорологии» Аристотеля, Комментарий к «Сентенциям» и трактат «О высшем благе» («De Summo bono»), до нас дошло только это последнее, причем опубликована лишь его первая книга. По своему существу это теологическое произведение, первые две книги которого представляют собой как бы комментарии к трактату Дионисия Ареопагита «О Божественных именах»; Ульрих толкует его в духе еще не изданного комментария Альберта Великого (Ж. Тери). Как всякий теолог, Ульрих считает, что теология — это наука о вере, то есть наука, благодаря которой предмет веры становится предметом понимания: «scientia fidei, per quam ea intelliguntur, quae fide creduntur»836. Как таковой веры достаточно, но так не может обстоять дело с самой теологией, если, по меньшей мере, желают, чтобы она была наукой. По-своему воспринимая идеи Алана Лилльского и Боэция, Ульрих констатирует, что всякая наука предполагает правила («regulae veritatis»837), то есть принципы, на которые можно сослаться, чтобы завершить дискуссию. Не все принципы равнозначны — первопринципами являются те из них, которые непосредственно очевидны. Таким образом, будучи наукой о вере,

теология тоже предполагает наличие первенствующих, универсальных принципов, предшествующих членам Символа веры, очевидных сами по себе и независимо от веры: «in theologia sunt quaedam antecedentia articulos, quae sunt universalissima principia et prima hujus scientiae, per quae omnes articuli et omnia alia in hac scientia probantur»838. Таких принципов четыре: Бог есть высшая истина и причина всякой истины; эта первая истина не может ни измениться, ни обмануть нас, и, следовательно, все, что подтверждается ею, истинно, и в это должно уверовать; должно верить во все, что говорят те, через которых Бог свидетельствует, что это Он говорит с нами, и подтверждает свое слово знамениями, которые будут указаны; Писание истинно, ибо Бог вручил нам его именно таким образом. В отличие от этих принципов, члены Символа веры очевидны не непосредственно (per se nota), но они доказуемы посредством первопринципов, «fide cooperante»839 и, будучи основаны на них, становятся объектом науки. «Ни у одного другого схоласта нельзя найти столь ясного изложения предпосылок и принципов теологической науки, как в этом месте у Ульриха» (М. Грабман).

Этого изложения, впрочем, нам достаточно, чтобы получить представление о глубоких духовных корнях философии Ульриха. Считать непосредственно очевидным, что Бог есть высшая истина и причина всякой истины, значит допустить, что само существование Бога может быть познано с уверенностью, близкой к непосредственной очевидности. Как и Альберт Великий, Ульрих Страсбургский принимает авиценновскую иерархию состояний интеллекта, простирающуюся до такого уровня, на котором можно посредством отдельной интеллигенции войти в контакт с божественным светом. Вселенная, где движется ее мысль, — это вселенная, которую Альберт Великий унаследовал от арабов, где все формы запечатлены в вещах под воздействием двигательных интеллигенции — небесных сфер. Сами эти интеллигенции черпают свою инструментальную причинность из «информации», поступающей от света Первопричины, которой они обязаны своим бытием вообще и бытием в качестве причин. Для того чтобы постичь появление в вещах форм, нужно возвыситься к Богу, в котором находятся идеи. Благодаря божественному свету эти идеи воспринимаются двигательными интеллигенциями сфер; а затем они из них исходят («prodeunt in res extra»840), чтобы образовать вещи, формами которых они явятся. Одновременное двоякое просветление вещей и интеллектов божественными Идеями остается таким образом в учении Ульриха в безупречном виде.

Влияние неоплатонизма заставляет себя почувствовать и в его онтологии (М. Грабман). Для Ульриха, так же как и для автора «Liber de causis», бытие — первая из сотворенных вещей («prima rerum creaturum est esse»), причем под esse он понимает не абстрактное бытие, то есть некоторую сущность, а первоформу, основу всех форм, которые придут вслед за ней путем последовательных определений и в ней в конце концов растворятся. Это первое esse, или первоформа, не предполагает ничего до себя, кроме своего творения Богом, но этого факта творения достаточно для того, чтобы отличать данное esse от самого Первоначального, ибо бытие Первоначального — это esse puram (чистое бытие) в отличие от первого тварного esse, которое вследствие своей тварности смешивается с небытием. Об этом esse можно даже сказать, что оно состоит из конечного и бесконечного. По отношению к причине, благодаря которой оно есть, то есть к Первоначалу, первое тварное esse конечно, так как представляет собой простое интеллектуальное видение вещи и является некоторым понятием в свете произведшего его интеллекта («rei est simplex intelligentia sive conceptus stans in lumine intellectus agentis ipsum»841). По отношению к

тому, что следует за ним, первое тварное esse есть потенциальная бесконечность, так как оно делится на то, чем является само по себе, и на то, чем является в другом (субстанцию и акциденцию); такое деление увеличивается до бесконечности, что было бы невозможно, если бы первое тварное esse само по себе не было бы потенциальной бесконечностью. Очевидно, что всякая сложность такого рода отлучается от нетварного Бытия. Это последнее, являющееся актуализированной мыслью Бога, представляет собой форму, произведенную божественным интеллектом, и именно в этом смысле Ульрих называет ее Интеллигенцией — термином, обозначающим в данном случае одновременно и интеллектуальную субстанцию, и понимание: «forma a lumine intellectus agentis producta, et in simplici illo lumine per intellectionem accepta»842. Эта онтология точно совпадает с космологией всеобщего просветления, где все формы происходят от Бога через первую сотворенную форму, которая сама по себе есть понимание, осуществляющееся как бы через распространение света: «prima causa est pura lux formalis et intellectualis, et cum ipsa causet per suam essentiam, aliter enim non esset prima causa, sequitur necessario, quod effectus ejus sit diffusio hujus lucis et formalitatis»843.

Здесь мы видим смесь всех неоплатонических тем, каждая из которых еще раз напоминает о другой: универсальное иерархическое исхождение по способу познания, просветление, отождествление бытия и формы. Из этих тем нет ни одной, эквивалента которой не было бы у Альберта Великого. Сказать, как это часто делают, что Альберт Великий и Фома Аквинский ориентировали средневековую мысль на аристотелизм, — значит сказать сущую правду, но они толковали этот аристотелизм по-разному. Поэтому идеи Альберта продолжали развиваться в головах его подлинных учеников в других направлениях, нежели в голове Фомы Аквинского.

В истории философии это своего рода правило: элементы доктринального синтеза сохраняются в ней как тенденции, чтобы потом развиться и занять, если так можно выразиться, свое естественное место. В конце XIII века аристотелизм почти полностью победил как философская техника. В зависимости от его отношения к тем или иным проблемам все или почти все ученые заимствуют у него свой метод, чтобы обсуждать и решать эти проблемы. Однако к концу века заимствованные у Авиценны, равно как у Дионисия Ареопагита и Альберта Великого, неоплатонические элементы были введены в вероучительный синтез и взяли верх над учениями некоторых из приверженцев аристотелизма, хотя Аристотель продолжал оставаться источником их философских понятий и основателем диалектического метода дискуссий. Так произошло У доминиканца Дитриха из Фрейберга, ученого, философа и теолога, умершего несколько позже 1310 г.

По всей вероятности, Дитрих учился и вначале преподавал в доминиканском монастыре во Фрейберге, в Саксонии, откуда в 1276 г. был послан в Париж для завершения образования. В данном случае речь идет не об ученике Альберта Великого или о мыслителе кружка Экхарта, на которых через Альберта решающее влияние оказал Прокл. На самом деле косвенное влияние этого рода никогда не прекращалось со времени появления «Liber de causis», дух которой был заимствован у Прокла еще до ее перевода на латинский язык (возможно, его выполнил Герард Кремонский ок. 1180 г.). Мы видели, что в конце XII века это сочинение под названием «Афоризмы о сущности высшего блага» («Aphorismi de essentia summae bonitatis») использовал

Алан Лилльский. Он существенно повысил его значение для истории теологической тематики блага (de bono). 18 мая 1268 г. неутомимый переводчик греческих философов доминиканец Вильгельм из Мёрбеке завершил в Витербо перевод «Первооснов теологии» («Elementatio theologica») Прокла, которые являлись непосредственным источником «Liber de causis». В 1281 г. он перевел три других произведения Прокла «О десяти сомнениях относительно провидения» («De decem dubitationibus circa providentiam»), «О провидении и судьбе» («De providentia et fato»), «О субсистенции зла» («De malorum subsistentia»), а также его комментарии к «Тимею» и «Пармениду» Платона. Влияние этих переводов обнаружилось незамедлительно и оказалось весьма значительным, особенно в кругах теологов и философов, где господствовали взгляды Альберта Великого. Дитрих из Фрейберга, Экхарт и Бертольд из Мосбурга являли собой характерный признак: все трое — немцы, как и Альберт, и все трое — доминиканцы, как и он.

Наследие Дитриха значительно, но можно надеяться получить в скором времени более полное собрание его сочинений, так как у него хватило сообразительности придать своим трактатам относительно краткую форму, которая не обескураживает издателей. Уже опубликованы трактаты «Об интеллекте и интеллигибельном» («De intellectu et intelligibili»), «Об обладании» («De habitibus»), «О сущем и сущности» («De ente et essentia») (изд.Э. Кребса), «О радуге и ее радиальных впечатлениях» («De iride et radialibus impressionibus») (изд.И. Вюршмидта), «О времени» («De tempore»), «Об измерениях длительности» («De mensuris durationis») (изд.Ф. Штегмюллера). У Дитриха есть немало других произведений, с которыми стоит познакомиться. Сами их названия вызывают интерес. Укажем среди прочих: «О происхождении названий вещей» («De origine rerum praedicamentalium»), «О чтойности сущего» («De quidditatibus entium»), «О свете и его источнике» («De luce et ejus origine»), «Об интеллигенциях и движениях небес» («De inlligentiis et motibus caelorum»), «Об универсальности сущего» («De universitate entium»), «О причинах» («De causis»), «О действенности Бога» («De efficientia Dei»), «О теологии, ибо она есть наука сообразно совершенному смыслу науки» («De theologia, quod est scientia secundum perfectam rationem scientiae»). Это последнее название указывает на автора как на теолога, не меньшего, чем Ульрих Страсбургский, озабоченного тем, чтобы придать теологии законченный научный характер, но из этого также видно, что его интерес привлекали сугубо научные проблемы. В подлинно научном духе — в том духе, который мы теперь хорошо понимаем, — он обсуждает проблему радуги. Геометрическое построение, данное Дитрихом в решении, абсолютно корректно; и в то же время он первым увидел, что радуга является результатом простого отражения и двойного преломления, разгадал, что каждая капелька порождает полный солнечный спектр и объяснил, как различные цвета этого спектра воспринимаются глазом. Кроме того, Дитрих правильно определил порядок расположения цветов в преломленном луче и в солнечном спектре и доказал, построив правильную геометрическую конструкцию, что для всех капель, находящихся на одной угловой высоте по отношению к оси, идущей от солнца к глазу, требуются одни и те же условия; и именно поэтому радуга — причем она всегда представляет собой дугу круга — достигает максимальных размеров, когда солнце находится у горизонта.

Определяя место творчества Дитриха среди творений его современников, историк, за которым мы здесь следуем, отмечает, что именно в XIII столетии зарождались естественнонаучные исследования, представленные, в частности, работами Роджера Бэкона и Вителло в области оптики. Близорукие палеографы, задающиеся вопросом, как люди средневековья могли писать и

читать свои рукописи, будут удивлены, если узнают, что в своем трактате «De intellectu et intelligibili» Дитрих упоминает о тех, кто призывает искусство на помощь зрению: «ut patet de illis, qui vident per berillum et similia»844. Значит, уже тогда пользовались лупой, а возможно, и очками. «Бэкон пророчески мечтал о телескопе, который появился лишь 300 лет спустя. В зеркалах стали использовать свинец. Бэкон изобретает очаги с вогнутыми зеркалами, которым Вителло придает параболическую форму. Это было время, когда люди начали совершать морские путешествия при помощи компаса, о чем сам Дитрих упоминает в своем сочинении «О трудно понимаемых членениях» («De tribus difficilibus articulis»), рассказывая, как Винцент из Бове и Фома из Кантемпре широко пропагандируют естественные науки. А изучение Альбертом Великим ботаники и зоологии, его тонкие личные наблюдения, решительное противостояние множеству глупейших легенд — всего этого достаточно, чтобы возвести его в ранг великого ученого в истории науки. Если принять все это во внимание, то необходимо согласиться, что век, которому мы обязаны великими теологами и философами средневековья, двумя политически наиболее сильными папами, величайшими святыми, равно как и величайшим поэтом Италии, заслуживает чести называться одним из важнейших периодов в истории науки» (Э. Кребс). Лучше не скажешь. Добавим только, что если влияние Аристотеля благоприятствовало возрождению ботаники и зоологии, то влияние Платона практически постоянно содействовало развитию геометрии и оптики. Можно сказать, что Дионисий Ареопагит и оптик Альхазен действовали в одном направлении: метафизика, ноэтика и физика света, казалось, обращались друг к другу и подтверждали одна другую. Чтобы проверить данное положение, достаточно перейти от трактата «De iride» Дитриха к его трактату «De intellectu et intelligibili».

Его творчество пронизано влиянием Прокла, учение которого об интеллигенциях он комбинирует с аналогичным учением Авиценны и со всем тем, что похоже на них в текстах Августина. Все родственные им разновидности платонизма налагаются одна на другую. Активность интеллигенции, или интеллектов, есть своего рода внутреннее кипение, или волнение, этих описанных Проклом интеллектуальных субстанций, на вершину которых он ставит Единое: «super omnia ponit ipsum unum, in quo similiter advertendum est esse quamdam interiorem respectivam transfusionem, qua illa superbenedicta natura sua fecunditate redundet extra in totum ens, constituens illud ex nihilo per creationem et gubernationem»845. Здесь перед нами — творение бытия ex nihilo Единым, и непосредственное продолжение текста как нельзя лучше характеризует способ мышления Дитриха: «Это толкует Августин в сочинении «О Книге Бытия буквально» («Super Genesim ad litteram», II, 6, 13), где сказано: Бог говорит «да будет свет» или «да будет твердь» — и так далее. То есть Слово, в котором это пребывало, породило их, чтобы это было. Отсюда обнаруживается, что Единое, которое Прокл помещает на четвертое место и выше всех вещей, обладает плодородием интеллекта». Таким образом, складывается иерархия существ: Бог, который неизречен и находится превыше всего; его первое «значение», которое есть Единое, или Слово; его «кипение», вызывающее «переливание», то есть творение мира, — это учение могут подтвердить как Прокл, так и Августин.

Творение, понимаемое как интеллектуальная эманация, должно таким образом пониматься на основании способа деятельности, присущего каждому из действующих интеллектов. Все философы согласны относительно этого выброса вещей из Первопричины. Платон, Авиценна, платоник Прокл, «cujus abbreviator fuit Algazel»846, — все они учили, что вещи проистекают из

Бога в следующем порядке: сначала — первая интеллигенция, затем — происходящие из нее вторая интеллигенция, первая душа и первое небо — и так далее вплоть до низшего мира. Все это согласуется с христианским учением о творении, ибо, как сказано в «Liber de causis», Бог — единственный, кто творит. В самом деле, творить — значит порождать при отсутствии предшествующей причины: факт возникновения одной вещи из другой не должен предполагать, что одна из них создает другую «procedere enim rem a re non est unam creare aliam»847. Следовательно, не посягая на христианское понятие творения, можно допустить происхождение всех вещей из одной первозданной.

Таким образом, психология и ноэтика Дитриха включены в космогонию. Наш действующий интеллект представляет собой лишь частный случай проблемы действующих интеллектов. Как таковой всякий действующий интеллект есть подобие (similitudo) тотального бытия, или бытия как такового, и он является таковым по своей сущности. Поэтому интеллект способен порождать все умопостигаемое. Активный по своей сущности, он является причинным началом самой субстанции души, в которой он подобен сердцу у животного. Действительно, он есть познанное умопостигаемой формы, интеллекцией которой целиком является форма возможного интеллекта, как писали в своих трактатах «De intellectu et intelligibili» Александр Афродисийский и аль-Фараби. Важный сам по себе, этот возможный интеллект есть лишь чистая потенциальность, без всякой позитивной природы, умопостигаемая форма которой есть лишь простая акциденция. Действующий интеллект — это единственный субстанциальный акт, который можно здесь вычленить. И поскольку нельзя допустить, что он — форма души, следует заключить, что он — ее причина. Свой анализ Дитрих резюмирует следующей формулой: «intellectus agens est principium causale intrinsecum in anima, non solum quantum ad operationes ejus intellectuales, sed etiam quantum ad essentiam animae sicut cor in animali»848. Само собой разумеется, что эта причина души действует благодаря Первопричине, из которой проистекает всякая причинность вообще.

Каждый действующий интеллект — это индивидуальная субстанция. Он является таковой прежде всего вследствие его способности к дискурсивному рациональному познанию, что свойственно всякому виду как виду, и посему составляет с субстанцией души сложное единство — «unum per essentiam»849, — причиной которого он выступает. Он есть «essentialiter unum ens cum essentia animae»850. Для объяснения интеллектуального познания недостаточно абстрагирования, по крайней мере в том виде, в каком его обычно понимают. В самом деле, вначале появляются вещи, затем — чувственные впечатления, обработка которых осуществляется благодаря размышлению относительно универсальных интенций. Чтобы возвысить их до умопостигаемого, необходим акт действующего интеллекта, который может осуществлять эту передачу, лишь будучи постоянно обращенным к Богу. Не будем забывать о его природе: так же как все вещи происходят от подобия божественным идеям, акт божественного интеллекта происходит как бы от подобия тотальному бытию, и поэтому его виртуальное знание Целиком заключено в нем самом. Познание в нем не дискурсивно, а интуитивно: «non variatur ejus cognitio de una re ad aliam, sed uno intuitu cognoscendo suum principium, et sic procedendo ad esse cognoscit totam universitatem entium»851.

Собственная сила действующего интеллекта коренится в том, что он есть совершенный образ Бога. В очень важной с исторической точки зрения главе трактата «De intellectu et intelligibili» (II,

37) Дитрих собирает в поддержку своего тезиса множество текстов св. Августина, где можно прочитать, что душа в своем познании содержит всю совокупность сущего — «О бессмертии души» («De immortalitate animae», IV, 6), что это познание как сокровище сокрыто в памяти души, где спрятаны сами вещи, а не только их образы («Исповедь», X, 10), что знания — не только образы души (там же), что они, наконец, укрыты в «abstrusior profunditas852 души» («О Троице», XV, 21,40), где покоятся все тайны и горит неугасимый огонь истины, и их еще называют «abditum mentis853 («О Троице», XIV, 7, 9). Дитрих явно идентифицирует «сокровищницу ума» Августина и «действующий интеллект» Аристотеля. «Abditum mentis» и «intellectus agens» — это тайное хранилище, где, как говорит Августин, человек находит все, что он обнаруживает в себе самом путем верного рассуждения. Он его там находит, уточняет Августин, но найти — не значит ни порождать, ни делать; напротив, ум, который создал тавтологическое определение, рождал бы во времени из вечного («De immortalitate animae», IV, 6). В своем трактате «О блаженном видении» («De visione beatifica»), втором из трех трактатов, образующих комплекс «О трех трудных разделах» («De tribus difficilibus articulis»). Дитрих развивает эту точку зрения в ряде положений, которые, как представляется, вступают в прямое противоречие с томистской доктриной: «1. Abditum mentis secundum Augustinum, quod est intellectus agens in sua essentia, est vere substantia. 2. Abditum mentis, quod est intellectus agens, semper stat in lumine actualis Intelligentiae et semper actu intelligit. 3. Abditum mentis tali intellectione se ipsum intelligit per suam essentiam. 4. Intellectus per essentiam est exemplar quoddam et similitudo entis, in eo quod ens et omnia intelligit. 5. Intellectus per essentiam et semper in actu, qualis est intellectus agens, sicut se ipsum, sic omnia alia intelligit per suam essentiam, eodem modo quo se intelligit, et eadem simplici actione»854. Комментируя последнее положение, Дитрих уточняет: «Поскольку действующий интеллект является по своей сущности образцом всякого бытия в качестве бытия и поскольку тем самым интеллектуально он является всяким бытием, ясно, что тем же самым образом и тем же самым простым пониманием, которым он познаёт себя через свою сущность, он познает всеобщее бытие таким, как оно производится в Боге, и Его же способом, который есть божественный способ, ибо все остальное он познает, познавая себя». Эта серия уравнений между действующим интеллектом всех перипатетиков (Александра, аль-Фараби, Авиценны и Аверроэса), равно как и августиновским «abditum mentis» и образом Бога в человеке была не мистической доктриной, а метафизической позицией, которую вскоре использовали немецкие мистики. Впрочем, неоплатонизм, находившийся под влиянием Прокла, продолжал оказывать воздействие и много позже начала XIV века — прежде всего на сочинения другого немецкого доминиканца — Бертольда из Мосбурга. Этот современник Экхарта оставил объемистое «Изложение первооснов теологии Прокла» («Expositio in Elementationem Theologicam Procli»), до сих пор не изданное, где, наряду с прочими, цитируются Дитрих из Фрейберга и Ульрих Страсбургский и которое Николай Кузанский будет в свою очередь с похвалой цитировать в сочинении «Об ученом незнании» («De docta ignorantia»).

ЛИТЕРАТУРА

Альберт Великий: Opera omnia (éd. A. Borgnet). P., 1890—1899, vol. 1—38; Stadler H. Albertus Magnus de Animalibus liber XXVI. Münster, 1916—1920, Bde. 1 — 2; Loe Paulus de. De vita et scriptis beati Alberti Magni // Analecta Bollandiana, 1900, v. 19, p. 257—284; 1901, v. 20, p. 273 — 319; 1902, v. 21, p. 361— 371; Pelster F. Kritische Studien zutn Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen.

Freiburg i. Br, 1920; idem. Zur Datierung einiger Schriften Alberts des Grossen // Zeitschrift für katholische Theologie, 1923, S. 475—482; Scheeben C. H. Albert der Grosse, zur Chronologie seines Lebens. Vecht (Ncederl.), 1931; Meersseman P. G. Introductio in opera omnia B. Alberti Magni. Brügge, 1931 (лучшая отправная точка для изучения трудов Альберта Великого); Laurent M. M., Congar M. J. Essai de bibliographie albertinienne // Revue Thomiste, Saint-Maximin (France, dep. Var), s. d.,p. 198 — 238.

Не существует никаких иных источников, которые можно было бы рассматривать как пособия для комплексного изучения творчества Альберта Великого; можно указать лишь работы, посвященные изучению отдельных аспектов его деятельности. О космографии: Duhem P. Le système du monde. P., 1913—1959, vol. 1 — 10; v. 5; о его отношении к науке: Thorndike L. A History of Magic and Experimental Science. N.Y., 1934—1943. vol. 1—6, v. 2, p. 517—592; о логике: Prantl C. Geschichte der Logik im Abendlande. Leipzig, 1855—1870, Bde. 1 — 4, Bd. 3, S. 89—107; о психологии и эпистемологии: Bach J. Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen und Römer, Araber und Juden. Wien, 1881 ; Schneider A. Die Psychologie Alberts des Grossen. Münster, 1903—1906, Bde. 1—2; о философии природы: Fronober H. Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Grosse. Breslau, 1909; Rohner A. Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Münster, 1913; о морали: Feiler W. Die Moral des Albertus Magnus. Leipzig, 1891.

О влиянии, оказанном Альбертом Великим: Grabmann M. Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben // Mittelalterliches Geistesleben, München, 1936. Bd. 2, S. 324—412.

Ульрих Страсбургский: Ulrich de Strasbourg, O. P. La Summa de Bono. Livre 1 (J. Daguillon, éd.). P., 1930; Grabmann M. Des Ulrich Engelberti von Strasbourg O. Pr. (gest. 1277) Abhandlungen De Pulchro. Untersuchungen und Texte // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München, 1925; idem. Studien über Ulrich von Strasbourg // Mittelalterliches Geistesleben, 1926, B. 1, S. 147—221; Théry G., O. P. Originalité du plan de la «Summa de bono» d'Ulrich de Strasbourg // Revue Thomiste, 1922, p. 376—397; Stohr A. Die Trinitätslehre Ulrichs von Strasbourg mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Grossen und Thomas von Aquin. Münster, 1928.

Переводы Прокла: Grabmann M. Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters // Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 2, S. 413—423.

Дитрих из Фрейберга: Krebs E. Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. Münster, 1906 (помимо биографических сведений и изложения доктрины, содержит анализ неопубликованных произведений, а также тексты трактатов «De intellectu et intelligibili» и «De habilibus»); idem. Le traité «De esse et essentia» de Thierry de Fribourg // Revue néoscolastique, 1911, v. 18, p. 516—536; Würschmidt J. Dietrich von Freiberg, Ueber den

Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke. Münster, 1914 (включает текст трактата «De iride et radialibus impressionibus»); Stegmüller F. Meister Dietrich von Freiberg ueber die Zeit und das Sein // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1942, v. 13, p. 153—221 (содержит тексты трактатов «De tempore» и «De mensuris durationis»).

5. ОТ ФОМЫ АКВИНСКОГО ДО ЭГИДИЯ РИМСКОГО

Если, насколько это возможно, сравнить произведения св. Фомы с произведениями Альберта Великого, то последние уступят первым в двух пунктах: в критике учений и их систематизации. Но, с другой стороны, нужно признать, что относительно однообразные творения учителя содержали в себе самые разнообразные возможности, только часть которых целиком реализовалась в творчестве ученика. Учитель лучше чувствовал плодотворность, которую привносила в чистую науку практика аристотелевского эмпиризма. Вместо того чтобы удовольствоваться почитанием Аристотеля или даже построить на фундаменте его работ метафизическое и теологическое здание, он использовал сам инструмент, созданный Аристотелем. Через книги Альберт Великий установил контакт с природой. Он знал, что как только силлогизм доходит до особенного, ценность его теряется, и здесь доказателен лишь опыт: «experimentum solum certificat in talibus»855. Еще и сегодня очевидно, что несмотря на ошибки, содержащиеся в произведениях Альберта Великого, он был великолепным наблюдателем, способным получить в науках о природе неопровержимые результаты. Однако все лучшие интеллектуальные силы средних веков сосредоточивались на религиозной проблематике, и это привело к тому, что здесь стало полностью господствовать вероучение св. Фомы Аквинского.

Св. Фома родился в замке Роккасекка неподалеку от городка Аквино856 в конце 1224 или в начале 1225 г. В 1230 г. он стал жить в монастыре Монтекассино. В 1239 г. Фома на некоторое время возвращается в семью. Осенью того же года он становится студентом факультета искусств Неаполитанского университета. В этом городе в возрасте 20 лет (1244) он надевает облачение доминиканца. Сразу же после этого Фома направляется в Париж вместе с магистром-генералом Ордена Иоанном Тевтонцем. Его братья, раздосадованные уходом Фомы в религию, организуют налет на них возле местечка Аквапенденте, захватывают Фому и отводят в Роккасекку. Он вновь получает свободу осенью 1245 г. и отправляется в Париж, где учится на теологическом факультете под руководством Альберта Великого. В 1248 г. Фома покидает Париж, чтобы сопровождать своего учителя, назначенного руководить новым «Studium generale», который Орден доминиканцев учредил в Кёльне. Там он остается до летних каникул 1252 г., после чего возвращается в Париж готовиться к получению степени магистра теологии. В 1256 г. Фома становится лиценциатом теологии, начинает обучение для получения магистерской степени и продолжает его в течение трех лет — с сентября 1256 г. до июня 1259 г. Получив степень магистра в результате событий, о которых мы рассказывали в связи со св. Бонавентурой, он тем не менее возвращается в Италию и последовательно преподает в Ананьи (1259—1261), Орвьето (1261—1265), Риме (1265—1267) и Витербо (1267— 1268). После этого Фома покидает Италию, чтобы вернуться в Париж, куда прибывает в 1269 г. Он снова оставляет Париж в 1272 г., в 1273 г.

преподает в Неаполе, а в январе 1274 г. получает личное приглашение Григория X на Лионский собор. В дороге у него тяжело заболевает сердце, он останавливается в Фоссануово857, где и умирает 7 марта 1274 г.

Первые сочинения св. Фомы — «О сущем и сущности» («De ente et essentia») и «Комментарии к Сентенциям» [Петра Ломбардского] — относятся к его первому пребыванию в Париже. Но важнейшие труды были написаны им во время преподавания в Италии и второго пребывания в Париже. Можно утверждать, что его творчество, обширное и содержательное, включает все известные тогда жанры философских произведений858. Если мы обратимся к содержанию сочинений Фомы Аквинского, чтобы узнать, чему они могут научить нас относительно строя мыслей их автора, то нам придется отметить прежде всего «Комментарии» к Аристотелю, «Сумму теологии», «Сумму против язычников» и «Спорные вопросы» («Quaestiones disputatae»). «Комментарии» можно рассматривать как опыты, разъясняющие сочинения Аристотеля, к которым они относятся, и раскрывающие их содержание. Так что они представляют собой одновременно интерпретацию и критику, а также вызывают интерес как пособия для изучения оригиналов. В отношении самого св. Фомы эти труды имеют совершенно особое значение, позволяя нам непосредственно следить за работой его мысли. Св. Фома, который как теолог сурово осуждает учения, кажущиеся ему ложными, напротив, оказывается чрезвычайно любознательным, когда появляется возможность извлечь из самых разных философских направлений душу истины, которую они вполне могут содержать. Поэтому будем выделять те случаи, когда он излагает концепции тех авторов, сочинения которых интерпретирует. При этом следует избегать двух ошибок в оценке: думать, будто он заблуждается относительно смысла доктрин, которые выбирает для рассмотрения, и требовать от него оригинального понимания смысла формулировок, которые он часто воспринимает по-своему. В «Комментариях к Сентенциям» мы видим его мысль в стадии формирования, еще поддающуюся соблазну некоторых авиценновских формулировок, который он в конце концов преодолеет. Комментарии к сочинениям Аристотеля и Псевдо-Дионисия, равно важные, показывают, что св. Фома пользуется двумя литературными источниками, очень разными по своему характеру, но оба они питают его философию и теологию. Однако с целью непосредственного изучения мысли св. Фомы нужно обратиться к двум «Суммам». Полное, но максимально упрощенное изложение томистской философии помещено в двух первых частях «Суммы теологии». Именно с них, где рассматриваются вопросы, явно отредактированные св. Фомой для нужд начинающих, полезно начинать проникновение в его мысль. «Сумма против язычников» содержит то же самое учение, но оно основано, насколько возможно, на рациональных доказательствах. Именно там следует искать углубленную дискуссию по проблемам, решаемым в «Сумме теологии». Вопросы повторяются и развертываются во всех аспектах, подвергаются испытанию бесчисленными возражениями и, только победив в этих нескончаемых испытаниях и преодолев всякое сопротивление, автор окончательно считает решения истинными. Наконец, для случаев, когда покажется необходимым дальнейшее углубление в проблемы, нужно обратиться к «Спорным вопросам» и «Любым вопросам» («Quodlibeta»), Для желающих проникнуть в самые глубины мысли св. Фомы некоторые спорные вопросы, такие, например, как «Вопросы об истине» («Quaestiones de Veritate») или «Вопросы о всемогуществе» («Quaestiones de Potentia»), не менее необходимы, чем обе «Суммы».

Развитие томистской философии определяется двойным условием: различием между разумом и верой и необходимостью их согласования. Вся сфера философии подчиняется исключительно разуму; это значит, что философия не должна допускать ничего, что недоступно естественному свету и недоказуемо исключительно его средствами. Теология, напротив, основана на Откровении, то есть в конечном счете — на авторитете Бога. Предмет веры — это знание сверхъестественного происхождения, заключенное в формулах, смысл которых для нас до конца непостижим, но которые мы обязаны принимать как таковые, хотя и не в состоянии их понять. Когда аргументирует философ, он всегда ищет принципы своей аргументации в разуме; теолог, аргументируя, всегда ищет исходные принципы в Откровении. Разграничив таким образом эти две сферы, нужно тем не менее признать, что у них есть некоторые общие позиции. Прежде всего правильное совпадение их конечных выводов; это — очевидная вещь даже в том случае, когда такое совпадение не обнаруживается фактически. Ни разум, когда мы им правильно пользуемся, ни Откровение, поскольку источник его — Бог, не могут нас обмануть. Значит, согласие одной истины с другой необходимо. Очевидно, что истина философии совпала бы с истиной Откровения посредством непрерывной цепочки истинных и умопостигаемых отношений, если бы наш ум мог целиком понять данные веры. Отсюда следует, что всякий раз, когда философский вывод противоречит догмату, — это некий признак того, что данный вывод ложен. По надлежаще обоснованной причине наш ум затем критикует самого себя и ищет пункт, в котором допущена ошибка. Помимо прочего, из этого следует, что для нас невозможны одинаковые подходы к философии и теологии, но нам не запрещено рассматривать последние как образующие в идеале некоторую единую всеобщую истину. Наоборот, наш долг — как можно дальше продвигать рациональную интерпретацию данных веры, возвышаться разумом к Откровению и опускаться от Откровения к разуму. Исходить из догмата как данности, уточнять его, развивать его содержание и даже пытаться с помощью хорошо подобранных аналогий и подходящих доводов показать, как наш разум может угадать смысл догмата, — такова задача священной науки. Поскольку теология аргументирует исходя из Откровения, мы в этом смысле не должны заниматься ею. Но совсем по-другому обстоит дело с работой, совершаемой разумом, исходящим из своих собственных принципов. Он может прежде всего решить судьбу философских направлений, противоречащих данным веры. Так как несогласие в этом вопросе является указанием на ошибку и так как ошибка не может заключаться в божественном Откровении, значит, она заключается в философии. Тогда нам предстоит либо доказать, что эти философские направления ложны, либо продемонстрировать представителям этих направлений, что они напрасно поверили в свою способность доказать нечто в такой области, где рациональное доказательство невозможно и где вследствие этого решение должно остаться за верой. В подобных случаях Откровение выступает посредником только для того, чтобы указать на ошибку, но не от своего имени, а от имени разума, который эту ошибку совершил.

Вторая задача, позитивная и конструктивная, стоит перед философией. В Священном Писании есть вещи таинственные и недоказуемые, но есть также умопостигаемые и разумно доказываемые. Стоит разобраться, во что веровать, когда нам оставлен выбор. Бог сказал: «Ego sum qui sum»859. Этих слов достаточно, чтобы невежде внушить веру в существование Бога; но они не удовлетворят метафизика, собственный объект которого — это бытие как бытие, и ему нужно искать, чему учат нас слова о том, что Бог есть. Итак, существуют две теологии, особым образом отличные одна от другой, которые, если и не являются продолжением нашего конечного разума, могут по крайней

мере быть согласованы и дополнить друг друга: теология Откровения, которая исходит из догмата, и естественная теология, которую вырабатывает разум.

Естественная теология — это не вся философия, она только ее часть или, лучше сказать, ее завершение. Но это тот раздел философии, который св. Фома наиболее глубоко разработал и в котором проявил себя как подлинно оригинальный гений. Когда дело касается физики, физиологии или метеорологии, он — всего лишь ученик Аристотеля; но когда речь идет о Боге, о происхождении вещей и об их возвращении к Создателю, св. Фома становится самим собой. Он знает верою, к какой цели направляется, однако движется лишь благодаря ресурсам собственного разума. Таким образом, в этой философской работе очевидно осознанное влияние теологии, и именно теология задает план работы. В этом, пожалуй, не было никакой внутренней необходимости. Св. Фома, если бы захотел, мог написать труды по метафизике, космологии, психологии и морали — понимаемые в строго философском плане, — исходя из наиболее очевидных для нашего разума вещей. Но это факт — и ничего больше, — что его систематические произведения представляют собой суммы теологии и что, следовательно, философия, которая в них излагается, предложена нам в теологическом плане. Первые вещи, которые мы познаём, суть чувственно воспринимаемые вещи, но первая вещь, открываемая нам Богом, — это Его существование. Вот так св. Фома теологически начинает рассуждать о предметах, дойти до которых философским путем можно только после длительной подготовки. По ходу дела нужно предположить существование решенных проблем; но разум не потеряет ничего, ожидая доказательств, что они действительно таковы. Добавим, что даже со строго философской точки зрения подобное решение имеет преимущества. Предполагая тотальную проблему решенной, как если бы то, что лучше всего познано самим собой, было бы так же познано нашими конечными умами, мы делаем из философии синтетическое изложение, полное соответствие которого реальности не может вызвать сомнений. Именно понимаемая подобным образом естественная теология призывает нас созерцать Вселенную такой, какова она есть, по отношению к которой Бог — это начало и конец. Сейчас благодаря описанному повороту проблемы мы дадим эскиз системы мира, которую мы имели бы неотъемлемое право построить именно такой, если бы начала нашего познания были одновременно началами вещей.

Согласно порядку, которому мы решили следовать, нам необходимо исходить из Бога. Доказательство Его существования необходимо и возможно. Оно необходимо, потому что существование Бога не очевидно; очевидность в подобном вопросе была бы возможна, если бы у нас было адекватное понятие божественной сущности; таким образом, Его существование как бы по необходимости включает Его сущность. Но Бог — это бесконечное существо, и поскольку для него нет подходящего понятия, наш конечный ум не может видеть необходимости существования того, что включает его в себя как бесконечность. Следовательно, Его существование, которое мы не можем просто констатировать, нам нужно вывести из рассуждений. Так что прямой путь, который открывал нам онтологический аргумент Ансельма, на самом деле закрыт; но путь, указанный Аристотелем, остается открытым. Так что точку опоры, необходимую для того, чтобы подняться к Богу, нам нужно поискать в чувственно воспринимаемых вещах, природа которых в той или иной степени соответствует нашей.

Все томистские доказательства включают два различных элемента: констатацию чувственной реальности, требующей объяснения, и существование причинного ряда, основанием которого является реальность, а вершиной — Бог. Самый очевидный путь доказательства — исходить из движения. Во Вселенной существует движение; этот факт требует доказательства, и превосходство этого доказательства объясняется не тем, что оно строже других, а тем, что легче найти его исходное положение. Всякое движение имеет причину, и она должна быть внешней по отношению к тому сущему, которое находится в движении. На самом деле мы не знаем — одновременно и в одинаковой степени — двигатель и движущуюся вещь. Но сам двигатель должен двигаться под действием другого двигателя, а этот последний — под действием еще одного и так далее. Следовательно, нужно либо допустить, что причинный ряд бесконечен и не имеет первого звена, но тогда не удастся объяснить, почему существует движение, либо предположить, что причинный ряд конечен и имеет первый элемент, и этот первый элемент — не кто иной, как Бог.

Чувственно воспринимаемое ставит перед нами не только проблему движения. Ведь вещи не только движутся, но прежде движения они существуют, и в той степени, в которой они реальны, они обладают определенной степенью совершенства. Поэтому то, что мы сказали о причинах движения, мы можем сказать о причинах вообще. Ничто не может быть действенной причиной себя самого, ибо, чтобы порождать, требуется предыдущее существо — причина самого себя и следствия. Всякая действенная причина предполагает другую причину, которая в свою очередь предполагает третью и так далее. Эти причины не находятся в отношении случайности; напротив, они обусловливают Друг друга согласно определенному порядку и именно поэтому каждая действенная причина полностью ответственна за последующую. Если это так, то Первопричина объясняет причину, находящуюся в середине причинного ряда, а «срединная» причина — последнюю. Следовательно, для того чтобы наличествовали срединная и последняя причины, необходима Первопричина, и эта действенная Первопричина есть Бог.

Рассмотрим теперь само бытие вещей. То, что нам дано, находится на пути непрерывного становления; некоторые вещи зарождаются — значит, они могут существовать; другие приходят в негодность — значит, они не могут более существовать. Быть способным существовать или не существовать — не значит обладать необходимым существованием. Необходимое не нуждается в причине своего существования, и именно потому, что оно необходимо, оно существует само по себе. Но возможное не заключает в самом себе достаточных оснований для существования, и если бы в вещах присутствовало исключительно только возможное, не было бы ничего. Для того чтобы нечто могло быть, необходимо начальное нечто, которое есть и которое заставляет быть первое нечто. Это значит, что если есть нечто, то в нем присутствует некая частица необходимого. Причем для этого необходимого еще будет требоваться причина или ряд причин, но не бесконечный; и существо, необходимое само по себе, причина всех существ, которые обязаны ему своей необходимостью, есть не кто иной, как Бог.

Четвертый путь проходит через степени иерархии совершенства, которые мы наблюдаем в вещах. Есть определенные степени доброты, истины, благородства и других совершенств этого рода. При этом всегда так или иначе предполагается критерий сравнения, который представляет собой

абсолют. Следовательно, существуют истинное и благое сами по себе, то есть в конечном счете есть такое существо-в-себе, которое является причиной всех прочих существ и которое мы называем Богом.

Пятый путь основан на порядке действия вещей. Все естественные действия тел направлены к определенной цели, хотя сами по себе они лишены знания. Регулярность, с которой они достигают своих целей, ясно показывает, что они приходят к ним не случайно и что эта регулярность может быть только намеренной и желанной. Поскольку члены и действия тела лишены знания, нужно, чтобы некто знал это за них, и этого некто — первопонимание, распорядителя и указателя конечных целей вещей, — мы называем Богом.

Столь разные внешне, эти «пути» к Богу связаны друг с другом скрытой связью. В самом деле, каждое из утверждений исходит из констатации, что по крайней мере в одном из аспектов ни одно данное существо не содержит в себе достаточного основания для своего собственного существования. То, что верно для движения и порядка вещей, тем более верно для самого существования. Каждое существо — «это нечто, что есть», и, какова бы ни была природа или сущность рассматриваемой вещи, она никогда не включает ее существования. Человек, лошадь, дерево — реальные существа, то есть субстанции, из которых ни одна не является самим существованием; можно лишь сказать: человек существует, лошадь существует, дерево существует. Можно также сказать, что существование всякого реального существа отлично от его сущности. И по меньшей мере предположить, что то, что не происходит от самого себя, не может дать существование самому себе, — это абсурд. Но нетрудно допустить, что все, чье существование отлично от своей природы, получает свое существование от другого. А то, что от другого, не может иметь иной первопричины, нежели та, которая существует сама по себе. Следовательно, в качестве Первопричины всех существований данного рода необходимо существо, в котором сущность и существование едины. Это то существо, которое мы называем Богом.

Метафизик присоединится к этому по той простой причине, что под именем, которым Бог сам назвал Себя, чтобы дать узнать Себя людям («Я есть то, кто я есть», «Я есть Сущий» — Исх. 3:14), скрывается философская истина. Бог есть чистый акт существования, иначе говоря, он не некая сущность, как например, Единое, или Благо, или Мысль, которым можно приписать, помимо прочего, существование; Он даже не есть некий возвышенный способ существования, как Вечность, Неизменность или Необходимость, которые можно отнести к Нему как характеристики божественной реальности; но Он — само Существование (ipsum esse), так как все, что можно было бы к нему добавить, ограничивало бы его неким определением. Утверждение, что в Боге сущность тождественна существованию, означает, что то, что называют сущностью в других существах, в Нем есть сам акт существования. Здесь не может быть речи об отождествлении Бога с каким-либо из его атрибутов — напротив, речь идет о том, чтобы свести все эти атрибуты именно к атрибутам Бога. Если Бог есть чистое Существование, то тем самым Он есть абсолютная полнота бытия и, следовательно, Он бесконечен. Если Он — бесконечное существо, то у Него ни в чем не может быть недостатка, Ему не нужно что-либо приобретать; в Нем немыслимо никакое изменение, следовательно, Он суверенно неизменен и вечен и поэтому обладает другими

совершенствами, которые подобает Ему приписать. Но Ему подобает приписать все совершенства, ибо, если абсолютный акт существования бесконечен, то он входит в порядок бытия и, значит, он совершенен.

Этим объясняются многочисленные изъяны языка, которым мы обозначаем данные предметы. Бог, существование которого мы утверждаем, не позволяет нам проникнуть в то, что такое Он есть. Он бесконечен, а наши умы конечны; поэтому нам нужно устремлять на Него столько взглядов извне, сколько возможно, никогда не притязая исчерпать Его содержание. Первый способ действий состоит в отрицании в божественной сущности того, что не может ей принадлежать. Последовательно устраняя из идеи Бога движение, изменение, пассивность, составной характер, мы приходим к мышлению о Нем как о существе неподвижном, неизменном, совершенном в действии и абсолютно простом; это путь отрицания. Но можно пойти другим путем и попытаться назвать Бога по аналогиям, которые существуют между Ним и вещами. Между следствием и причиной обязательно наличествует связь и, значит, — определенное подобие. Когда и причина, и следствие бесконечны, то, очевидно, нельзя говорить, что свойства, констатируемые в следствии, в том же виде существуют и в причине, но можно сказать, что существующее в следствиях должно предсуществовать также в их причине, каким бы ни был способ этого предсуществования. В этом смысле мы будем приписывать Богу, продолжая в бесконечность, все совершенства, некую тень которых найдем в творении. Тогда мы скажем, что Бог совершенен, предельно благ, един, мудр, всезнающ, своеволен, свободен и всемогущ. Каждый из этих атрибутов сводится в конечном счете лишь к одному аспекту бесконечного совершенства — к совершенству чистого акта существования, который есть Бог.

Доказывая существование Бога с помощью принципа причинности, мы одновременно устанавливаем, что Бог есть Творец мира. Поскольку Он — абсолютное и бесконечное существование, то в возможности Он заключает в Себе бытие и совершенства всех творений. Способ, которым все бытие проистекает от универсальной причины, именуется творением. Чтобы уточнить эту идею, следует обратить внимание на три вещи. Во-первых, проблема творения ставится не как отдельный предмет, но по отношению к тотальности всего, что существует. Во-вторых — и именно потому, что речь идет об объяснении появления всего, что есть, — творение может быть лишь даром существования: нет ничего — ни вещей, ни движения, ни времени, и вот появляется творение — мир вещей, движение и время. Сказать, что творение — это эманация «totius esse»860, значит сказать, что оно произошло «из ничего» («ex nihilo»). В-третьих, если творение по определению не предполагает никакой материи, то оно предполагает — также по определению — творящую сущность, потому что последняя как чистый акт существования может стать причиной конечных актов существования.

Сформулировав эти условия, мы понимаем, что творение возможно, и видим, что оно должно быть свободно. В самом деле, чистый акт существования ни в чем не нуждается, если мира не существует, и ничего не приобретает, если он существует. Итак, существование твари — принципиально случайно по отношению к Богу, и именно это имеют в виду, когда говорят, что если тварь существует, то творение — это свободный акт Бога. Он мог произойти, ибо, если полагать Бога чистым Актом — не только мыслью, как это происходило, например, у Аристотеля,

но самим существованием, — то три условия, необходимые для творения, будут удовлетворены: речь идет о порождении самого существования всего того, что есть, и, следовательно, о порождении ex nihilo, и причина этого порождения заключается в совершенствовании божественного существования. Сложившееся в результате творения отношение между тварью и Творцом именуется причастностью. Сразу же заметим, что этот термин отнюдь не имеет какого-либо пантеистического значения, но, напротив, стремится его устранить. Причастность одновременно подразумевает, с одной стороны, связь, соединяющую тварь и Творца, что делает творение умопостигаемым, а с другой — разделение, воспрещающее смешивать их. Иметь причастность к чистому акту или к совершенству Бога означает обладать предсуществующим в Боге совершенством, которое не увеличивается и не уменьшается с появлением твари, но которое воспроизводится в ограниченных и конечных пределах. Иметь причастность не значит быть частью того, к чему причастен, — это значит чтить Его бытие и получать от Него новое бытие. Именно получение нами чего-либо доказывает, что мы — это не Он.

Творение располагается бесконечно ниже Творца, так далеко от Него, что не существует реального отношения между Богом и вещами, но только — между вещами и Богом. В самом деле, мир пришел к бытию без малейшего изменения в сущности Бога. И, однако, Вселенная не «вышла из Бога» по какой-то естественной необходимости, но Он явно сотворил ее согласно своей мудрости и по своей воле. Все действия Бога предсуществуют в Нем, но, поскольку Он есть бесконечная мудрость, а его мудрость есть само его бытие, все действия предсуществуют в Нем в форме, могущей быть умопостигаемой. Бог знает обо всех своих действиях до того, как их совершить, и если Он решает их совершить, потому что знает о них, то, значит, Он желает этого. Простое зрелище порядка и целенаправленности, господствующих в мире, достаточно для того, чтобы показать нам, что не слепая природа произвела вещи по какой-то необходимости, но что их свободно выбрало мудрое провидение.

При помощи этих непростых рассуждений можно также понять, каким образом одно существо может непосредственно произвести множество существ. Некоторые арабские философы, особенно Авиценна, полагали, что из одной причины может произойти только одно следствие. Отсюда они заключали, что Бог должен был создать первое творение, которое в свою очередь сотворило другие и так далее. Но Августин уже давно дал нам решение этой проблемы. Так как Бог — это чистая Интеллигенция, Он должен содержать в Себе все умопостигаемое, то есть формы, которые впоследствии станут формами вещей, но пока существуют лишь в его мысли. Эти формы вещей, которые мы называем Идеями, предсуществуют в Боге как образцы вещей, которые будут сотворены и как объекты божественного познания. Познавая Себя — не такого, каков Он есть Сам по Себе, но как участвующего в творениях, — Бог познаёт Идеи. Значит, Идея каждой твари — это знание Богом об определенной возможной причастности этой твари к божественному совершенству. Так, не нарушая своего Единства, Бог способен произвести множество вещей. Остается узнать, в какой момент была создана Вселенная. Арабские философы, в частности Аверроэс, истолковывали мысль Аристотеля — вовсе ее не искажая — в том смысле, что мир вечен, и Бог есть как бы первопричина всех вещей, но эта бесконечная и неизменная причина, существуя вечно, так же вечно производит свое действие. Другие, напротив, и в их числе св. Бонавентура, претендуют на рациональное доказательство того, что мир существовал не всегда. Согласный в этом вопросе с Альбертом Великим, св. Фома полагает, что как те, так и

другие могут привести в пользу своих утверждений правдоподобные аргументы, однако ни одну из этих гипотез невозможно доказать. Каким бы ни было желательное решение, принцип доказательства можно искать только в самих вещах или в создавшей их божественной воле; однако ни в том, ни в другом случае наш разум не находит оснований для полноценного доказательства. Доказать — это на самом деле значит, исходя из сущности вещи, показать, что данная вещь обладает неким свойством. Если мы будем исходить из сущности вещей, содержащихся в сотворенной Вселенной, то увидим, что, поскольку как таковая она отлична от своего существования, то всякая сущность, взятая сама по себе, безразлична к любым временным соображениям. Дефиниции сущности неба, человека, камня не зависят от времени, как и всякие дефиниции. Обращение к сущности никоим образом не разрешит вопроса о том, существует ли небо, человек или камень, существовали ли они всегда или не всегда. Значит, рассмотрение мира нам ничем не поможет. Нам тем более не поможет рассмотрение Первопричины, которая есть Бог. Если Бог свободно пожелал существования мира, то абсолютно невозможно доказать, что Он необходимо пожелал этого скорее во времени, нежели в вечности. Единственное основание, на котором мы можем сформировать свое мнение, — это то, что Бог явил нам свою волю в Откровении — фундаменте нашей веры. Разум не в состоянии решить этот вопрос, зато Бог просветил нас в нем и мы должны веровать, что мир имел начало. Но мы не можем этого доказать и, подходя к данному предмету со всей строгостью, обязаны сказать, что не знаем этого: «mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile»861.

Если Вселенная обязана своим существованием разумной причине, к тому же совершенной, то отсюда следует, что несовершенство Вселенной не может быть вменено в вину ее Создателю. Бог сотворил мир так, что он обладал определенным совершенством и определенной степенью бытия. Но зло — это, собственно говоря, ничто; оно в гораздо меньшей степени есть бытие, чем отсутствие бытия. Зло нацелено на неизбежное ограничение, которое затрагивает любую тварь; и сказать, что Бог сотворил не только мир, но и пребывающее в нем зло, значит сказать, что Бог сотворил ничто. В действительности с первого момента своего существования творение содержало в себе беспредельное различие между Богом и вещами. Уподобление мира Богу неизбежно недостаточно, и ни одно творение не получает тотальной полноты божественного совершенства, ибо совершенства переходят от Бога к твари не иначе, как претерпевая ущерб. Порядок, в соответствии с которым происходит этот ущерб, есть закон, управляющий внутренним строением Вселенной: все создания располагаются согласно иерархическому порядку совершенства — от самых совершенных, которые суть ангелы, до наименее совершенных, которые суть тела, — причем таким образом, что наинизшая степень каждого вида граничит с наивысшей степенью каждого подчиненного вида.

На вершине творения находятся ангелы. Это — бестелесные и даже нематериальные создания. Таким образом, св. Фома расходится здесь со св. Бонавентурой и другими францисканскими учителями, утверждавшими, что все сотворенное состоит из материи и формы. Чтобы расположить творение первой степени как можно ближе к Богу, св. Фома присваивает ангелам наивысшее совершенство, которое только может быть совместимо с тварным состоянием. Совершенство сопряжено с простотой — значит, ангелов следует воспринимать настолько простыми, насколько только может быть простым творение. Очевидно, их простота не тотальна, ибо если бы ангелы были абсолютно чисты от всякого состава, они были бы чистым актом — они

были бы Богом. Будучи сотворенными, ангелы получили существование от Бога; следовательно, как все творения, они подчиняются закону, наложенному на сущие, у которых сущность и существование реально различаются. Но этого необходимого различения достаточно, чтобы поставить их бесконечно ниже Бога, и в этом смысле ангелы не отличаются от других творений. Они лишены материи и, следовательно, принципа индивидуации в обычном смысле слова; каждый из них менее индивид, чем вид, образующий в себе самом некую неизменную ступень на лестнице, спускающейся к телам. Каждый ангел получает от ангела, стоящего непосредственно выше него, умопостигаемый вид — первую фрагментацию божественного света — и передает это просветление дальше, притушив и раздробив его, чтобы уподобить непосредственно нижестоящего ангелической интеллигенции.

В этой нисходящей иерархии творения весьма важным моментом является появление человека, а вместе с ним и материи. Своей душою человек еще принадлежит к нематериальным существам, но его душа — не чистая интеллигенция, которой обладают ангелы, она — простой интеллект. Интеллект — поскольку душа остается принципом понимания и способна познавать нечто умопостигаемое. Но она — не интеллигенция, потому что сущностно соединяема с телом. На самом деле душа — это интеллектуальная субстанция; но для нее существенно быть формой тела и составлять с ним физическое соединение той же природы, что и все соединения материи и формы. Поэтому человеческая душа находится на последней ступени разумных творений и более других удалена от всех совершенств божественного интеллекта. С другой стороны, поскольку она является формой тела, она господствует над ним, причем таким образом, что человеческая душа отмечает границы и как бы линию горизонта между царством чистых интеллигенции и сферой тел.

Каждому способу бытия соответствует определенный способ познания. Лишенная простоты отдельных субстанций, человеческая душа теряет право на прямое восприятие умопостигаемого. Несомненно, в нас остается какой-то смутный отблеск божественного луча. Поскольку мы в конце концов способны обнаружить в вещах след умопостигаемого, которое направляло их создание, мы в какой-то степени еще причастны излучению, источником которого является Бог. Действующий интеллект, которым обладает каждая человеческая душа, является из всех наших нормальных способностей той способностью, посредством которой мы приближаемся к ангелам. Однако наш интеллект больше не открывает нам полностью разработанных умопостигаемых видов. Пучок белого света, который он излучает на вещи, может их осветить, но сам он не создает какого-либо образа. Его наивысшая функция — познание первоначал; они предсуществовали в нас в виртуальном состоянии и были первыми завязями интеллекта. Способность их удерживать и формировать являет собой совершенство действующего интеллекта, но у него есть и слабость — он способен формировать первоначала только из абстрактных видов чувственно воспринимаемых вещей. Таким образом, источник нашего познания — в чувствах; объяснить человеческое познание — значит дать определение сотрудничеству, которое устанавливается между материальными предметами, органами чувств и интеллектом.

Человек — соединение тела и его формы — оказался во Вселенной, состоящей из природ, то есть из материальных тел, каждое из которых имеет свою форму. Элемент, который обособляет и индивидуализирует эти природы, есть материя каждой из них; напротив, универсальный элемент,

который они все содержат, — это форма. Итак, познание состоит в отделении от вещей содержащегося в них универсального. Такова роль наиболее характерного действия человеческого интеллекта, которая обозначается термином «абстрагирование». Чувственно воспринимаемые объекты воздействуют на органы чувств нематериальными видами, которые запечатлеваются в них. Эти виды, хотя и лишенные материи, тем не менее несут в себе следы материальности и свойств предметов, из которых они исходят. Итак, они не являются, собственно говоря, умопостигаемыми, но они могут стать таковыми, если мы лишим их последних признаков происхождения от чувственно воспринимаемого. В этом как раз и состоит функция действующего интеллекта. Обращаясь к этим чувственным видам и направляя на них свой яркий луч, действующий интеллект их освещает и, так сказать, преображает. Будучи причастен к умопостигаемой природе, он находит в природных формах и абстрагирует от них то умопостигаемое и универсальное, которое они еще содержат в себе. Так между интеллектом и вещами устанавливается род связи, одновременно и прямой, и обратной. В некотором смысле человеческая душа наделена действующим интеллектом, а в некотором смысле — возможным интеллектом. Сама разумная душа является на деле потенциальной по отношению к видам чувственно воспринимаемых вещей. Эти виды представлены душою в органах чувств, которых они достигают, — органах материальных, где они воспроизводят вещи с их особенными и индивидуальными свойствами. Таким образом, чувственно воспринимаемые виды являются умопостигаемыми лишь в потенции, но не в действии. С другой стороны, в разумной душе есть активная способность сделать чувственно воспринимаемые виды актуально умопостигаемыми, и эта способность называется действующим интеллектом. Есть в ней и пассивная склонность к приятию чувственно воспринимаемых видов со всеми их частными детерминациями, и это свойство именуется возможным интеллектом. Такое искажение способностей души позволяет ей одновременно и вступать в контакт с чувственно воспринимаемым как таковым, и преобразовывать его в умопостигаемое.

Всякая форма естественным образом активна. Форма лишенного познания существа имеет склонность только к полной самореализации последнего. Существо, наделенное разумом, может проявлять склонность ко всем объектам, которые оно воспринимает, и в этом источник свободной деятельности и воли. Собственно объект, на который направлена воля, — это благо как таковое: везде, где воля подозревает его присутствие и где интеллект показывает ей некий образ, она спонтанно стремится им овладеть. В сущности, то, чего воля ищет помимо всех благ, которые она преследует, — это благо само по себе, которому причастны все частичные блага. Если бы человеческий интеллект мог представить здесь, на земле, само Высшее Благо, то мы бы тотчас же и непоколебимо узнали собственный объект нашей воли; она сразу привязалась бы к нему и завладела бы им как добычей, которую невозможно отнять, и это была бы самая совершенная свобода. А мы непрестанными усилиями интеллекта вынуждены искать, определять среди множества открывающихся нам благ те, которые соединили бы нас с Высшим Благом надежной связью. И здесь, на земле, наша свобода заключается именно в этом. Так как в непоколебимом соединении с Высшим Благом нам отказано, наша воля всегда выбирает лишь между частичными благами; она постоянно желает или не желает, сильнее желает одного, чем другого.

Так, вся судьба человека уже в этой жизни проникнута постоянной и плодотворной тревогой за будущую жизнь. Для человека существует некий род относительного высшего блага, к которому

он должен стремиться на протяжении земной жизни: рассказать нам о нем и облегчить к нему доступ — это основная задача этики. Знать свои страсти и сдерживать их, искоренять свои пороки, приобретать и сохранять добродетели, искать счастья самыми благородными и достойными действиями, то есть в уважении к правде с помощью изучения умозрительных наук, — вот реальное, хотя и несовершенное, блаженство, на которое мы можем притязать в этой жизни. Но нашего знания, сколь бы ограниченно оно ни было, достаточно для того, чтобы позволить нам угадать и возжелать то, чего нам недостает. Это знание указывает нам на существование Бога, хотя и не позволяет достичь его сущности. Почему же душа, которая знает, что она бессмертна, ибо нематериальна, не полагает во внеземном будущем предел своих желаний и не видит там своего истинного Высшего Блага?

Доктрина св. Фомы, бесконечное богатство и чудесная упорядоченность которой раскрываются только в результате непосредственного ее изучения, представлялась его современникам удивительной новизной. Нам она кажется столь естественно связанной с христианством, что сегодня мы не без труда понимаем, почему в момент своего появления она могла удивить и обеспокоить человеческие умы. И все-таки поразмыслим над новизной, которую принесла с собою эта система. Сначала разум призывали воздерживаться от некоторых умозрений; ему дали понять, что вмешательство в наиболее возвышенные теологические вопросы приведет лишь к компрометации его самого и того дела, которое он защищает. У человеческого разума отнимали сладостную иллюзию, будто он познает вещи в их вечных основах, ему больше не говорили об интимном присутствии и утешающем внутреннем голосе Бога. Дабы еще строже запретить разуму всяческие воспарения, на которые он более не имел права, душа была накрепко сцеплена с телом и оказалась непосредственно его формой. Как бы больно поначалу ни ранила эта мысль, требовалось смириться с тем, что душа непосредственно контактирует с телом, и отказаться от посреднических форм, которые якобы ее от него отделяют. Более того, следовало признать, что эта разумная душа, которая есть уникальная форма тела и к тому же является неполной субстанцией, тем не менее переживет это тело и не погибнет вместе с ним. Принужденная в этом новом состоянии получать от чувственно воспринимаемого все его знание, даже умопостигаемое, душа увидела, что перед ней закрыты прямые пути к познанию Бога. Нет более прямой очевидности его существования, нет более интуиции, которая позволяет нам, проникая сквозь вещи, читать прозрачную тайну его сущности. Повсюду человек должен был чувствовать, что его удаляют от Бога, а нередко — испытывать страх, как бы его совсем с Ним не разлучили. Помазание, столь драгоценное для детей св. Франциска, эта изысканная сладость, которую они предпочитали всем радостям мира, — не ей ли они были обязаны чувством единения и словно личной нежностью между их душами и Богом?

Когда представляешь себе такое настроение умов, то понимаешь, что у некоторых францисканцев сложилось впечатление о фундаментальном и непримиримом противостоянии философов двух орденов. Джон Пеккам полагал, что общими у двух учений являются только основания веры. Не столь умеренные, как он, не удержались от того, чтобы сказать больше. Что такое этот триумф Аристотеля над св. Августином, как не реванш античного язычества над истиной Евангелия? Это обвинение могло показаться тем более опасным, что в тот же самый момент и в том же самом Парижском университете некоторые другие прославленные учители полностью уступили давлению, которое св. Фома пытался сдерживать. Чувствовалось, что в качестве абсолютной

рациональной истины утверждается какой-то интегральный аристотелизм, находящийся в противоречии с истиной божественного Откровения. Между умеренным и крайним аристотелизмом имелись точки соприкосновения. Следовательно, попытка связать судьбу томизма с судьбой всех других новых доктрин была очень настойчива. Его противники не совершили ошибки; но их попытки и даже временная победа, вскоре одержанная ими над св. Фомой, в конечном счете принесли ему славу. Он находился не на той территории, на которой они рассчитывали на него напасть. То, что казалось у св. Фомы аверроизмом, было лишь верными элементами, которые он извлек из философии Аристотеля, а то, что он считал в ней верным, приобретало в его учении новый смысл. Например, сказанное Аристотелем о бытии как о субстанции, формой которой является действие, оказалось в томизме подчиненным и включенным в метафизику бытия, понимаемого как субстанция, сама форма которой потенциальна относительно акта существования. Бог св. Фомы — это не чистый мыслительный акт, который царил в мире Аристотеля, а чистый акт существования, сотворивший из ничего христианский мир ныне существующих индивидов, каждый из которых обладает сложной структурой потенции и акта, субстанцией, способностью к различным действиям, но обретает единство в самом акте существования; посредством этого акта он представляет собой все перечисленное в единстве; получая от этого экзистенциального акта способность действовать, он непрестанно совершенствуется согласно закону своей сущности в неугасающем стремлении соединиться со своей Первопричиной, которая есть Бог. Преодолевая таким образом аристотелизм, св. Фома вводит в историю новую философию, которая в своей глубинной сущности не сводима к какой-либо из систем прошлого, но зато благодаря своим принципам постоянно остается открытой для будущего.

Вопреки сопротивлению, с которым оно столкнулось, учение св. Фомы вскоре привлекло к нему многочисленных учеников, причем не только внутри доминиканского ордена, но и в других научных и религиозных кругах. Верно, что его ученики не всегда одинаково понимали смысл учения, но как можно этому удивляться, если по некоторым его пунктам, причем принципиальным, споры продолжаются до наших дней. Томистская реформа, затронувшая сферу и философии, и теологии, не является настолько частным вопросом, что ее влияние и следы трудно было бы обнаружить историкам. Пожалуй, больше всего она коснулась фундаментальных проблем онтологии, решение которых требует соответствующего решения всех других проблем. В силу этого легко понять, почему среди стольких дискуссий, которые возникли вокруг учения св. Фомы, дискуссии, касавшиеся томистской доктрины бытия, оказались самыми оживленными. Св. Фома настойчиво утверждал два фундаментальных тезиса. Прежде всего, целиком принимая аристотелевскую онтологию субстанции, для нематериальных существ он определил конечный индивид как чистую форму, а для материальных существ — как единство материи и ее формы. В плане субстанции форма — это высший и единственный акт, посредством которого индивид есть то, что он есть. Таким образом, св. Фома допустил единство субстанциальной формы в сложном существе; он даже допустил его в отношении такого состава, как человек, где разумная душа становится актом и единственной формой тела без всякой промежуточной «forma corporeitatis»862. Этот тезис должен был обеспокоить всех тех, кто не мог понять, что бессмертие души как непосредственной формы тела было бы вещью возможной. Вследствие этого к «томистам» причисляли тех, кто разделял положение о единстве формы в составном теле, в отличие от сторонников доктрины множественности форм, выдвинутой Гебиролем и Авиценной и естественно связанной с учением св. Августина. Особенно четко выражал это умонастроение

доминиканец Эгидий (Жиль) из Лесина863 (Gilles de Lessines, ум. после 1304), автор трактата «О единстве формы» («De unitate formae», 1278). Он утверждал, что всякая индивидуальная субстанция обладает только одной формой, которая придает ей esse specificum, то есть определяет ее как субстанцию, имеющую специфическую сущность. Этот трактат был направлен против письма Роберта Килвордби Петру из Конфлана. Такую же озабоченность проявил в «Гексамероне» Бартоломео (Толомео, Птоломео) из Лукки (ум. в 1326), который в этом вопросе решительно стал на сторону св. Фомы. Имя этого писателя очень кстати напоминает нам о том, что не следует считать всех «томистов» людьми, буквально и по всякому поводу повторяющими изречения своего учителя. Бартоломео из Лукки был учеником св. Фомы в Неаполе, и он закончил книгу «О правлении государей» («De regimine principum»), которую его учитель оставил незавершенной. Правда, как мы убедимся в дальнейшем, часть этого произведения, составленная Бартоломео, не могла бы быть написана в том же самом виде св. Фомой. Дионисиевские элементы в ней напоминают скорее о преобладающем влиянии Альберта Великого.

Подобная же сдержанность, вероятно, окружала и других философов и теологов, явно благожелательно относившихся к св. Фоме. Однако их труды еще недостаточно изучены для того, чтобы понять, в какой степени они ему следовали. Но по крайней мере оксфордский доминиканец Томас из Саттона (Thomas of Sutton), комментатор «Категорий» и «Первой аналитики», автор «Вопросов для обсуждения» (ок. 1280—1290), которому без достаточных оснований приписывали «Согласование» св. Фомы Аквинского, — открыто защищал доктрину учителя от нападок Дунса Скота в своем сочинении «Защитительная книга о I книге Сентенций, против Иоанна Скота» («Liber propugnatorius super I Sententiaram contra Joannem Scotum»), написанном, по данным Ф. Пельстера, после 1311 г. Он является автором еще двух трактатов — «О произведении субстанциальной формы» («De productione formae substantialis») и «О множественности форм» («De pluralitate formarum»); последний специально посвящен защите томистского учения о единстве формы в противовес воззрениям Генриха Гентского. Как и св. Фома, Томас из Саттона учил реальному различению сущности и существования в онтологии, а в психологии — различению души и ее способностей. С другой стороны, представляется, что он пошел гораздо дальше св. Фомы в вопросе пассивности интеллекта. С точки зрения Томаса, умопостигаемого самого по себе, без какого-либо иного посредника, достаточно, чтобы вызвать усвоение его интеллектом. Он объясняет это тем, что подобное усвоение совершается не интеллектом, а умопостигаемым; отсюда он заключает: «Intellectus non causat effective nec formaliter illam assimilationem quae est intellectio»864. Это неожиданное усиление пассивного характера интеллекта, которое наблюдается также в сочинениях Годфруа из Фонтене, до сих пор не нашло вразумительного объяснения. К тому же непонятно, как это согласуется с тем, чему учил Томас из Саттона относительно действующего интеллекта. Его учение о воле также завершается констатацией сугубо пассивного характера этой способности. И здесь в согласии с Годфруа из Фонтене он исходит из принципа Аристотеля: все движущееся движимо другим, а значит, воля — это чистая потенция: «Necesse est ponere voluntatem non esse actum sed puram potentiam nihil habentem de se activi»865. Этот факт очевиден в отношении определения действия, когда воля движима определенным объектом; это подтверждается, хотя и по-другому, когда речь идет об осуществлении действия, потому что воля в принципе и по необходимости движима благом. Здесь верно то, что это однажды заданное общее стремление к благу воля осуществляет сама в том или ином частном действии, но делает это лишь в силу принципа; верно то, что тот, кто имеет цель, должен иметь средства. Короче говоря, воля движется сама по себе не «effective», а

«consecutive»866. Но здесь она свободна: «Поскольку она желает определенной цели (то есть в общем случае блага), она свободно желает того, что ведет к этой цели, побуждая интеллект судить об этом. А так как интеллект никогда не сформулирует совершенного суждения об объекте, то на него влияет воля». Необходимы более обстоятельные и очень тонкие аналитики, чтобы определить, насколько Томас из Саттона верен здесь Фоме Аквинскому.

Другой признак томистского влияния — реальное различение сущности и существования — приводит к аналогичным констатациям. Вошло в привычку считать «томистами» тех философов и теологов, одни из которых вовсе отбрасывают это фундаментальное положение, а другие трактуют его совершенно иначе, нежели св. Фома Аквинский. Эрве из Неделека (Herveus Natalis), избранный генералом Ордена доминиканцев в 1318г., автор многочисленных трактатов, содержание которых до сих пор малоизвестно, был одним из тех доминиканцев, которые защищали св. Фому от нападок, исходивших как извне, так и даже изнутри Ордена. До нас дошел его трактат «Против сочинений Генриха Гентского, где содержатся нападки на Фому» («Contra Henricum de Gande, ubi impugnat Thomam»); Эрве выступил также против Якоба из Меца и Дюрана из Сен-Пурсена, и невозможно отрицать, что он находился под сильнейшим влиянием св. Фомы; но в его произведениях это влияние порой уступает место другим, причем в настолько важных вопросах, что его трудно причислить к какой-либо школе. Если «Сумма всей логики Аристотеля» («Summa totius logicae Aristotelis»), публикуемая в числе «Малых произведений» («Opuscula») св. Фомы, является сочинением Эрве, то эта логика находится за пределами логики св. Фомы и почти совпадает с логикой Ламберта Оксеррского.

Как бы ни обстояло дело с этим вопросом, Эрве расходился с чистым томизмом по крайней мере по трем важным пунктам. Настойчиво отделяя субъективное бытие акта понимания (intellection) от объективного бытия (esse objectivum) познанной вещи, он полагал реальное основание универсалий в conformitas realis867 индивидов, входящих в каждую универсалию, и даже приписывал этому подобию некое числовое значение. Такого рода утверждения, свидетельствующие о том, что это учение зародилось после расцвета томизма, увлекают автора на иные пути. Доктрина объективного бытия интеллекций близка учению Дюрана из Сен-Пурсена, концепция conformitas realis заимствована у Гильберта Порретанского, а утверждение относительно численного представления единства вида более приличествует Дунсу Скоту, чем Фоме Аквинскому. Верно, что Эрве решительно отрицал, будто универсалии суть реальные сущности, и утверждал, что их единство, с его точки зрения, находится только в разуме, но все-таки подобие, на котором, согласно его взглядам, основывается универсалия, существует для него, как кажется, в самих вещах и только таким образом реализуется. Второе его расхождение с томизмом касается проблемы индивидуации. Эрве не удовлетворялся ни haecceitas868 Скота, ни индивидуацией через количественную материю св. Фомы. Действующая причина множественности видов и индивидов — это внешняя причина. Внутри каждого индивида причина его отличия от других — это его собственная сущность, а акциденции каждого индивида происходят от самого индивида, к которому они относятся. Третье расхождение касается реального различения сущности и существования, на котором настаивал св. Фома и которое Эрве отрицал, в частности, в своем трактате «О сущем и сущности» («De ente et essentia»). Правда, его доктрина исследована еще недостаточно, и поучения, с которыми он выступает по данной проблеме, иногда противоречат друг другу. Во всяком случае, его томизм не кажется строгим.

В 1880 г. Бартелеми Орео представил Эгидия Орлеанского как «ученика св. Фомы» и доказал его право на это звание цитатами из «Вопросов» Эгидия к трактату «О возникновении и уничтожении» («De generatione et corruptione»), в котором важное место принадлежит Аверроэсу. В 1931 г., опираясь на неизданный Комментарий к «Никомаховой этике», составленный Эгидием, М. Грабман охарактеризовал его как человека, любящего всевозможные уловки типа «двойственной истины», столь дорогие аверроистам. Таким образом, вопрос о том, должно ли познание входить в круг интересующих томистов проблем, остается открытым, пока не будет получено достаточно информации. В других случаях имеются более наглядные основания считать того или иного ученого томистом, например оксфордского теолога Николая Тривета (ум. после 1330). Если он действительно является автором сочинения «Исправление извратителя Фомы» («Correctorium corruptorii Thomae»), то он может открыто стать в их ряды. Он один из тех, кто испытал влияние св. Фомы, но поначалу это привело к умонастроению, совершенно не адекватному томизму. Будучи историком, Тривет написал «Анналы шести королей Англии, происходящих от графов Анжуйских (1135—1307)»; как словесник он комментировал декламационные трагедии Сенеки; как последователь отцов Церкви, прокомментировал несколько книг «О граде Божием» св. Августина и трактат «Об утешении философией» Боэция. Последний комментарий, ставший источником для Чосера, свидетельствует о явном недоверии к платонизму, которое можно объяснить влиянием св. Фомы, но оно может иметь и другие причины. Этот намеренно ироничный ум питал недоверие и к другим вещам. В одной из «Quodlibetas» (V, 6) он спрашивает, может ли Бог сотворить материю без формы или, напротив, с двумя одновременно субстанциальными формами, и отвечает, что, согласно Аристотелю, это невозможно, но один архиепископ (Килвордби или Пеккам?) утверждал противоположное. А поскольку утверждение католического прелата по праву стоит выше точки зрения Аристотеля, то он заявляет, что Бог может породить несколько субстанциальных форм в одной материи. Это лукавое безразличие не похоже на убежденность св. Фомы. Добавим, что в вопросе различения сущности и существования Николай Тривет допускает определенную свободу. Хотя его опубликованные по этому вопросу тексты не являются образцом ясности, представляется, что он заменил реальное различение, проводившееся св. Фомой, различением, которое осуществляет разум. И здесь еще требуются углубленные исследования, чтобы оценить верность этих томистов заветам св. Фомы Аквинского.

Таким образом, речь идет о проблеме томистской школы как таковой и о степени ее единства. Сам факт, что некий автор заявил о намерении следовать учению св. Фомы, заставляет строить предположения о его приверженности томизму, но они отнюдь не являются доказательством этого, особенно если упомянутый автор — член Ордена доминиканцев, где верность св. Фоме довольно рано стала официальным правилом. Выводы, к которым можно прийти даже после скрупулезного исследования, останутся дискуссионными, поскольку будут зависеть от определенной интерпретации взглядов св. Фомы. Люди, приписывающие ему концепцию реального различения сущности и существования, откажут в праве называться его учениками мыслителям, отвергающим этот тезис, а последние в свою очередь исключат из числа настоящих томистов тех, кто это различение провозглашает. Возможно, придется всегда довольствоваться довольно гибкой классификацией, которая к тому же постоянно — по мере роста исследований — будет пересматриваться.

Тем не менее сейчас ясно, что существовала группа теологов, которые поставили своей главной задачей поддержку учения св. Фомы. Среди этих томистов в подлинном смысле назовем Бернарда Триллиа (Бернара из Трейи, ум. в 1292), Бернарда из Оверни, или Бернарда из Ганны (ум. после 1300), Гильома из Гудена (Guillaume Goudin, или Guillaume Peyre de Godin, ум. в 1336), Петра из Палюды (ум. в 1342), Иоанна Неаполитанского (Giovanni di Napoli, ум. после 1336). Любопытно наблюдать, что влияние томизма было неоднородно с географической точки зрения. Очень мощное во Франции и Италии, менее значительное в Англии, оно казалось совсем слабым в Германии, где основной путь развития шел в направлении от Альберта Великого к умозрительной мистике XIV века. Как бы то ни было, легко согласиться относительно принадлежности к томизму первой группы теологов, однако с другими мыслителями связаны непростые проблемы. Долгое время, например, к томистам причисляли Эгидия (Жиля) Римского, и мы не оспариваем его права на это звание, но данный факт наглядно показывает относительность классификаций. Жиль Римский — несомненно, один из тех многочисленных в конце XIII — начале XIV века ученых, чьи идеи были бы иными, если бы эти ученые по-настоящему испытали влияние св. Фомы. Аналогичное заключение можно сделать относительно Годфруа из Фонтене и Петра из Оверни, но, по-видимому, следует различать комментаторов, выполняющих строго определенную функцию толкования положений того или иного философа, и учеников в узком смысле слова, воспринявших идеи в готовом виде от учителя и стремившихся их распространять; такие люди встречаются в сфере влияния учителя только потому, что их собственные настроения совпадают с настроениями их наставника, вследствие чего они находят в его творчестве тот или иной ответ на свои вопросы. Люди обычно не ставят собственных вопросов, и поэтому их ответы никогда не выглядят заимствованными.

Эгидий Римский (Aegidius Romanus) родился в Риме ок. 1247 г., в 1260 г. вступил в Орден отшельников св. Августина, был, возможно, учеником Фомы Аквинского в Париже в 1269—1272 гг. Избранный в 1276 г. бакалавром, Эгидий Римский стал свидетелем осуждения 1277 г. и немедленно включился в борьбу: им была написана «Книга против степеней и множественности форм» («Liber contra gradus et pluralitatem formarum»), где он обрушивается на положение о множественности форм не только как на философски ошибочное, но и как на противоречащее вере. Этьен Тампье требует отречения от этой книги; Эгидий отказывается и покидает Париж, куда возвращается только в 1285 г., чтобы получить степень лиценциата теологии, и в течение шести лет (1285—1291) занимает первую кафедру, зарезервированную за Орденом августинцев. С 1287 г. его доктрина становится официальным учением ордена. Избранный в 1292 г. главным служителем Ордена отшельников св. Августина и назначенный в 1295 г. архиепископом Буржа, он умирает в Авиньоне 22 декабря 1316г., оставив богатое и разнообразное литературное наследие, исследование которого еще весьма далеко от завершения: Комментарии к Аристотелю (к трактатам по логике, к «Риторике», «Физике», «О душе», «О возникновении и уничтожении», «Метафизике», к трактатам по этике), «Спорные вопросы» и «Вопросы для широкого обсуждения», «Теоремы» («Theoremata») по различным предметам, «Комментарии к Сентенциям» и к «Книге о причинах» («Liber de causis»), «Толкование Шестоднева» («In Hexaëmeron»), а также политические трактаты, из которых важнейший «О церковной власти» («De ecclesiastica potestate»).

По оценке одних философско-теологическая система Эгидия целиком базируется на аристотелевско-томистских основаниях. Это не исключено, но даже если бы так и было, то лишь доказывало бы, что на одном фундаменте можно построить несколько домов. Другие, напротив, говорили об «антитомизме» Эгидия, особенно в его комментарии к I книге «Сентенций» (Дж. Бруни). Быть может, Эгидий просто всегда шел своим собственным путем. На эту мысль наводит уже его отношение к вопросам, где его решения и решения св. Фомы в целом совпадают. Так, вслед за последним он поддерживает идею реального различения сущности и существования, в частности в своих трактовках «Теоремы о бытии и сущности» («Theoremata de esse et essentia») и «Вопросы о бытии и сущности» («Quaestiones de esse et essentia»), где ведет долгую и тонкую полемику с Генрихом Гентским. Вмешательство Эгидия в эту проблему было настолько значительным, что его широкий диспут (dispute quodlibétique) 1276 г. считается моментом, когда проблема различения сущности и существования стала «горящим вопросом» (Э. Оседез) и огонь не только не был потушен, но пламя разгорелось яростнее, чем когда-либо. Верно, что Эгидий, как и св. Фома, утверждал это различение, однако он делал это в терминах, настолько отличных от терминов, употребляемых св. Фомой, что не очевидно, имело ли это различение в обеих доктринах один и тот же смысл. Для св. Фомы esse реально отличается от essentia, как акт отличается от формы, актом которой он является. Для Эгидия существование и сущность — это две вещи (sunt duae res), и различаются они именно как вещи (distinguuntur ut res et res). Поэтому справедливо было замечено, что в учении Эгидия это овеществление существования сопрягается с «чрезвычайным авторитетом Прокла и Боэция в теории причастности» (Э. Оседез). Это замечание — словно луч света. Если Эгидий интерпретировал бытие (esse) акта Фомы как бытие формы Прокла («prima rerum creatarum est esse»869), то неудивительно, что при решении вопроса о возможности существования он понимал его как реальность, отличную от сущности. Так что следует допустить, что доктрина Эгидия была вдохновлена совсем иным духом, нежели учение св. Фомы Аквинского.

Именно таково направление, на которое должны ориентироваться новые исследования достоинств философии Эгидия Римского. Проникнуть в его учение легче всего посредством его комментария 1280 г. к «Книге о причинах». Опираясь на неоплатонизм Прокла, Эгидий обращается к миру умопостигаемых форм, которые вовсе не обязаны быть абстрактными в томистском смысле термина. Достаточно, чтобы действующий интеллект сдвинул и осветил призрачное и возможный интеллект, чтобы первый воздействовал на второй, — и тогда возникнет умопостигаемый вид. Действующий интеллект ведет себя при этом как подобие формы возможного интеллекта. Согласно глубоким требованиям платонизма, «одна и та же «чтойность» есть особенное, если ее рассматривать в вещах, и универсальное, если ее рассматривать в духе» (Э. Оседез). Многочисленные расхождения между св. Фомой и Эгидием Римским, отмеченные Дионисием Шартрским, — ничто по сравнению с Книгой I «Сентенций». Э. Оседез опубликовал перечень расхождений, и теперь невозможно сомневаться в том, что речь идет о двух теологиях, не противостоящих друг другу явно, но по крайней мере различных. Стоит ли поэтому отрицать, что в них нет определенных общих выводов? Ни в коем случае; но даже в вопросе единства формы, где юный Эгидий проявил себя как мученик томистского дела, он всегда защищал только свою собственную позицию. Если же мы хотим любой ценой считать его учеником св. Фомы, то заметим, что он был одним из тех учеников, которые считают, что учитель прав, но почему — они знают первыми.

Не только Орден св. Августина сумел отличить идеи Эгидия от идей св. Фомы и официально принял их как свою доктрину, но и сам теолог создал свою школу. Августинец Джакомо Капоччи (Якоб из Витербо, умерший в 1308 г.) написал сочинение «Сентенции Эгидия в сокращенном варианте» («Abbreviatio Sententiarum Aegidii»), а также важный политический трактат «О христианском устройстве государства» («De regimine christiano») и различные «Вопросы» («Quaestiones») превосходного качества. Орео воздает ему честь, заметив, что Якоб из Витербо гораздо ярче св. Фомы Аквинского и много раньше Лейбница показал, что, утверждая, будто душа подобна табличке, на которой ничего не написано, нельзя забывать, что сама душа естественным образом пребывает в действии и что это действие происходит «actus non acquisitus, sed naturaliter inditus et animae connaturalis»870. М. Грабман, со своей стороны, проанализировал «Вопросы проповедей о божественных предметах» («Quaestiones de praedicamentis in divinis») Якоба из Витербо, где проблема различения сущности и существования — в том виде, как она ставилась в ту эпоху, — трактуется в очень широкой перспективе и с исключительным мастерством. В вопросе, сформулированном как «Utrum Deus dicatur vere ens»871, автор отказывается от негативного тезиса Экхарта, который тот отстаивал в начале своей деятельности. Проблему сущности и существования он вновь обсуждает в «Quodlibetas» (1,4): «Utrum possit salvari creatio si non differant realiter esse et essentia in creaturis»872. Якоб из Витербо решает проблему в духе, более близком Эгидию Римскому, чем св. Фоме: всякая вещь есть сущее «per aliquid sibi additum»873. Можно лишь пожелать, чтобы после углубленного изучения Эгидия Римского были опубликованы неизданные сочинения Якоба из Витербо, который представляется одним из наиболее объективных свидетелей состояния проблем в конце XIII столетия.

ЛИТЕРАТУРА

Св. Фома Аквинский: Opera omnia (éd. E. Fretté et P. Maré). P., 1872—1880, vol. 1—4; Opera omnia. Roma, 1881—1930, vol. 1—15; Summa theologica. P., 1926, vol. 1—5; Summa contra Gentiles. Roma, 1904; Quaestiones disputatae. P., s. d., vol. 1—3; Opuscula omnia. P. 1927, vol. 1—5; Roland-Gosselin M. D. (éd.). Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin. P., 1926.

Жизнь и творчество: Mandonnet P., Destrez J. Bibliographie thomiste. P., 1921; Grabmann M. Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin. Münster, 1927 (2te Aufl.).

Словарь и язык Фомы Аквинского: Schütz L. Thomaslexicon. Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche. Paderborn, 1895 (2te Aufl.).

Сочинения обзорного характера: Jourdain Ch. La philosophie de saint Thomas d'Aquin. P., 1858, vol. 1—2; Sertillanges A. D. Saint Thomas d'Aquin. P., 1910, vol. 1—2; idem. Les grandes thèses de la philosophie thomiste. P., 1928; Mattiussi G. Les points fondamentaux de la philosophie thomiste.

Torino, 1926; Manser G. M. Das Wesen des Thomismus. Fribourg (Suisse), 1931; Gilson E. Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. 4e éd. P., 1942.

Томистская школа: Grabmann M. Die italienische Thomistenschule des XIII und beginnenden XIV Jahrhunderts // Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 1, S. 332—391; idem. Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens // Ibid., S. 392—431 ; idem. Einzelgestalten aus der mittelalterlichen Dominikaner- und Thomistenschule // Ibid., B. 2, S. 512—613; библиографию по томистским школам см.: Grabmann M. Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Freiburg i. Br., 1933, S. 306—309.

Эгидий из Лесина: Wulf M. de. Le traité «De unitate formae» de Gilles de Lessines. Louvain, 1901 (к тексту предпослано обширное историческое исследование — p. 10—122).

Томас из Саттона: Ehrle F. Thomas de Sutton, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae // Festschrift Georg von Hertling. Kempten (Bayern), 1913; Pelster F. Thomas von Sutton, ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre // Zeitschrift für katholische Theologie, 1922, Bd. 46, S. 212—255, 361—401; idem. Schriften des Thomas Sutton in der Universität Bibliothek zu Münster // Ibid., 1923, Bd. 47, S. 483-494; Sharp D. E. Thomas of Sutton O. P., his Place in Scholasticism and an Account of his Psychology // Revue néoscolastique de Philosophie, 1934, v. 36, p. 332—354; Schmaus M. Der «Liber propugnatorius» des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. Tl. 2. Münster, 1930.

Эрве из Неделека: Haureau B. Hervé Nédellec, général des Frères Prêcheurs // Histoire littéraire de la France, v. 34, p. 308—352; Jellouschek C. Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung bei Herveus Natalis // Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, 1912, Bd. 26, S. 155—187, 325—367; Elter E. Un ouvrage inconnu de Hervé Nédellec // Gregorianum, 1923, v. 4, p. 211—240; Schöllgen W. Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Ghent und Herveus Natalis // Abhandlungen aus Ethik und Moral, 1927, Bd. 6.

Эгидий Орлеанский: Grabmann M. Der lateinische Averroismus des 13 Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-histor. Abteilung). 1931, Bd. 2, S. 46—51.

Николай Тривет: Ehrle F. Nicolaus Trivet, sein Leben, seine Quolibet und Quaestiones disputatae // Festgabe Cl. Baeumker. Münster, 1923, S. 1—63.

Эгидий Римский: многочисленные старые издания его произведений, включая Комментарии к Аристотелю и к «Сентенциям», указаны в кн.: Geyer B. Die patristische und scholastische Philosophie, S. 532—533. Лучшей отправной точкой для изучения Эгидия Римского является превосходная книга: Hocedez E., S. J. Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia, texte précédé d'une introduction historique et critique. Louvain, 1930 (тексту предшествует обширное историческое и критическое введение, где особенно важным представляется § VIII: Influences platoniciennes); idem. Gilles de Rome et saint Thomas // Mélanges Mandonnet. P., 1930, v. 1, p. 385—409; idem. Gilles de Rome et Henri de Gand // Gregorianum, 1927, v. 8, p. 358—384; о преподавании Эгидия в университете: Mandonnet P. La carrière scolaire de Gilles de Rome // Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1910, v. 4, p. 480—499; Bruni Ger. Egidio Romano e la sua polemica antitomista // Rivista di filosofia neoscolastica, 1934, v. 26, p. 239—251.

Джакомо Капоччи (Якоб из Витербо): Grabmann M. Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrata // Acta Hebdomadae thomisticae, Roma, 1924, p. 162—176; idem. Die Lehre des Jakob von Viterbo (gest. 1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins // Philosophia Perennis, Regensbourg, 1930, S. 211—232.

6. ОТ ПЕРИПАТЕТИЗМА К АВЕРРОИЗМУ

Аристотеля как автора «Органона» парижские школы знали еще в XII веке. И когда эти школы организовались в университет, его логика продолжала господствовать на факультете искусств. Ее господство продолжалось и в то время, когда уже открыли «нового Аристотеля» — автора трактатов по физике, естественным наукам, метафизике и этике; этот «новый Аристотель» проник туда нескоро.

По-видимому, первые комментарии к научным сочинениям Аристотеля были сделаны в Англии; и, кстати, Оксфорд на протяжении всего XIII века отличался постоянным живым интересом к изучению естественных наук — в противоположность интересу к логическим исследованиям, который в те времена был свойствен Парижу. Как и источники диалектического движения во Франции, источники развития наук в Англии восходят к XII веку. Даниэл из Морли, оказавшийся в кружке толедских переводчиков, является автором сочинения «Книга о низших и высших природах» («Liber de naturis inferiorum et superiorum»); там же, в Толедо, со второй половины века пользуются его переводом книг «Физика» («De naturali auditu»), «О небе и о мире» («De caelo et mundo») и «О чувстве и чувственно воспринимаемом» («De sensu et sensato») Аристотеля. В начале XIII века Михаил Скот (ум. в 1235) переводит Комментарии Аверроэса к «De caelo et mundo», «De sphera» Альпетрагия (аль-Битроги), «О животных» («De animalibus») Авиценны, а также, возможно, «De anima», «Metaphysica» и «О субстанции круга» («De substantia orbis») Аверроэса. Для истории английской науки не менее важны труды Альфреда из Сарешела (Alfredus Anglicus). Переводчик аристотелева апокрифа «О растениях», приложения Авиценны к «Метеорам», вышедшего под заглавием «Книга о замороженных телах» («Liber de congelatis»), он также является автором трактата «О движении сердца» («De motu cordis») (до 1217), где

неоплатонизм, вдохновленный «Тимеем» и Боэцием — впрочем, аналогичный неоплатонизму Шартрской школы, — смыкается с доктриной эманации «Книги о причинах» и с психологией Аристотеля, которая только что была вновь открыта. Альфред попытался показать, как душа управляет телом посредством сердца, — тезис, занимавший значительное место в антропологии Альберта Великого. Альфред написал также Комментарии к книгам «О растениях» и «Метеоры», что, пожалуй, позволяет назвать его старейшим известным комментатором научных сочинений Аристотеля или сочинений, приписываемых ему (А. Пельзер). Другие английские имена были добавлены к этому имени лишь недавно: Адам из Бокфельда (Adam of Bocfeld), автор Комментариев к книгам «О небе и о мире», «Метеоры», «Метафизика» (в собственном переводе с арабского на латинский), «О возникновении и уничтожении», «О чувстве и чувственно воспринимаемом»; Адам из Баучермфорта (Adam of Bouchermefort), комментатор книг «О душе», «Физика», «Книга о причинах» и «О возникновении и уничтожении». Помимо этих атрибуций, которые в настоящее время не подлежат сомнению (М. Грабман), в качестве вероятных предлагаются и другие, но они лишь служат доказательством интеллектуальной любознательности англичан, далеко выходившей за сферу логики. Хотя точно датировать их комментарии невозможно, очевидно, что они относятся к первой половине XIII века, то есть к тому времени, когда — как мы увидели — в Англии появляются и получают образование люди, глубоко проникнутые новым духом, такие, как Роберт Гроссетест, Томас из Йорка, автор «Perspectiva communis» Джон Пеккам и Роджер Бэкон.

Одного лишь последнего имени было бы достаточно, чтобы напомнить о противоречии — которое Бэкон так яростно разоблачал — между научным невежеством парижан, страстно увлеченных логикой, и культурой оксфордских учителей, обладавших знаниями в области математики, физики, астрономии. Современные познания позволяют вскрыть причину данного состояния. В поэме «Битва семи искусств» («La bataille de Sept Arts») Генрих из Анделиса выстраивает вооруженные силы Дамы Логики под командованием Пьерона де Куртене, «одного из самых мудрых логиков», лейтенантами у которого служат Жан ле Паж, Пуэнлан де Гамаш и Николь (всем по 50—56 лет). Исторические прототипы Пьера де Куртене и Пуэнлана де Гамаш точно установить не удается, но Жан ле Паж — это, безусловно, Иоанн Пагус, а Николь, — вполне вероятно, — Николай Парижский; оба они — парижские авторы школьных учебников по логике Аристотеля. Бернард из Сансиза, Гильом из Сент-Амура («Первая аналитика», «Вторая аналитика») и Матвей Орлеанский — также имена учителей, труды которых по логике появились в первой половине XIII века. Напрасно мы попытались бы найти среди парижских преподавателей искусств той эпохи хотя бы одного комментатора книг «О небе», «Физика» или даже «О Душе». О существовании этих произведений, конечно, знали, на факультете искусств их изучение было разрешено и его приходилось проводить, но центр тяжести преподавания по-прежнему составляла логика. Убедиться в этом позволяет один любопытный документ.

Едва учрежденный Парижский университет наряду с фундаментальным вопросом о расходах на обучение поспешил решить вопрос относительно дипломов, которые обязывали студентов, желающих их получить, прослушать определенные курсы. Везде, где есть дипломы, есть экзамены; экзамены предполагают программы, а последние, в свою очередь, — учебники, позволяющие овладеть ими. В ходе неутомимых исследований М. Грабману выпало заслуженное счастье обнаружить анонимный учебник, относящийся к середине XIII века, во введении к

которому дано ясное определение его предмета: «Количество и сложность вопросов, особенно экзаменационных, становятся еще более тяжелым бременем из-за того, что они чрезвычайно неоднородны и относятся к различным дисциплинам, между которыми нет ни порядка, ни определенной последовательности. Ясно видя это, мы сочли полезным представить некий род резюме этих вопросов с ответами на них и объяснить, что именно нужно из них знать, следуя определенному непрерывному порядку, начиная с того, что есть философия, ибо это название прилагается к каждой из дисциплин». Итак, автор начинает с последовательности дефиниций, знание которых до сих пор остается ценным для читателей средневековых философских или теологических произведений. «Философия» означает поиск и обнаружение причин, возникающих из любви к знанию; «наука» («scientia») подразумевает состояние (habitus) души, то есть постоянное обладание определенным знанием; «доктрина», или «учение» («doctrina»), означает передачу знания учителем в школе посредством преподавания; «дисциплина» («disciplina») — это духовная связь между учителем и учеником; «искусство» («ars») обозначает способ изложения и технику научения; наконец, «способность» («facultas») подчеркивает легкость изложения и выражения, живость ума и богатства, которые человек извлекает из науки, а словом «facultates» иногда обозначают приобретенные интеллектуальные богатства. После этих определений в учебнике классифицируются различные науки, или отрасли философии. Среди последних различаются: естественная философия, задачей которой является изучение природы на различных уровнях абстракции (математика, физика, метафизика); нравственная (моральная) философия, изучающая человеческую волю; наконец, рациональная философия, исходным пунктом которой является разум. Далее следует указатель книг (главным образом Аристотеля), в которых изложены эти науки и по которым обычно задают вопросы на экзаменах. Огромная часть вопросов касается «рациональной философии», в которой согласно традиционному делению фигурируют «грамматика», «риторика» и «логика». «В этой части вопросы ставятся несравненно чаще и шире, нежели в естественной философии и этике. В грамматике, например, обычные учебники Доната и Присциана обсуждаются очень глубоко, и особенное значение придается логике языка [или спекулятивной грамматике]». Из этого следует, что «центр тяжести на лекциях философии на факультете искусств Парижского университета вплоть до середины XIII века приходился на логику и логику языка. Парижские комментарии к сочинениям Аристотеля, появившиеся в ту эпоху, представляют собой почти исключительно толкования трактатов по логике». Кажется даже, что книги о природе (libri naturales) Аристотеля в Англии начали комментировать раньше, чем в Париже (М. Грабман). Здесь Париж уступил свои преимущества: порыв Абеляра, направленный в XII веке на логические исследования, теперь затормозил зарождение новых интеллектуальных интересов.

У этой гипотезы достаточно подтверждений. В другом месте мы обнаружили две метафизические «Суммы», одна из которых является произведением оксфордского учителя Томаса из Йорка, умершего ок. 1260 г.; вторая, «Сумма философии», при современном состоянии наших знаний не представляется исходящей из парижских интеллектуальных кругов. Напротив, создается впечатление, что серия комментариев по логике связывает «Диалектику» Абеляра и «Диалектику» Адама из Пти-Пона (закончена в 1136) с подобными же произведениями, увидевшими свет в Париже в первой половине XIII века. Сочинение «Введение в логику» («Introductiones in logicam») английского магистра Уильяма Шервуда, преподавателя Оксфордского университета, умершего канцлером Линкольна в 1249 г., сохранилось благодаря единственному парижскому манускрипту. По-видимому, оно распространялось ограниченно — несомненно по причине чрезвычайного

успеха аналогичного произведения Петра Испанского. В разделенной на семь частей «Логике» Уильяма Шервуда последовательно рассматриваются пропозиция, предикат, силлогизм, диалектические связи, свойства терминов, софизмы и «синкатегоремы» (термины, имеющие смысл только в связи с другими). Весь трактат ориентирован на две главы, где речь идет о диалектике и софистике (К. Михальски). Замечание, сделанное самим Уильямом, ярко раскрывает настрой его произведения: «Полное знание силлогизма требует, чтобы мы знали не только его дефиницию, но и его виды... Есть доказательный, диалектический, софистический силлогизмы. Доказательный силлогизм порождает науку, исходя из необходимого и из причин, совершенно очевидных благодаря следствиям. Диалектика движется от вероятного и заканчивается мнением. Что касается софистики, силлогизирующей, исходя из того, что имеет вид вероятного, или создающей видимость силлогизирования исходя из вероятного, или одновременно производящей то и другое, то она стремится только к славе и к победе в дискуссии. Опуская все прочие, мы займемся диалектическим силлогизмом». Таким образом, речь здесь идет о преподавании диалектики, понимаемой как искусство подводить к вероятным мнениям, находящимся посередине между убежденностью науки и кажимостями софистики.

Известная по меньшей мере по четырем манускриптам, три из которых находятся в Париже, «Диалектика» Ламберта Оксеррского (составлена ок. 1250 г.), по-видимому, имела более широкое распространение. Выдвигалось предположение, что Ламберт был учеником Уильяма. Эта гипотеза носит сугубо предположительный характер, но нет необходимости принимать ее, чтобы объяснить сходство двух учебников, написанных примерно в одно и то же время, для одного и того же экзамена, для студентов одного университета. Как бы то ни было, оба произведения пронизаны одним духом. Ламберт прекрасно знает, что логика — это наука, служащая для различения истинного и ложного посредством аргументации, и что вследствие своей универсальной значимости она представляет собой «ars artium, scientia scientiarum, qua aperta omnes aperiuntur et qua clausa omnes aliae clauduntur»874. Короче говоря, это наука, «sine qua nulla, cum qua quaelibet»875. Следовательно, она выше диалектики, оперирующей только силлогизмами вероятного или даже тем, что лишь имеет вид силлогизма. Логика Ламберта Оксеррского с достаточной точностью отражает тот метод, который впоследствии стремился вытеснить Декарт в своих «Правилах для руководства ума» («Regulae ad directionem ingenii»876). Ведь для Ламберта логика—это искусство, то есть прежде всего множество правил, направленных к одной цели — познанию главного субъекта этого искусства («ars est collectio multorum praeceptorum ad unum finem tendentium, id est collectio multorum documentorum et multarum regularum, quae ordinantur ad finem unum, scilicet ad cognitionem illius, de quo in arte principaliter intenditur»)877. Это искусство может быть сведено к методу («methodus est ars brevis et facilis et semitae proportionatur»)878, ибо метод — это искусство, подобное узким тропинкам вдоль дорог: идя По ним, можно срезать поворот дороги и прийти в нужное место легче и быстрее («nam sicut semita ducit ad eumdem terminum, ad quem data via, sed brevius et expedientius similiter ad cognitionem ejusdem ducunt ars et methodus, sed facilius methodus quam ars»879). Итак, диалектика есть искусство искусств, когда она открывает доступ к началам всех прочих методов: «Dialectica est ars artium ad principia omnium methodorum viam habens; sola enim dialectica probat, disputat de principiis omnium artium»880. Таким образом, и логика Ламберта Оксеррского четко ориентирована на диалектику вероятности.

Так же обстояло дело с произведением, которое имело грандиозный успех и сохраняло свое влияние на протяжении нескольких веков — с «Summulae logicales» португальца Педру Жулиани, именовавшегося Петром Испанским; он умер в 1277 г. будучи папой под именем Иоанна XXI. Эхо идей Ламберта Оксеррского раздается с первых фраз «Summulae»: «Dialectica est ars artium, scientia scientiarum, ad omnium methodorum viam habens. Sola dialectica probabiliter disputat de principiis aliarum scientiarum, et ideo in acquisitione scientiarum dialectica debet esse prior»881. Трактат Петра Испанского широко использовался в средневековых университетах, причем — факт, достойный внимания, — представителями всех соперничающих философских и теологических школ. Это очевидный признак того, что его диалектика не представлялась связанной с какой-либо определенной метафизической доктриной. Недавно были обнаружены комментарии к «Summulae logicales» Симона (Саймона) из Фейверсхема, профессора Парижского и Оксфордского университетов (ум. в 1306); доминиканца Роберта Килвордби (ум. в 1279), который характеризовал трактат Петра Испанского как «самое обширное введение для учащихся в искусство диалектики» («ad majorem introductionem scolarium in arte dialectica»); шартрца Генриха из Кёсфельда882 (Heinrich von Coesfeld, ум. в 1410); Жана Оклена (Jean Hockelin), Ульриха Тюбингенского (Ulrich von Tübingen), Иоанна из Байрейта (Johann von Bayreuth), Жана Летурнера (Jean Letourneur, Versorius, ум. ок. 1480), Ламберта из Монте (Lambertus de Monte, ум. в 1499); а также сторонника Альберта Великого — Герарда Хардервика (Gerard Harderwyck, ум. в 1503) и многочисленных сторонников Дунса Скота — таких, например, как Николай из Орбелла (Nicolaus de Orbellis, ум. в 1455), Петр Тартарет (Petrus Tartaretus, ректор Парижского университета в 1494 г.), Иоанн из Магистриса (Johannes de Magistris) и др.; к комментаторам сочинений Петра Испанского можно причислить также номиналистов Марсилия Ингенского и Жана Буридана. Подобное разнообразие комментаторов мешает принять соблазнительную гипотезу о том, что диалектический пробабилизм (идея вероятности) парижских логиков был одной из причин — причем некоторые утверждают, что главной, — философского пробабилизма XIV столетия.

Во всяком случае примечательно то, что в произведении Петра Испанского следствием принципиально диалектического характера логики ничуть не стал ни философский пробабилизм, ни скептицизм в собственном смысле слова. Ведь Петр был просто логиком. Он работал в то время, когда любой магистр искусств должен был владеть, помимо логики, всей философией Аристотеля. Даже после Петра некоторые профессора продолжали специализироваться на преподавании логики и риторики, но самые знаменитые старались расширить сферу преподавания за счет комментариев к физике, психологии, метафизике и этике. Самому Петру Испанскому, помимо «Summulae logicales» и «Синкатегорем», принадлежат комментарии к книгам «О животных», «О смерти и жизни», «О причинах продолжительности и краткости жизни» и «О душе». Его предпочтение в отношении такого рода трактатов объясняется естественным образом, этот логик был одновременно врачом. Впрочем, главное произведение Петра Испанского — это трактат «О душе», отличающийся от его комментария к одноименной книге Аристотеля. Он страстно желал его выхода в свет. Из опубликованных фрагментов этого трактата, написанного стилем, свободным от всяких учено-школярских форм, без цитат из Аристотеля, Авиценны или Аверроэса, ясно следует, что в нем в качестве теории познания проповедуется «замечательный синкретизм августиновского учения о просветлении и авиценновской теории эманации и интеллигенции» (М. Грабман). Значит, в XIII веке можно было придерживаться подобных воззрений и стать папой. Но они, конечно, ничем не напоминают номинализм Оккама, и трудно удержаться от вопроса: случайно ли в тот самый год, когда умер папа, чьи философские

взгляды благоприятствовали августинизму с примесью идей Авиценны (1277), томистский аристотелизм подвергся цензуре парижского епископа Этьена Тампье?

Начиная с середины XIII века, хотя и встречаются еще магистры, занимающиеся главным образом логикой, — такие, как Николай Парижский, который дважды, в 1253 и 1263 гг., упоминается в «Chartularium Universitatis Parisiensis»883, или Аденульф из Ананьи (ум. в 1289), автор трактата о «Топике», — появляются другие магистры, чья любознательность распространяется далеко за пределы подобных исследований. Вероятное иногда верно, но это не тот случай. Нередко люди воображают себе парижских теологов, обеспокоенных философским уровнем своих коллег на факультете искусств и бегающих за ними, чтобы кого-нибудь поймать в свои сети. Все происходило с точностью наоборот. Теология Гильома из Оверни, Гильома Оксеррского и Филиппа Канцлера свидетельствует о таком знании новых доктрин и такой широте взглядов в дискуссиях по философским проблемам, которые оставляли далеко позади скромные достижения парижских логиков. Но это не всё. Между тем моментом, когда философы университета довольствовались комментированием трактатов «Органона», и тем, когда они приступили к толкованию «нового Аристотеля», располагаются «Комментарии» двух великих теологов: «То, что среди философов не было представителей факультета искусств, — факт очень большого значения для развития философии времени высокой схоластики. Однако теологи Альберт Великий и Фома Аквинский, которые сделали свои собственные комментарии к недавно обнаруженным сочинениям Аристотеля по метафизике, натуральной философии и этике, проложили таким образом дорогу схоластическому аристотелизму и оказали на факультет искусств такое влияние, все детали которого еще не установлены до сих пор. Комментарии Сигера Брабантского к «Метафизике» Аристотеля и к сочинениям по натуральной философии, во всяком случае, появились позднее комментариев к Аристотелю, сделанных Альбертом Великим, а частично и св. Фомой Аквинским» (М. Грабман). В самом деле, мы уже отметили, что Петр из Оверни, чья комментаторская деятельность охватывает почти все наследие Аристотеля, завершил комментарий Фомы Аквинского к книге «О небе и о мире» (III, от 9-й лекции до конца). Но Петр из Оверни — современник аверроистского движения. И именно его 7 марта 1275 г. папский легат назначает ректором Парижского университета, рассчитывая восстановить единство на факультете искусств, нарушенное в 1272 г. Сигером Брабантским. Таким образом, начало парижского аверроизма частично объясняется запоздалым — во второй половине XIII века — рассмотрением «нового Аристотеля» среди «артистов».

Истоки аверроистского движения восходят к латинским переводам «Комментариев» Аверроэса к Аристотелю, выполненным Михаилом Скотом, вероятно, во время его пребывания в Палермо (1228—1235) в качестве придворного астролога императора Фридриха II. Текст «Большого труда» Роджера Бэкона позволяет установить, что эти переводы появились в Париже вскоре после 1230 г., и оценить историческое значение этого события: «Tempore Michaelis Scotti, qui annis Domini 1230 transactis apparuit deferens librorum Aristotelis partes aliquas de Naturalibus et Metaphysicis cum expositionibus authenticis, magnificata est philosophia apud Latinos»884. К 1250 г. становится заметно, что Альберт Великий широко использует сочинения Аверроэса, которые всегда у него перед глазами, когда он составляет собственные трактаты об учении Аристотеля. В ту пору Аверроэс был для него просто философом, как все прочие, к помощи которых прибегают, когда это полезно, и которых осуждают и исправляют, когда они ошибаются. Только на протяжении

следующих 20 лет магистры искусств, использовавшие «Комментарии» Аверроэса к Аристотелю, чтобы обогатить собственные учебные курсы, придут к выводу, что учение Аристотеля — это учение, которое ему приписал Аверроэс, и что оно составляло саму философскую истину. Подобная позиция не могла не вызвать протеста теологов.

Каково бы ни было восхищение Альберта Великого и св. Фомы Аквинского греческим философом, они никогда не ставили себе целью простое усвоение его учения. Можно сказать, что, напротив, христианская вера заранее освободила их от всякой сервильности к «букве» Аристотеля. Эти теологи сразу увидели, что, если перипатетизм и содержит истинные положения, в целом он не является истиной. Отсюда это строгое и смелое исправление ложных положений, которое и породило томизм. Но даже среди современников св. Фомы нашлись такие, которые реагировали на влияние Аристотеля совершенно иначе. Это были не монахи одного из двух крупнейших нищенствующих орденов и даже далеко не все белое духовенство, занимавшее главную кафедру на теологическом факультете: главным образом по-иному отреагировали простые священники, которые учили диалектике и физике на факультете искусств. Действительно, насколько заманчивой и вводящей в искушение была необходимость укладываться в рамки обеих наук, сталкиваясь вначале по поводу проблем метафизики и затем доходя до границ теологии. Ничего нельзя сказать о будущих возможностях, не задавая вопроса о провидении, о движении — «Вечны они или нет?». Дискуссии об этом, которые не могли не возникнуть очень рано, были бы вполне уместными при условии, если бы сообщество магистров факультета искусств хотя бы молчаливо признало, что образование на теологическом факультете обладает в этой области регулирующим авторитетом. В результате так оно и случилось. Преобладающее большинство магистров факультета искусств преподавали диалектику и физику, принимая в расчет синтез философии и теологии, которого они так или иначе должны были коснуться. Но, с другой стороны, создается впечатление, что относительно небольшое число магистров с самого начала считали преподавание философии самодостаточным и самоценным. Эти профессора факультета искусств, ограничивавшиеся философскими потребностями, необходимыми для их работы, пытались игнорировать возможность отзвука, который могут получить их доктрины на более высокой ступени университетского образования. Отсюда и неоднократно повторявшиеся запреты комментировать «Физику» Аристотеля, о которых мы рассказывали, и внутренние разногласия, закончившиеся полным расколом на факультете искусств, и, наконец, прямые личные приговоры, которые ожидали лидеров движения.

Первый взрыв произошел 10 декабря 1270 г.: епископ Парижа Этьен Тампье осудил пятнадцать тезисов, тринадцать из которых были навеяны аверроизмом. Единство действующего интеллекта («quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero»885), отрицание свободной воли («quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit»886), астрологический детерминизм, вечность мира («quod mundus est aeternus, quod nunquam fuit primus homo»887), смертность души, отрицание того, что Божье провидение распространяется на отдельных людей и человеческие поступки, — вот основные запрещенные положения888. Заметят, что это осуждение направлено скорее на доктринальное движение, чем на человека, ибо один и тот же магистр не мог одновременно утверждать, что душа разлагается вместе с телом и что душа, отделившаяся от тела, не может страдать от телесного огня. По случаю этого осуждения Альберт Великий, которому помог своими консультациями Эгидий из Лесина, написал трактат «О пятнадцати проблемах» («De

quindecim problematibus»). Этот вероучительный акт не помешал распространению движения по простой причине: те, кто преподавал в соответствии с этими тезисами, уверяли, что обучают им только как философы и объявляют их ложными как христиане. 18 января 1277 г. папа Иоанн XXI, тот самый Петр Испанский, о склонности которого к августиновскому учению о просветлении мы говорили, обнародовал буллу с предостережением магистрам факультета искусств Парижского университета. 7 марта того же года епископ Этьен Тампье объявил декрет об осуждении 219 тезисов, предупредив в самом начале, что он больше не будет принимать легковесных извинений типа: данное положение одновременно может быть ложным с точки зрения веры и истинным с точки зрения разума. Это означало осуждение принципа «двойственной истины», который с тех пор стал именоваться аверроистским. Не все 219 осужденных положений были аверроистскими. В некоторых из них, имевших моральное содержание, чувствовались отзвуки трактата о куртуазной любви («Liber de Amore») Андре из Ле-Шаплена (André de Le Chapelain), некоторые положения затрагивали философию св. Фомы, многие сильно походили на тезисы, которые отстаивали диалектики XII века, значительное число напоминало Авиценну не меньше, чем Аверроэса. Короче говоря, создается впечатление, что это осуждение назвало аверроизмом род полиморфического натурализма, который отстаивал права языческой природы в противовес христианской, философии — в противовес теологии, разума — в противовес вере. Поскольку этот натурализм ставил философию выше религиозных верований, его можно было приписать Аверроэсу, который, в свою очередь, мог сослаться на Аристотеля («Метафизика», XI, 8, 1074b). Однако некоторые из осужденных тезисов, происхождения которых мы не знаем, указывают, до какого пункта в то время можно было дойти (возможно, в сочинениях и, несомненно, в дискуссиях): христианская религия препятствует образованию («quod lex christiana impedit addiscere»); в христианской религии, как и в других, присутствуют разного рода басни и заблуждения («quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis»); можно не знать ничего больше, если знаешь теологию («quod nihil plus scitur propter scire theologiam»); то, что говорят теологи, основано на баснях («quod sermones theologi fundati sunt in fabulis»). Кажется, тут слышишь даже не Фонтенеля, всегда осторожного в этих предметах, а самого Вольтера, когда он бывал уверен в своей безнаказанности.

Выраженные в абстрактной форме, эти страстные тезисы направлены на то, чтобы показать, что истинная мудрость — это мудрость философов, а не теологов («quod sapientes mundi sunt philosophi tantum»889) и что нет более возвышенного состояния, чем упражнения в философии («quod non est excellentior status quam vacare philosophiae»). Такой мудрец находит в рациональном знании всякое благо для человека, ибо из этого знания проистекают естественные моральные добродетели, описанные Аристотелем, а эти добродетели составляют все счастье, доступное человеку в земной жизни, после которой другой не будет («quod felicitas habetur in ista vita, non in alia»). У таких философов вся натуралистическая мораль вновь обретает жизнь и претендует на свои права. Хватит ниспосланных сверхъестественных добродетелей («quod non sunt Possibiles aliae virtutes, nisi acquisitae vel innatae»890), хватит христианского самоуничижения, которое состоит в сокрытии своих заслуг, не надо ни целомудрия, ни воздержания! Наоборот, вернемся к тем добродетелям которые Аристотель предназначил для элиты и которые не созданы для бедняков: «quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in moralibus»891. Очевидно, что эти магистры были неправы в своей верности «Никомаховой этике», но они сами прекрасно это понимали. Среди психологических и метафизических положений естественным образом вновь зазвучали осужденные в 1270 г.: вечность мира, единство действующего интеллекта

человеческого рода, смертность души, отсутствие свободной воли, отказ распространять Божье провидение по ту сторону видов — вплоть до индивида. Но этот новый доктринальный акт восходит к одному и тому же источнику всех заблуждений — к аристотелевскому отождествлению (воспринятому Авиценной и Аверроэсом) реальности, умопостигаемости и необходимости, причем не только в вещах, но прежде и больше всего в Боге. Если мир вечен, то Бог не мог его не сотворить, а если мир таков, каков он есть, то Бог не мог сотворить его иным. Из Первопричины, которая одна, могло родиться только одно «первоследствие», подобное ей («quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo»); следовательно, Бог не может мгновенно и свободно произвести множество результатов (quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum), но множество вещей предполагает множество посредствующих причин, наличие которых есть необходимое условие существования этих вещей. Хорошенько запомним это последнее положение — ведь оно имеет капитальное значение для понимания последующей истории средневековой философии и теологии: Первопричина может быть причиной разных следствий в нашем мире только посредством других причин, так как ничто преображающее не может производить изменения (transmutations) разного вида, не изменившись само («quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus causis eo quod nullum transmutans diversimode transmutat, nisi transmutatum»). Поддерживать этот тезис — значит решительно отрицать свободу и всемогущество христианского Бога. Яхве, который не только смог в одно мгновение сотворить мир с великим множеством обитающих в нем существ, но может каждый миг свободно вмешиваться в его развитие (либо чтобы непосредственно творить человеческие души, либо чтобы чудесным образом воздействовать на них без участия каких-либо вторичных причин), и греческо-арабский Бог, действия которого вытекают одно из другого и осуществляются одно через другое согласно некоему необходимому порядку, — абсолютно несовместимы. Это заметили еще до осуждения «аверроизма» Гильом из Оверни, Бонавентура и другие. После 1277 г. об этом узнали все теологи. Многие из них сделались словно одержимые, а некоторые испытали перед греческо-арабской идеей нецессетаризма (необходимость) такой ужас, что сочли возможным заходить сколь угодно далеко, лишь бы то, чему они учили и что проповедовали, имело противоположный смысл. В такой реакции теологов не было ничего нового. Она очень напоминала реакцию Тертуллиана и Татиана, отраженную в «О божественном всемогуществе» («De divina omnipotentia») Петра Дамиани — реакцию, проявлявшуюся во все времена. Однако в данном случае она была направлена против целостной системы мира, которую предложили Аверроэс и Авиценна; они ставили под сомнение всю христианскую теологию, которая, пусть даже реформируя эту систему, как будто вдохновлялась ею.

Мы еще недостаточно детально знаем аверроистское движение той эпохи. Не всегда известны источники и даты появления обнаруженных комментариев, зато их интерпретация всегда изощренна. Если этим магистрам предлагали преподавать Аристотеля, то можно ли было надеяться, что они найдут там Библию? И можно ли приписывать профессору истории философии мнения всех философов, учения которых он последовательно излагает? К счастью, у нас есть достаточно сведений о творчестве двух учителей — Сигера Брабантского и Боэция Дакийского, которые в 1277 г. лично встревожили Этьена Тампье.

Сигер Брабантский (Siger de Brabant, ок. 1235 — между 1281—1284)892 в основу своего преподавания положил идею двойственной истины Аристотеля и его арабского комментатора Аверроэса. С его точки зрения, сказанное ими совпадает с самой наукой, и слушать их — значит слышать сам разум. Вернее, поскольку нельзя не видеть, что преподавание учения Аристотеля нередко противоречит Откровению, то нужно признать, что его учение — это философия. А если, с другой стороны, существует абсолютная наука — наука Откровения, то следует кротко согласиться с тем, что существуют два решения некоторого числа вопросов: одно — решение с помощью Откровения, и именно оно истинно; другое — решение с помощью лишь обычной философии и естественного разума. Когда между ними возникает конфликт, мы говорим: вот решения, к которым меня по необходимости приводит разум, оперирующий как философия, но, так как Бог не может лгать, я принимаю истину, данную нам в Откровении, и впитываю ее верой.

Как истолковать такую позицию? Прежде всего заметим, что она выражена с предельной осторожностью, по крайней мере в том, что касается формы. Аверроэс не поколебался занять куда более откровенную позицию. Он думал и говорил, что истина в собственном смысле слова — это истина, которую добывают философия и разум. Безусловно, богооткровенная религия тоже обладает своей степенью истины, но это явно более низкая и подчиненная степень. Всякий раз, когда философия и текст Откровения вступают в противоречие, то этот текст нужно истолковать и извлечь из него подлинный смысл с помощью одного только естественного разума. Сигер Брабантский не советует нам ничего подобного. Он довольствуется указаниями на выводы и решения философии и, напротив, бескомпромиссно утверждает превосходство истины Откровения. В случае конфликта уже не разум, а вера принимает решение. Но Сигер проявляет еще большую осторожность. Если и существовала в средние века доктрина «двойственной истины», то ее авторство можно совершенно законно приписать Аверроэсу, а не Сигеру. В самом деле, никогда Сигер Брабантский не употребляет слово «истина» для характеристики результатов философского умозрения. У него истина всегда и исключительно означает Откровение. Поэтому, как мы видим, для обозначения объекта исследования он использует единственное число. Если мы называем истиной только истину Откровения и если философия этого не учитывает, то значит цель философии — не поиск истины. И действительно, Сигер Брабантский никогда не приписывает ей эту цель. Заниматься философией, говорит он нам, «значит просто отыскивать то, о чем думали философы — и особенно Аристотель, — даже если случайно мысль Философа не была согласна с истиной и если Откровение посредством души передало нам решения, которые естественный разум не в состоянии доказать». Заниматься философией, пишет он в другом месте, значит в большей степени искать то, о чем думали философы, нежели истину: «quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus»893. Итак, для Сигера есть только одна истина, и это — истина веры.

Таковы были четкие и ясные утверждения Сигера Брабантского. Принимая факты такими, какими они были, трудно удержаться от вопроса: что следует о них думать? Быть может, это будет большим свидетельством наличия у нас некоторой мудрости и умения подходить к событиям философски, чем заявление о нашей неспособности объяснить положение «per rationes naturales»894. Бесспорно, разум приводил Сигера Брабантского к определенным выводам, а вера настаивала на выводах противоположных: разум наглядно показывал нечто противоположное тому, чему учила вера. Осознавать такое тягостно, однако, в конце концов, если разум

отождествить с Аристотелем, то это будет лишь констатация того, что есть. С другой стороны, столь же очевидно, что Сигер не утверждает истинность этих противоположностей, а решительно выбирает одну из двух и всегда выбирает в пользу веры. Разумеется, для объяснения его позиции достаточно сослаться на осторожность: клирик и магистр Парижского университета, живущий в такой среде, которая была перенасыщена религиозной верой, Сигер не мог и мечтать ставить разум выше Откровения. А даже если он так думал, то не мог помыслить высказать это вслух. Но эта гипотеза рушится, если посмотреть, каково было подлинное состояние духа Сигера Брабантского. Его речи должны были быть теми же самыми, произносил ли он их по убеждению или из осторожности. А мы знаем, что христианская вера была нормальным состоянием духа в его среде и в его эпоху. На многих других примерах мы знаем также, что даже сегодня верующие могли искренне держаться своей веры и в то же время воспринимать учения, трудно совместимые с нею. Если в XX веке некоторые умы, разделенные внутри самих себя, должны были бороться многие годы и победить ожесточенное внутреннее сопротивление, прежде чем признаться самим себе, что они больше не веруют, то на каком основании мы сегодня решаем, что Сигер Брабантский маскировал свои подлинные мысли, когда говорил, что он думает как философ и верует как христианин? Наоборот, это — естественное явление, обнаруживающееся регулярно, если новому философскому учению удается овладеть умом, уже заполненным верой. Для этого требуется единственное условие: идея, в рамках которой происходит подобная встреча, предполагает какие-то уловки или обстоятельства, которые позволяют двум учениям сосуществовать. Обстоятельство, посредством которого Сигер решил проблему, состоит в том, что надежность естественного разума слабее той надежности, которую нам дает вера; тогда и другие мыслители, помимо Сигера, занимали аналогичную позицию. «Желая вести добрую жизнь в исследовании и созерцании истины, насколько это возможно в этом мире, — пишет один из современников Сигера, — мы принимаемся рассуждать о вещах природных, нравственных и божественных согласно идеям и порядку Аристотеля — однако не посягая на права ортодоксальной веры, которая нам явлена в свете божественного Откровения и которой философы, как таковые, не были просвещены. Ибо, рассматривая обыкновенное и привычное течение событий в природе, а не божественные чудеса, они объясняли вещи с помощью света разума, не противореча теологической истине, знание которой открывается с помощью более возвышенного света. Философ, приходящий к выводу, что та или иная вещь необходима или невозможна по причинам низшего порядка, то есть доступным разуму, тем самым не противоречит вере, которая утверждает, что вещи могут быть иными благодаря причине высшего порядка, сила и причинная способность которой недоступны пониманию какого-либо сотворенного существа. Даже святые пророки, пропитанные подлинным пророческим духом, но принимавшие во внимание причины низшего порядка, предсказывали и такие события, которые не происходили, ибо Первопричина расположила события иначе». Итак, при современном состоянии наших знаний тексты не позволяют нам принять окончательное решение.

Основные заблуждения, которые можно вменить в вину Сигеру Брабантскому и которые наиболее характерны для его доктрины, содержатся главным образом в трактатах «О вечности мира» («De aeternitate mundi»), «Об интеллекте» («De intellectu»), «О понимающей душе» («De anima intellectiva») и «Книга о счастье» («Liber de felicitate»). Некоторые из этих произведений дошли до нас полностью, некоторые — в виде цитат и кратких изложений (П. Мандонне, Б. Нарди). Заблуждения Сигера Брабантского были совершенно четко обозначены при общем осуждении аверроизма в 1270 г. Но прежде всего нужно упомянуть о заблуждении, которое мы

только что рассмотрели: оно касается взаимоотношений философии и религии. Каковы бы ни были собственные иллюзии Сигера на этот счет, очевидно, что занятая им позиция неприемлема для Церкви: согласие с ней равнозначно радикальному отрицанию всех трудов, проделанных схоластической философией. Поэтому св. Фома Аквинский решительно осуждает эту позицию — не только в своих сочинениях, посвященных прямому опровержению аверроизма895, но и в проповеди, произнесенной перед преподавателями и студентами Парижского университета: «Находятся люди, работающие в области философии и утверждающие положения, не истинные с точки зрения веры. А когда им говорят, что это противоречит вере, они отвечают, что так сказал Философ896, но что сами они этого не утверждают, а только лишь повторяют слова Философа». И действительно, продолжает св. Фома, аверроист думает, что разум способен доказать утверждения, противоположные некоторым утверждениям веры. Но поскольку то, что доказывается как необходимое, может быть только обязательно истинным, а его противоположность — ложной и невозможной, то из этого следует, что вера опирается на ложное и невозможное; а этого не может сделать сам Бог, и не может вынести слух верующих. Жесткостью своей логики св. Фома выставляет на всеобщее обозрение то, что было спрятано под покровом психологии.

Чувствуя себя надежно защищенным благодаря этому первому различию, значение которого носит абсолютно всеобщий характер, Сигер вводит некоторое число доктрин, по существу подлинно аристотелевских, но приводящих в смущение человека церковного. Бог якобы не является действующей причиной вещей, Он лишь их конечная причина. Его не удается даже наделить предзнанием будущих возможностей — ведь Аристотель доказал, что знать будущие возможности равнозначно приданию им необходимости. Мир вечен, и земные виды, такие, как человек, тоже вечны — вот выводы, которые по необходимости должен принять разум. Но далее следует нечто большее. Не только мир и земные виды вечны как в прошлом, так и в будущем, но и явления и события будут воспроизводиться неопределенное число раз. Итак, гораздо раньше Вико897 и Ницше, но после Аверроэса и вместе с другими мыслителями своего времени Сигер проповедует теорию «вечного возвращения». В самом деле, поскольку все события в подлунном мире жестко детерминированы вращением небесных тел и поскольку их вращения должны бесконечное число раз проходить через одни и те же фазы, то они должны будут приводить к одинаковым результатам: «Так как Перводвигатель всегда в действии и не проявляет своей силы, пока не приходит в действие, то из этого следует, что он всегда движется и действует... А из того, что он всегда в движении и действует, следует, что ни один вид не получает бытия, если не прошел через него прежде. Так что все виды, которые когда-либо существовали, возвращаются словно по кругу — в том числе даже разного рода мнения, законы, религии, причем таким образом, что круг низших вещей является следствием круга вещей высших. Правда, о некоторых из них мы забыли по причине их удаленности во времени. Мы говорим все это, следуя Философу, но не утверждаем, что это верно». Хотя эта доктрина применяется только к необходимым видам, ибо индивид случаен и только возможен, легко себе представить, какое впечатление она должна была произвести на магистра теологии! Ведь эта доктрина в частности утверждает, что — согласно разуму — христианство уже когда-то возникало и возникнет еще бесконечное число раз.

Но самая знаменитая из аверроистских доктрин, воспринятых Сигером Брабантским, — это единство действующего интеллекта. Впрочем, относительно точного смысла и эволюции его идей

в этой области мнения историков расходятся. Некоторые исследователи (М. Грабман) приписывают Сигеру сочинения, из которых делают вывод (Ф. ван Стеенберген), что после долгих колебаний Сигер должен был отказаться от идеи единства действующего интеллекта и присоединиться к точке зрения св. Фомы, который с каждым индивидом ассоциировал его отдельный действующий интеллект. Другие исследователи констатировали — и, как представляется, не без оснований, — что Сигер никогда не отрекался от своего аверроизма, или по крайней мере ни один его аутентичный текст не свидетельствует о такой эволюции. Сравнительно недавно обнаруженные фрагменты трактата «De intellectu», написанного в ответ св. Фоме, и «Liber de felicitate» привели автора этого открытия (Б. Нарди) к заключению, что для Сигера Брабантского действующий интеллект — это как бы Бог и что блаженство, доступное человеку на земле, заключается в единении с действующим интеллектом. Итак, кажется все менее вероятным, что Сигер когда-либо отказывался от своего аверроизма; во всяком случае, никто не сомневается, что в течение достаточно длительного времени он активно поддерживал некоторые положения, осужденные в 1277 г. Согласно запрещенному тогда учению, разумная душа якобы не соединена с телом человека самим своим бытием, она соединена с ним только посредством осуществленного ею действия. Разумная душа и тело составляют одно целое «in opere, quia in unum opus conveniunt»898; это происходит потому, что действующий интеллект действует внутри тела, и акт понимания может совершаться не только в интеллекте, но и в человеке в целом. Однако столь же верно и то, что действующий интеллект является единым и общим для всего человеческого рода. Тут мы сразу видим — и наш философ сам прекрасно это видит, — какие следствия могут вытекать из подобной доктрины относительно личного бессмертия душ. Однако различение веры и разума способно все поставить на свои места. Итак, получается, что и вполне добротная философия не предполагает разумной души для каждого человеческого тела, хотя этот вывод противоречит Истине, которая не может лгать.

Направленное против Сигера Брабантского, осуждение 1277 г. касалось по крайней мере в той же степени другого парижского преподавателя факультета искусств — Боэция Дакийского899, который в перечне осуждаемых положений был представлен как главный их автор: «principalis assertor istorum articulorum»900. Автор комментариев к «Топике» и «Метеорам», «Вопросов» к обеим «Аналитикам» Аристотеля и важной работы по спекулятивной грамматике «Трактата о способах обозначения» («Tractatus de modis significandi»), он написал также два недавно опубликованные (М. Грабманом) сочинения — «О высшем благе» («De summo bono») и «О сновидениях» («De somniis»); его аверроизм проявляется главным образом в первом901. В этом произведении Боэций Дакийский описывает высшее благо, которое, с его точки зрения, составляет единое целое с жизнью философа; отсюда его полное заглавие: «De summo bono sive de vita philosophi». В первых же фразах этого трактата нас сразу предупреждают, что речь идет не о Высшем-Благе-в-себе, которое есть Бог, но о благе, доступном человеку, о таком, которое может быть обнаружено разумом: «Quid autem sit hoc summum bonum, quod est homini possibile, per rationem investigamus»902. Такого высшего блага можно достичь только в процессе реализации лучшей из способностей человека — интеллекта. Это поистине божественная способность, если только есть в человеке нечто божественное. «Как во всей совокупности существ в мире все самое лучшее божественно, так самое лучшее в человеке мы называем божественным». Под интеллектом здесь следует понимать главным образом умозрительный интеллект, посредством которого мы познаём истинное, ибо познание истинного есть источник наслаждения. Именно потому, что объектом Первого Интеллекта (чистой Мысли) является его собственная божественная

сущность, его жизнь есть жизнь высшего наслаждения. Что касается человека, то он находит свое счастье одновременно в достижении блага согласно требованиям своего практического разума и в познании истинного разумом умозрительным. Поэтому истинно мудрый человек не совершает никакого действия, которое не делает его счастливым, и в силу этого более способен обрести счастье. Все человеческие поступки, не направленные к высшему благу человека или даже безразличные по отношению к нему, суть грех; если же они противостоят высшему благу, то они суть более тяжкий грех. Станем же оплакивать толпу презренных людей, которые гоняются за чувственными наслаждениями и материальными благами, и почтим тех, кто предается исследованию мудрости. Почтим их еще и за то, что они живут согласно естественному порядку: «quos etiam voco honorandos, quia vivunt secundum ordinem naturalem». Таковы философы («et isti sunt philosophi, qui ponunt vitam suam in studio sapientiae»903), всякое деяние которых есть созерцание истины.

Поднимаясь посредством интеллекта от одной причины к другой, философ постепенно подходит к первой из всех причин; она не имеет других причин, кроме себя самой, но зато она вечна, неизменна, совершенна, и от нее зависит все остальное. «Это Первоначало в нашем мире подобно отцу семейства в доме, или командующему армией, или общему благу в Граде. Как армия едина благодаря одному главе и ее благо заключается в достоинствах ее командующего и других командиров соответственно их рангу, так и единство мира связано с единством Первоначала, и благо этого мира находится по сути в этом Первоначале, но по степени причастности к Первоначалу и рангу по отношению к нему находится только в других сущих этого мира, так что ни в одном сущем этого мира нет блага, которое не было бы причастно Первоначалу. Имеется в виду вот что: философ приходит в восхищение от Первоначала, он проникается любовью к Нему, ибо мы любим источник нашего блага, а в высшей степени это тот источник, откуда проистекает высшее благо. Поэтому, познав, что все блага приходят к нему от Первоначала и что они сохраняются у него лишь постольку, поскольку их сохраняет ему Первоначало, философ испытывает к Нему великую любовь — на законном основании природы и на законном основании разума. Но ведь каждый находит радость в том, что он любит, и самая большая его радость заключается в том, что он любит сильнее всего. А так как философ сильнее всего любит Первоначало, то, как только что было сказано, он находит высшее наслаждение в Первоначале и в созерцании его благости. Это наслаждение — единственное, которое поистине праведно. Вот какова жизнь философа, и тот, кто не ведет ее, не ведет праведную жизнь. Итак, я называю философом всякого человека, который живет согласно верному распорядку природы и который достиг последней и наилучшей цели человеческой жизни. Что же касается Первоначала, о котором шла речь, то это Бог — преславный, всевышний, благословенный во веки веков. Аминь». Связь идей этого маленького шедевра проста. Возникает задача найти в философии высшее благо, достижимое для человека, — и оно обнаруживается в философском созерцании истины разумом. В этом едины все интерпретаторы Боэция Дакийского, и все считают положение дел совершенно ясным, но в диаметрально противоположных смыслах. Иные удивляются, если кто-то здесь находит трудность — ведь настолько очевидно, что автор трактата мыслит как язычник: «Это самый чистый, самый ясный, самый решительный рационализм, который только можно где-нибудь обнаружить... Рационализм Ренессанса с его размягченными мыслью и языком не породил, насколько я могу судить, ничего подобного» (П. Мандонне). Другие, напротив, не находят в этом трактате ничего противоречащего вере (Д. Салман)904.

Оба утверждения согласуются друг с другом, ибо тесно связаны с проблемой аверроизма. Боэций Дакийский не противоречит вере — скорее, он, можно сказать, не знает ее, если о ее правах говорит буквально в одной фразе: «Самое совершенное в том блаженстве, которое благодаря разуму мы считаем возможным в этой жизни, близко к блаженству, которого мы ожидаем верою в будущей жизни». Заметим, что далее он уточняет этот принцип: «est ens primum secundum philosophos, et secundum sanctos Deus benedictus»905. В этой работе все же говорится о возможности будущей жизни: ее автор не отрицает бессмертия души, и что бы, возможно, ни говорил Боэций в других, неизвестных нам сочинениях, здесь он ни словом не обмолвился о единстве действующего интеллекта. Конечно, писать об этом в «De summo bono» было неуместно. Но возникает вопрос: мог ли христианин, рассуждая как философ и от имени одного только разума (per rationem), утверждать, что высшее благо, достижимое человеком (summum sibi), к тому же в этой жизни, состоит в том, чтобы делать добро и познавать истину: «quod cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque sit beatitudo humana»906. Если абстрагироваться от всякой религиозной веры — а это как раз тот самый случай, — то нельзя не увидеть, каков будет лучший ответ философа на этот вопрос. Но подлинная трудность не в этом. Она, скорее, связана с самой тональностью, в которой рассматривается указанная тема в данном трактате. Восхваляемое в нем страстное желание разума направлено исключительно на идеи, оно чувствуется в самом стиле трактата, где угадывается та тихая радость, которую Спиноза, по-видимому, перенял от Аверроэса и которая, быть может, есть лишь мерцание интеллекта в своем собственном свете. Боэций Дакийский не просто абстрагируется от христианской веры — он не чувствует себя несчастным вдали от нее. Но кто мы такие, чтобы проникать в тайники души? Возможно, трактат «De summo bono» был лишь чем-то вроде «Сада на Оранте»907, куда, как и многие другие христиане XIII века, Боэций по неосмотрительности опоздал.

ЛИТЕРАТУРА

Даниэл из Морли: Sudhoff K. Daniels von Morley Liber de naturis inferiorum et superiorum // Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, 1917, Bd. 8, S. 1—40; Haskins Ch. H. Studies in the History of Mediaeval Science. Cambridge (USA), 1924; MüllerM. Die Stellung des David von Morley in der Wissenschaft des Mittelalters // Philosophisches Jahrbuch. 1928, Bd. 41, S. 301—337; Holmyard E. J., Mandeville D. G. Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum being a Section of the Kitâb-al-Schifâ. The Latin and Arabic texts edited with an English Translation of the latter and with Critical Notes. P., 1927.

Альфред из Сарешела: Baeumker Cl. Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts // Sitzungsbenchte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München, 1913; idem. Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis, zum ersten Male vollständig herausgegeben und mit kritischen und erklärenden Anmerkungen versehen. Münster, 1923; Pelzer A. Une source inconnue de Roger Bacon. Alfred de Sareshel commentateur des Météorologiques d'Aristote // Archivum Franciscanum Historicum, 1919, v. 12, p. 44—67; Lacombe G. Alfredus Anglicus in Metheora // Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Münster, 1935, S. 463—171.

Английские комментаторы: Grabmann M. Die Anstoteleskommentatoren Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort. Die Anfänge der Erklärung des «neuen Aristoteles» in England // Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 2, S. 138—182.

Логика в Парижском университете: Grabmann M. Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-philolog. und histor. Klasse). München, 1928, S. 51—63; Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus // Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-histor. Klasse), 1927, 5; Kommentare zur Aristotelischen Logik aus dem 12. und 13. Jahrhundert im Ms. lat. fol. 624 der Preussischen Staatsbibliothek in Berlin. Ein Beitrag zur Abaelardforschung // Ibid., 1938, 18; Eine für Examinazwecke abgefasste Quästionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hâlfte des 13. Jahrhuderts // Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 2, S. 183—199; Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudium im Mittelalter // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philos, -histor. Abt.), München, 1939, 5.

Жан (Иоанн) ле Паж (Jean le Page): Pelster F. Literaturgeschichtliches zur Pariser Theologischen Schule aus den Jahren 1230—bis 1256 // Scholastik, 1930, Bd. 5, S. 68; Chenu M. D. Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240 // Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle (lre série), P., 1932, p. 14—30; Franceschini E. Giovanni Pago: Le sue «Rationes super predicamenta Aristotelis» e la loro posizione nel movimento aristotelico del secolo XIII // Sophia, Palermo, 1934.

Петр Испанский и «Сумма логики» («Summulae logicae»): Grabmann M. Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI (gest. 1277) // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-histor. Abt.), München, 1936, 9; Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-histor. Klasse), München, 1928, S. 98—113.

Комментаторы сочинений Аристотеля: Grabmann M. Mitteilungen aus Münchener Handschriften über bisher unbekannte Philosophen der Artistenfakultät // Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 2, S. 225—238.

Аверроистское движение: Haskins Ch. H. Studies in the History of Mediaeval Science. Cambridge (USA), 1924; Grabmann M. Kaiser Friedrich II und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie // Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 2, S. 103—137; Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-histor.

Abt.), München, 1931, 2; Callebaut A. Jean Pecham O. F. M. et l'augustinisme // Archivum Franciscanum Historicum, 1925, t. 18, p. 441—472; Albi Jules d'. Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267—1277. P., 1923; Vaux R. de. La première entrée d'Averroès chez les Latins. // Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1933, v. 22, p. 193—245.

Сигер Брабантский: Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle. 2e éd. Louvain, 1908—1911, vol. 1—2; Baeumker Cl. Die Impossibilita des Siger von Brabant. Münster, 1908; Steenberghen van F. Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. I. Les œuvres inédites. Louvain, 1931; idem. Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant. Bruxelles, 1938; работы, в которых отрицается аутентичность некоторых произведений, приписываемых Сигеру Брабантскому: Nardi Bruno. Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante // Giornale Critico di Filosofia Italiana, 1936, v. 17, p. 26—35; 1937, v. 18, p. 160—164; Gilson E. Dante et la Philosophie. P., 1939, p. 319—325 (о томизме Сигера).

Боэций Дакийский: Grabmann M. Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-histor. Klasse), München, 1924; idem. Die Opuscula de Summo Bono sive De vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien. // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1932, v. 6, p. 287—317; Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 2, S. 200—224; Mandonnet P. Note complémentaire sur Boèce de Dacie // Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1933, v. 22, p. 246—250.

7. МУДРОСТЬ И ОБЩЕСТВО

Мы уже знаем два состояния христианского общества: Град Божий, где оно понимается как мистическое социальное тело, которое пребывает в мире, но само — не от мира; и григорианское христианское общество, где мирское устройство четко отграничено от духовного, однако все оно интегрировано в Церковь. В XIII столетии, «золотом веке» схоластической теологии, были последовательно или одновременно опробованы все мыслимые решения проблемы христианского общества, однако ни одно из них не восторжествовало окончательно. Дело в том, что, как мы уже отмечали, эта проблема неотделима от проблемы христианской мудрости, у которой одновременно было множество решений. Сомнения и колебания здесь возникают относительно двух пунктов.

Прежде всего в XIII веке мы сталкиваемся с чисто унитарной концепцией христианской мудрости. Автором типичной и наиболее завершенной концепции этого рода был Роджер Бэкон. Мудрость — это совокупность иерархически организованных наук, каждая из которых извлекает свои принципы из науки, стоящей непосредственно выше нее. А все вместе эти науки получают свои исходные принципы из Откровения, где они заключены в виде зародышей. Бог вначале открыл свою Мудрость пророкам; следовательно, она целиком содержится в Священном Писании. Бэкон в своем «Opus tertium» («Третий труд») говорит: «Существует только одна совершенная мудрость, данная единым Богом одному человеческому роду с единственной целью, которая есть вечная

жизнь. Вся она содержится в Святых книгах; извлеченная оттуда, она разъясняется каноническим правом и философией. Поэтому все противоречащее Божьей Мудрости или чуждое ей есть заблуждение и пустота и не может служить роду человеческому» («Opus tertium», XXIII; ср. «Opus majus», II, 1). Эта формула настолько совершенна, что стоит привести ее в оригинале: «Una sola est sapientia perfecta, ab uno Deo data uni generi humano propter unum finem, scilicet vitam aeternam, quae in sacris litteris tota continetur, per jus tamen canonicum et philosophiam explicanda. Nam quicquid est contrarium sapientiae Dei, vel alienum, est erroneum et inane, nec potest humano generi valere».

Это абсолютное внутреннее единство Мудрости в Откровении на социальном уровне выражается в «республике верующих», объединенных под властью папы — хранителя Откровения. Тот, кто обладает Писанием, на самом деле целиком обладает всей Мудростью: «Вся Мудрость заключена в Святом Писании, чтобы быть ясно истолкованной каноническим правом и философией», — настаивает Бэкон. «И как сжатый кулак собирает в себя все, что лежит на ладони, так вся полезная для человека Мудрость собрана в Святых книгах» («Opus tertium», XXIV). Если папа обладает этим сокровищем Мудрости, которое было доверено миру «единым Богом единственному миру с единственной целью», то у него в руках находится орудие управления всем миром: «habetis Ecclesiam Dei in potestate vestra, et mundum totum habetis dirigere»908. В самом деле, глава Церкви с еще большим основанием является главой этой «республики верующих» («respublica fidelium»), которая распространилась по всему миру и которую связывает воедино мудрость. Рассматриваемая в социальном аспекте, «мудрость» («sapientia») выполняет две основные функции, практически нераздельные, однако Бэкон четко различает их в самом начале своего «Краткого руководства по изучению теологии» («Compendium studii theologiae»). Прежде всего она упорядочивает, движет вперед и направляет Церковь ко всем духовным благам таким образом, чтобы верующие однажды получили воздаяние — будущее блаженство. Кроме того, она управляет всей «республикой верующих», которая в этом случае явно отличается от Церкви как таковой, удовлетворяя ее повседневные нужды («ut disponatur respublica fidelium cum temporalibus»909). То есть она в первую очередь следит за гигиеной отдельных людей и городов, чтобы сохранить их здоровье, продлить жизнь, обогатить, дать нравственное воспитание, обеспечить в их жизни мир и справедливость и предохранить их достояние от всего, что ему угрожает. Обращение неверующих и разгром непримиримых врагов веры совершаются ради расширения этой республики верующих до последних пределов мира. А поскольку нет иного права, кроме канонического, или церковного, которое бы заслуживало наименования права, и оно является одним из двух главных побегов Мудрости, содержащейся в Писании, Роджер Бэкон мыслит единое общество, где все государства соединены под водительством папы — как все науки соединены с Мудростью по указанию Писания. «Греки вернутся к послушанию Римской Церкви, большинство татар обратится к вере, а сарацины будут разгромлены — и будет одно стадо и один пастырь» («Opus tertium», XXIV).

Напрасно мы стали бы искать в средневековье более четкое и исчерпывающее выражение социальной функции христианской мудрости. Довольно любопытно, что этот великий теоретик христианского общества, насколько нам известно, никогда не обозначал последнее этим термином. Для его обозначения Роджер Бэкон постоянно использовал термин «respublica fidelium», но с его идеями неразрывно связано именно понятие «христианское общество». Можно

лишь сожалеть, что ни Альберт Великий, ни Бонавентура, ни Фома Аквинский не рассматривали эту проблему с такой же широтой со своих точек зрения. Их произведения содержат на этот счет лишь элементы синтеза, который они не попытались осуществить до конца. Бонавентура неоднократно ссылался на доктрину «двух мечей», ставшую с тех пор традиционной в том виде, в какой ее истолковал св. Бернард. Фома Аквинский оставил указания иного порядка, но более точные, которые позволяют по крайней мере сделать набросок способов решения, основанных на его принципах. Можно ли думать, что этот великий интеллектуал позабыл рассмотреть социальную функцию знания! Он никогда не сомневался: чем больше в обществе профессоров, тем в лучшем положении оно находится — и если из этого он вслед за Платоном не сделал вывод, что градом должны управлять философы, то он явным образом учил, что авторитет по праву принадлежит разуму: «Nam illi qui intellectu praeeminent, naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum»910.

Беспорядок в социальном теле возникает в том случае, когда вместо того, чтобы привлекать к управлению людей с высоким интеллектом, оно повинуется грубой силе или алчности. Поэтому неудивительно, что в своем «О правлении государей» («De regimine principum»911) Фома Аквинский советниками государя делает теологов, но сказанное в этой книге недалеко ушло от того, что уже сказал Иоанн Солсберийский. Правда, эта работа не закончена. Но та часть, где было бы уместно обсудить проблему христианского общества, завершена полностью. В ней св. Фома просто воспроизводит основополагающие темы библейской теократии XII века, поясняя их тезисами, заимствованными у Аристотеля. Главой общества является тот, задача которого — вести это общество к его цели; следовательно, верховный глава — тот, кто должен вести общество к высшей цели. Поскольку временное, материальное рассматривается с точки зрения духовного, мы имеем два социальных порядка, один из которых включен в другой и подчинен ему — почти как философия включена в христианскую мудрость и ей подчинена. Поэтому и государь, обладающий властью над мирскими делами и ведущий их к мирским целям, подчинен папе, который как бы за спиной государя и его народа направляет мирское к духовной цели. «Итак, если, как было сказано, тот, чья задача — достижение конечной цели, должен начальствовать (praeesse) над теми, на кого возложена добыча средств, предназначенных для этой цели, и направлять их своей властью (et eos dirigere suo imperio), то отсюда явно следует, что государь обязан, с одной стороны, подчиняться господству и руководству (dominio et regimini), которые осуществляет священноначалие; а с другой стороны, он обязан начальствовать над всеми человеческими службами и организовывать их, распоряжаясь и управляя» (De regimine principum, I, 15). Как осуществляется религиозная власть? Государи будут советоваться со священниками, научаясь от них божественному закону (Мал. 2:7); они будут читать Второзаконие, непрестанно размышляя над ним (Втор. 17:18). Хотелось бы знать, как св. Фома конкретно представлял себе отношения этих двух властей; но мы располагаем только одним текстом на эту тему, написанным в начале его карьеры («In II Sententiam», 44; от начала до 4т), значение которого трудно оценить точно и объективно: «И духовная, и светская власть — обе происходят от Божественной власти. Посему светская власть покоряется духовной в той мере, в которой ее покорил этой власти Бог, то есть в том, что касается спасения души. И посему в этих материях следует более повиноваться духовной власти, нежели светской. Однако в материях, которые относятся к гражданскому благу града, нужно более подчиняться светской власти, нежели духовной, по слову из св. Матфея: «Отдавайте кесарево кесарю» (Мф. 22:21). Духовная власть соединена со светской лишь в лице папы, находящегося на вершине обеих властей (sicut in papa, qui utriusque potestatis apicem tenet), то

есть мирского и духовного, подобно Тому, кто был Священником и Царем: Священником для вечности по чину Мелхиседека, Царем царей, Господом господ, у которого власть никогда не будет отнята и Царство которого не разрушится во веки веков. Аминь». Смысл этого текста существенно меняется в зависимости от того, ограничивается ли единство двух властей папы территорией Папского государства или же распространяется на весь мир. Представляется затруднительным согласовать первую, узкую интерпретацию с утверждением, что папа находится на вершине как светской, так и духовной власти. Если же его положение в обоих случаях одинаково, то в каждом из них речь может идти только об одном — общем верховенстве. Напротив, более широкая интерпретация — единственная, которая совпадает с другим тезисом, поддержанным св. Фомой в «De regimine principum» (I, 14), — следующая: все христианские государи должны быть покорны Верховному Понтифику, «как самому Господу нашему Иисусу Христу». Таким образом, мы оказываемся в сфере папской теократии, которая, впрочем, предполагает не подавление светской власти государей, а ее подчинение царству земного наместника Христа-Царя.

Этот тезис поддерживал и человек, завершивший книгу «De regimine principum», — Бартоломео из Лукки. Работая над незаконченным произведением св. Фомы, Бартоломео фактически написал собственное сочинение, за которое ему воздается честь и налагается ответственность. Если в средние века и существовала какая-то «метафизика государства», то найти ее можно прежде всего там. Всякая политическая власть (dominium) исходит от Бога «sicut a primo dominante»912. Бартоломео доказывает это с помощью понятия сущего, ибо всякое сущее восходит к Первосущему как к своему началу. Но власть покоится на бытии сущих; следовательно, всякая власть зависит от Высшей Власти: «Sicut ergo omne ens ab ente primo dependet, quod est prima causa, ita et omne dominium creaturae a Deo sicut a primo dominante et primo ente»913. Такое же заключение выводится из «Liber de causis». Согласно этому сочинению, первая причина более, чем любая другая из причин, влияет на свое следствие. Этот принцип подтверждается движениями тел, а еще больше — духовными движениями, то есть божественными озарениями. Применяя к этой проблеме принципы Дионисия, Бартоломео заключает, что, нисходя в иерархическом порядке, божественные озарения сначала достигают мышления государей, по крайней мере если последние правят должным образом. Это доказывает пример Давида, а примеры нечестивых царей, таких, как Навуходоносор и Валтасар, подтверждают это «a contrario»914. Этот же тезис можно обосновать исходя из понятия цели. Цель побуждает к движению тем сильнее, чем она выше. Цель государя и его подданных — вечное блаженство, которое заключается в лицезрении Бога. Следовательно, Бог есть конечная причина власти государя над подданными. По существу доктрина Бартоломео представляет собой приложение к проблеме политической власти дионисиевской теологии просветления. Государь добр, когда он надзирает над своим народом, как добрый пастырь над своим стадом, но делает он это только потому, что в этом случае «eum divina lux irradiat ad bene agendum»915.

Чтобы расположить различные виды власти в иерархическом порядке, их следует различать. Первая и высшая власть является одновременно и священнической, и царской. Это — власть папы, которую он в лице св. Петра получил от Христа, и поэтому папа стал выше всех верующих: «Merito summus Pontifex, Romanus episcopus, dici potest rex et sacerdos»916. Власть папы распространяется на всю Церковь, торжествующую, но все еще воинствующую, ибо в руках папы — ключи Царства

Небесного. Природа этой власти по своей сущности духовна, но через духовное папа достигает и мирского. Это проявилось, например, когда Иннокентий III пытался низложить Отгона IV или когда Го-норий отлучил от Церкви Фридриха II по причине грехов, совершенных этими императорами, ratione peccati. Князья и короли, осуществляющие только светскую власть, стоят ниже пап. В этот порядок включен и сам император наряду с прочими государями: он царствует только в силу полученного им священнического помазания. Кстати, это подтверждает Ветхий Завет: «История повествует, что от начала мира три вещи сопровождали друг друга в установленном порядке: божественный культ, схоластическая мудрость (sapientia scholastica) и светская власть. И действительно, мы видим, что царь Соломон получил все эти вещи — и именно в таком порядке — и сохранял их своими заслугами. Так как он спустился с Хеврона, места молитвы, где поклонялся Богу, он был возвышен до царства и приобрел мудрость. Царская мудрость пришла к нему только вследствие помазания на царство. История империй свидетельствует, что пример Соломона впоследствии постоянно подтверждался: хорошие цари правили согласно предписаниям Второзакония и получали за это награды, тогда как дурные цари были наказаны. Итак, Царь Христос правит всеми государями ради своих собственных целей, когда подчиняет их Верховному Понтифику, который обладает высшей властью, ибо на него возложена забота о bonum totius Christianitatis917». Категоричность Роджера Бэкона и высказанные гораздо раньше дионисиевские идеи об озарении не означают, что св. Фома меньше заботился о нашем воспитании. По-прежнему передача божественной мудрости князю через священника обосновывает авторитет священства по отношению к империи. В конце концов, само Писание внушает эту формулу: «Per me reges regunt...»918 Кто это говорит, как не сама Мудрость? И кто хранит здесь, на земле, сокровище этой Мудрости, как не Верховный Понтифик? Поскольку было признано единство христианской мудрости, то папская теократия смогла выдвинуть неотразимые доводы в свою пользу: светская власть покоряется духовной в той же степени и в том же смысле, в каких человеческая мудрость покоряется Мудрости Божьей.

В последние годы XIII и в начале XIV века появилось большое число произведений, посвященных проблеме отношений между церковной властью и государством. Эти произведения очень трудно классифицировать по определенным группам, так как на них часто отражалась политическая ситуация, в результате чего мысль автора порой приобретала совершенно неожиданный смысл. Например, Иоанн Парижский (Jean Quidort, Жан Кидор, ум. в 1306), автор трактата «О королевской и папской власти» («De potestate regia et papali»), который, как считается, вдохновлялся томистскими принципами, в конце концов пришел к заключению, что Собор имеет право низложить папу по причине ере-си или компрометирующей ситуации (scandale), ибо «воля народа», которая в те времена выражалась собором или кардиналами, сильнее воли папы. Иоанн Парижский должен был весьма своеобразно понимать принципы св. Фомы, чтобы в угоду своему политическому галликанизму вывести из его сочинений такие следствия. На самом деле отношения Церкви и государства нельзя сформулировать с помощью чистого умозрения. Разгоревшийся во Франции конфликт между королем Филиппом Красивым и папой Бонифацием VIII придал этой проблеме особую актуальность. В большинстве сочинений Кидора используются самые разнообразные ресурсы — из Писания, теологии, канонического права, философии, истории; некоторые тексты и даже аргументы повторяются в его сочинениях порой с утомительной монотонностью, тем более что каждый из них интерпретируется здесь же в диаметрально противоположных смыслах выведенными на сцену противниками. Тем не менее отдельные сочинения Кидора заслуживают внимания философа, в частности потому, что

вероучительный примат папы показан в них как основа его примата в сфере светской власти. Это не главная тема, каковой она была в произведениях Роджера Бэкона или даже Бартоломео из Лукки; однако в то время было немного произведений, причем не самых значительных, где так или иначе не затрагивалась бы эта тема. Мы сталкиваемся с ней, например, в трактате «О христианском правлении» («De regimine christiano») Якоба из Витербо, написанном в 1301—1302 гг., то есть в эпоху буллы «Единая святая» («Unam sanctam») от 2 ноября 1302 г. В ней изучение христианской мудрости предписывается королям, а прелаты, являющиеся учителями этой мудрости, выполняют миссию просвещения, подобную миссии ангелов. Обязаны ли они учить? И не является ли сам папа учителем вселенской Церкви? Ведь духовный судья — это и светский судья, ибо Писание судит знания. С тех пор этот довод стал общеизвестным и одним из самых авторитетных.

Указанную тему мы находим и в книге «О церковной власти» («De ecclesiastica potestate», 1302) Эгидия Римского, из которой узнаем, что Данте как бы мимоходом критиковал трактат «О правлении государей» («De regimine principum») в своем «Пире» («Convivio»; IV, 24). Книга «О церковной власти» — это почти полный арсенал, из которого теолог может извлечь любое оружие, чтобы отстоять наличие у пап светской власти над государствами: omnia temporalia sub dominio et potestate Ecclesiae et potissime summi pontificis collocantur»919 (II, 4). Все мирское на земле предназначено для духовного: тот, кто правит духовным, правит и светским. Души господствуют над телами: тот, кто господствует над душами, господствует и над телами. Некоторые люди — вскоре мы увидим, что среди них был и Данте, — утверждали, что обе власти непосредственно зависят от Бога; но это неверно. Если бы тела и души были разделены, то можно было бы предоставить тела государям, а души — папе. Но тела и души едины, и первые подчинены вторым. Следовательно, папа имеет власть не только отдельно над душами, но над людьми в целом. Если вспомнить «Йоркские трактаты», то нельзя не заметить двусмысленности этого последнего аргумента: включать светское, как таковое, в Церковь, как таковую, означает призывать к тому, чтобы государь подобно папе требовал прав на Церковь. Эгидий требует прав для папы и тем самым создает то положение, которое приведет к требованию отделения Церкви от Империи, выдвинутому Данте.

Но это только один из его аргументов. В центре внимания трактата «О церковной власти» — несколько усложненное, но не лишенное силы доказательство примата папы в четырех областях власти и авторитета. В сфере естественных причин высшее и есть универсальное; но духовная власть более универсальна, чем власть какого-либо государя, потому что она «католическая» (вселенская). В сфере наук и ремесел высшая причина — самое «архитектоническое» искусство; но духовная власть имеет в своем распоряжении все земные власти с точки зрения высшей цели рода человеческого. В сфере наук, или мудрости, все человеческие познания служат метафизике, которая возвышается до рассмотрения Бога. Следовательно, теология непосредственно касается Бога. «Отсюда следует, что теология — госпожа наук и ставит все науки себе на службу. Даже метафизика — ее служанка и помощница, так как теология достигает гораздо лучшего, чем метафизика и любая другая наука. В самом деле, метафизика, как и любая другая наука, изобретенная человеком, если и принимает во внимание Бога, делает это так, как это можно сделать под руководством разума; а теология рассматривает Бога как познаваемого с точки

зрения божественного Откровения» (II, 6; ср. II, 13 и III, 5). Наконец, в сфере политической власти государи подчинены папам по всем этим трем основаниям одновременно.

Итак, светская власть должна быть подчинена духовной, как метафизика и другие науки должны быть подчинены теологии. Есть только один эффективный способ разбить этот аргумент, и он высвобождает философию из послушания теологии. Он сводится к тому, что латинские аверроисты недавно совершили в сфере чистого умозрения, вследствие чего их сепаратизм в теории дал в конце концов практические результаты. Отказываясь интегрировать философию в «священное учение» («doctrina sacra»), латинские ученики Аверроэса пришли к тому, чтобы поставить теологию без философии рядом с философией без теологии. Но с того момента, как сфера мирского смогла ссылаться на философию, независимую от теологии, она уже могла требовать и главу, независимого от лона Церкви. Доктринальным господством (dominium) теологии над философией папы были обязаны своему практическому dominium (господству) над светским. Разрыв иерархического единства христианской мудрости означал разрыв иерархического единства христианского мира.

Вполне правдоподобно, что первыми к таким выводам пришли сами аверроисты, но это не вполне очевидно. Из свидетельства, приведенного Пьером Дюбуа в его сочинении «О возвращении Святой земли» («De recuperatone Terrae Sanctae», ок. 1306), известно, что Сигер Брабантский комментировал в Париже «Политику» Аристотеля и, возможно, создал свое собственное учение на основе комментария. Однако последний комментарий не был представлен в письменном виде, а если и был, то до сих пор не найден. Поэтому вероятно, что противники папской теократии были первыми, кто, отталкиваясь от аверроистского отделения теологии от философии, пришел к мысли об отделении Церкви от государства. Как представляется, Данте не изучал ни одного собственно философского положения аверроизма. Однако, согласно современным данным, он первый использовал для своих целей дуализм. Его замечательный трактат «О монархии» («De monarchia»)920, с которым могут сравниться немногие средневековые труды по политической философии — как с точки зрения четкости формулировки тезисов, так и с точки зрения строгости доказательств, — является столь смелым мыслительным экспериментом, какого только можно было ожидать в Данной области. Полностью соглашаясь с Бартоломео из Лукки относительно единого главы, чья власть должна исходить от Бога, Данте в конце концов приходит к совершенно противоположному выводу, так как он различает две противоположные цели человека, каждая из которых является последней в пределах своего собственного порядка. Эта двойственность целей объясняется двойственностью, внутренне присущей человеческой природе: «Как из всех существ один только человек причастен неиспорченности и испорченности, так и он один из всех существ преследует две конечные цели, одна из которых есть его цель как существа испорченного, а другая, напротив, как существа неиспорченного». Будучи существом испорченным, человек стремится, как к своей конечной цели, к счастью, достижимому благодаря активности в политической сфере государства; будучи неиспорченным, то есть бессмертным, он стремится, как к своей конечной цели, к созерцательному блаженству вечной жизни. Для того чтобы достигнуть обеих сущностно различных целей, человек располагает двумя средствами, также сущностно различными: «К этим двум блаженствам, как к двум разным результатам, следует двигаться, пользуясь разными средствами. К первому мы идем с помощью изучения философии, если мы ей следуем,

упорядочивая наши поступки согласно моральным и интеллектуальным добродетелям; ко второму мы идем через духовные наставления, которые трансцендируют человеческий разум, если мы им следуем, упорядочивая наши поступки согласно теологическим добродетелям, то есть вере, надежде и любви. Таким образом, с одной стороны, мы видим счастье земной жизни, такое, какого можно достичь средствами естественного разума, полностью раскрытого для нас в трудах философов (quae per philosophos tota nobis apparuit); с другой стороны — счастье будущей жизни, которого можно достичь, следуя наставлениям Иисуса Христа. Чтобы вести человека к этим двум различным целям с помощью двух разных средств, нужны два разных учителя, а именно: «Верховный Понтифик, дабы вести человеческий род к вечной жизни с помощью Откровения, и Император, дабы направлять человеческий род к мирскому счастью в соответствии с учениями философов». Так же, как эти цели и средства — последние, каждый в своем порядке вещей, так и эти две власти — последние и высшие в своем порядке. Выше той и другой — только Бог, который один избирает императора, один наставляет его и один может его судить. Верно, папа — духовный отец всех верующих, включая императора. Поэтому последний обязан папе почтением, которым сын обязан отцу, но, однако, не от папы, а непосредственно от самого Бога получает император свою власть. Таким образом, «Монархия» Данте постулирует мир, управляемый в светских делах одним императором, а в духовных — одним папой, то есть мир, в котором наличествует согласие под верховным владычеством Бога двух поставленных на один уровень универсализмов.

Как это характерно для всех тезисов относительно указанной проблемы, и смысл тезиса Данте может быть изменен почти на противоположный. Ведь он устанавливает две строго различные исходные точки: политически мир должен быть подчинен одному императору, а император политически независим от папы. Можно сохранить в неприкосновенности первое утверждение и коренным образом изменить смысл второго. Почему бы не подчинить единственного императора папе? Такой тезис в неявном виде высказал Энгельберт, избранный в 1297 г. аббатом Адмонта921, в трактате «О происхождении и падении Римской империи» («De ortu et fine Romani imperii»). Для него, как и для Данте, «все королевства и все короли одной империи подчинены одному христианскому императору»; только вот основой этой всемирной империи оказывается «единство Церкви и всей христианской республики». В этом случае два вида счастья (felicitates) человека не могут быть поставлены рядом, на одном уровне, они вступают в иерархические отношения, и это происходит в интересах империи, более того — является условием ее существования. Поскольку невозможно создать единую империю, которая была бы населена язычниками, иудеями и христианами, то всемирная, универсальная империя невозможна без универсального христианства. Однако Энгельберт из Адмонта останавливается на этой позиции, не выводя из нее, по крайней мере в этом трактате, необходимости подчинения императора папе. Но предлагаемая им интеграция империи в христианский мир оставляет только два возможных решения: либо всемирный император становится верховным главой христианского мира, либо над империей господствует духовный глава христианского мира; а так как он желает единой империи исключительно ради «согласия между королевствами, упрочения мира, защиты и распространения христианства», его собственный выбор не оставляет сомнений. Впрочем, нужно заметить — и это не раз уже делалось, — что трактат Энгельберта написан «plane philosophicus»922. Его подлинная цель — обоснование необходимости единой империи, тождественной всему христианскому миру. Именно этим ограничивается задача его автора, но

после него появятся другие: они включат всемирную монархию в ту самую Церковь, от чего Данте желал ее освободить.

ЛИТЕРАТУРА

Hauck A. Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII. Leipzig, 1904; Bernheim E. Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung. Tübingen, 1908; Walz R. Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Roger Baco. Fribourg (Suisse), 1928. S. 109—129; Carton R. La synthèse doctrinale de Roger Bacon. P., 1924, ch. III; Schilling O. Die Sozial- und Staatslehre des hl. Thomas von Aquin. 2-te Aufl. // München, 1930; Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate, Weimar, 1929; Grabmann M. Studien über der Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat. München, 1934; Gilson E. Dante et la philosophie. P., 1939; Engelberti Admontis. De ortu et fine Romani Imperii liber. Bâle, 1553; Vernani Guido. De potestate summi pontificis et de reprobatione Monarchiae compositae a Dante Alighiero fiorentino. Bologna, 1746; Roma, 1906; Leclercq Jean. Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle. P., 1942.

8. ИТОГИ XIII СТОЛЕТИЯ

Едва ли возможно рассмотреть каждую из доктрин XIII века и в то же время увидеть след, который она оставила в истории. За деревьями часто не видно леса. Впрочем, следует признать, что вся картина той эпохи является как бы предварительной, поскольку изумительная работа стольких эрудитов непрестанно выявляет множество неизвестных ранее текстов и новооткрытых доктрин. Тем не менее можно предпринять попытку общей интерпретации эпохи, не забывая, что речь здесь идет об истории философии и что если только философы объясняют существование философских учений, то само философское знание подчиняется собственным законам, которые господствуют над творчеством философов и придают ему его особенный смысл.

XIII век получил привилегию прямо или косвенно унаследовать все лучшее, что содержалось в греческой философской мысли, и он заслуживает полного права пользоваться данным наследием. Это — золотой век метафизики в собственном смысле слова. Чтобы понять происходившее тогда, нужно обратиться к Платону, чья мысль преобладала на протяжении всей той эпохи, и принять некоторые исторические упрощения, без которых нарисовать общую картину было бы невозможно.

Сам Платон был наследником уже весьма богатого философского опыта. После исследований Э. Целлера и В. Брошара стало общепринятым изображать его противником дилеммы, выдвигавшейся Парменидом и элеатской школой, с одной стороны, и Гераклитом и его учениками — с другой. Фундаментальная проблема заключалась в том, чтобы узнать, что такое «быть». Но

опыт позволяет нам лишь ухватить изменения в этом знании, и этот факт будет доминировать в философском умозрении на протяжении многих столетий. По существу проблема бытия сводится к антиномии между данными опыта и законами мышления. То, что чувственное познание позволяет нам воспринять как сущее, совершенно не согласуется с тем, что наше мышление полагает бытием, и противоречит последнему во всех отношениях. Прибегая к исторической абстракции, можно без преувеличения сказать, что этот конфликт между чувственным восприятием и пониманием в человеческом познании является фокусом философской жизни. По одну сторону мы остаемся в пределах науки, по другую — вступаем в область религии. Сводя проблему к чувственным данным, Гераклит отождествил бытие с изменчивым потоком становления; в самом деле, остается только то, что лишь казалось бытием, и нельзя дважды войти в одну и ту же реку или, точнее, нет такой реки, которая бы всегда оставалась той же самой, и поэтому в нее — ту же — нельзя окунуться дважды. Парменид, напротив, сводил проблему к умопостигаемой данности: бытие есть, оно есть то, что есть, и не перестает быть, становясь другим, нежели оно есть. Следовательно, мир становления и изменения, о котором говорит Гераклит, — это иллюзия.

Перед лицом данной дилеммы Платон попытался отыскать в мире становления и изменения признаки некоего умопостигаемого порядка, обладающего бытием в собственном значении этого термина. Чтобы решить задачу, он начал с применения к миру чувственного порядка вещей диалектического метода Сократа, но вместо того, чтобы воспользоваться им для дефиниции простых понятий, он применил его для извлечения из мира становления интеллигибельных сущностей, которые назвал идеями. Сама по себе каждая из этих сущностей тождественна тому, что она есть: например, человек, взятый сам по себе, есть полная сущность человека и ничего другого. Извлеченная из потока становления, умопостигаемая сущность, или идея, может рассматриваться как «истинное бытие», то есть как сущее, действительно являющееся бытием. Так называемые «чувственно воспринимаемые сущие», подверженные изменению, суть лишь мимолетные образы подлинного бытия; реально в них только подобие бытию идеи, которой они причастны: как временные, преходящие индивиды они лишены подлинного бытия.

В сущности такое решение дает преимущества Пармениду, но во многом, чтобы не обнаружить весьма серьезные трудности, оно уступает и Гераклиту. Направленное на удовлетворение требований умопостигаемого мышления, оно должно было свести бытие к тому, что представляется основным условием умопостигаемости, то есть к тождеству, идентичности. Но если перенести диалектический анализ меняющегося мира на сами идеи, то тут же обнаружатся трудности, неотделимые от учения Гераклита, — правда, не в виде изменения, но в виде разнообразия. Если бытие есть и если оно таково, каково есть, то как их может быть несколько? Есть множество идей, и есть среди них такие — а это приводит к наибольшим затруднениям, — которые сами в себе содержат несколько идей. Полагать человека в себе — значит полагать «разумное животное» в себе. Скажем ли мы в этом случае, что существует идея «животное» и идея «разумный»? Но тогда «человек»-в-себе станет одновременно и тем, и другим. Более того, полагать «человека» тождественным самому себе — значит считать его отличным от всего остального. Один раз, следовательно, его можно полагать как одно и то же, а бесконечное число раз — как что-то иное. Очевидно, что проблема не решена.

Чтобы решить ее, необходимо вновь обратиться к разуму и следовать ему до тех пор, пока не будут удовлетворены его собственные требования. Достичь идей означает достичь порядка того, что есть истинно, иначе говоря, — порядка реальности, достойной именования «сущность» («ousia»). Мы констатируем, что на уровне бытия, понимаемого именно как бытие, тождество еще несовершенно. Это значит, что за уровнем бытия существует какой-то иной, более глубокий уровень — местопребывание более высокого начала, на этот раз действительно последнего, которому все сущее обязано своим бытием, ибо оно обязано ему всем, что есть у него от тождества. Поэтому со времени появления платоновского «Государства» мы присутствуем при диалектической операции, производимой над сущностями или над самими идеями, то есть над истинно сущим с целью возвратить его к некоему единому началу, от которого оно проистекает. Каково бы ни было это начало, мы заведомо убеждены, что оно пребывает «выше сущности» и, следовательно, выше бытия. Согласно «Государству», это метаонтологическое начало есть Благо. Мы так его называем потому, что считаем источником, из которого происходит бытие. Он есть высшая и первая щедрость, откуда приходит все, что есть. Но эта щедрость является Благом только по отношению ко всему остальному, и если мы захотим назвать ее так, какова она сама по себе, то какое имя дадим мы ей? Быть — значит быть тем же самым или тождественным тому, что есть. В каждом сущем заложен принцип его бытия, который есть единство. Полагать нечто, то есть истинные реальность и бытие, «выше сущности (ousia)», полагать принцип, который объясняет ее, — означает полагать Единое. Итак, принцип платоновской диалектики достигает момента, где мышление полагает выше бытия некое начало, которое есть лишь наиболее глубокая актуализация его собственных требований. Если для мысли существует равенство между тождеством и реальностью, то единственная приемлемая причина реальности — это то, что делает ее тождественной себе самой, то есть единство.

Платон никогда ни питал иллюзий относительно возможности найти такое решение проблемы бытия, которое положило бы конец всем сомнениям. Диалоги «Софист» и «Парменид» свидетельствуют об обратном, но он завещал своим последователям комплекс принципов, который никогда не переставал действовать. Прежде всего — это определенное понятие бытия, которое часто напоминало о себе, когда речь заходила о том простом факте, что проблемы бытия формулируются в терминах «истинного бытия» (Августин называл его «vere esse»), то есть не в терминах наличного эмпирического существования, но в терминах реальности, которая открывает мышлению признаки бытия, достойного этого именования. Сердцевину этой реальности Платон называл «ousia»; латиняне называли ее «essentia»; они же создадут термин «essentialitas» для обозначения онтологической привилегии, исходя из которой можно с полным правом говорить о подлинном бытии. Там, где платонизм следовал своим самым глубоким требованиям, появлялась другая его характерная черта: план подлинного бытия, подчиненный еще более глубокому уровню, который является началом бытия и именуется «Единое», если обозначается как существующий сам по себе, или «Благо», если рассматривается как источник бытия и умопостигаемости. Чтобы достичь первоисточника бытия, нужен особый метод — диалектика, нисходящее движение интеллекта, который абстрагируется от множества индивидов к неизменной простоте сущностей, или идей, и, преодолевая ее последним усилием, восходит к Единому. Понимаемый таким образом диалектический метод является третьим признаком платоновского влияния, из которого выводится четвертый. В самом деле, диалектика, поднимающаяся от изменчивого к неизменному, должна преодолеть уровень идей, или

сущностей, который есть уровень бытия. Но нам уже едва ли возможно его достичь, поскольку чувственные образы, из которых мы исходим, не в состоянии стереться настолько, чтобы мы смогли увидеть идею в ее умопостигаемой чистоте; но когда речь заходит о преодолении уровня идеи, которая есть сущность бытия, мы одновременно выходим за пределы и умопостигаемости, и бытия. Так как платоновская диалектика ставит для умопостигаемости гораздо более жесткие условия, чем для бытия или сущности, она и принцип всякой умопостигаемости ставит выше самой умопостигаемости . Она заканчивается каким-то внезапным контактом с Благом, или с Единым, взгляда которого наше мышление не может выдержать и которое оно не в состоянии облечь в языковую форму. Доказательством чему служит то, что у нас есть дефиниции «жизни», «души», «животного», «человека» и сотни других сущностей, но нет ни одной дефиниции «Блага» или «Единого». Понимаемая таким образом диалектика приводит к незримому и несказанному, и именно благодаря этому платонизм предлагает себя умозрительным мистикам как инструмент, хорошо приспособленный для их целей.

Такое решение проблемы, поставленной Гераклитом и Парменидом, имеет ценность для определенной области онтологии — а именно, для науки о бытии как оно есть, давая сугубо умозрительный ответ на вопрос: что должно быть бытием, чтобы полностью удовлетворить притязания интеллекта? Оно никоим образом не решает другой, чисто метафизической проблемы: что находится над природными вещами как причина этих вещей? По причинам, относящимся исключительно к диалектике, Платон никогда не ставит каких-либо экзистенциальных проблем. Он скорее обращается к мифу, как это можно увидеть в «Тимее», где проблема бытия и ставится в совершенно другой форме: как произошло то, что множественное было порождено Единым? Хотя для решения этой проблемы онтологии недостаточно, притязания Платона остаются в пределах мифологического мышления, которое повествует о том, как мир бытия мог произвести мир становления. В данном случае речь идет об объяснении факта рождения — проблемы, возникающей не из онтологии начал, а из метафизики причин. Ибо все, что рождается, имеет причину. Тогда Платон воображает демиурга, который является строителем зарождающегося мира. На этого ремесленника возложена задача не объяснить само существование сущих, но лишь построить порядок и красоту космоса. Ни идеи, ни материя не рождены — следовательно, они не нуждаются в причине, однако «все», что образует вещи, рождено, ибо оно чувственно и находится в становлении. Следовательно, у него есть причина — демиург, который образовал мир, сосредоточив взгляд на идеях, и, действуя в данном случае как провидение, сформировал его как тело; в этом теле пребывает душа, а в ней — интеллект. Составленное таким образом «все» содержит только бессмертные и божественные существа, в том числе души, которые суть божественные живые существа. Что касается существ смертных — растений, животных и людей, — то они являются произведениями божественных существ. Демиург не мог бы создать их, не сделав бессмертными; следовательно, он обязал создать их божественные существа. Принцип, которым здесь вдохновляется Платон и заключающийся в том, что случайное может происходить от необходимого только через посредника, будет широко развит в дальнейшем.

Учение Аристотеля тесно связано с учением Платона, однако между одной и другой философией произошло коренное смещение проблематики. Бытие, о котором говорит Аристотель, — это актуально существующая субстанция; ее он называет первой субстанцией, которую мы

воспринимаем эмпирически в телах посредством чувственного восприятия. Как и у Платона, у Аристотеля есть онтология, и так как он трактует ту же самую проблему, что и Платон, он, естественно, сохранил часть его ответов. Индивидуальные субстанции суть единственное реальное сущее, но главное, что в этих индивидах заслуживает именования бытия, или реальности (ousia), — это видообразующая форма, которая определяет их сущность. Индивиды маловажны — лишь бы в них присутствовал вид с его необходимостью и с его постоянным тождеством. Будучи включенными в индивиды, сущности не сохраняют в прежней мере преимуществ платоновских идей. На вопрос «что есть реального в бытии?» следует отвечать: «сущность (ousia), то есть то, благодаря чему данная субстанция есть то, она есть». Равенство «esse=essentia=forma=quo est» вдохновит в средние века бесчисленные доктрины от Боэция до Альберта Великого и далее. С другой стороны, поскольку Аристотель ставил в отношении субстанции проблему бытия, он, естественно, был вынужден дублировать свою онтологию метафизикой причин. Поскольку всякое сущее в состоянии становления — на какой бы ступени последнего оно ни находилось — заслуживает именоваться субстанциями, оно есть, и невозможно полностью объяснить его бытие, не обращаясь к причине, в силу которой оно есть.

Так как эта проблема ставится здесь в философском плане, было бы недостаточно снова прибегать для ее разрешения к мифологии. Поэтому аристотелевская наука о бытии как о бытии включает, помимо онтологии субстанции, генетику субстанций. Отсюда ее название — метафизика. После науки о физических вещах, то есть о природах, или о формах, связанных с материей, следует наука о трансфизическом, или транспринодном сущем, которое является причиной физического сущего, воспринимаемого органами чувств. Не связанное с материей, это сущее есть чистые сущности, оно является, следовательно, чистым и простым сущим. Каждое сущее есть «ousia», без всяких ограничений. Нематериальное, а следовательно умопостигаемое, каждое такое сущее есть бог. Все они иерархически расположены под умопостигаемым — абсолютно изначальным сущим, чистым актом мысли, которая мыслит самое себя, совершенство которого, столь желанное другими, есть конечная причина всех актов. В отличие от платонизма, аристотелизм представляет собой метафизическую космогонию, но вместо того, чтобы объяснить, подобно мифу в «Тимее», каким образом все пришло к бытию, метафизика Аристотеля, полностью устраняя проблему происхождения, объясняет причину и последовательность причин, вследствие которых мир вечно таков, каков он есть. Так как причинность, о которой говорит метафизика, является причинностью чистой Мысли, то вечно происходящее рождение мира подчиняется законам умопостигаемой необходимости, и поскольку речь идет об объяснении бытия как субстанции, то аристотелизм полагает, что он исчерпывающе объяснил причину сущих вещей, когда определил причину субстанциальности. Скомбинировать и объединить эти два решения проблемы бытия в одном стало делом неоплатонизма, в частности Плотина, оказавшего решающее влияние на Августина, и Прокла, «Первоосновы теологии» («Elementatio theologica») которого непосредственно повлияли на умы конца XIII века, а в XII веке играли большую роль опосредованно — через «Liber de causis». Слияние двух решений в одно осуществилось без труда, ибо большая часть мифа «Тимея» уже нашла свое отражение в метафизике Аристотеля. Основным результатом этого слияния была постановка на первое место платоновского Блага и Единого, но на этот раз ему была отдана роль причины субстанциального бытия, которую Аристотель предназначил чистой Мысли. Оставалось объяснить, как множественное способно порождать Единое, ибо Единое может происходить только от Единого. Чтобы решить эту проблему, прибегли к фундаментальному различию между онтологическими статусами Единого и того, что происходит от него. Так как Единое не рождается

из ничего, то оно единственно необходимо; напротив, то, что происходит от него, само по себе лишь возможно и необходимо только лишь благодаря ему. Таким образом, нечто единичное, которое происходит от Единого, более не является Единым — оно двойственно, и эта изначальная двойственность, умножаясь на следующих ступенях развития, разворачивается во все большую множественность — до момента, пока не потеряется в небытии, если, достигнув этого предела, оно не остановится, чтобы начать возвращение к источнику. Следовательно, имеет место порождение бытия от Единого.

Эти великие метафизические положения оказали воздействие на умонастроения XШ века лишь благодаря многовековым усилиям христианских мыслителей, которые их истолковывали и усваивали. По отношению к ним сразу же сложились две различные христианские позиции. Первая была представлена св. Августином. То, что последний заимствовал у Плотина, очень важно, но этот факт лишь подчеркивает значение того, что он у него не заимствовал. Как бы это ни казалось странным, Августин не заимствовал у Плотина его метафизику Единого. Если искать причину этого, то, несомненно, ее можно было бы найти в весьма простом факте, что, став однажды христианином (известно, что обращение Августина в христианство произошло почти сразу же после того, как он открыл для себя Плотина), Августин не мог забыть, что христианский Бог есть Бытие (Исх. 3:13—14); следовательно, он не мог помыслить, что бытие произошло от Единого; более того, он не мог отождествить бытие и Единое, что суть совершенно различные вещи. Не следовать в этом пункте Плотину — значит отмежеваться от самого Платона. Первоначало св. Августина — не «превыше сущности», скорее можно сказать, что оно—сама сущность и что это единственное, что может быть. Чтобы описать это, Августин должен был понимать его, как когда-то понимал его и Платон, но не как Благо и Единое, а как реальность собственно бытия, которая есть идея. Поэтому Бог Августина — это прежде всего «essentia», неизменность которой противопоставляется миру становления. Небольшая фраза из трактата «О Троице» («De Trinitate»; VII, 5,10) делает для нас очевидным этот синтез: «Быть может, надо сказать, что только Бог есть essentia. Ибо только Он истинно есть, потому что Он неизменен; именно это Он объявил Моисею, служителю Его, когда сказал: «Я тот, кто Есть».

Такова сердцевина того, что можно назвать — по крайней мере с точки зрения истории средневековой философии — августинизмом; он представляет собой наиболее стабильный элемент мысли XIII века. Мы уже подчеркивали, что такой августинизм может сочетаться с другими направлениями платонизма, причем до такой степени, что они начинают преобладать над ним: там, где августинизм является таковым в наибольшей степени, уже никогда не найти чистого учения св. Августина. Сюда добавляется что-то от Гебироля, что-то — от Гундиссалина, нередко от Рихарда Сен-Викторского и св. Ансельма. Когда все уже сказано, остается одно: подлинно христианский Бог, который именуется essentia как раз потому, что это слово образовано от «esse», Бог, для которого «быть» значит «быть неизменным», который есть и Благо, и Единый, ибо Он — само бытие, наконец, единый Бог, который является для нас причиной бытия, блага и познания только потому, что Он сам одновременно и нераздельно есть все это. Бог св. Августина не есть первая из плотиновых иерархически выстроенных ипостасей, но единый и троичный Бог Никейского собора; именно на уровне бытия или сущности, в и через бытие или сущность утверждается здесь единство Божественных Лиц. И самым удивительным — причем здесь лучше всего видна почти непогрешимость христианского чувства Августина — является то, что,

сопротивляясь притязаниям Плотина, он не подчинил Бога Божественным идеям. В XIV веке Дунс Скот в своем «Оксфордском труде» («Opus Oxoniense») попытался сделать это. Когда в XIII веке обнаружилась доктрина, которая таким именно образом подвесила сущность к единству Бога, ее, не опасаясь впасть в заблуждение, можно было связать с традицией св. Августина. Учения такого рода легко узнаваемы. Это — не философские космогонии; в них не видно сфер, иерархически эманирующих от своего начала; Книга Бытия существует там, чтобы заместить «Тимея», а им вполне достаточно одного «На Шестоднев». Их метод предпочтения — вовсе не то же самое, что платоновская диалектика умопостигаемого, используемая, чтобы проложить путь через вещи к единству, которое превосходит бытие; это, скорее, христианская диалектика, по существу психологическая и моральная, с помощью которой душа пытается укрепиться в бытии, чтобы освободиться от ужаса становления. Найти Бога внутри себя, раскрыв его сущность в образах при свете, которым этот «dator intelligentiae»923 Сам просвещает нас, — вот главное, что делает с разумом подлинный августинизм. Подлинный августинизм присутствует все же не в сочинении «О потоке сущего и происхождении мира» («De fluxu entis et processione mundi»), каким бы ни было заглавие труда и какие заимствования он ни пытался бы ассимилировать, а в трактате «О Троице» («De Trinitate») св. Бонавентура, Матвей из Акваспарты и другие великие францисканцы XIII века великолепно представляют эту августиновскую традицию, даже ту, с которой Джон Пеккам смело вступил в полемику, обличая философию «novella, quasi tota contraria»924 идеям Августина, введенную двадцать лет спустя в самую сердцевину теологической проблематики Фомой Аквинским. Вклад Августина в философию средних веков заключался в платонизме идей и в онтологии сущности (ousia), а не в «том, что выше сущности», и не в диалектике Единого. Плотину следовало дождаться XIII века на других путях. Путь Дионисия Ареопагита — первый и наиболее очевидный, но он не может быть основным, так как он проходил через Скота Эриугену. В простоте своего сердца Скот Эриугена играл в такую открытую игру, что все могли увидеть опасность, каковой он и был. Власть псевдообращенного св. Павлом была столь сильна, что ею нельзя было пренебрегать. Лишний повод, чтобы очертить ее, и именно этим мы обязаны стольким комментариям к трудам Дионисия — от Гуго Сен-Викторского до самого св. Фомы Аквинского, — главным объектом которых едва ли признаваемым или даже осознанным было извлечение из него яда. Другой путь, менее явный, но могущий завести ступивших на него гораздо дальше тех, за которыми шли, начинается от Боэция, проходит через Шартр, где расширяется благодаря Гильберту Порретанскому, продолжается Альбертом Великим, пересекается с тем, которым шел Прокл, и продолжается от Дитриха из Фрейберга до Экхарта и дальше. Начинать с Боэция — значит быть связанным через него с неоплатонической александрийской школой (П. Курсель), и если отсюда вовсе не следует отказа от христианства, то привносится значительная доля Плотина. Многие христианские комментаторы трактата «Об утешении философией» упрекали Боэция в платонизме, однако чисто христианский характер его «Малых теологических трудов» («Opuscula sacra»), по-видимому, закрыл глаза на неоплатонизм, по-иному тонкий и ядовитый, который одушевлял их. Именно отсюда берет свое начало средневековая традиция «De unitate» («О единстве»), которая на уровне чистой онтологии и вне всяких космогонических спекуляций делает из Единого форму и, следовательно, причину бытия: все, что есть, есть, потому что оно едино. Точно следуя выводам из этого принципа, можно ли прийти к пониманию души либо как самой формы, если рассматривать душу как причину, либо как выражение формы, если ее рассматривать как результат. Результат — это онтология, взятая в двух наслоенных друг на друга планах. Первый соответствует тому, что в онтологии Аристотеля сохранилось от платонизма: бытие (esse) определяется у него как форма (forma), ибо форма, как говорил Альберт Великий, есть «causa totius esse»925. Таким образом выявляется порретанский926 эквивалент между esse,

формой, и quo est. Второй уровень выше первого и совпадает с неоплатонизмом Прокла, где Единое уже не полагается как просто обратимое с бытием, а как его престол и причина. По словам Экхарта, «Sedes ipsius esse in uno est, in uno semper sedet esse»927. Вся вероучительная линия, идущая от Альберта Великого через Дитриха из Фрейберга и Экхарта, связана с неоплатонической онтологией Единого. Когда эта онтология ассоциируется с неоплатонической космогонией, многое из которой, по примеру Эриугены, было отвергнуто, но которую аль-Фараби, Авиценна и Прокл кое-кого заставили принять, то сразу же свободно начала развиваться тема «О потоке сущего» («De fluxu entis»), которую арабы интерпретировали в терминах возможного и необходимого, а христианские мыслители — в терминах божественной свободы и творения.

Во второй половине века, особенно в Париже, преобладало влияние философии Аристотеля — в том виде, в каком ее истолковал Аверроэс. Здесь еще иллюзии о ее перспективах были благоприятными. Сигер Брабантский и Боэций Дакийский были в свое время невообразимо многозначительными фигурами. Благодаря им Аристотель в интерпретации Александра Афродисийского господствовал по всем линиям. Тогда можно было присутствовать на спектакле, до тех пор невиданном в средние века, когда христиане добровольно разрывали узы, которые со II столетия связывали философию и теологию, и требовали исключительно от первой всего, что касается чистого разума. Речь не шла о простом инциденте, так как за подобным разрывом между философией и теологией должно было — в XIV веке — последовать запрещение магистрам факультета искусств обучать чему-либо, что касалось бы теологии. Рекомендуя космологию Аристотеля, аверроисты полностью восстановили его онтологию. Бытие есть субстанция, то есть либо чистый акт отдельной формы, либо сочетание материи и формы, в бытии которого акт формы выступает в качестве причины. В этих доктринах господствовал аристотелевский субстанциализм, который будет находить своих приверженцев даже в XIV веке.

Среди столь различных движений, которые постоянно пересекались и, пожалуй, в некоторых пунктах совпадали, возникло учение св. Фомы Аквинского. С временной дистанции нашего наблюдения за ним оно представляется нормальным результатом этих движений, и о нем можно даже говорить как об их резюме. На протяжении двадцати лет можно было писать о св. Фоме, полагая воздать ему хвалу; но если бы его произведения были утрачены, то полностью восстановить его философию можно было бы лишь исходя из свидетельств его современников. Да и то восстановить зачастую только формулировки, но отнюдь не их смысл. Ибо его учение — это не философия Единого, которое в его глазах есть только нераздельность бытия и, соответственно, принимает бытие как познанное бытие. Если бы, как другие учения XIII века, учение Фомы было бы учением о бытии, которое смогло интегрировать в себя весь субстанциализм Аристотеля, оно все равно превзошло бы его, поскольку неразрывно привязало реальное бытие к акту существования. Бытие субстанции — это либо бытие чистой формы, либо бытие соединения, форма которого есть акт; нет формы у этой формы, которая представляет собой высший акт в порядке субстанциальности; но в томизме есть акт самой формы, и это — существование. Таким образом, св. Фома в совершенно новом смысле воспринял классическую формулу, привычную для Магистра Альберта и многих других: «essentia est id cujus actus est esse»928. Акт сущности отныне не форма (quo est) того, что есть (quod est), но существование. Бытие более — не просто то, «что» есть, понимаемое в смысле Платона или Аристотеля, — оно то, что «есть». Короче, чтобы изучить обычную у св. Фомы форму, повторим, что «ens»929 означает «esse habens»930,

полученный от Бога чистый акт существования, собственное действие которого — извне создавать акты существования, каждый из которых ясно выражается в свою очередь в своих собственных действиях («operatio sequitur ęççε»)931, чтобы как можно полнее реализовать свои возможности с помощью человеческой техники, науки, морали и религии. Многие современники св. Фомы почувствовали, что его учение ново, но никто не мог разобраться, в чем состоит новизна. Некоторые, как, например, Пеккам, поняли, что оно вносит в теологию другую технику, нежели у св. Августина, и были этим возмущены. Иные, например Эгидий Римский, сразу же нагрузили это учение балластом, который мог бы привязать его к платонизму; третьи спутали его с аристотелизмом Аверроэса; а среди поддерживающих учение Фомы расхождения в понимании его смысла оказались столь велики, что по крайней мере некоторые заблуждались относительно его значения.

Представлять XIII век томистским — это странное искажение перспективы, ибо люди того времени, безусловно, не считали его таковым, и, быть может, это не единственное искажение, когда мы на большом временном расстоянии представляем его себе как век св. Фомы. Теологи, несомненно, сойдутся в этом, но и философы имеют множество причин для собственных раздумий. Если в XIII веке не существовало ни одного основательного учения, которое не было бы плодотворным, и это сохранилось и по сю пору, то каждый, оставаясь на своей позиции, имеет благодатную почву для размышлений. И все они в зависимости от глубины, с которой они постигают реальность, и от характера, с которым достигают предельных уровней, где ставят свои проблемы, принципы, по-прежнему сохраняют отпечаток вечной молодости и неиссякаемой способности к обновлению. Постоянная новизна томизма — это постоянная новизна конкретного существования, к которому он обращается. «Scribantur haec in generatione altera»932: этот одинокий мыслитель писал не для своего века, а для времен, которые наступят после него.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

ФИЛОСОФИЯ В XIV ВЕКЕ

Мы используем столетия как удобные опорные точки для размещения в истории событий и людей, но факты не управляются ни десятичной системой, ни нашим делением отрезков времени. Расцветавший тогда в школах золотой век теологии и философии, названных «схоластическими», скорее совпадает с периодом, который начинается примерно в 1228 г., когда в Кёльне приступил к преподаванию Альберт Великий, и заканчивается около 1350 г. — даты смерти Уильяма Оккама. Образ «средних веков», имеющих неопределенную продолжительность, заполненных фигурами «схоластов», которые на протяжении веков в основном повторяли одно и то же, является историческим фантомом, которому не стоит доверять. Истинно верно, что переход от святоотеческой теологии к теологии схоластической осуществлялся постепенно, однако расцвет схоластики и все те философские спекуляции, которые она предполагала, включала в себя и которыми сопровождалась, продолжались не более столетия; они всегда вызывали подозрения, и

в конце данного периода противоборствующие схоластике силы, готовившие ее закат, были близки к победе. В то же время при рассмотрении этого периода может возникнуть другое искажение перспективы, которое мы чрезмерно недооценивали в пользу первого. В конце XIII и начале XIV века появились вероучительные синтезы высокого стиля, такие, как у Дунса Скота и Уильяма Оккама, или в произведениях Мейстера Экхарта, философский уровень которых бросается в глаза сразу же, как только начинаешь их читать. В людях этого поколения самым достойным является то, что на их мысль с необходимостью накладывало отпечаток мышление предшествующего поколения, одни положения которого они принимали, а другие отбрасывали. Но их собственное мышление в меньшей степени зависело от мышления их предшественников, чем это кажется на первый взгляд. В самом деле, никогда нельзя забывать, что сами они исходили из концепций Аристотеля, Прокла, Авиценны и Аверроэса, чтобы ценой новых усилий усваивать и критиковать их с позиции христианской мысли. Предпринимая эти усилия, они обязательно сталкивались с работами своих старших коллег, но согласие с последними не всегда означало следование за ними в прямом смысле слова, и единственным средством, которым схоласты нередко пользовались для самозащиты, была критика.

1. ДУНС СКОТ И РЕАЛИСТЫ XIV ВЕКА

Иоанн Дунс, именуемый также Иоанном Дунсом Скотом по названию своей родины — Шотландии, родился в 1266 г. в Мекстоне в графстве Роксбург. Посланный в 1277 г. во францисканский монастырь Денфри, он вступил в Орден меньших братьев в 1281 г. Проучившись в Оксфорде до начала 1290 г., Дунс Скот 17 марта 1291 г. был назначен священником в Нортхемптоне, после чего отправился учиться в Париж, где его наставником в 1293—1296 гг. был Гонсалве из Бальбоа (Gonzalve de Balboa). Затем он вернулся в Оксфорд, чтобы продолжить образование под руководством Уильяма из Уэре. Именно там в 1300 г. Дунс Скот начал изучать теологию, и содержание этого образования определило предмет его первого трактата — «Комментария к Сентенциям», более известного как «Оксфордское сочинение» («Opus Oxoniense»)933. В 1302 г. молодой магистр возвращается в Париж и, чтобы получить там докторскую степень, во второй раз комментирует тот же текст. Этому мы обязаны второй редакцией «Комментария», известной под названием «Парижские сообщения» («Reportata Parisiensia»)934. Изгнанный из Франции в 1303 г. вместе со многими другими деятелями, ставшими на сторону Святого Престола во время конфликта с ним Филиппа Красивого, в 1304 г. Дунс Скот возвращается в Париж, где в следующем году становится доктором теологии. Из Парижа в 1307 г. он был послан в Кёльн, где скончался 8 ноября 1308 г. Помимо двух Комментариев к Петру Ломбардскому, он оставил нам несколько сочинений по логике, а также имеющие большое значение «Вопросы по метафизике», «Вопросы для широкого обсуждения» («Quaestiones quodlibetales») и трактат «О первоначале» («De primo principio»)935. Даже если не брать в расчет других, менее важных произведений или таких, принадлежность которых Дунсу Скоту не вполне установлена, огромная работа, выполненная магистром, умершим в возрасте 42 лет, приводит в восхищение.

Эта преждевременная кончина, безусловно, лишила нас произведений, в которых сегодня мы могли бы найти полное выражение его мысли, и их отсутствие вызывает искреннюю скорбь.

Относительно многочисленных важных предметов мы ограничены знанием, что он о них думал, не будучи в состоянии сказать, как он обосновывал свои мысли. Напротив, общая направленность философии Дунса Скота ясна, и мы, не рискуя впасть в заблуждение, можем отнести его к числу средневековых философов. В рамках своего учения сам Дунс Скот более ориентируется на теологию. Собственный объект теологии — это Бог как таковой; объект философии или, скорее, метафизики, которая увенчивает ее, — это бытие как таковое. Из этого различия следует, что метафизика не в состоянии возвыситься до Бога самого по себе, который является объектом теологии, — она может рассматривать Бога только как бытие. Это первое ограничение сверху на компетенцию метафизики. Снизу на него накладывается другое ограничение, которое касается самой метафизики на ее собственной почве. Говорить о бытии как о таковом — значит считать объектом бытие как таковое без всякого ограничения, которое свело бы его до такой формы детерминированного бытия. Оказывается, что человек должен извлекать свое знание из чувственно воспринимаемого. Следовательно, человеческий интеллект по-настоящему знает о бытии лишь то, что он способен абстрагировать из чувственных данных. У нас нет никакого непосредственного представления о том, чем могут быть чисто нематериальные и умопостигаемые субстанции, например Бог и ангелы. Будем считать поэтому, что мы не только не знаем их собственной природы, но и не можем даже понять, что означает слово «быть» в приложении к ним. Следовательно, вся наша метафизика есть наука о бытии как таковом, сконструированная разумом, который может проникнуть в душу только в одном каком-либо из ее аспектов и который не есть наивысший.

Если ситуация такова, то что нужно сделать, чтобы метафизика стала возможной? Нужно в качестве объекта дать ей понятие бытия настолько абстрактного и недетерминированного, чтобы его можно было применять ко всему, что есть, безразлично. Поэтому метафизика не может ставить перед собой задачу достичь того акта существования (ipsum esse), который, согласно учению св. Фомы, есть центральное ядро всякого бытия. В конечном счете эти акты существования непреодолимо отличны друг от друга; их изучение не приведет к подлинно единому объекту. Чтобы сохранить единство своего объекта, а следовательно, и свое собственное существование, метафизика должна рассматривать понятие бытия только как высшую степень абстракции, где метафизика в одном и том же смысле применима ко всему, что есть. Вот что означает выражение, что для метафизика бытие «однозначно».

Отсюда мы видим, как метафизика может и должна ставить проблему Бога. Некоторые мыслители считают необходимым исходить из существования чувственно воспринимаемых вещей, чтобы вывести из него причину их существования. Разумеется, если исходить из физических тел, то в конце концов мы придем к доказательству их первопричины — причины того, что они движутся или даже просто существуют. Однако при этом мы не выйдем за пределы физики. Это произошло с Аристотелем, чей Перводвигатель, изначальная причина Вселенной, сам включен в нее. Другими словами, если доказательство существования Бога оставить за физикой, то достигнутый ею Бог не трансцендирует за пределы физического порядка: как замок свода является частью последнего, так и этот «Бог» останется в природе, даже если она существует только через Него. Чтобы добраться до первоначала, которое есть причина мира в самом его бытии, нужно опираться не на чувственно воспринимаемое бытие, а просто на бытие.

Однозначное понятие бытия как бытия есть, следовательно, условие самой возможности науки, трансцендентной по отношению к физике, и необходимая отправная точка метафизики. Это понятие — абстрактное и первое из всех понятий, ибо, как говорил Авиценна, бытие есть то первое, что схватывается интеллектом. Следовательно, это — универсалия, но не как таковая, которую рассматривает метафизик (то есть предицируемая всему прочему). Природа и условия предицируемости наших «схватываний» являются логическими свойствами и проистекают из науки логики. С другой стороны, поскольку мы абстрагируемся от индивидуирующих условий, которыми определяются чувственно воспринимаемые существа, мы не считаем себя и физиками. Бытие, изучаемое метафизиком, — это не частная физическая реальность и не универсальная реальность, взятая в своей логической всеобщности, но именно эта умопостигаемая реальность есть сама природа бытия как бытия. Авиценна четко установил, что «природы» сами по себе не являются ни общими, ни единичными. Если бы природа лошади была сама по себе универсальна, то не могло бы быть отдельных лошадей; если бы природа лошади сама по себе была единичной, то существовать могла бы только одна лошадь; так что, как любил повторять Дунс Скот вслед за Авиценной, «equinitas est equinitas tantum»936. То же самое относится и к природе бытия: оно есть все то, что есть как бытие, и ничего кроме этого.

С точки зрения своей логической способности «быть» безразлично выражает все, что есть; бытие — это самая пустая форма: каким бы образом его ни рассматривать, из него нельзя извлечь никакого реального знания. Напротив, бытие в понимании метафизика — это реальность; его возможности весьма богаты, и, замкнувшись в какой-либо из них, не попадаешь в тупик. Бытие как бытие обладает свойствами, и первые из них — это его модусы. Модусы природы, или сущность, являются его возможными внутренне присущими детерминациями. Приведем пример. Вот луч света. Он может быть по-разному расцвечен; меняющиеся в нем цвета добавляются к его природе светоносного луча, которая есть природа самого света; итак, для луча света это внешние детерминации, но не модусы света как света. Тот же самый луч может быть более или менее ярким, однако это ничего не прибавляет к его природе или ничего не отнимает от нее: интенсивность есть модус света. Аналогично есть модусы бытия, или иначе, как подсказывает само слово, — «способы бытия», которые суть лишь само бытие, безусловно, по-разному модифицированное, но всегда как бытие. Два первых модуса бытия — конечное и бесконечное — являются первым его делением, включающим в себя все остальные. В самом деле, оно предшествует аристотелевскому делению бытия на десять категорий, ибо каждая из последних есть детерминация, то есть ограничение, так что бытие, к которому применяются категории, с полным основанием входит в конечную модальность бытия. Для метафизика доказать существование Бога — значит доказать, что «бесконечное бытие» есть, или существует. Ограниченная самой природой своего объекта, которая есть бытие, метафизика не может претендовать идти еще дальше, однако до этого момента она может дойти.

В данном случае метафизик проходит два этапа: сначала он доказывает, что в порядке бытия существует нечто первое, затем — что это первое бесконечно. Кстати заметим, что подобная манера ставить проблему достаточна для доказательства влияния Авиценны: обычно он называл Бога Первым (Primus). Эта доктринальная преемственность чувствуется и тогда, когда встает

вопрос о доказательстве того, что первое имеется в порядке бытия. Среди других модальностей бытия, как такового, мы будем прежде всего сталкиваться с парой «возможное — необходимое». Доказательство существования некоего первобытия также производится в два этапа: сначала доказывается, что для мышления необходимо предположение относительно первобытия, а затем — что это первобытие есть нечто существующее.

В таких доказательствах нельзя действовать априорно, то есть начинать с определения Бога, чего желал св. Ансельм. Можно даже сказать, что в доктрине Дунса Скота это еще более невозможно, чем в любой другой, так как аргументация в ней должна строиться исключительно на понятии бытия, а не на понятии Бога. Значит, это — апостериорные доказательства, то есть развивающиеся от следствий к их причине; но следствия, из которых исходят, не будут случайными сущими, данными в чувственном опыте. Доказательства, основанные на них, не позволят не только нам выйти за пределы физики, но даже выйти из области случайного, по крайней мере в том смысле, что в ходе доказательства мы ставим вопрос о необходимости причины, чтобы объяснить следствия, лишенные всякой необходимости. Солидной базой, на которой могут быть построены подобные доказательства, является вся модальность бытия как такового, так что объяснительной силой на этой линии доказательства могло бы обладать только первое.

В результате присутствуют внутри этой метафизики, происходит перемещение апостериорных доказательств существования Бога: с уровня актуального существования, которого придерживался св. Фома, на уровень модальностей и свойств бытия как такового, который всегда проводил Дунс Скот, когда выступал в качестве метафизика. В основе первого доказательства лежат дополнительные свойства бытия — «причинность» и «производительность», или способность производить и быть произведенным. Будем исходить из факта, что некоторое сущее обладает способностью производиться. Как оно может быть произведено? Либо ничем, либо самим собой, либо другим. Оно не может быть произведено ничем, так как ничто не может быть причиной чего-либо; оно не может быть произведено самим собой, ибо не является причиной самого себя; значит, оно должно получить бытие от чего-то другого. Предположим, что это А; если А — абсолютно первое, то мы получаем наш вывод; если А — не первое, то оно является вторичной причиной, которая имеет другую причину. Предположим, что эта предыдущая причина есть В, и проведем относительно нее те же рассуждения, что и относительно А: в этом случае мы либо устремимся в бесконечность, что абсурдно, поскольку тогда ничто не будет обладать производительностью из-за отсутствия первопричины, либо остановимся на абсолютно первом, что и требовалось доказать.

Та же аргументация позволяет установить необходимость предельной цели, которая сама по себе не есть цель, но является предельной целью всего остального; тогда, помимо прочего, нужно положить последний предел в порядке совершенства и в порядке бытия. Получаются, таким образом, три «первых первенства» или, лучше сказать, три «первоначала», ибо то, что есть первое как причина, по необходимости совпадает с тем, что есть предельная цель, и с тем, что есть высшее совершенство. Остается доказать, что это «первое» во всем порядке бытия есть, или существует. Поскольку мы действуем в качестве метафизиков, это нужно доказывать исходя из свойств бытия. Единственный способ добиться этого — установить, что существование «первого»

есть не факт (что означало бы доказывать это эмпирически и только как возможное), а необходимость. Это можно доказать, так как то «Первое», которое мы полагаем необходимым на всех уровнях, по крайней мере возможно. Но по определению первопричина сама не имеет причины; значит, беспричинную причину мы считаем по меньшей мере возможной. Тогда выдвигаются две гипотезы относительно данного предмета: первопричина либо существует, либо не существует. Эти гипотезы противоречат друг другу, а если имеются два противоречивых утверждения, то истинно только одно. Итак, предположим, что беспричинной причины не существует. На каком же основании она могла бы не существовать? Может быть, в силу причины ее несуществования? Но первопричина не имеет причины. Может быть, потому, что, будучи возможной, она была бы несовместима с другой какой-либо возможностью? Но тогда по определению невозможна ни она, ни какая-либо другая причина. На самом же деле, если первопричина, не имеющая своей причины, возможна, то она возможна сама по себе, поскольку не имеет причины. Но так как невозможно допустить какую-либо причину, которая могла бы иметь следствием собственное несуществование, остается сделать вывод, что ее несуществование невозможно. Бытие, несуществование которого немыслимо, существует необходимо.

Нерв аргумента — это внутреннее требование быть, скрытое за понятием первоначала (желания быть первым) в порядке причинности. Возможность того, чье бытие причинно, не обязательно влечет за собой его действительное существование, но то, что исключает всякую внешнюю или внутреннюю причину относительно своего бытия, не существовать не может: «excludendo omnem causam aliam a se, intrinsecam et extrinsecam, respectu sui esse, ex se est impossibile non esse». Короче, если первое бытие возможно, то оно существует. Концептуальный характер этой аргументации не меняет ее природы. Дунс Скот знает, что можно исходить из эмпирического факта, что есть чем-то вызванное движение и есть следствия, имеющие причины; он знает также, что из этих фактических данных можно сделать вывод о существовании их причины; однако метафизика для него не в этом. Конечно, исходить из существующего — значит исходить из реального, но в нем слишком много случайного. Что касается меня, говорит Дунс Скот, то я предпочитаю выдвигать предпосылки и делать заключения на основе возможного; ведь если можно согласовать выводы, сделанные на основе акта, то нельзя согласовать выводы, сделанные на основе возможного, и это — вместо другого рассуждения: если можно согласовать последние, то сразу же установится согласие между первыми. И причина этого проста: можно делать заключения от необходимости к случайности, но не наоборот: «et illae de actu contingentes sunt, licet satis manifestae; istae de possibili sunt necessariae»937.

Остается установить, что Первое, которое существует, бесконечно. К этому новому выводу приводят те же пути. Первая и, следовательно, беспричинная причина в своей каузальности ничем не ограничена; значит, она бесконечна. Далее, то необходимое сущее, первое в порядке совершенства, — разумно; более того, оно есть Первое разумное сущее, следовательно — высшее разумное, которое знает все, что может быть познано. В первой интеллигенции содержится бесконечность умопостигаемого, и, следовательно, интеллект, охватывающий все их одновременно, актуально бесконечен. Наконец, о бесконечности Бога свидетельствует естественная склонность нашей воли к высшему благу, а нашего ума — к высшей истине. Наша воля не стремилась бы к высшему благу как к своей собственной цели, если бы это бесконечное благо было противоречивым или не существовало бы. Чтобы осознать эту столь очевидную

тенденцию, необходимо допустить существование центра притяжения. То же самое применимо к интеллигенции. Идея бесконечного существа не только не кажется нам противоречивой, она представляется образцом умопостигаемого. Было бы совсем необычайным, если бы никто не заметил хотя бы малейшего противоречия в этом первом объекте мышления, тогда как наше ухо сразу же улавливает малейший диссонанс в музыке. Именно потому, что идея бесконечного существа представляется нам совершенно умопостигаемой, сохраняет определенную ценность аргумент св. Ансельма: она не была бы совершенно умопостигаемой, если бы не существовало вначале реального объекта, способного обосновать понимание (intellection). Таким образом, несомненно, что Бог, о существовании которого мы сделали вывод, есть существо бесконечное.

Это бесконечное, о чем мы можем сделать вывод, мы не можем, естественно, понять, и все, что мы о нем говорим, носит на себе явные признаки нашего бессилия. Как и св. Фома, Дунс Скот полагает относительным и маловразумительным наше знание о божественных атрибутах, но в то же время считает его лучше основанным на реальности, чем обычно думают. Это — тот пункт его доктрины, которым напрасно пренебрегают, когда сравнивают идеи Дунса Скота с идеями Декарта. Разумно сближать этих двух философов, говоря об их очень живом ощущении бесконечности Бога. Но тогда как Декарта это привело к формальному отрицанию — порой обоснованному — всякого различия между божественными атрибутами, Дунс Скот полагал различение, допускаемое между этими атрибутами, недостаточным. Тенденция к подтверждению трансцендентности Творца относительно творения у него уравновешена и как бы противопоставлена другой тенденции, которая приводит Дунса Скота к решительному отстаиванию реальности формы. Как и все теологи средних веков, он принимал единство Бога, и как бы вследствие этого все божественные атрибуты слились в конце концов в единстве божественной сущности. Но он отмечал, что в Боге есть по крайней мере виртуальное основание для того различия, которое мы установили между его атрибутами, а именно — формальное совершенство, соответствующее именам, которыми мы эти атрибуты называем. Таким образом, Дунс Скот модифицировал в этом пункте естественную теологию в противоположном направлении, нежели это пытался сделать Декарт.

Представив в качестве Бога необходимое существо, доступное для метафизической спекуляции, Дунс Скот оказался там же, где и Авиценна, но в пункте объяснения отношения конечных существ и существа бесконечного он отстранился от арабского философа. С точки зрения Авиценны, возможное проистекало из необходимого посредством необходимости; согласно Дунсу Скоту, учение которого становится здесь радикально антиавиценновским, возможное проистекает из необходимого посредством акта свободы. Подчеркивание свободы божественной воли и случайного характера ее следствий — одна из характерных черт учения Дунса Скота. Причина здесь проста. В учении, которое основано на идее однозначного бытия, а не аналогичных актов существования, должно быть предусмотрено вмешательство некоего разделительного акта, обеспечивающего случайность возможного. Эту функцию в доктрине Дунса Скота выполняет воля. Но в отличие от учения Декарта, божественная воля у него не является абсолютно и полностью безразличной к производимым результатам. Дунс Скот не верит, что Бог может желать противоречивого, — Он может желать лишь логически допустимого. Даже в сфере морали Бог каким-то образом связан двумя первыми из десяти заповедей, которые являются выражением естественного закона и отвечают некоторой абсолютной необходимости. Таким образом, свобода

Бога — не произвол монарха, диктующего законы своему царству. Но с не меньшей решимостью Дунс Скот в своей характерной Манере настаивает на решающей роли воли Бога даже по отношению к знаниям, имеющимся в Его уме. Как и все христианские философы, Дунс Скот признает, что Бог знает все через свои вечные Идеи. Он учит также, что эти Идеи существуют только в божественном сознании и посредством него, но признает за ними в Боге лишь относительное умопостигаемое бытие и относительную вечность, ибо это бытие и эта вечность коренятся в бытии и вечности Бога.

В одном довольно курьезном тексте, где Дунс Скот пытается гипотетически описать зарождение сущностей в Боге, мы читаем, что в первый момент Бог знает свою сущность в ней самой и абсолютно; во второй момент Бог создает камень, наделяя его умопостигаемым бытием, и познает его («in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili, et intelligit lapidem»); в третий момент Бог сопоставляет Себя с этой умопостигаемой вещью, и тем самым между ними устанавливается некоторое отношение; в четвертый момент Бог каким-то образом размышляет над этим отношением и познает его. По существу, в этом тексте утверждается более позднее происхождение сущностей по отношению к бесконечной сущности Бога, которая имеет место у него. Среди всех сотворенных подобным образом возможных вещей нет ни одной, с которой свобода Бога была бы связана неким особенным образом. Бог творит, потому что Он этого желает, и творит только потому, что желает. Задавать вопрос о причинах, по которым Бог пожелал или не пожелал сотворить ту или иную вещь, — значит задавать вопрос о том, чего нет. Единственная причина, по которой Бог захотел создать что-либо, — это его воля, и единственная причина выбора, который Он сделал, заключается в том, что его воля — это его воля. Выше подняться невозможно. Единственные условия, которым подчинена божественная свобода, — необходимость избегать противоречий, то есть избирать только такие сущности, которые были бы совместимы938 с сущностями, уже произведенными Богом, и непреложность однажды установленных законов. Сделав уступку принципу непротиворечивости и собственной непреложности, Божья воля — полная хозяйка своего выбора и сочетания сущностей. Она не подчиняется правилу добра — наоборот, это правило находится в ее подчинении. Если Бог пожелает сотворить какую-либо вещь, она будет хороша. И если бы Он захотел других нравственных законов, нежели те, которые установил, эти законы были бы праведны и правильны, ибо праведность и правильность — ниже воли Бога, и всякий закон справедлив только потому, что согласен с Его волей. Дальше идти нельзя, не впадая в картезианство. Но для этого нужно стереть всякое различие между пониманием и волей Бога.

Эта двойственность тенденций, которая привела Дунса Скота к строгому подчинению сущностей Богу с одновременным подчеркиванием различий формальных совершенств Бога, отражается и в его концепции самих сущностей. Мы видели, что Дунс Скот не придерживается платоновских идей и настаивает на более позднем происхождении сущностей относительно мысли Бога. В этом смысле он меньший платоник, чем св. Фома. Но сущности, поскольку они однажды произведены, это — противоречие, которое становится истинным, и Дунс Скот признает за формами большую реальность, чем св. Фома. Его реализм форм выражен прежде всего в известной теории «формального различия», которая восходит к древнему учению о множественности форм. Дунс Скот понимает это различие как посредствующее звено между различием, производимым разумом, и реальным различием. Это не следует смешивать с томистским различием,

производимым разумом «cum fundamento in re»939, ибо то, на чем основано формальное различие Скота, отнюдь не является основанием томистского различия. Формальное различие у Скота имеет место всегда, когда интеллект способен внутри некоего реального бытия обнаружить одну из формальных составляющих, обособленную от других. Понимаемые таким образом «formalitates» являются одновременно реально различными в мысли и реально едиными в самом единстве субъекта. Впрочем, эта доктрина согласуется с тем способом, которым в учении Скота объясняется образование понятий. Они тоже предполагают реальную автономию формы в единстве конкретного субъекта. Универсалия — так, как мы ее понимаем, — есть результат абстрагирования, произведенного нашим интеллектом над вещами. Однако, замечает Дунс Скот, если бы универсалия была чистым продуктом интеллекта, не имеющим никакой опоры в вещах, то не было бы никакого различия между метафизикой, объектом которой является бытие, и логикой, объектом которой являются понятия. Более того, всякое знание было бы просто логикой: «omnis scientia esset logica». Чтобы избежать такого вывода, Дунс Скот, как мы видели, считает сущность равно безразличной и к универсальному, и к индивидуальному, но фактически содержащей и то и другое. Таким образом, универсалия — это продукт интеллекта, имеющий свое основание в вещах. Неопределенность сущности доставила нам материю, а наш действующий интеллект должен лишь, так сказать, собирать ее в индивидах, чтобы придать ей универсальность.

Следовательно, нужно допустить, что реальное само по себе не есть ни чистая универсальность, ни чистая индивидуальность. То, что оно не является чистой индивидуальностью, вытекает из самого факта, что мы путем абстрагирования способны выделить из него общие идеи. Если бы вид уже не обладал некоторым единством — впрочем, низшего порядка по отношению к нумерическому единству конкретного индивида, — то наши понятия вообще ничему бы не соответствовали. И наоборот, универсалия вида, фрагментарно обнаруживающаяся у различных индивидов, всегда несет в себе некий признак индивидуальности. В самом деле, чтобы объяснить индивидуальное, Дунс Скот здесь, как и везде, должен исходить из природы, или общей сущности, не общей и не особенной, которую и рассматривает метафизик. Таким образом, у него решение этой проблемы неизбежно требует добавления к сущности индивидуирующей детерминации. Такой детерминацией не может быть форма, так как последняя является общей для индивидов одного вида; значит, она должна исходить изнутри самой формы. В самом деле, пишет Дунс Скот, детерминация находит в форме последнюю актуальность. Это — та самая «этость», или «этовость» («haecceitas»), Скота, последнее действие, определяющее форму вида в единичности индивида.

Стремление возможно полнее обеспечить оригинальность индивида тесно связано у Дунса Скота с его концепцией примата воли и с доктриной свободы. Для него, как и для св. Фомы, воля желает, а разум познаёт; однако тот факт, что воля может руководить действиями разума, представляется ему достаточным, чтобы решить вопрос в пользу примата воли. Несомненно, мы хотим только того, что знаем, и в этом смысле интеллект является причиной воли; однако он всего лишь окказиональная (случайная) причина. Напротив, когда воля направляет интеллект, именно она является причиной любого его акта, даже если данный акт остается лишь актом понимания. Если мы рассмотрим акт воли сам по себе, то истинно, что познание желаемого объекта

предшествует волению во времени, но не менее верно и то, что воля есть первопричина действия. Познание объекта разумом — всегда лишь случайная причина волевого акта.

Это утверждение примата воли над разумом позволяет нам предвидеть волюнтаристскую, а не интеллектуалистскую концепцию свободы, и именно ее мы обнаруживаем в системе Дунса Скота. Так же, как он настаивает на принципиальной индифферентности божественной свободы, он стремится объявить одну лишь человеческую волю всеобщей причиной актов воли. Одна лишь воля, говорит он в одной захватывающей формулировке, есть всеобщая причина воления в воле («nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate»). Верно, что мы Должны познать объект, чтобы его пожелать, а то, что заставляет нас его желать, есть благо, которое мы в нем видим. Но столь же верно и следующее: если мы познаём данный объект больше, нежели другой, то потому, что желаем его. Нас детерминируют наши идеи, но прежде того мы детерминируем выбор идей. Даже когда представляется, что решение совершить то или иное действие строго задано нашим знанием об объекте этого действия, то и тогда на первом месте стоит воля, которая пожелала этого знания или приняла его, и в конечном счете она одна несет полную ответственность за решение.

Итак, мысль Дунса Скота, которая при первом приближении может показаться очень родственной мысли св. Фомы, во многих отношениях отличается от нее, и иногда вплоть до противоположности. Причем вовсе не терминологические тонкости и словесная игра разделяют этих двух мыслителей. В философских учениях обоих используется один и тот же понятийный аппарат, заимствованный у Аристотеля, но построения, созданные из одного и того же материала, оказываются весьма различными по архитектуре.

Они различаются прежде всего не столько идеями их авторов относительно философского доказательства, сколько значением, которое они ему придавали. Здесь речь идет не о том, чтобы отграничить то, что доступно разуму, от того, что должно быть оставлено только Откровению, а о том, что имеет право называться доказательством внутри территории, оставленной разуму. Понятно, что догмат Троицы и другие догматы этого рода не могут быть доказаны рационально. Однако и относительно того, что обычно рассматривается как доказуемое, следует различать доказательство «априори», которое развертывается от причины к следствию, и доказательство «апостериори», в котором знание о том или ином следствии подводится к его причине. Св. Фома отлично знал, что в добром аристотелевом учении второе стоит ниже первого, но он еще полагал его достаточным, чтобы дать нам надежное знание. Напротив, для Дунса Скота доказательство бывает только одного типа — первого. Всякое доказательство, заслуживающее этого названия, развивается от необходимой и очевидной причины, ведущей к заключению посредством силлогистического рассуждения. Никакое доказательство «от следствия к причине» совершенно не может считаться доказательством («nulla demonstratio, quae est ab effectu ad causam est demonstratio simpliciter»). Отсюда немедленно следует, что все доказательства существования Бога относительны, ибо мы постигаем Бога только исходя из результатов его действий. Здесь мы не говорим ни о скептицизме, ни о кантианском релятивизме, как может показаться на первый взгляд; но, с другой стороны, мы не умалчиваем о весьма любопытном нюансе. По словам св. Фомы, доказательства существования Бога суть доказательства «от следствия», но это все же

доказательства. Дунс Скот констатирует следующее: доказательства существования Бога являются доказательствами, но лишь относительными. Мы увидим, как это первоначально небольшое различие будет в дальнейшем расширяться и усиливаться.

В самом деле, невозможно утверждать, что этим ограничиваются расхождения между двумя философами. И подтверждение тому, что это на первый взгляд тонкое различие не ограничивается проблемой терминологии, нам предоставляет сам Дунс Скот, когда речь заходит о доказательствах атрибутов Бога. Среди этих атрибутов есть такие, которые познали философы и которые католические мыслители могут доказать, по крайней мере «апостериори». Например, то, что Бог есть действующая первопричина, конечная цель, высшее совершенство, трансцендентное существо и многие другие. Но среди атрибутов Бога есть такие, за которые католики славят Бога, но о которых не знают философы: что Бог всемогущ, необъятен, вездесущ, истинен, справедлив и милосерден, что Он есть провидение всех творений и в особенности разумных. И действительно, с помощью природного разума можно сделать в достаточной мере достоверное заключение о первых атрибутах («ratione naturali aliqualiter concluderentur»), но последние суть лишь предметы веры. Это — «credibilia», тем более очевидные для христианина, что о них свидетельствует Бог, но эта очевидность не основана преимущественно на разуме. В отказе считать божественное Провидение среди доказуемых положений, известным и древним философам, заметно влияние на подлинно ортодоксальных теологов латинского аверроизма. Дунс Скот недвусмысленно утверждает, что понятие провидения чуждо аристотелизму. И если он не делает из этого утверждения вывод, что отрицание провидения истинно для разума и ложно для веры, то, по крайней мере, допускает, что провидение непознаваемо для разума и истинно для веры.

Аналогичным сочетанием влияний можно объяснить и позицию Дунса Скота относительно бессмертия души. Он не считал, что оно доказано Аристотелем, и вообще не считал, что оно может быть доказано философски, только средствами разума. Точно неизвестно, что думал по этому поводу Аристотель, а в рассуждениях философов о бессмертии души больше вероятностных аргументов, чем строгих доказательств. На самом деле бессмертие души невозможно доказать ни «априори», ни «апостериори». Его невозможно доказать «априори», так как нельзя найти доводы естественного разума в пользу того, что разумная душа является формой, существующей самостоятельно и способной существовать вне тела; убеждает нас в этом только вера. Бессмертие души невозможно доказать «апостериори», так как если объявить, что в будущей жизни душу ожидают награды либо наказания, то нужно предположить доказанным или доказательным существование Высшего судьи, а в этом нас также убеждает только вера. Кроме того, часто забывают, что каждый грех сам по себе есть наказание. А рассуждать в связи с этим о нашем естественном желании воскресения и бессмертия — значит совершать логическую ошибку, потому что нельзя испытывать естественного желания вещи, о которой неизвестно даже, возможна ли она. Человек боится смерти, но животные тоже ее боятся. Все соображения подобного рода ничего не стоят, и если можно считать бессмертие души вероятным выводом, то нельзя найти доказательных оснований, которые сделали бы его необходимым заключением: «non video aliquam rationem demonstrativam necessario concludentem propositum»940.

Таким образом, целый ряд положений, которые до тех пор выдвигала философия, оказался погруженным в теологию, а традиционный характер последней вследствие этого несколько изменился. Поскольку она стала прибежищем всего того, что не допускает строгого доказательства, и всего того, что не является объектом науки, то сама теология превратилась в науку в очень специфическом смысле этого слова. Это не умозрительная, а практическая наука, задача которой заключается не столько в том, чтобы дать нам знание об определенных предметах, сколько в том, чтобы упорядочить наши действия с целью достижения блаженства, на которое мы надеемся из-за веры в божественные обетования. Теперь Откровение более радикальным образом отграничивает теологию от разума. Давая нам весьма туманное знание о том, что для нас приоткрыто, Откровение приобрело функцию объекта (supplet vicem objecti); оно становится на место этого не постижимого для нас объекта, потому что естественный разум неспособен дать достаточное знание о нашей подлинной цели. Но даже если бы естественный разум мог доказать, что целью человека являются созерцание Бога и его любовь, он не мог бы доказать, что это созерцание должно быть вечным и что целью целостного, с телом и душой, человека должен быть Бог. Итак, философия и теология здесь заходят вместе гораздо менее далеко, чем это было у св. Фомы. Бог не открыл ничего доказываемого разумом, и ничто, открытое Им, недоказуемо, если, разумеется, не исходить из Откровения. Если же исходить из него, то для указанных явлений можно найти достаточные основания, как считали в свое время св. Ансельм и Рихард Сен-Викторский, однако разум сам по себе в этой сфере бессилен. Путь, который приведет к разделению метафизики и положительной теологии, был широко открыт, и теологи XIV века пройдут по нему до конца.

Если, с другой стороны, мы рассмотрим само содержание учения Дунса Скота, то увидим, что оно заключает в себе важные трансформации. На первый взгляд, Дунс Скот пребывает в согласии со св. Фомой по фундаментальным философским положениям, но при более пристальном рассмотрении почти всегда оказывается, что он их понимает в ином смысле. Доказательства существования Бога у Дунса Скота явно апостериорны, и в них рассматриваются такие же следствия, как у св. Фомы; но у него проявляется очень сильная тенденция отнести на второй план опытную очевидность, которая является отправным пунктом доказательства, с целью опереться на необходимые отношения между понятиями, заимствованными из опыта. Дунс Скот рассуждает преимущественно исходя из необходимого, то есть развивая содержание определенных понятий, первоначально заимствованных из опыта; но относительно этих понятий, однажды усвоенных интеллектом, опыт нас уже ничему не учит. Несомненно, Дунс Скот понимает, что в действительности всякое человеческое знание начинается с чувственного опыта, но в принципе человеческий интеллект должен был бы обходиться без него, а метафизик должен прилагать все свои силы для достижения этого.

Дело в том, что — преимущественно под влиянием Авиценны — Дунс Скот не согласен со св. Фомой ни относительно природы человеческого разумения, ни относительно его действительного объекта. Метафизика «тонкого доктора» на самом деле строится на базе «natura communis» — на авиценновской неопределенной, недетерминированной сущности. Вопреки впечатлению, которое при первом чтении остается от их трудов, можно с полной уверенностью утверждать, что ни Фома Аквинский, ни Дунс Скот не исходят из Аристотеля. Будем, по крайней мере, говорить, что они не исходят из одного и того же Аристотеля: Аристотель св. Фомы очень похож на

Аристотеля Аверроэса; Аристотель Дунса Скота больше напоминает Аристотеля Авиценны. Кроме того, эти два мыслителя принадлежат к разным поколениям: между Фомой Аквинским и Дунсом Скотом словно водораздел стоит осуждение аверроизма в 1277 г. Почти все произведения, созданные после него, несут на себе отпечаток этого события. Для большого числа теологов конца XIII — начала XIV века оно стало поворотным пунктом: кто-то из них пожелал довериться философии; но философия—это Аристотель, и вот, наконец, все ясно увидели, к чему ведут Аристотель и философия. Поскольку Аристотель, идя путем разума, не мог постичь фундаментальных истин христианской религии, то философия сама обнаружила свою неспособность к этому. Это было доказано на опыте. Влияние Аверроэса до того момента вышло далеко за пределы аверроистских кружков. После 1277 г. характер средневековой мысли коренным образом изменился. Проведя недолгий медовый месяц, философия и теология пришли к выводу, что их брак был ошибкой. Ожидая развода, который не замедлил произойти, они приступили к разделу имущества. Каждая сторона получила во владение свои проблемы и запретила другой их касаться.

Все творчество Дунса Скота несет на себе печать озабоченности подобным положением. В имеющихся у него элементах волюнтаризма видны следы мусульманского влияния. Это так, но только в смысле, прямо противоположном тому, который обычно придают этому утверждению. Отнюдь не Бог мусульманской религии побудил Дунса Скота требовать для христианского Бога всевластия безграничной свободы; это Бог арабских философов, целиком повязанный необходимостью, заимствованной у греков, вызвал христианскую реакцию Дунса Скота. Если философия способна одна подняться до понимания некоторого рода творения, она может представить его себе только как эманацию, каждый момент которой есть конкретная актуализация идеального момента, свойственного диалектике необходимого. Греческий нецесситаризм сознания, то есть «чистое мышление» Аристотеля, — вот что скрывается за учениями Аверроэса и Авиценны. Этот нецесситаризм умопостигаемого и есть та субстанция, из которой всегда будет состоять всякая философия, по крайней мере до тех пор, пока она не поднимется от бытия к существованию. Скрытая пружина учения Скота — это постоянно подтверждаемая решимость запретить миру эманировать из божественного ума подобно тому, как из некоторого принципа выводится некоторое следствие. Поскольку Скот видит, что всякое разумение есть некая природа, он делает все возможное для того, чтобы поставить Бога выше его Идей, а затем, чтобы надежно закрепить этот «разрыв», отделяет творение от Творца путем декретирования высшей свободы.

Это, безусловно, означало освобождение христианского Бога от греческого нецесситаризма, но одновременно делало его не постигаемым для философской мысли, где необходимая связь исходных положений со следствиями является условием всякой умопостигаемости. Здесь возникает сильное искушение упростить историю, заявив, что Дунс Скот развивал идеи Авиценны, тогда как св. Фома — идеи Аверроэса. В буквальном смысле это верно: св. Фома больше почерпнул у Аверроэса, а Дунс Скот — у Авиценны. Это важный факт и один из ключей для исторической интерпретации их произведений; однако, что касается существа их доктрин, то ни тот, ни другой теолог не мог быть продолжателем ни Аверроэса, ни Авиценны даже в области философии. Оба они порвали со своими предшественниками, хотя и при разных обстоятельствах. Св. Фома отошел от Аверроэса как от философа и именно в области философии, перенеся

аристотелевскую метафизику субстанции с ее детерминизмом на уровень метафизики экзистенциальных актов с их случайностью и свободой. Поэтому св. Фома мог решать почти все проблемы, которые поставили философы до него, тоже как философ. Дунс Скот порвал с Авиценной как теолог, оставив ему, так сказать, его философию, порой упрекая его за несправедливое устранение из теологии всякой метафизики и сведя вследствие этого к минимуму значение естественной теологии. Что может знать о Боге философия? Если отвлечься от частностей, это как раз то, что узнали Аристотель и Авиценна: вечная умопостигаемая природа и бесконечная энергия, которая через иерархически организованных посредников постоянно порождает мир, где мы живем. Но они не знали, что Бог — это положительная бесконечность в бытии и что вследствие этого Он присутствует во всем своей сущностью, что Он — волевой и свободный деятель и абсолютное всемогущество. Именно эти атрибуты, с точки зрения Дунса Скота, суть объекты религиозной веры, а отнюдь не философского познания. Невозможно лучше объяснить смысл занятой Скотом позиции, чем это делает он сам: «То, что в понимаемое таким образом (то есть как абсолютное) Божье всемогущество можно только веровать и что оно не может быть доказано естественным разумом, доказывается (probatur) уже тем, что философы, опиравшиеся только на естественный разум, не смогли сделать такой вывод исходя лишь из своих начал. Они сделали вывод, что первопричина по необходимости деятельна, но, если бы они объявили эту причину всемогущей в том смысле, в каком понимаем всемогущество мы, это привело бы ко многим несообразностям». Эти несообразности, кстати, покрывают все поле философии. Естественный разум не в состоянии помыслить абсолютно всемогущего Бога, не делая непостижимым для себя существование вторых причин. Зачем они нужны, если первопричина может все совершить сама, без них? К тому же в этом случае непонятно, существуют ли в мире пороки и зло, ибо Бог становится лично ответственным за все произведенные действия. Во всех этих вопросах — а их можно было бы указать больше — Дунс Скот, по-видимому, считал философию слепой от рождения, без всякой надежды на исцеление. Св. Фома не был столь разочарован в философии, ибо он преобразовал ее: его творчество — это победа теологии внутри философии. Дунс Скот разочаровался в чистой философии, потому что принял ее как непреложный факт: его творчество — это лишь победа теологии над философией. Так что дух обоих мыслителей различен по существу.

Если изложенное выше верно хотя бы отчасти, то можно лучше понять, в каком затруднительном положении оказывается история философии в связи с творчеством Дунса Скота. Чрезвычайно трудно установить, что он сам считал чисто философской проблематикой, то есть что он считал истиной, доступной чистому разуму. Не осмеливаясь отвечать вместо него, можно по крайней мере поставить еще один вопрос. Вся метафизика Скота покоится на понятии бытия, под которым однозначно понимается «все, что есть». Дунс Скот полагает, что это понятие и есть подлинный предмет метафизики, так же, как и она есть подлинный предмет человеческого ума. Он знает, что таково было мнение Авиценны, который был философом; но он также знает, что другой философ, Аристотель, отождествлял подлинный предмет человеческого ума с бытием чувственно воспринимаемой сущности. Авиценна прав, но Дунс Скот считает, что если Авиценна смог сделать такой шаг вперед и тем самым расширить область метафизики, то это потому, что он был мусульманином. Следовательно, Авиценна только потому лучший из философов, что он был еще и теологом. В этом смысле принципиально важен фрагмент «Пролога» из «Opus oxoniense» (I, 2, 12): «Нужно отрицать то, что здесь утверждается, а именно, что мы естественным образом знаем, что бытие есть первый объект нашего интеллекта, причем совершенно безразлично, идет ли речь о

бытии чувственно воспринимаемых или чувственно не воспринимаемых вещей. Сказанное Авиценной не позволяет заключить, что это известно естественным образом. На самом деле он примешал к философским вопросам свою религию — религию Мухаммеда (miscuit enim sectam suam, quae fuit Mahometi, philosophicis); есть вещи, которые он назвал философскими и доказываемыми разумом, и есть вещи, согласные с его религией». Теперь поставим наш вопрос: существует ли в учении, где естественный разум не может даже знать, каков первый объект разума, единственная метафизическая проблема, решение которой может быть найдено с помощью одного лишь естественного разума? Например, доказательства существования Бога основаны как раз на понятии универсального и однозначно понимаемого бытия. Если мы не можем узнать с помощью одного лишь разума, что это понятие есть подлинный объект естественного разума и метафизического познания, то можем ли мы претендовать на знание посредством только разума хотя бы о существовании Бога?

Сам Дунс Скот был прежде всего теологом. Поэтому он тут же построил чистую философию, уважающую границы, поставленные перед естественным разумом в том фактическом состоянии, в котором он оказался то ли вследствие свободного решения Бога, то ли в наказание за первородный грех. Этот принцип содержал в себе зародыш возможной теологической критики естественной философии. Ее набросок мы действительно обнаруживаем в сочинении, озаглавленном «Теоремы» («Theoremata»), которое по традиции приписывается Дунсу Скоту. Поскольку эта атрибуция недавно была оспорена, благоразумнее излагать философию «тонкого доктора» так, как если бы это произведение ему не принадлежало, и ожидая, когда критика извне смело и по существу решит этот вопрос. Каким бы ни было ее решение, произведение существует; оно имеет чрезвычайно важное значение по крайней мере потому, что с его позиций можно проследить, как происходило почти полное расторжение брака между теологией теологов и теологией философов во имя философских принципов, сходных с принципами Дунса Скота и в точности противоположных принципам, которыми, как мы увидим позже, будет мотивирован развод философии и теологии у Уильяма Оккама. Кто бы ни написал «Теоремы», он во всяком случае не был оккамистом, а напротив, — сторонником авиценновского реализма «natura communis» и однозначности бытия, каковым и был Дунс Скот. Теорема IV возводит в принцип, что всякой универсалии соответствует в реальности941 определенная степень сущности, которая, в свою очередь, адекватна всему содержанию данной универсалии: («cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis in quo conveniunt contenta sub ipso universali»). Разумеется, Дунс Скот был не единственным мыслителем, который провозглашал подобный реализм, но он его провозглашал, а оккамизм должен был стать полным его отрицанием. Однако этот реализм ведет к такой онтологии, что понятие бытия, на котором она основана, более не позволяет достичь основных выводов христианской теологии. Ведь у метафизика нет другой естественной теологии, кроме теологии однозначного бытия, тогда как теология христианина рассматривает — по ту сторону однозначного бытия — бесконечное бытие, которое есть Бог.

Поэтому неудивительно, что, придерживаясь единственного метафизического понятия бытия, сформулированного именно таким образом, автор «Теорем» смог обосновать лишь греческо-арабское понятие Вселенной, обусловленной Первопричиной, которая сама действует подобно природе и действенность которой распространяется посредством других причин, подчиненных, как и Первопричина, законам чисто умопостигаемой необходимости. От этого безличного

существа очень далеко до Бога Живого, о котором повествует Писание: «non potest probari Deum esse vivum»942. При таком подходе нельзя также доказать, что Бог единствен, что вследствие этого Вселенная обусловлена только одной причиной и что, создав Вселенную, эта Причина продолжает существовать. А в этом случае невозможно доказать ни того, что Бог присутствует повсюду своей сущностью943, ни того, что Бог всемогущ, по меньшей мере в том абсолютном смысле, что Он может непосредственно, от Себя производить то, что Он производит посредством вторых причин. Короче, философы, которые исследовали эти проблемы при помощи одного лишь разума, никогда не могли возвыситься до христианского понятия свободного Бога, как и учил недвусмысленно сам Дунс Скот в заведомо аутентичных сочинениях. Философы остановились на необходимой Первопричине, по необходимости вечно производящей первое и единственное следствие, которое также по необходимости производит от первобытия множество других следствий в силу характерного для него смешения необходимости и возможности. От первобытия до нашего подлунного мира все связано посредством необходимых причинных отношений, которые никоим образом не предполагают присутствия Первого в дальних следствиях его акта, но, напротив, исключают возможность его вмешательства с помощью непосредственного и свободного действия, на что всегда способен христианский Бог. Очевидно, что после Дунса Скота бурно развивалась критика естественной теологии, начало которой он положил в своих подлинных произведениях, критика, доведенная до совершенной формы в «Теоремах», вдохновленных принципами, родственными принципам Скота. Этот факт позволяет прежде всего констатировать, что явление, называемое обычно «философским скептицизмом» XIV века, не обязательно и вовсе не исключительно связано с терминистской логикой Оккама. В самом деле, ясно видно, что «философский скептицизм» зародился здесь, в рамках учения, на онтологию которого, как и на онтологию учения Дунса Скота, сильно повлиял Авиценна и которое — именно потому, что оно исходило из онтологии Авиценны — вылилось в теологию Авиценны. Чему здесь удивляться? Ведь не Авиценной, не Аристотелем, даже не Платоном, а Писанием вдохновлялись отцы Никейского собора, определяя Бога христианской веры. И та же вера в то же Откровение, опираясь на ту же традицию, приступает здесь к критике естественной теологии; та же вера вдохновит позднее на аналогичную критику Оккама. Это, безусловно, философская критика, но вызванная в обоих случаях теологией и ведущаяся во имя последней теологами, которые считали себя достаточно компетентными в этих предметах после того, как они прочитали Аверроэса и положения, осужденные Этьеном Тампье.

Но как бы ни обстояло дело в данном вопросе, учение Скота эволюционировало в дальнейшем не в направлении критики естественной теологии. Ученики «тонкого доктора» увлеклись совершенствованием теологического синтеза своего наставника, используя для этого лучшие ресурсы веры и разума. Их произведения до сих пор известны еще недостаточно, но все же довольно для того, чтобы мы имели право утверждать, что их изучение раскрыло во многих из них личностный дух, обнаруживший замечательную оригинальность, чтобы продолжать усилия гениального магистра, чей труд был прерван ранней кончиной. В отношении некоторых из учеников, например Антония Андреаса (ум. в 1320), сочинения которого до сих пор путают с сочинениями самого Дунса Скота, трудно определить их личный вклад. Нужно подождать, пока завершит свою работу в этой области история литературы. В отношении других, как, например, провансальского францисканца Франциска из Мейронна (ум. после 1328), благодаря их оригинальности легче решить этот вопрос. Среди его многочисленных сочинений отметим комментарий к «Исагогу» Порфирия, к «Категориям», «Об истолковании» и «Физике» Аристотеля,

«Комментарий к Сентенциям», «Quodlibeta» и серию трактатов, которые почти все важны для изучения философской мысли Франциска: «Об однозначности сущего» («De univocatione entis»), «Трактат о постижении первопринципа» («Tractatus primi principii complexi»), «О трансцендентном» («De transcendentibus»), «Об отношениях» («De relationibus»), «О знаках природы» («De signis naturae»), «О вторых интенциях» («De secundis intentionibus»), «Об употреблении терминов» («De usu terminorum»). Наконец, недавно проведенные исследования (П. де Лаппаран) пролили свет на его произведения политического характера: «Трактат о временном правлении» («Tractatus de principatu temporali»), «Вопрос о подданстве» («Quaestio de subjectione») и «Трактат о власти в Королевстве Сицилия» («Tractatus de principatu regni Siciliae») или XI раздел «Quodlibeta», содержащий 16 вопросов. Вторая, пересмотренная и исправленная автором, редакция книги I «Комментария к Сентенциям» носит заглавие «Собрание» («Conflatus»).

Франциск из Мейронна был лично знаком с Дунсом Скотом, учеником которого он был во время пребывания того в Париже в 1304—1307 гг. Он, несомненно, всегда оставался учеником Скота, но таким, который сам уже обрел репутацию учителя. Знаменитый последователь Дунса Скота в XV веке Гильом из Воруйона (ум. в 1464), напомнив в ораторском стиле того времени о славной «тройке учителей» — Фоме Аквинском, Бонавентуре и Дунсе Скоте, тут же прибавляет к ней вторую «тройку» — Франциска из Мейронна, Генриха Гентского и Эгидия Римского. В связи с этим текстом заметим, что Гильом из Воруйона критикует там Франциска из Мейронна за постоянное выделение, различение и использование им в аргументации четырех элементов, тогда как достаточно трех: «melius est habere bonum ternarium quam malum quaternarium»944. Верный идеям однозначности бытия и формального различия, этим двум столпам учения Скота, Франциск по-своему использует теорию «внутренних способов бытия», что существенно способствует прояснению ее смысла; из его интерпретации явствует, что эта теория занимает центральное место в естественной теологии Дунса Скота. В согласии с духом и глубинными основами онтологии своего учителя он отождествляет бытие с сущностью и, исходя из последней, строит целую последовательность иерархически расположенных внутренних способов бытия. Сущность Бога сначала полагается как «сущность»; в следующий момент — как «именно эта сущность»; в третий момент — как «вот эта бесконечная сущность»; в четвертый момент — как «вот эта реально существующая бесконечная сущность». Таким образом, существование в Боге, как, впрочем и во всем остальном, есть не что иное, как внутренний модус сущности; в широком смысле это означает, что сущность Бога, рассматриваемая исключительно как сущность, не включает непосредственно существование. Это не означает, что Бог не есть сущее само по себе (ens per se), а означает, что существование само по себе есть модальность его сущности, а не сама эта сущность как таковая. Так что Франциск из Мейронна прошел по пути Скота дальше, чем Скот. С другой стороны, Франциск возражает своему учителю по двум другим важным вопросам. Он решительно отвергает допущение, будто божественные Идеи формально не тождественны и абсолютно не совечны Богу. В этом вопросе он явно возвращается к св. Августину, и Гильом из Воруйона как добросовестный хранитель ортодоксии Дунса Скота резко упрекает его за эту неверность последнему. Но у Франциска эта неверность связана еще с одной. Когда он отказывается видеть в Идее просто «вторичный объект» божественного познания, он придает ему больше реальности, нежели реальность просто esse cognitum945. Согласно его воззрениям, божественная Идея как бы обладает esse essentiae946, аналогичным бытию, за которое Дунс Скот критиковал Генриха Гентского. То, что в обоих учениях принята одна и та же онтология сущности,

позволило Франциску отступить в данном случае от одного в пользу другого, не отрицая, однако, духа учения Дунса Скота.

Всего лишь одна фраза Франциска из Мейронна, к которой привлекает наше внимание П. Дюэм, показывает, какая работа шла тогда в умах людей. Это фраза из «Комментария к Сентенциям» (lib. II, dist. 14, qu. 5): «Один доктор говорит, что если бы земля пребывала в движении, а небо — в покое, то такое мироустройство было бы лучше; но это невозможно по причине различия движений на небе, которое в этом случае не могло бы остаться прежним». Значит, вращение Земли уже тогда не всеми рассматривалось как нелепость, но тем не менее мы видим, что Франциск из Мейронна остается верен старой доктрине, и стоит лишь пожалеть, что он не назвал имени этого неизвестного учителя.

Политические сочинения Франциска из Мейронна отчасти написаны на злобу дня и связаны с защитой интересов неаполитанского короля Роберта, но на самом деле их автор лишь пользуется случаем, чтобы изложить свои идеи относительно всеобщей монархии. Как недавно отметил П. де Лаппаран, эти сочинения интересны прежде всего тем, что Франциск из Мейронна предстает в них как убежденный противник политической доктрины Данте. Как и автор «Монархии», Франциск отстаивает идеал единого общества всех людей, объединившихся под властью одного главы, но поскольку, как мы уже отмечали, позиции этих двух мыслителей были диаметрально противоположны, Франциск как бы переиначивает доктрину Данте. Ведь если верно, что земные блага даны человеку ради духовных целей, то, значит, светское должно подчиняться духовному, а всеобщим монархом должен быть папа, а не император. И как изучающие философию ради теологии философствуют возвышеннее изучающих философию ради нее самой, так и власть, которая управляет светским ради духовного, возвышается над властью государя, который управляет светским ради него самого. Здесь, как и в других случаях, политическая проблема представлялась в средние века лишь частным случаем более широкой проблемы соотношения природы и благодати, светского и духовного.

Основные черты учения Дунса Скота обнаруживаются также у членов одной францисканской группы, чья деятельность относится к XIV веку. В своем Комментарии к «Сентенциям» Иоанн (Жан) из Бассоля (ум. в 1347) поддерживает идею реальности родов и видов в том смысле, как это понимал Дунс Скот, но не реальность универсалий, как иногда ошибочно утверждают, ибо универсальность, или предикабельность, как таковая, является результатом мышления, а реальность природ, или форм, образованных из сущности. «Genus et differentia dicunt distinctas realitates in eadem essentia ejus quod est per se in genere»947, — говорит Иоанн из Бассоля; «animalitas et rationalitas dicunt plures res»948 — можно найти немало формулировок, где этот вид реализма предполагает формальное различение метафизических составляющих сущности. В естественной теологии Иоанн из Бассоля устанавливает для возможностей разума те же пределы, на которые указал Дунс Скот, чему, впрочем, следуют все его подлинные ученики; порой это ошибочно приписывают влиянию Уильяма Оккама. Основания для предположения абсолютно первого существа являются «valde probabiles et magis quam quaecumque rationes quae possunt adduci ad oppositum»949, но это не доказательства, так как с определенной степенью вероятности можно отрицать, что движение причин в бесконечность невозможно. Значит, уже в ту эпоху

находились видные последователи Дунса Скота, способные воспринять основной тезис «Теорем». Единственность Бога, его абсолютное всемогущество, вездесущность, тайное присутствие во всех вещах являются для Иоанна, как и для Дунса Скота, объектами, в реальности которых нас убеждает только вера. Весьма сходные позиции обнаруживаются у Ландольфо Караччоло (ум. в 1351) в его «Комментарии к Сентенциям» и в сочинении с тем же названием его ученика Уго из Кастро-Ново, написанном до 1317 г. Примерно в то же время (1320) Франческо из Марча, или из Пиньяно, или из Эскудо, комментировал текст Петра Ломбардского в Париже и учил о невозможности строгого доказательства бессмертия души — ни априори, ни апостериори. Нетрудно заметить, как быстро распространялась эта идея во францисканской среде, и еще легче понять, почему вскоре у нее оказалось столько приверженцев, если вспомнить, что она восходит по меньшей мере к Уильяму из Уэре, жившему до Дунса Скота. Нужно добавить, что в результате недавно проведенных изысканий (К. Михальски) Франческо из Марча был признан подлинным автором учения об «impetus»; он сформулировал его раньше Жана Буридана, который в этом отношении был лишь его последователем. Впрочем, только публикация соответствующих текстов позволит проверить правильность подобной хронологии и оценить ее значение.

В этой группе приверженцев выделяются некоторые особенно оригинальные умы, в частности английский францисканец Уильям из Олнуика (ум. в 1332); недавно был опубликован его весьма интересный труд «Вопросы об умопостигаемом бытии» («Quaestiones de esse intelligibili»). Трудно указать более совершенный образец диалектического спора, лишенный мелочной въедливости, но по-настоящему полный, постоянно удерживающий в центре внимания одну проблему. К концу произведения вопрос оказывается буквально исчерпанным. По правде говоря, силы читателя — тоже. Но он, по крайней мере, узнаёт, чего следует держаться, но если для него останется непрочувствованным техническое совершенство интеллектуального стиля этого труда, то его следует лишь пожалеть. Проблема, обсуждаемая Уильямом из Олнуика, — это проблема той степени реальности, которой следует оценить бытие познанного объекта, а точнее — объекта, только мыслимого познанным. Вывод гласит, что Дунс Скот поступил правильно, приписав ему род относительного бытия, которое могло бы быть «esse cognitum», однако в этом тезисе нет какого-либо определенного умопостигаемого смысла. Факт известности больше не предполагает в познанной вещи реальности, отличной от нее самой: факт представления себе образа Цезаря не реализуется в статуе Цезаря. Со стороны интеллекта бытие камня как познанного им есть не что иное, как бытие интеллекта, который знает этот камень. Будучи применен к проблеме божественных идей, этот вывод приводит Уильяма из Олнуика к отрицанию того, что они обладают по отношению к уму Бога относительно умопостигаемым бытием (esse secundum quid), которое было бы если не сотворенным, то по крайней мере порожденным. Подобная свобода суждений оправдывает звание, которое дал Уильяму из Олнуика его издатель: «независимый последователь Скота» («Scotista independens»). Можно даже заметить, что в данном случае он — менее «последователь Скота», нежели «независимый». Однако Уильям также не допускает, что доказательства бессмертия души выходят за рамки простой вероятности.

Второе имя, по праву связываемое с направлением Дунса Скота, интерес к которому продолжает расти до сих пор, — это францисканец Джованни из Рипы, или Джованни из Марча, прозванный так по названию монастыря — Рипатрансоне. Он является автором «Комментария к Сентенциям» и трактата «Определения», или «Детерминации» («Determinationes»; 1354), написанных в

совершенно оригинальном философско-теологическом ключе. Его называют учителем, чьи личные взгляды спорны, Петр из Альи (1350—1420), Жан Жерсон (1363—1429) и Иоанн Базельский (ум. до 1365) (Ф-Эрле). Изученные к настоящему времени части сочинений Джованни из Рины посвящены теологической проблеме божественного знания о будущих возможностях (Г. Швамм), однако благодаря недавно проведенным исследованиям обнаружилось, что Жерсон приписывал ему четыре из двенадцати положений, осужденных в 1362 г., положений, предполагаемым автором которых считался некий Луиджи Падуанский (А. Комб). Согласно этому свидетельству, Джованни из Рипы учил, что божественные идеи различны не только с точки зрения человеческого сознания, как утверждал еще Генрих Гентский, но более существенно, ибо одна какая-либо идея не может быть иной, причем «ex parte rei»950. Вот эти четыре положения, осужденные в 1362 г., ответственность за которые Жерсон возлагает на Джованни из Рипы: «Aliquid est Deus secundum suum esse reale, quod non est Deus secundum suum esse formale; quod aliquid intrinsecum in Deo sit contingens; volitio qua Deus vult «a» esse, non minus distinguitur a volitione qua Deus vult «b» esse quam distinguitur realiter a materia prima; quaelibet volitio qua Deus vult «a» esse, immense formaliter distinguitur a voluntate qua vult «b» esse»951. Если эти положения и не резюмируют всего учения, они выделяют значительный его сегмент. Чему бы еще он ни учил, традиция относит Джованни из Рипы к направлению, которое через Дунса Скота связано со старым реализмом сущностей. Жерсон считает его приверженцем формообразователей (formalizantes). Он понимает, что формализм интеллекта могут выражать тезисы такого рода: различение того, что есть Бог согласно своему реальному бытию, и того, что Он есть согласно своему формальному бытию; формальное существование в Боге будущих возможностей как таковых; формальное различение волевых действий Бога; различение «ex parte rei» Бога и Его идей. В какой степени взгляды Джованни из Рипы сложились под влиянием Дунса Скота, являлись ли они более радикальным продолжением, или Джованни отошел от учений, которые лишь частично повлияли на самого Дунса Скота, или же он свободно развивал открывшиеся в них возможности, — обо всем этом позволит судить лишь детальное изучение «Комментария» и «Детерминаций».

Одним из первых свидетелей авторитета, которым пользовался Джованни из Рипы, был Петр из Кандии (ум. в 1410) — францисканец, родившийся на острове Крит, и по этой причине ставший однажды защитником своего соотечественника Платона: «cum Plato fuisset Graecoram peritissimus, et ego qui sum suae regioni vicinus, jure patriae debeo pro compatriota pugnare»952. Это позволило ему утверждать, что, согласно Платону, идеи являются формами, существующими вне вещей, в мысли Бога, где они поддерживают друг друга в своем тождестве, хотя и там полностью сохраняют свои формально неустранимые различия («habentes identicum concursum, suas tamen formalitates indelebiles penitus retinentes»). Верно, добавляет он, Аристотель тоже грек, однако он утверждал противоположное; но, когда нужно выбрать одного из двух друзей, пусть на него укажет истина! Впрочем, заключает Петр, если бы я пожелал защитить всех моих соотечественников, я бы часто запутывался в противоречиях, потому что соседи нередко ссорятся.

Таков обычный тон этого любезного, дружелюбного грека, проявлявшего подлинную духовность, а в дискуссиях куртуазную иронию. Получивший степень бакалавра теологии в Оксфордском университете, магистра — в Парижском (1378—1381), последовательно занимавший епископские кафедры в Плезансе и Висансе, затем ставший миланским архиепископом, 26 июня 1409 г. он был

избран папой и принял имя Александра V. Подобная карьера требует дипломатического искусства, и как мы только что видели, у Петра из Кандии не было в нем недостатка, даже как у теолога. В своем «Комментарии», изобилующем именами собственными, он предстает арбитром по всем вопросам в спорах, где сталкивались друг с другом Оккам и его ученики, Дунс Скот и его сторонники и, конечно, Джованни из Рипы, чья доктрина будущих возможностей, по уверениям Петра из Кандии, лишь воспроизводила доктрину Скота, только с большим числом деталей. Мы видим, что Петр невольно делает из Платона некоего formalizans и что особенности его понимания различий идей в Боге сближают Петра с этой школой. Но принадлежал ли он к ней когда-нибудь на самом деле? Допустить это означало бы, что сам он относится к философии более серьезно, чем призывает относиться к ней. Перед лицом возникшего к тому времени конфликта между направлениями Дунса Скота и Оккама, Петр из Кандии ясно видит, чем различаются способы мышления обоих учителей, а иногда даже и способы мышления их приверженцев. Рассматривая авиценновское учение об «общей природе» (equinitas est tantum equinitas953), он с редкостной проницательностью отмечает, что противостояние Оккама и Скота по этому принципиально важному вопросу заключается прежде всего в их методах (in modo investigandi954): Оккам рассуждает как логик, Скот — как метафизик (unus namque procedit logice et alius metaphysice). Вот лучшее из его замечаний, до сих пор сохраняющее свою ценность для тех, кто желает истолковать эти учения: «Не менее верно то, что некоторые изучающие доктрину «тонкого доктора» вне ее логических обоснований и не понимающие особенностей его подхода к проблеме заявили, что действительно понимают ее [общую природу как абстрактную], а это неверно». Гибкость его ума явно свидетельствует, что он не доктринер. Даже если позднейшие исследователи приписывали Петру все, что напоминает его систему, есть пункт, в котором его мысль противится какой бы то ни было унификации. Дунс Скот учил, что последние различия в бытии содержатся в нем лишь виртуально и деноминативно (как паронимы). Петр из Кандии соглашается с этим в начале своего «Комментария»; однако далее он неоднократно утверждает, что последние различия содержатся в бытии формально и сущностно, в связи с чем тут же замечает, что противоречит самому себе и знает об этом: «Если здесь я утверждаю противоположное, это не значит, что одно я считаю более верным, чем другое; я делаю это, чтобы показать разные способы представления проблемы для удобства тех, кому хочется то хлеба, то сыра». Заметим, что здесь он имеет в виду все учение Скота об однозначности, вместе с метафизикой и теологией, которым оно адресовано. В истории идей этот папа, возможно, останется одним из первых свидетелей усталости от умозрения, признаки которой к концу XIV века становятся все более очевидными.

Как смутное влияние критики взглядов Скота порой сочеталось с влиянием критики оккамизма, так и его реализм форм порой усиливал позиции метафизических и теологических школ, чей реализм был родствен реализму Скота. Францисканец Уолтер Четтон (Chatton), согласно тем немногим сведениям о его учении, которые с недавнего времени у нас имеются, в своем «Комментарии» к Петру Ломбардскому критиковал то, что считал оккамистской теорией универсалий, которую он, по-видимому, спутал с теорией Петра Ауреоли. Всякое размещение между вещью и интеллектом некоторого «esse objectivum»955, по его мнению, делает невозможным образование высказываний, способных коснуться реальности. Единственным объективным бытием видимой вещи было для него бытие самой этой видимой вещи. Но можно было быть францисканцем и реалистом956, не будучи последователем Дунса Скота. Тот факт, что Четтон не находит доказательного аргумента в пользу единственности Бога, сближает его как с

Уильямом из Уэре и Маймонидом, так и с Дунсом Скотом и, может быть, даже с Аристотелем в его прочтении. То же замечание можно сделать и в отношении Уолтера Бурлея (Burleigh, Burlaeus, ум. после 1343)957. В своем «Комментарии» к «Физике» Аристотеля он в связи с ее VII книгой обращает наше внимание на то, что никогда не мог понять, как содержащееся там доказательство может быть достаточным для подтверждения существования неподвижного Перводвигателя. Оно и в самом деле недостаточно и даже не претендует на это, если речь идет о единственном неподвижном Перводвигателе. Это замечание указывает на то, что Бурлей, автор книги «О жизни и смерти философов» («De vitis et moribus philosophorum»), на написание которой его вдохновил пример Диогена Лаэртского, не был лишен дарования историка философии. Его довольно обширное наследие включает несколько трактатов по логике («De puritate artis logicae», «Obligationes», «Sophismata»958), комментарии к «Органону» Аристотеля и к «Книге о шести началах» («Liber sex principiorum») и несколько трактатов по философии («De materia et forma», «De intensione et remissione formarum», «De potentiis animae», «De fluxu et refluxu maris Anglicani»959). Если верно, что он преподавал в Оксфорде в 1301 г. (К. Михальски), то его реализм был сугубо спонтанным, и в число «новейших» («modernes») логиков, которых он критиковал, не мог входить Оккам. Против них Бурлей выдвигал два основных положения: «quod universalia de genere substantiae sunt extra animam»960 и «quod propositio componitur ex rebus extra animam»961. Так что реализм универсалий тогда еще был жив независимо от интерпретации, которую дал ему Дунс Скот.

Сложнее обстоит дело с оксфордским францисканцем Джоном (Иоанном) Родингтоном (Rodington). Находящийся под влиянием Франческо из Марча и, возможно, самого Дунса Скота, он тем не менее расходится с «тонким доктором» по крайней мере по одному важному вопросу. В середине XIV века Родингтон поддерживает старый августинизм с его идеей божественного просвещения и делает это даже в тех же самых терминах («cognoscere certitudinaliter»962), которыми пользовались францисканские учители в XIII веке. Поэтому, вероятно, нет необходимости обращаться для объяснения его критики естественного знания к влиянию оккамизма. Если кто-либо согласен с тем, что предпосылкой всякого надежного знания является просвещение интеллекта божественными идеями, то, значит, он соглашается и с тем, что без этого просвещения никакое надежное знание невозможно. Францисканцы XIII века вывели отсюда такое следствие: основа наших естественных наук имеет теологический характер, и они в большей степени обусловлены божественными идеями, нежели своими объектами. Родингтон, различая три рода знания и его надежности, следует сходному принципу (К. Махальски): знание, выводы из которого опираются на более прочные основания, чем контрарные основания, или вероятность; знание, основания которого столь очевидны, что интеллект, применяясь к ним, не может их не принять; наконец знание, очевидность которого столь велика, что вообще исключает любые сомнения, — такое знание возможно лишь благодаря божественному просвещению: «per ipsas Rationes omnia cognoscimus, quia per Deum omnia cognoscimus, et nihil cognoscimus certitudinaliter nisi per specialem illustrationem, nec alio modo habere possumus scientiam tertio modo dictam nisi per illustrationem Dei»963. Было бы чрезвычайно интересно узнать, полностью ли соответствует этому принципу философская критика Родингтона или только в определенной степени. Но в любом случае его заключения по данному вопросу сильно напоминают многие другие, исходя из которых в свое время на Аристотеля взглянул Аверроэс: невозможно доказать ни того, что Бог познаёт нечто помимо самого Себя, ни того, что Он «infinitus in vigore»964 (хотя доводы Дунса Скота в пользу этого тезиса более основательны, чем доводы против него), ни того, что Он всемогущ,

един, совершенен, творец ex nihilo. А поскольку доказательство существования Бога предполагает понятие сотворения, то нельзя доказать со всей очевидностью, что Бог существует. Здесь мы сталкиваемся с тем же самым принципиальным затруднением: упрямый (protervus) оппонент всегда мог бы оспорить возможность движения в бесконечность внутри причин одного порядка. Утомительная монотонность этих выводов поучительна: нужно смиренно ее терпеть, если желаешь увидеть XIV век таким, каким он был на самом деле.

Гораздо сильнее был разочарован в философии Августин Уголин Мальбранш (Augustin Hugolin Malebranche, Hugolinus Malabranca de Orvieto), современник Джованни из Рипы, автор еще одного до сих пор не изданного Комментария к «Сентенциям» Петра Ломбардского. Он считал философию сплетением заблуждений: «philosophia proprie loquendo non est scientia sed mixtura falsorum»965; философия использует для доказательств ложные средства — или просто вероятные, или неприложимые к их объекту, и поэтому ее выводы не могут совпасть с выводами теологии. Даже когда Аристотель говорит «Deus est»966, его высказывание имеет другой смысл, нежели у теолога, ибо последний понимает слово «Deus» как обозначение Троицы, а «est» — как обозначение бесконечности. Вся психология Аристотеля покоится на гипотезе, что душа — это первоматерия; следовательно, все сказанное им о душе становится ложным в силу ложности этой посылки. А что сказать о его концепции морали? Большей частью она ложна, а там, где верна, она лишена ценности, так как Аристотель знал лишь видимость добродетелей и не сумел указать истинных правил добра. Отсюда вывод: «de «Ethica» dico quod superflua est fidelibus»967. У верующих есть вера, и ее им достаточно. Правильно было замечено (К. Михальски), что эта критика философов непосредственно связана с положением Августина о просвещении. Прямо ссылаясь на св. Августина, которого он, впрочем, истолковывает как бы на другом языке, Уголин делает из самого Бога «intellectus agens»968, который просветляет наш интеллект и «formaliter969 помогает ему. Это позволяет Уголину объяснить тот факт, что философы, несмотря ни на что, иногда говорили правильные вещи. Несомненно, они вдохновлялись Библией, но лучшее объяснение состоит в том, что они получили особое просвещение от Бога, который открыл им эти истины. Заметим, что здесь Уголин следует Генриху Гентскому, как и в другом месте, где он говорит о свете, присущем теологу («lumen theologicum»970). Так что творчество гентского учителя, воздействие которого мы обнаружим еще у августинца Фиц-Ральфа, испытавшего глубокое влияние учения Аверроэса, не было, как обычно считают, полностью забыто в XIV веке.

Совершенно иным, в том числе по своим историческим последствиям, было идейное течение, зародившееся благодаря творчеству Томаса Брадвардина (Bradwardine), преподавателя Оксфордского университета, скончавшегося 26 августа 1349 г.971 Часть его произведений является блестящим продолжением научной традиции Оксфорда XIII века и включает ряд трактатов по математике, кинетике и астрономии: «О спекулятивной арифметике» («De arithmetica speculativa»), «О практической арифметике» («De arithmetica practica»), «О спекулятивной геометрии» («De geometria speculativa»), «О континууме» («De continuo»), «О соотношениях скоростей» («De proportionibus velocitatum»), «О скорости различных движений» («De velocitate motuum»), «Астрономические таблицы» («Tabulae astronomicae»). Но особенно сильное влияние на философию и теологию XIV века он оказал своими теологическими трудами, главным образом своим знаменитым трактатом «О причине Бога» («De causa Dei»), который долгое время датировали 1344 г., однако в настоящее время относят к периоду до 1335 г. (К. Михальски).

Теология Брадвардина не выходит за рамки положений, общепринятых в XIII веке, по крайней мере до тех пор, пока речь идет о Боге Самом по Себе и о Его атрибутах. Доктрина строится на понятии Бога как в высшей степени совершенного существа, относительно которого прежде всего утверждается, что это — логически возможное понятие (concept), то есть что оно не ведет к какому-либо противоречию. К этому первому основанию добавляется второе, которое первоначально лишь постулируется: в перечне существ нельзя идти в бесконечность, но у каждого рода есть начало. С математической строгостью применяя эти принципы к проблеме добровольных актов человека, Брадвардин приходит к тому, что воля Бога объявляется их действующей первопричиной — не только достаточной, но и в каком-то смысле вынужденно необходимой. Бог может с необходимостью определить для всякой сотворенной воли совершение свободного акта. Для того чтобы этот акт был свободным, необходимо и достаточно, чтобы он не был определен вторыми причинами, однако не необходимо и даже невозможно, чтобы он не был подчинен первой причине, которая есть Бог. Этот, как его называют, «теологический детерминизм» получил в XIV веке широкий отклик, в частности у Роберта Холкота (Holcot) и Жана из Миркура, но не следует выводить из него любую доктрину, согласную с подобными идеями. Положения, которым Брадвардин придал четкость и строгость почти математического вывода, восходят к более ранним авторам, а некоторые из его последователей могли пользоваться своими собственными источниками. Это нисколько не противоречит тому факту, что он оказал глубокое влияние на современников и потомков. Лейбниц, имея в виду как раз трактат «О причине Бога против Пелагия и о свойстве причин» («De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum»), напишет в своей «Теодицее»: «Я весьма далек от чувств Брадвардина, Уиклифа, Гоббса и Спинозы, которые учат одному и тому же — почти математической необходимости». Имя Уиклифа (1320—1384)972, которое здесь следует за именем Брадвардина, служило для последнего ценным побудительным мотивом не только по причине теологического детерминизма, которому тоже учил английский реформатор, но и потому, что Уиклиф был теологом и философом одновременно вследствие своей приверженности реализму, и его реализм идей нашел среди других реформаторов самых решительных сторонников.

Здесь имеет место целая метафизическая интрига, которую еще предстоит распутать, ибо до сих пор мы знали об Уиклифе-философе только по его «Трактату о логике» («Tractatus de logica»), тогда как секрет истории, возможно, содержится в его еще не изданном трактате «Об идеях» («De ideis»). Впрочем, история эта представляет собой настоящую драму, так как завершилась она сожжением Иеронима Пражского973 и Яна Гуса974. К этой трагической развязке усиленно привлекает наше внимание Жан Жерсон в своем труде «О согласии между метафизикой и логикой» («De concordia metaphysicae cum logica»), где, говоря о тех, кто полагает универсалии как реальности вне души, но в другом месте и иначе, чем в Боге, добавляет такой комментарий: «Тезис о реальных универсалиях этого рода был совсем недавно осужден священным Констанцским собором в постановлениях против Гуса и Иеронима Пражского, которые были сожжены, и дающий настоящее свидетельство видел и слышал это». Вместе с тем то немногое, что известно о метафизическом реализме Уиклифа, приглашает к более строгой дискуссии об отношениях, которые могли связывать Гуса с Уиклифом. Нужно проявлять осторожность, отыскивая верхнюю точку этой исторической линии, если она вообще существует. Мы уже говорили о Дунсе Скоте и его «formalitates»; в принципе это возможно, но все-таки мы не обнаружим у него «universalia realia» в том виде, в каком они были осуждены на Констан-цеком соборе, зато обнаружим его «formalitates» у многих других теологов.

ЛИТЕРАТУРА

Вера и разум: Long Albert. Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts. Münster, 1931.

Иоанн Дунс Скот: Opera omnia. Lyon, 1639, vol. 1—12 (переиздание: P., 1891—1895). Отдельные произведения: Opus oxoniense, libri I et II. Quaracchi (Firenze), 1912—1914, vol. 1—2; Tractatus de primo principio. Quaracchi (Firenze), 1910; Minges. O. F. M., J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita. Quaracchi (Firenze), 1908, vol. 1—2 (очень полезное издание); Werner K. Johannes Duns Scotus. Wien, 1881; Landry B. Duns Scot. P., 1922; Longpré Eph. La philosophie du B. Duns Scot. P., 1924; Harris C. Duns Scotus. Oxford, 1927, vol. 1—2.

«Теоремы»: Gilson E. Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1938, v. 11, p. 5—86.

Франциск из Мейронна: Roth Bart. Franz von Mayronis O. F. M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott. Werl (Westfalen), 1936; Langlois Ch.-V. François de Mayronnes, Frère Mineur // Histoire littéraire de France, 1924—1927, v. 36, p. 305—342, 652; Duhem P. François de Mayronnes et la question de la rotation de la terre // Archivum Franciscanum Historicum, 1913, v. 6, p. 23—25.

Уильям из Олнуика: Ledoux Ath. Fr. Guillelmi Alnwick O. F. M., Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de Quolibet. Quaracchi (Firenze), 1937; Schmaus M. Guillelmi de Alnwick O. F. M. doctrina de medio quo Deus cognoscit futura contingentia // Богословский вестник. Париж, 1932, с. 201—225.

Джованни из Рипы: Schwamm H. Magistri Joannis de Ripa, O. F. M. Doctrina de Praescientia divina. Inquisitio historica. Roma, Pontificalis Universitas Gregoriana, 1930; Combes A. Jean de Vippa, Jean de Rupa, ou Jean de Ripa? // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1939, v. 12, p. 253—290; idem. Jean Gerson commentateur dionysien. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIVe siècle. P., 1930, Appendice XVII, p. 608—687.

Петр из Кандии: Ehrle Fr. Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V. Münster, 1925.

Реалисты XIV века: Michalski C. Произведения, указанные в «Библиографии» к разд. 4, гл. IX; Laun J. F. Recherches sur Thomas de Bradwardin précurseur de Wiclif // Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 1929, v. 9, p. 217—233; Thomson S. H. The Order of Writing of Wyclif's Philosophical Works // Mélanges V. Novatny, Prague, 1929.

2. ОТ ЯКОБА ИЗ МЕЦА ДО ГВИДО ТЕРРЕНИ

«Схоластика начинает становиться интересной после Фомы Аквинского». Процитировав эту колкость Ханса Мейера, Пауль Байершмидт добавляет, что и в самом деле «своей гениальной концепцией философии и теологии Фома Аквинский адаптировал для своего времени вопросы, которые коснулись западного духа, словно волшебная палочка, и побудили его углубить исследования». Влияние Фомы Аквинского бесспорно, особенно в некоторых кругах, но оно не было настолько общераспространенным, насколько хочет убедить нас в этом отводимое ему ныне место в истории философии. Он, разумеется, был великой фигурой в глазах поколений, которые непосредственно следовали за его поколением. Его доктрину официально принял доминиканский орден, и одна из крупнейших школ занялась ее защитой, толкованием, пропагандой, однако представители других тенденций не были лишены возможности при случае критиковать ее. С конца XIII века авторам произведений, сочиненных явно с таким намерением, даже воздавалась высокая честь как достойным противникам. Типичным примером является сочинение «Исправление брата Фомы» («Correctorium fratris Thomae»), написанное францисканцем Гильомом де ла Маром приблизительно в 1278 г., которое вызвало возражения в виде книги «Исправление исказителя брата Фомы» («Correctorium corruptorii fratris Thomae»). Однако, чем больше знакомишься с авторами, жившими непосредственно после св. Фомы, тем больше замечаешь, что их идеи принципиально не отличаются от его идей. Нередко можно даже заключить, что они колеблются следовать за ним до конца по тому новому пути, на который он ступил, и остаются позади, сдерживаемые сомнениями августиновского толка, от каковых не могут полностью освободиться. Если бы история теологии была более продвинутой наукой, чем она является сейчас, то, возможно, она позволила бы увидеть, сколь важную роль сыграла в этой истории проблема Троичности. Психология, соотношение способностей и сущности души, а также соотношение способностей между собой, природа ментального слова и его порождение интеллектом — сталкиваясь с любым из этих вопросов (а их перечень можно продолжить), теолог сразу же чувствует их прямую связь с формулировкой догмата Троицы. В начале XIV века такие колебания заметны даже у некоторых доминиканцев, от которых дисциплина Ордена требовала согласия с основными положениями св. Фомы. К их числу принадлежит Якоб из Меца (Jacobus Metensis), который в промежутке между 1295 и 1302 гг. дважды комментировал «Сентенции» и «Комментарий» которого сохранился в двух редакциях (Й. Кох). Ни в одной из редакций он не решился занять опеделенную позицию относительно различения сущности и существования. Якоб из Меца знал аргументы Эгидия Римского, но они не смогли заставить его принять решение. Наоборот, он иначе, чем св. Фома, решил проблему индивидуации. Форма придает единство материи. Как материя могла бы индивидуировать форму? Индивидуальность есть только там, где есть субстанция; следовательно, индивидуальность предполагает субстанциальность, а так как субстанцию образует форма, то она же образует индивидуальность. Поэтому два ангела суть два

различных индивида, а не два вида, хотя они свободны от всякой материи. По той же причине души, отделившиеся от своих тел, сохраняют индивидуальность. Что касается интеллектуального познания, то Якоб из Меца признает необходимость двух видов для познания материальных объектов, но не для познания Бога и нематериальных существ. Он не претендует на изобретение подобных построений, но одобряет и даже приветствует людей, которые нашли их, чтобы удовлетворить таким образом требованиям и Аристотеля, и Августина: «Et sic salvant multa, scilicet recursum ad phantasmata et dicta dictorum»975. Даже там, где посредничество чувственно воспринимаемых видов необходимо, действующий интеллект должен сообщить материальному выражению, являющемуся результатом такого посредничества, мысленный образ (phantasma), духовное достоинство, которое позволит ему воздействовать на интеллект. Тогда действующий интеллект и образ, фантазм согласованно воздействуют на возможный интеллект, как два человека, которые вместе тянут судно. Совершенный таким образом познавательный акт образует ментальное слово (verbum mentis). Здесь оно не является, как у св. Фомы, результатом познавательного акта, но самим этим актом. Отклонения Якоба из Меца от томистского учения были слишком серьезны (в теологии они еще значительнее), чтобы не вызвать упреков. Доминиканец Эрве из Неделека в 1302—1307 гг. составил «Сборник поправок брата Якоба из Меца» («Correctorium fratris Jacobi Metensis»), равно интересный для точного определения позиций как Якоба из Меца, так и самого Эрве, который тоже не всегда следует св. Фоме Аквинскому. Эрудит, которому мы обязаны почти всем, что знаем о Якобе из Меца (Й. Кох), имел все основания сказать об этом учителе: «Он не томист и никогда не хотел им быть». Он и не антитомист, а скорее человек, чье мышление черпало из другого источника, нежели томизм, — по крайней мере по одному вопросу из Генриха Гентского, но особенно, как нас убеждает тот же историк, — из Петра Оверньского. Если это так, то мы видим перед собой важную историческую преемственность: Петр Оверньский, Якоб из Меца, Дюран из Сен-Пурсена.

Дюран, этот учитель-доминиканец, которому его «Комментарий к Сентенциям» доставил столько неприятностей в ордене, тем не менее был значительным церковным деятелем. За выполнение важной дипломатической миссии, возложенной на него папой Иоанном XXII, он был вознагражден епископством Лиму (1317), получив поистине особый титул, которого никто ни до него, ни после не удостаивался. Впрочем, вскоре он расстался с этим епископством, став епископом Пюи (1318), а затем — Мо (1326)976. Он умер в 1334 г. С точки зрения ордена доминиканцев единственной провинностью Дюрана было его неприятие томизма и открытое заявление об этом, причем в то время, когда св. Фома уже официально стал учителем ордена. Из трех последовательных редакций «Комментария к Сентенциям» первая была самым откровенным выражением его взглядов и стоила Дюрану первого предупреждения от ордена. Тогда он подготовил вторую редакцию, очищенную от сомнительных положений. Но первая редакция оставалась в обращении, и комиссия под председательством Эрве из Неделека осудила 91-ю статью из этого произведения. Дюран написал в свою защиту «Оправдания» («Excusationes»), на что Эрве ответил документом «Отвержение оправданий Дюрана» («Reprobationes excusationum Durandi»); он упорно продолжал борьбу с Дюраном, нападая на «Quodlibet», который Дюран защищал на диспуте в Авиньоне в Рождественский пост 1314 г. Ни одно из его оправданий и извинений не было сочтено удовлетворительным, и Генеральный капитул Ордена, собравшийся в 1316 г. в Монпелье, потребовал, чтобы он действительно исправил свои ошибки. Для этого Петр из Палюды и Иоанн Неаполитанский977 составили список из 235 вопросов, по которым Дюран имел расхождение со св. Фомой. Однако при подготовке третьей редакции своего

«Комментария» (между 1317 и 1327) Дюран, наоборот, отчасти вернулся на свои прежние позиции, от которых в душе он никогда не отказывался. Неоднократно испытав на себе цензуру, он получил утешение, когда позднее (в 1326 г.) в качестве епископа Мо вошел в состав комиссии, осудившей 51 утверждение «Комментария к Сентенциям» Уильяма Оккама. Но он снова стал самим собой в 1333 г., когда еще одна комиссия, на этот раз папская, обсуждала его трактат «О видении Бога» («De visione Dei») — о видении Бога душами святых перед Страшным судом. Это был независимый ум, озабоченный свободой философии. Дюран считал: во всем, что не является предметом веры, надлежит более опираться на разум, нежели на авторитет любого, пусть самого знаменитого и высокочтимого учителя. Не стоит обращать внимания на человеческий авторитет, когда он противоречит тому, что очевидно для разума: «et parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem elucescit contraria veritas»978. Когда умирает человек, руководствующийся таким принципом и не сразу соглашающийся с официальным учителем своего ордена, его оплакивают далеко не все. Поэтому и появилась игривая эпитафия, которую, как говорят, предлагали поместить на могиле епископа Мо: «Здесь под твердой плитою покоится твердый Твердель979. Может ли быть он спасен? Я не знаю и о том не забочусь»:

Duras Durandus jacet hic sub marmore duro,

An sit salvandus ego nescio, nec quoque curo.

Одна из философских проблем, относительно которых — на это всегда можно надеяться — высказывался теолог, — это проблема природы отношения и его связи с входящим в это отношение бытием. Ее изучения требует теологическая проблема отношений между Божественными Лицами внутри Троицы. Генрих Гентский980 после некоторых колебаний решил эту проблему с помощью своей теории трех модусов бытия. Бытие, реальное или возможное, может быть только либо самим по себе (субстанция), либо в другом (акциденция), либо существующим в отношении с другим (отношение): «aut in se, aut in alio, aut ad aliud», то есть «in se sistendo, in alio inhaerendo, ad aliud inclinando»981. Само выражение, которым пользуется Генрих Гентский для характеристики отношения, позволяет увидеть, что он понимает его как своего рода внутреннюю тенденцию одного бытия соотноситься с другим: «ad aliud inclinando». Вот почему бытие отношения сводится, по его мнению, к бытию либо субстанции, либо акциденции. Для Генриха Гентского отношение — в том, что есть в нем от реального бытия, — всегда либо субстанция, либо акциденция, взятые в их стремлении к другому бытию. Поскольку единственные реальные акциденции — это количество и качество, то отношение включает субстанцию, качество или количество, рассматриваемые в их разнообразных стремлениях к другому. Тем самым для Генриха Гентского становятся обоснованными десять категорий, выведенных Аристотелем: субстанция, количество и качество (акциденции), затем — отношение, которое подразделяется на шесть категорий (действие, претерпевание, место, время, положение, состояние). Фундаментальное различение трех способов бытия и, следовательно, категорий вновь встречается у Якоба из Меца, который вслед за Генрихом Гентским делает вывод, что отношение не имеет собственного бытия, но только относительное бытие. Наконец, аналогичное учение мы находим у Дюрана из Сен-Пурсена. Исходя из различения трех modi essendi (способов бытия) и констатируя, что их различие реально, а не просто мыслимо, причем эти способы не суть вещи, он

заключает, что отношение есть способ бытия, отличный от своего основания, но не сочетающийся с ним, как одна вещь с другой. Так что существует реальное различие между субъектом и отношением, в которое он входит, хотя отношение есть не что иное, как сам субъект с его внутренней потребностью связи с другим. Большинство отношений существует только в мысли (подобие и различие, равенство и неравенство и т. д.); только одно из них реально, то есть заключено в реальной потребности другого в бытии, — это причинность.

Дюран из Сен-Пурсена понимает человека как единство тела и души, которая является формой тела. Это понятие души-формы, как мы видели, очень медленно проникало в сознание христианских мыслителей; у Дюрана оно приводит к тому, что его противники предвидели и чего опасались: оно затрудняет постижение бессмертия души. Дунс Скот считал это утверждение недоказуемым, Дюран полагает, что его по меньшей мере трудно доказать. Первый объект, соизмеримый с такой душой, — это чувственно воспринимаемое; поэтому душа не познаёт самое себя через свою сущность. Для того чтобы интеллект смог выполнить присущий ему акт осмысления, достаточно, чтобы умопостигаемая вещь была ему объективно представлена — либо сама по себе, либо через нечто, представляющее ее. В подобном акте интеллект есть подлинная причина, а сам объект — лишь причина «sine qua non»982. Мы скоро увидим, что для правильного понимания Дюрана нужно понять эти два положения в их полном и глубоком смысле.

Утверждение, что истинной причиной познания является интеллект, означает, что причина — именно он, а не его действие. Как слова «свет» и «светить» означают одно и то же, только одно имеет форму существительного, а второе — глагола, так же и даже в большей степени, поскольку речь идет об имманентных действиях, слова «чувствовать», «ощущать» и «понимать» на самом деле тождественны словам «чувство» и «понятие»: «sentire et intelligere sunt actus intramanentes, ergo sunt idem realiter quod sensus et intellectus»983. Дюран упорно настаивает на том, что причина познания заключается в первом акте (ощущение, понимание), а не во втором (их действие); это происходит в силу того, что он желает противопоставить себя тем, для кого понимание — не акт, а скорее, факт наличия в интеллекте формы познанного объекта: «Говорить, что «понимать» означает не только наличие интеллекта, но наличие в этом интеллекте некоторой другой формы, которая, собственно, и есть факт понимания, — это все равно что говорить, будто «нагреваться» — значит не только обладать теплотой, но иметь в этой теплоте иную форму, которая и есть факт нагревания; это, однако, смешно». Здесь проявляется тот способ рассуждения, который постепенно на протяжении XIV века опустошит пространство аристотелевых «форм». Чтобы устранить их окончательно, XVII веку потребуется лишь заменить их чем-то иным. Итак, нет ни различия, ни какого-либо сочетания, возможного между некоей способностью и ее действиями. В ходе познания интеллект не более совершенен, нежели до этого акта. Сам он не изменяется: тот факт, что он познает или не познает, связан лишь с присутствием или отсутствием умопостигаемого объекта. Только здесь появляется объект—просто в качестве причины sine qua non. Интеллект есть способность понимания; понимание есть акт интеллекта; но интеллект и акт интеллекта таковы лишь в связи с умопостигаемым, присутствия которого достаточно для того, чтобы интеллект был не только способностью познания, а познанием в действии: «propter quod habens intellectum non semper intelligit, quia non semper habet intelligibile actu praesens»984. То, что верно для понимания, верно и для ощущения. Как объясняет Августин в трактате «О музыке» («De musica») (VI, 5), телесные объекты воздействуют не на душу, а на тело, но, так как душа

присутствует в органах чувств, телесные модификации затрагивают и ее. То, чему Августин учит относительно чувств, столь же верно и относительно интеллекта: наличие умопостигаемых вещей не ускользает от него — вот и все, что происходит, пока душа их познаёт. Впрочем, чтобы объяснить это присутствие объектов в душе, нет необходимости прибегать к умопостигаемым видам. Для этого объективного (то есть в качестве объекта) присутствия в интеллекте достаточно, чтобы вещь посредством чувственно воспринимаемого образа, который создает из нее душа, придала акту интеллекта содержание, необходимое ему для познания. То, что чувство и воображение поставляют интеллекту, относится к единичному, но некоторые единичности имеют нечто общее, которое можно приписать им одним и тем же способом и в одном и том же смысле. Это общее «ratio» действительно существует в вещах, но работа интеллекта состоит как раз в том, чтобы придать единство универсального понятия тому, что есть общего в сущностях некоторого множества объектов одного и того же вида. Следовательно, универсальное есть логическое единство, основание которого находится в реальной действительности. Сведя таким образом познание к схватыванию умопостигаемого интеллектом, Дюран более не определяет истину как соответствие интеллекта и вещи, понятие (concept) которой он в себе формирует, но которая есть соответствие того же самого другому. С его точки зрения, она сводится к соответствию себя самой себе, то есть к отношению вещи познанной к вещи реально существующей. Истинное познание имеет место всякий раз, когда познанная вещь тождественна вещи такой, какая она есть. Добавим, что взятая как таковая, реально существующая вещь обладает своей собственной истиной, которая, согласно св. Ансельму, есть согласие того, что она есть сама по себе, с тем, чем она есть как идея в Боге. Дюран нередко предстает августинистом, который пытается найти формулировки на языке Аристотеля и Фомы Аквинского.

Петр (Пьер) Ауреоли (Petrus Aureoli), родившийся неподалеку от Гурдона985, брат-минорит, магистр теологии в Парижском университете, ставший архиепископом Экс-ан-Прованса в 1321 г. и скончавшийся в 1322 г., тоже был значительной фигурой, мыслителем с ярко выраженными собственными взглядами, резким критиком большинства предшествовавших ему философов и теологов. Автор «Трактата о началах» («Tractatus de principiis») и «Комментария к Сентенциям»986, он особенно упорно нападал на св. Бонавентуру, св. Фому и Дунса Скота, демонстрируя тем самым столь же упорное безразличие, какое проявлял в области доктрины Роджер Бэкон по отношению к своим собратьям по ордену. Как и критика Дюрана из Сен-Пурсена, его критика была лишь естественной реакцией конструктивного мышления стремящегося утвердиться в противостоянии. Проведенные недавно исследования (К. Михальски) позволили указать как на один из источников его учения о познании на францисканца Джоакино из Асколи (d’Ascoli, de Esculo), однако последний до сих пор слишком мало известен, чтобы в этом убедиться.

В согласии с классическим аристотелизмом и противореча утверждениям Дунса Скота, Петр Ауреоли полностью отвергает актуальность материи. Сам Бог не мог бы сотворить материю вне всякой формы. И наоборот — это очень важный момент, — он полагает, что форма не может ни существовать, ни мыслиться вне материи. Если исходить из сущности бытия, то есть акт материи, и поэтому не может быть формы там, где нет материи, которой необходимо придать форму. Таково, как убеждает Ауреоли, учение Аристотеля и Аверроэса, и он готов ему следовать. Из-за этого принципа ему крайне трудно разрешить проблему единства души и тела без противоречий с

христианским догматом. С одной стороны, Венский собор недавно постановил (1311—1312), что субстанция разумной, или рассудочной, души — это сама по себе и истинно форма человеческого тела; с другой стороны, по мнению Петра Ауреоли, никакая форма не отделима от своей материи. Представляя Венскому собору свою концепцию формы, он сделал из нее вывод, что в силу этой «новой декреталии» следует веровать, что душа есть форма тела так же, как и «другие формы, или другие души». Понимаемая буквально, но в этом именно смысле, такая формулировка делает непостижимым не только бессмертие души — это и в самом деле неочевидно, — но даже простой факт интеллектуального познания, который могут подтвердить все на свете.

Чтобы выйти из затруднения, Ауреоли прежде всего замечает, что отцы Церкви придерживались другого мнения, нежели собор. Многие из них, казалось бы, ясно сказали, что душа — это субстанция, отличная от тела, как одна природа отлична от другой. Тем не менее нужно принять совершенно иное решение собора. Но если собор обязывает нас веровать в то, что «душа есть форма тела подобно другим формам», он не обязывает нас ни понимать этого, ни даже верить, что это можно понять. И в конце концов, почему собор должен определять философскую истину, доступную разуму? Веруют в догмат Троицы, а не в способность его понять. Тогда скажем, раз уж собор желает, «что душа есть чистое действование и формирование тела тем же способом, каким придаются и другие формы, и как нет необходимости искать, по какой причине возникает некое единство из воска и его формы, точно так же нет необходимости искать, по какой причине возникает единство души и тела и почему в этом случае душа есть чистый акт и совершенство материи, как форма воска есть то же относительно воска». В это нужно веровать, но этого нельзя доказать.

Если это так, то есть второй тезис, в который нужно веровать, не понимая его. Это бессмертие души. Самое любопытное то, что на этот раз именно решение собора больше всего затрудняет допущение, что этот тезис можно доказать. Если душа есть форма тела, то она рождается и погибает вместе с ним. Конечно, поскольку Бог чудесным образом может сохранять акциденции отделенными от их субстанции, то он может и душу сохранить без тела. Но это — чудо, и хотя можно привести доводы, позволяющие сделать это вероятным, этого нельзя доказать.

Положение еще более усложняется применительно к интеллектуальному познанию, ибо оно — наблюдаемый факт и, следовательно, оно — возможно. И все же оно не должно таковым быть, если по крайней мере допустить, что душа — это форма тела. Любая форма, которая является актом материи, не способна мыслить. Здесь не остается ничего, кроме как сказать, при каких условиях интеллектуальное познание возможно с философской точки зрения, не утверждая тем самым, что имеется в действительности. Тогда в обсуждении проблемы доминируют два факта. Для того чтобы интеллектуальное познание было возможно, необходимо, с одной стороны, чтобы человеческая душа была умопостигаемой субстанцией, реально отличной от тела, как одна природа от иной природы; с другой стороны, поскольку наше познание исходит из чувственного опыта, необходимо, чтобы душа и тело пришли — по крайней мере здесь — к некой неделимости. Ответ Ауреоли состоит как раз в том, что единство души и тела ограничивается вытекающей из этого необходимостью понять, что интеллектуальное познание возможно. Он, обращаясь к внутреннему миру каждого человека, ставит проблему, которую ставил Аверроэс, — «de

continuatione intellectus»987 — в космическом масштабе. Но он хочет идти дальше, поскольку отлично понимает, что, если ставить эту проблему по отношению к внутреннему миру человека, она не может быть решена простой ссылкой на контакт между интеллектом и телом в их совместном действии: «intellectus et corpus individuuntur in una operatione, quae est intelligere, ergo aliquo modo in existentia»988. Следовательно, нужно допустить, что единство воображаемого и умопостигаемого в объекте познания находится между воображением и интеллектом в познающем субъекте. Следовательно, в душе есть «colligatio consimilis colligationi objectorum»989, возникающая из того факта, что наш интеллект, сотворенный на границе отдельных интеллигенции и чувственно воспринимаемых форм, не способен схватить умопостигаемое без помощи воображения. Поэтому человеческая душа нуждается в этих двух способах познания, и в крайнем случае можно сказать, что интеллект есть форма тела, ограниченная в этом смысле по меньшей мере тем, что естественная детерминация одного другим востребована возможностью одного и того же акта — понимания (intellection). Позиция Ауреоли отлично иллюстрирует то, что существует постоянная необходимость в платонизме: ставится ли проблема в рамках Космоса — вслед за Платоном, Авиценной и Аверроэсом, или она ставится относительно внутреннего индивида, как это делали Августин, Петр Ауреоли, а позднее Декарт, — в любом случае решение проблемы единения разумной души и тела связано, по-видимому, с непреодолимыми трудностями.

Обосновавшись на такой почве, Петр Ауреоли оказался естественно приведен к необходимости восстановить некоторые положения августиновской школы, относящиеся к психологии и ноэтике, при этом усиливая их по двум главным основаниям. Во-первых, их нельзя больше полагать ради них самих: их должно поддерживать в противостоянии томизму и учению Дунса Скота, подвергая, если необходимо, эти направления критике. Во-вторых, поскольку философия должна отныне довольствоваться в этой сфере решениями, которые теология, быть может, не поддержала бы, ей следует определить для себя присущие ей методы познания и объяснения. Но что можно познать, оставаясь в рамках философии? То, что разум может узнать исходя из опыта. Все остальное — чистое воображение. Томистская психология была вынуждена построить целый механизм чувственных видов, фантазмов и умопостигаемых видов для того, чтобы объяснить, как интеллект, являясь формой тела, способен абстрагировать умопостигаемое от чувственного. У нас нет никакого опыта работы с этим механизмом, о котором, кстати, никогда не упоминали отцы Церкви: значит, его нужно решительно упразднить. «Природа ничего не делает зря» — это принцип Аристотеля; христиане допускают, что этот принцип поистине исходит от самого Бога; следовательно, нет причин умножать сущности без необходимости.

Начнем со способностей. Интеллект и воля суть лишь сама душа, рассматриваемая с точки зрения разнообразных действий. Но их единство таково, что невозможно понять действия интеллекта без влияния воли, по крайней мере в том, что касается их осуществления на практике. Именно душа желает познавать и обращается, как и интеллект, к чувственно воспринимаемым образам (phantasmata), чтобы извлечь из них умопостигаемые понятия. Взятый сам по себе, акт познания объясняется проще, чем об этом говорят. То, что дано нам в чувственном опыте, есть индивидуальное. Это — факт, и его не нужно объяснять через принцип индивидуации: «omnis res est se ipsa singularis et per nihil aliud»990. Бог может, если захочет, создать множество индивидов, ни один из которых не исчерпает тип данного вида. Мы видим, что Он так делает, и этого

достаточно. Также достаточно для объяснения возможности понимания допустить, что познание — это «сама познанная вещь как выражение интуиции мышления». На первый взгляд кажется, что Ауреоли допускает непосредственное восприятие познаваемой вещи познающим субъектом; он и в самом деле исключает таких посредников, как умопостигаемые виды, но скоро мы увидим, до какой степени он опосредствовал само познание и почему он это сделал.

Вещи имеют форму, и некоторые из этих форм обладают качеством, которое называется подобием (similitudo). Это similitudo, которое само по себе есть не сущее, а некое качество сущего, является единственным реальным основанием, которое можно отыскать в универсалиях. Впрочем, последние существуют только в интеллекте. Чтобы породить их, интеллект усваивает это подобие как возможный интеллект и уподобляется ему как потенциальный интеллект. Такая операция называется «conceptio» (схватывание), а ее результат — «conceptus»991. Благодаря схватыванию интеллект уподобляется вещи; концепт же есть само бытие вещи, но как ментальное представление он является результатом формального уподобления интеллекта тому, что он познаёт. Говоря современным языком, концепт обладает лишь феноменальным бытием (esse apparens), бытием объекта познания, и в этом смысле он отличен от познанной вещи. Зато он есть сама познанная вещь в том единственном виде, в каком она может быть предъявлена интеллекту, и в этом смысле он обладает «интенциональным бытием» («esse intentiona1e»). Концепт розы, говорит Ауреоли, приводя пример, который вскоре будет обсуждать Оккам, — это есть роза как нечто известное, следовательно, это — суть сами вещи, которые мы познаём в феноменальном бытии, где они предъявлены интеллекту: «res ipsae conspiciuntur mente, et illud, quod intuemur, est ipsamet res habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus sive notitia objectiva»992.

Основывать наше познание общего на подобии реальных форм друг другу означало возврат к позиции Абеляра, основные выводы которого здесь действительно появляются вновь. Знание отдельного, единичного, которое одно только относится к реальности в собственном смысле слова, то есть познание актуально существующего в данный момент индивида, является высшим типом познания. Знание общего, которое относится только к качественному подобию и представлено интеллекту в качестве концепта, относится только к одному аспекту того, что есть, а не к чему-то существующему реально. Значит, только познание единичного относится к самой реальности: «notitia individui demonstrati»993. Это познание недоступно интеллекту, который воспринимает только общее; но можно попытаться насколько возможно его приблизить. Единственное различие, существовавшее между нашими в той или иной степени общими концептами, например между понятиями рода и отличительного признака, — это более или менее внятное и совершенное впечатление, которое произвел один и тот же объект на один и тот же интеллект. Объективное различие концептов в конечном счете есть результат формального различия впечатлений, производимых вещами на мышление. Но это различие может в свою очередь объясняться разными условиями, такими, например, как расстояние, на котором воспринят объект, качество воображения и мышления, наконец воля, которая у взрослых людей играет значительную роль, поскольку от нее зависит, фиксировать ли мышление на данном объекте или нет. Кстати, именно поэтому чувственное познание, более зависимое от предмета, нежели интеллектуальное, застраховано от многих ошибок, в которые интеллект позволяет воле себя вовлечь.

Учение Ауреоли предлагалось назвать «концептуализмом» (Р. Дрейлинг) — такое название удачно хотя бы в силу того, что закрепляет в памяти ведущую роль концепта в этом учении; с другой стороны, оно подчеркивает номиналистские тенденции последнего, которые вполне реальны, если определять номинализм с точки зрения томистской доктрины концепта. Но если за эталон номинализма принять учение Оккама, то Ауреоли все еще реалист, и даже в большей степени, чем он сам об этом говорит. Впрочем, он не мог избежать сущности — может быть меньше, чем Дунс Скот, хотя и больше, чем Фома Аквинский. Верно, Ауреоли отрицает, будто род («животное») или вид («человек») существуют вне интеллекта, в реальности, ибо утверждать это означало бы для него возвращаться к ошибке Платона. Но Дунс Скот тоже не признавал актуального существования за видами и в еще меньшей степени — за родами. Напротив, с того момента, как Ауреоли упразднил всякую умопостигаемую форму как связь между вещью и понятием, он сделал томистское абстрагирование не только излишним, но попросту невозможным. Тем самым Ауреоли был вынужден полагать вещи как сущее, как таковые, как умопостигаемые с помощью понятия. Это он и сделал, поместив предмет понятия в «природу», или в «чтойность» предмета. Делая это, он устранял томистский умопостигаемый вид, который, кстати, ошибочно понимал как предмет промежуточного знания; но он с неизбежностью возвращал природу, или «чтойность», Авиценны: «rosa ista quam aspicit intellectus, et forma illa specularis quae terminat mentis intuitum, illa non est natura singularis, sed natura simpliciter et quidditas tota»994. Высказываясь таким образом, Ауреоли оказывается в большей степени привержен интуиционизму сущностей, нежели концептуализму: рассматривая розу или человека, «форма-зеркало» (forma specularis), на которой останавливается взгляд интеллекта, — это просто природа, или «чтойность» («роза», «человек»): «Conspiciendo enim hominem vel rosam, non terminamus aspectum ad hanc rosam, vel illam, vel hominem istum, vel illum, sed ad rosam, vel hominem simpliciter»995. Ауреоли последовательно применяет свой принцип экономии: «frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora»996. Это приводит к тому, что ему приходится следовать такому принципу по отношению к самой проблеме. И действительно, его решение состоит не в устранении умопостигаемого вида в пользу концепций, а как бы в устранении всего, даже концепта: «Ergo illa forma specularis, vel idolum, vel conceptus, non potest esse aliquid reale, inhaerens intellectui vel phantasmati, sed nec aliquid subsistens»997. Таким образом, Ауреоли не признает иной реальности, кроме реальности познаваемого объекта и познающего субъекта, как будто сама возможность познания не является как раз тем, что надлежит объяснить.

Быть может, это неизбежная иллюзия — желание исследователя отнести великие события к времени более раннему, нежели то, когда они произошли в действительности. Если бы ничто никогда нигде не началось, то не произошло бы самих событий и нам не о чем было бы рассказывать. Направление Дунса Скота зародилось только вместе с Дунсом Скотом, а оккамизм - с Оккамом. Что верно, так это то, что всякая философская реформа является новым решением проблем, сведения о которых предшествовали такому решению, и что знание этих сведений не означает понимания решения. Если ни у Дюрана из Сен-Пурсена, ни у Петра Ауреоли нет следов оккамизма, то некоторые из их неприятий не в меньшей степени свидетельствуют о том, что томистский аристотелизм и учение Дунса Скота одобрялись не всеми мыслителями начала XIV века. То, что в обоих учениях сохранялась реальность формы, а следовательно, реальность универсалий, тревожило тогда тех здравомыслящих людей, которые пытались свести к минимуму реальность универсального, вступая тем самым в конфликт с доктринами Фомы Аквинского и

Дунса Скота. Но они не видели, что единственный подходящий способ свести их к еще более строгому минимуму — это вообще их устранить, что и станет сердцевиной философской реформы Оккама.

К числу свидетелей этих тревог следует отнести человека, творчество которого до сих пор известно мало, но достаточно для того, чтобы понять, почему оно вызывает интерес, — Генрих из Харклея (Henry of Harclay). Он родился в 1270 г. или несколько позже в диоцезе Карлайл, стал священником в 1297 г., учился в Оксфорде, впоследствии преподавал там теологию ив 1312 г. стал его канцелером; там он вел борьбу против доминиканцев, которые претендовали на право преподавать теологию, не будучи магистрами искусств. Вскоре Генрих был номинирован епископом Линкольна, дважды побывал в Авиньоне998, где отстаивал свои позиции; во время второй поездки, в 1317 г., он скончался. Если с доминиканцами у него были административные трудности, то с францисканцем Дунсом Скотом он вступил в борьбу на философской почве. Авиценновский реализм natura communis, который играл важную роль в учении Дунса Скота, не мог не вызвать протестов. Генрих из Харклея был одним из протестующих. Боязнь реализма Дунса Скота толкнула его на путь, который только Оккам осмелится пройти до конца.

Дунс Скот полагал, что индивид составлен из общей природы, которая, как таковая, не определена ни по отношению к общему, ни по отношению к единичному, а индивидуируется высшей актуальностью своей формы — «этостью» (haecceitas). Принципиально разные — поскольку «этость» совершенно индивидуальна и не может входить в состав вида, — эти два начала тем не менее соединены глубокой связью. Генрих из Харклея заключает из этого — и желает заставить так поступить и Скота, — что они едины и нераздельны в том смысле, что «этость» (этовость) некой формы может быть соединена только со своей собственной формой и ни с какой иной. Скот, несомненно, согласился бы с точкой зрения актуального существования, но с оговоркой, что это не противоречит следующему: природа, рассматриваемая в своей собственной неопределенности, соединима с разными «этостями». Напротив, если уступить Генриху из Харклея в первом пункте, с ним нужно будет согласиться и в том, что из этих двух элементов один не может быть более общим, чем другой. Если «человечность» (humanitas) Сократа неотделима от «сократичности» (socrateitas), то эта человечность не может обнаружиться у Платона по причине своей сократичности; так и природа не может быть более общей, нежели «этость». Следовательно, необходимо, чтобы форма индивидуировала; именно это утверждает Генрих из Харклея с помощью аргумента, который Якоб из Меца уже использовал, возражая против индивидуации через материю. Якоб из Меца, Дунс Скот и Генрих из Харклея допускают, что количественно определенная материя не может индивидуировать субстанцию, так как отнесение некой материи к некой субстанции предполагает, напротив, что эта субстанция уже образована. Однако, добавляет Генрих, один и тот же аргумент применим и против индивидуации через «этость», ибо если сказать, что субстанция Сократа определяет количество Сократа таким образом, что это последнее не может обнаружиться в субстанции Платона, то нужно также сказать, что субстанция Сократа определяет «природу» Сократа таким образом, что последняя никогда не может обнаружиться в субстанции Платона. Таким образом, «человечность» Сократа не есть общая природа — она на полном основании индивидуальна.

Этот вывод неизбежно господствует в дискуссии по проблеме универсалий. Аристотель учил («О душе», I, 1), что понятие «животное» есть либо ничто, либо выводится из индивидов, из которых извлекается посредством интеллекта. Аверроэс заключил отсюда, что дефиниции родов и видов являются дефинициями не реальных вещей вне души, а индивидов, и что именно интеллект порождает на их основании универсальность. Дунс Скот, в свою очередь, допустил это заключение, но отнес к природам, а следовательно, к видам (но не родам) если не универсальность, то по крайней мере ту общность (communitas), о которой мы говорили выше и которая безразлично относится и к всеобщности, и к единичности. Понимаемые таким образом природы являются не вещами (res), а реальностями (realitates); не сущими (entia), а целокупносущими (entitates) — настолько реальными, чтобы стало возможно их формальное различение в мышлении. Стремясь вернуться к подлинной позиции Аристотеля, Генрих, напротив, утверждает, что та же самая вещь, единичная, если рассматривать ее под одним углом зрения, есть универсалия при ином отношении. Взятая сама по себе, всякая реальная вещь вне души есть тем самым единичное, но эта же единичная вещь естественно способна воздействовать на интеллект столь разными способами, что он воспринимает ее то смутно, то ясно. Расплывчатый концепт — это концепт, посредством которого интеллект не отличает один индивид от другого. Так, Сократ побуждал интеллект представить себе «человека» — восприятие, посредством которого интеллект не может узнать Сократа как лицо, отличное от Платона. В этом смысле всякое восприятие, более общее, чем «Сократ», — например «человек» или «животное», — обозначает только Сократа, но понимаемого весьма расплывчато. Так Генрих из Харклея спонтанно возвращается к старой позиции Абеляра; и как раз поэтому Оккам будет еще считать его реалистом. Воспринимаемый ясно, Сократ есть просто-напросто Сократ; воспринимаемый смутно, Сократ есть тоже просто-напросто человек; так по сути дела (in rei veritate) Сократ есть человек, животное, тело, и все это реально едино (ista omnia sunt unum realiter), и в этом нет ничего более или менее общего, кроме наших различных способов рассмотрения. Для Оккама это никогда не будет окончательным решением проблемы. «Все те, кого я знал, — скажет он, — в согласии друг с другом говорят, что природа, некоторым образом универсальная, пусть лишь в потенции и не во всей полноте реально присутствует в индивиде; хотя одни говорят, что она в них различается реально, другие — что формально, и наконец, третьи — что в действительности она в них никоим образом не различается, разве только на основе точки зрения интеллекта». В критике Оккама явным образом подчеркивается, что позиция Генриха сохраняла еще черты реализма: «Ложно, будто вещь единична при одном восприятии и универсальна — при другом, ибо вещь, единичная сама по себе, не является универсальной никоим образом и ни при каком восприятии». Короче говоря, общее, или универсальное, Генриха из Харклея остается «figmentum cui correspondet aliquid consimile in rerum natura»999. Это то, чего Оккам не желает допустить ни за что на свете: для него ни одна универсалия не существует вне мысли и ни в каком смысле не относится к «чтойности», или сущности, какой-либо субстанции. Таким образом, Генрих из Харклея, как и Ауреоли, остался за линией, которая, по Оккаму, отделяет реализм от подлинного терминизма. Причину этого мы, возможно, поймем лучше, если познакомимся с его еще не изданным текстом «Вопросов», касающихся идей. Уильям из Олнуика упрекает его за различение идей в Боге и идей Бога, которое проводится таким образом, что делает из последних творения. Доктрина Генриха из Харклея — одна из тех, внутреннее устройство которых ускользает от нас и в которых многое еще остается необнаруженным.

Отмечалось (Э. Лонгпре, И. Краус), что этой доктрине заметно близка позиция, занятая францисканцем Гильомом Фаринье (ум. в 1361) в его трактате «Вопросы о сущем» («Quaestiones de ente»). Здесь речи нет ни об общей природе, ни об «этости» Дунса Скота, но о субстанциях, непосредственно отличных одна от другой. Гильом утверждает даже, что они «totaliter differentes»1000, как, например, Платон и Сократ, но интеллект может рассматривать их либо как индивидуальные, либо как универсальные, либо как безразличные к единичности и универсальности. Разумеется, необходимо установить, почему возможны эти различные аспекты одного и того же сущего. Как и многие до него, Гильом Фаринье довольствуется здесь старым понятием XII века — «соответствием форм» («conformitas»): между двумя огнями есть «major imitatio ex natura rei quam inter ignem et aquam»1001. Несомненно, и в этом весь вопрос. Все эти мыслители делают отчаянные усилия разрешить метафизическую проблему с помощью эмпирических констатации: неудивительно, что они не преуспели в этом.

Тем не менее представляется установленным, что этот психологизм удовлетворял многие сильные умы XIV столетия. Он обнаруживается у многих среди первых учителей, принадлежавших к Ордену кармелитов, которые преподавали в Парижском университете. Герард из Болоньи (ум. в 1317), автор «Любых вопросов» («Quodlibeta»), «Вопросов для обсуждения» и «Суммы теологии», принадлежит как раз к тому поколению теологов, которому осуждение 1277 г. открыло глаза на подлинного Аристотеля. Он знает, что греческий философ был политеистом, что его верховный бог не был ни творцом, ни провидением и что интеллект не был Для него формой человеческого тела (Б. Хиберта). Короче, Герард полагает, что в целом Аристотель Аверроэса — это и есть подлинный Аристотель. В его собственных положениях чувствуются следы многих испытанных им влияний, в особенности влияния Годфруа из Фонтене, который убедил его в полной пассивности интеллекта и воли. Но мы видим, что Герард преподает такую теорию универсалий, которая — возможно, вследствие реакции на реализм «natura communis» Дунса Скота — приводит к абстракции, представляющей собою просто смутное познание единичного, а универсалия — это лишь расплывчато понятое единичное. Такой тезис мы обнаружим и у Гвидо Террены. Заметим, что, как в случае с Герардом из Болоньи, этот тезис нередко выдвигают одновременно с двумя другими: отказом от различения сущности и существования и отрицанием индивидуации через материю. Эти магистры представляют себе индивидуальную субстанцию как единое целое, образованное в бытии благодаря его форме, которое наше познание может схватить более или менее полно, более или менее точно, но структуру которого оно не проанализировало так, чтобы воспроизвести его в виде концепта.

Эта общая тенденция широко раскрылась в сочинениях каталонского кармелита Гвидо Террени (ум. в 1342), автора комментариев к Аристотелю («Физика», «О душе», Метафизика», «Этика», «Политика»), «Комментария к Сентенциям» и «Вопросов для обсуждения». Опираясь на текст Иоанна Дамаскина («О православной вере», I, 8), который, возможно, сыграл определенную роль в этом споре, Гвидо Террени отказывает общей природе в какой бы то ни было реальности: Платон и Сократ не только не обладают собственными индивидуальными различиями, но даже собственной «человечностью» природы. В этом он сходится с тезисом Генриха из Харклея, для которого «Socrates et Plato distinguuntur per humanitatem in re sicut per socrateitatem et platonitatem»1002. Гвидо без колебаний утверждает тот же тезис относительно родов. «Животное» — это некая одна вещь, когда вещь приписывается ослу, и некая другая вещь, когда

она приписывается человеку, по той простой причине, что в одном случае предицируемая вещь есть осел, а в другом __человек. В подобном учении, как, впрочем, и в учении Оккама, разные предложения: «Сократ — это человек», «Сократ — это животное», «Сократ — это субстанция» — означают просто, что Сократ — это Сократ. Тем самым мы видим, что Гвидо расходится с Оккамом в том, что соответствует универсалиям в действительности. Для него эт0 — некоторое сходство между субстанциями, которые, будучи реальными, тем не менее индивидуально отличны одна от другой. Это сходство — не вещь, а «relatio realis»1003, основанное на природе вещей. Рассуждая о концепции рода, Гвидо основывает ее на некоем сходстве ощущений: «animal quod praedicatur in quid de homine, non est illa res quae praedicatur de asino in quid, sed alia et alia, de quibus propter aliquam conformitatem in sentire formatur unus conceptus»1004. Ссылаясь на трактат Фемистия «О душе», он говорит еще об «unitas cujusdam tenuis similitudinis multorum, ex quibus colligitur unus conceptus»1005: человек и осел суть две субстанции, наделенные чувствами. Затем Гвидо обращается к учению Авиценны, которое, впрочем, имеет в этом пункте другой смысл, нежели его собственное учение; но он делает это для обоснования положения о том, что «circumscriptis diversis conceptibus, non est aliud secundum rem «Sors est substantia, animal, homo» quam «Sors est Sors»1006. Предицировать вид родом не означает, таким образом, предицировать более общим менее общее, но означает предицировать особенным, воспринимаемым более смутно, особенное, воспринимаемое менее смутно. В этом смысле все знание об общем в конечном счете относится к единичному: «Scientia est de re eadem cum singulari, sub conceptu tamen confuso et universali»1007. Такую позицию называли «полуноминализмом» (Б. Хиберта), и это наименование может помочь определить для нее место в истории. Для Оккама то были еще реалисты, но во всяком случае очевидно, что эти мыслители продолжают описывать языком Аристотеля мир, который более не аристотелевский, но порою похож на мир Уильяма Оккама.

ЛИТЕРАТУРА

Якоб из Меца: Koch Jos. Jakob von Metz, O. P. // Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1929—1930, v. 4, p. 169—232.

Дюран из Сен-Пурсена: Koch J. Durandi de S. Porciano O. P. Quaestio de natura cognitionis et disputatio cum anonymo quodam necnon Determinatio Hervaei Natalis O. P. Münster, 1929; idem. Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Erster Teil. Literaturgeschichtliche Granglegung. Münster, 1927 (c. 203—210: перечень 235 расхождений между Дюраном и Фомой Аквинским).

Петр Ауреоли: Commentariorum in I Sententiarum, v. I, Romae, 1596; Commentariorum in II librum Sententiarum, v. II, Romae, 1605 (кроме того, содержит также комментарий к книгам III и IV, а также 16 «Quodlibeta»); об этом издании и о проблемах, связанных с текстом и учением, см. в особенности: Dreiling R.. Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d’Auriole). Münster, 1913, а также весьма полезную статью: Teetaert A. Pierre Auriol (art.) // Dictionnaire de theologie catholique, leur preuves et leur histoire. P., 1903, v. 12, col. 1810—

1881; Vignaux P. Justification et prédestination au XIVe siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam et Grégoire de Rimini. P., 1934, p. 43—95; idem. Note sur la relation du conceptualisme de Pierre d'Auriole à sa théologie trinitaire // Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes (Sciences religieuses), 1935; Schmücker R. Propositio per se nota, Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli. Werl, 1941.

Генрих из Харклея: Pelster F. Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen // Miscellanea Francesco Ehrle, Roma, 1924, v. 1, P-307—356; Kraus Joh. Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay, in ihrer Mittelstellung zwischen scotistischen Realismus und ockhamistichen Nominalismus // Divus Thomas, Freiburg (Schweiz), 1932, v. 10, S. 36—58, 475— 508; 1933, v. 11, S. 288—314.

Герард из Болоньи: Xiberta B. De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum. Lovanium (Louvain), 1931, p. 74—110.

Гвидо Террени: Fournier Paul. Gui Terré (Guido Terreni), Théologien // Histoire littéraire de la France, 1917, v. 36, p. 432—473; для изучения доктрины Террени лучшим начальным пособием является превосходная монография: Xiberta B. Guiu Terrena, Carmelita de Perpinya. Barcelona, 1932.

3. УИЛЬЯМ ОККАМ

В XIII веке была повсеместно распространена уверенность в возможности естественной теологии и теологии Откровения, некоего прочного синтеза, причем первая должна была согласовываться со второй в пределах своей собственной компетенции и признавать авторитет теологии Откровения во всех вопросах относительно Бога, которые сама она была не в состоянии разрешить. Самые блестящие ее представители пытались определить точку зрения, исходя из которой все рациональные познания и все истины веры могли бы предстать как элементы единой интеллектуальной системы. XIV век увидел результат этих усилий, и этот результат дал ему не одно решение проблемы, а два (Бонавентура и Фома Аквинский) или Даже три (Альберт Великий), не считая аверроистского решения, которое заключалось в констатации неразрешимости этой проблемы. Поэтому XIV век в значительной мере является веком критики — критики теологией философии или некоторых своих собственных ключевых положений и авторитетов. В этом смысле Дунс Скот — поистине Первый философ, в трудах которого проявился дух XIV столетия, и этот дух предопределил распад самого возглавляемого им направления. Несомненно, у мощных систем, выработанных св. Фомой и Дунсом Скотом, останутся сторонники и в XIV веке, и в последующие века; есть они и сегодня. Но если прежде всего мы будем рассматривать то новое, что несет с собою каждая эпоха, то мы должны обратить свое внимание не на комментаторов и защитников св. Фомы и Дунса Скота. Характерный признак XIV века — разочарование в трудах, предпринятых в XIII веке, или, скорее, в использовании философии для доказательства того, насколько правы были недоверчивые теологи, которые начиная с XIII века опровергали невозможность обосновать

догматику средствами философии. Лучше декларировать веру как таковую, нежели основывать ее на псевдодоказательствах. Безжалостная критика Скота Оккамом типична для этой ситуации. Скот, который уже строго ограничил компетенцию философии, все еще питал к ней большое доверие как к вспомогательному средству теологического синтеза. Если успехи его философии были невелики, успехи теологии оказались весьма значительны. Оставляя как наследство свое учение о Бесконечном Сущем, источнике истины как блага и свободной причине всего, Скот предложил своим последователям глубоко систематизированное знание, интегрированное в веру. Это как раз то, что оказалось в опасности, едва родившись. С одной стороны, действительно Оккам ограничивает область философского доказательства еще строже, чем это делал Дунс Скот, и самими понятиями, которые он сформировал о Боге и о познании, подчеркивает уже провозглашенное разделение философии и теологии; с другой стороны, растет число латинских аверроистов вопреки всем осуждениям, которым подверглось это учение, и их прозрачные намеки почти что не оставляют сомнений в их глубинном неверии. Наконец, есть мыслители — такие, как Таулер и Сузо1008, — которые отказывались дожидаться всеобщего согласия относительно единого синтеза разума и веры, обращаясь к единственно мистическому созерцанию, чтобы восстановить единство, более не обеспечиваемое диалектикой. В этот самый момент происходят принципиально важные события, которые не должны ускользнуть от внимания историка философии: дают о себе знать первые открытия современной науки, и они уже находят отклик в тех самых кругах, где совершалось разделение разума и веры. Как в такой момент не увидеть, что эволюция средневековой философии будет продолжаться под воздействием теологии? Если в философской критике XIV века есть что-нибудь плодотворное, то не станем забывать, что ее вели теологи и прежде всего в интересах теологии. Аверроисты, которых отрыв разума от веры удерживал в рамках греческой концепции мира, не опасались никаких нападений теологии, но именно поэтому они так и не смогли выйти из этого мировоззрения.

Философ, которому было дано оказать решающее влияние на развитие средневековой мысли на его заключительном этапе, родился за несколько лет до 1300 г. в Оккаме, в английском графстве Серрей. Он принадлежал к Францисканскому ордену, в 1312—1318 гг. учился в Оксфордском университете1009, затем с 1318 по 1320 г. комментировал «Сентенции». Вызванный в Авиньон, чтобы дать ответ на обвинения папской курии в ереси, он на протяжении четырех лет подвергался допросам, что завершилось осуждением нескольких его положений, объявленных еретическими. Между тем Оккам выступил против папы Иоанна XXII по вопросу светской власти Церкви. В конце мая 1328 г. он был вынужден бежать и нашел убежище в Пизе у императора Людвига Баварского. В 1330 г. Оккам сопровождал императора в Мюнхен и написал там целый ряд политических сочинений, направленных против папы, среди которых «Восемь вопросов о власти верховного понтификата» («Quaestiones octo de auctoritate summi pontificis»), «Краткое изложение ошибок папы Иоанна XXII» («Compendium errorum Joannis papae XXII») и «Диалог о власти императоров и понтификов» («Dialogus de imperatorum et pontificium potestate»). Он умер в 1349 или 1350 г.1010 Философские взгляды Оккама изложены в сочинениях, посвященных логике — «Золотое изложение всего древнего искусства» («Expositio aurea super totam artem veterem») — и физике Аристотеля, а также — и, может быть, прежде всего — в его теологических работах, таких, как «Комментарий к Сентенциям», «Семь вопросов для обсуждения» («Quodlibeta septem») и в любопытном «Сто речей о теологии» («Centiloquium theologicum»)1011, парадоксы которого порой хорошо вскрывают глубинные основания идей автора.

Уильям Оккам — это конечная точка тех философских и религиозных движений, которые были тесно связаны с историей средневековой логики от Абеляра до аверроистского кризиса XIII века. Единство его творчества — прямой результат совпадения философских и религиозных интересов, которые не имели единого источника, которых ничто не заставляло соединиться и которые, несомненно, всегда были бы разделены, если бы гений Оккама не объединил их в единое творение, где те и другие нашли свое совершенное выражение.

Оккам признавал приемлемым и обязательным один-единственный род доказательства. Доказать утверждение — значит показать, что оно либо непосредственно очевидно, либо с необходимостью выводимо из непосредственно очевидного утверждения. Этот строгий критерий приняли уже многие до него, но Оккам посредством его неукоснительного соблюдения сделал из доказательства такого рода совершенно новые выводы. Добавим к этой суровой концепции доказательства живой интерес к конкретному факту и к единичному, проявляющийся в самой радикальной из известных нам эмпирических концепций, — и мы получим два исходных факта, которые помогут нам наилучшим образом понять всю его философию-Изучение трудов Уильяма Оккама позволяет констатировать постоянно игнорируемый факт фундаментального исторического значения: критика, которую вело против самого себя то, что в довольно неопределенном смысле называют схоластической философией, спровоцировала ее гибель гораздо раньше, чем образовалась так называемая философия нового времени.

В самом деле, мы уже говорили, что надежное знание — это такое знание, которое непосредственно очевидно или сводится к непосредственно очевидному. Но очевидность — совершенно иной атрибут познания, нежели наука, или понимание, или же мудрость, ибо последние имеют дело лишь с необходимыми отношениями, а не с очевидностью, которая может иметь место в порядке случайного. В самом деле, познание может быть либо абстрактным, либо интуитивным. Если оно относится к абстрактному, то имеет дело единственно с отношениями идей, и даже если оно устанавливает между идеями необходимые отношения, оно ничуть не гарантирует нам, что реальные вещи соответствуют порядку идей. Если угодно высказать утверждение, которое одновременно гарантировало бы истинность и реальность того, о чем в нем говорится, нам необходима непосредственная очевидность, но уже не абстрактная, а интуитивная. Уильям Оккам не переставал это повторять. Интуитивное познание — единственное, которое относится к существованию и которое позволяет нам добраться до самих фактов. «В противовес интуитивному познанию, — говорит он нам, — абстрактное познание не позволяет нам узнать, существует ли вещь, которая существует, или не существует вещь, которая не существует». «Интуитивное познание — это такое познание, посредством которого мы знаем, что вещь существует, когда она существует, и что она не существует, когда не существует». Отсюда следует, что чувственное познание — это единственно надежное познание, когда речь идет о необходимости Достичь существования. Если я вижу белое тело, то только интуиция позволяет мне немедленно установить очевидную связь между этими двумя терминами и утверждать эту истину: это тело — белое. Интуитивное познание, как мы его определяем, является таким образом, отправной точкой экспериментального познания («illa notitia est intuitiva a qua incipit experimentalis notitia»). А лучше сказать, оно само есть экспериментальное познание, и именно

оно позволяет нам затем сформулировать — посредством генерализации знания частного — общие положения, являющиеся началами искусства и науки. «Perfecta cognitio intuitiva est illa de qua dicendum est quod est cognitio experimentalis, et ista cognitio est causa propositionis universalis quae est principium artis et scientiae»1012.

Это — основополагающая истина, и мы должны вспоминать о ней всякий раз, когда претендуем утверждать существование некоторой сущности или причины. Часто говорят о постоянном использовании Оккамом принципа экономии мышления: не следует без необходимости умножать сущности. Но характерный для него способ применения этого аристотелевского принципа — причем, если нужно, против самого Аристотеля — нельзя было бы объяснить, не учитывая неоспоримого превосходства, которое Оккам признавал и желал утвердить за экспериментальным познанием. Если никогда не нужно утверждать, что вещь существует, когда она не обязана этого делать, то только потому, что единственная гарантия, которую мы можем получить о существовании вещи, — это непосредственный опыт ее существования. Поэтому Оккам много трудится над тем, чтобы объяснить вещи по возможности самым простым способом и очистить поле философии от загромождающих его сущностей и воображаемых причин. Вы хотите узнать, существует ли сущность? Нужно попытаться ее констатировать, и тогда вы обязательно увидите, что она совпадает с особенным. Если вы хотите подтвердить с полной определенностью причину некоего явления, то необходимо и достаточно произвести опыт. У одного и того же результата может быть несколько причин, но ни одну из них нельзя приписывать ему без необходимости, то есть если к этому по крайней мере не принуждает опыт. Можно узнать причину явления в том, что, если выявлена одна причина и остальное отброшено, результат имеет место, тогда как, если причина не выявлена, а остальное все-таки остается, результат не имеет места («hoc tamen non est ponendum sine necessitate, puta nisi per experientiam possit convinci, ita scilicet, quod ipso posito, alio destructo, sequitur effectus, vel quod ipso non posito, quocumque alio posito non sequitur effectus»). Единственное средство доказать, что одна вещь является причиной другой — это прибегнуть к опыту и рассуждать в терминах присутствия и отсутствия. Оккам особенно настаивает на этом положении: «quod aliquod creatum sit determinate causa efficiens, non potest demonstrari vel probari, sed solum per experientiam patet hoc, scilicet quod ad ejus praesentiam sequitur effectus, et ad ejus absentiam non»1013. Помимо прочего, отсюда немедленно следуют отрицание интенциональных видов и та подозрительность, с которой Оккам относился к классическим доказательствам существования Бога.

Рассмотрим вначале следствие подобной позиции для теории познания. В учениях типа томистского наука имеет дело с общим, следовательно, необходимо, чтобы концепция универсалий, с которыми связано данное учение, признала за универсалией некоторую реальность и, кроме того, необходимо, чтобы она снабдила человека некоторым инструментом для овладения этой реальностью. Но точка зрения, которой придерживается Оккам, прежде всего предполагает постижение не науки об общем, а об очевидности особенного. Чтобы отвратить разум от приписывания абстрактному значения собственно объекта, необходимо установить, что общее не существует в действительности, и придать человеческому разумению способности, необходимые и достаточные, чтобы оно было способно схватить особенное.

Прежде всего отметим, что нет ничего реального, кроме отдельного, или, как говорил Оккам, субстанции суть только отдельные вещи и их свойства. Универсальное существует в душе познающего субъекта — и только там. Нам предстоит выяснить, в какой мере можно считать его существующим в мысли, но нужно считать установленным тот факт, что вне мысли нет существования в каком бы то ни было виде: «omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis»1014. Именно в такой форме выдвигали этот тезис до Оккама, на протяжении всего XII столетия. Впрочем, считалось общепринятым, что так мыслил и Аристотель: его классическое разделение первых субстанций, или единственно реальных индивидов, и вторых субстанций, то есть абстрактных понятий о первых, имеет точно такой же смысл. Но позицию Оккама характеризует то, что он, как представляется, считается первым, не признававшим за универсальным никакого реального существования. Его, следовательно, полагают первым, желающим не просто сделать это, а преуспеть в своих идеях.

В самом деле, в каком бы смысле ни воспринимать универсальное, реализованное в вещах, приходишь к одной и той же нелепости: либо это универсальное единично, и тогда не понятно, как оно может быть расчленено на части и размножено в вещах; либо оно приумножается вместе с отдельными вещами, но тогда еще более непонятно, как оно может быть единичным. Оккам гнал эту химеру реализованного универсального во всех формах, какие она способна принять, — даже у некоторых из тех мыслителей, которых порой считают номиналистами (например, у Генриха из Харклея), но самый большой интерес вызывают его усилия, направленные против реализма Дунса Скота. Этот философ приписывал универсальному некоторое единство — единство сущности, или общей природы в духе Авиценны, достаточное для объяснения степени единства видов и родов, но уступающее нумерическому единству отдельных вещей. По Дунсу Скоту, единство универсального — это единство некой группы, основанное одновременно на сообщности и на каждом из индивидов, которые составляют эту сообщность. Оккам решительно отвергал такой компромисс: для него существовало только нумерическое единство индивида, а то, что обладает единством, низшим по отношению к нумерическому, не могло считаться каким бы то ни было видом единства. Не обладая подлинным единством, эти воображаемые общие природы лишены, следовательно, реальности.

Если универсалия не имеет никакой реальности вне души, то остается, чтобы она обладала ею в душе. Какова может быть природа этой реальности? Мы узнаем это, если сумеем ясно определить, в чем состоит познание. Никто — по крайней мере не сумасшедший — не станет возражать, что некоторые утверждения верны, а некоторые ложны: каждому доводилось слышать ложь. Значит, можно сказать, что есть истина и есть ложь, и несомненно можно согласиться с тем, что истина, и только она, может быть объектом науки. Поищем, следовательно, то, что хотят сказать, когда притязают на знание того, что выражает предложение «человек смертен».

Предложения образуют как бы ткань, из которой скроено знание: вся наша наука заключена в предложения, и нет, кроме них, ничего другого, что могло бы быть познано. Предложения состоят из терминов (мыслимых, сказанных или написанных), которые являются универсалиями. Эти термины могут входить в состав предложений — объектов науки — только потому, что они имеют определенное значение. Говорят, что некий термин обозначает объект, который он замещает, то

есть субститутом которого он является в предложении. Эта функция термина, заключающаяся в замещении объекта, называется суппозицией (suppositio). Есть три вида суппозиции. В суппозиции первого вида термин обозначает само слово, которое его образует, например: «человек — это слово»; здесь «человека» замещает само слово «человек», взятое в его материальности. Суп-позиция этого вида именуется материальной (suppositio materialis). В суппозиции второго вида термин обозначает реальный индивид: например, «человек бежит»; здесь бежит не слово «человек», а какой-то человек, какое-то лицо. Такая суппозиция именуется персональной (suppositio personalis). В суппозиции третьего вида термин обозначает нечто общее: например, «человек — это вид»; здесь слово «человек» обозначает не индивида, но «попросту» некую общность. Такую суппозицию называют простой (suppositio simplex).

До этого момента мы оставались на почве чистой логики. Метафизика начинается тогда, когда философ задает себе вопрос, что соответствует тому «общему», которое обозначается термином предложения в случае простой суппозиции? Оккам был убежден — и, возможно, не без оснований, — что до него никто не пришел к ясному решению этой проблемы. Некоторые мыслители-реалисты прямо учили о существовании универсальных реальностей. Это привело к тому, что сама универсалия стала единичной вещью, что видно на примере идей Платона. Другие, напротив, считали, что универсалия существует только в мысли; однако, установив это, они продолжали искать, что же в реальности соответствует этой универсалии, которую мы постигаем в мысли. Часто им хватало немногого, но это немногое все же было нечто. Позиция Оккама заключается в утверждении, что, сколь бы ни было мало это нечто, его слишком много.

Обоснование этой позиции Оккам начинает с положения, что всякая реальная вещь индивидуальна в полном смысле слова. Так, все реальное вне мысли есть индивид и является таковым не в силу, как полагал Дунс Скот, индивидуирующей детерминации, которая якобы добавляется вместе с ним к общей природе: он таков в силу того, что он есть. Это чрезвычайно важный момент, так как он лишает всякой надежды обнаружить в вещах посредством мысли реальную natura communis, одну и ту же под ее индивидуирующими детерминациями («этостями» Дунса Скота). Но в подобной доктрине крайне трудно объяснить, каким образом мысль, если исходить из этих индивидуальных, ничего общего между собой не имеющих блоков, может сформулировать понятия рода и вида. С этой трудностью уже столкнулся Абеляр — он преодолел ее, введя понятие статуса индивидов. Оккам намеревается справиться с ней схожим образом, но более радикально. Нет никаких оснований полагать, что он читал Абеляра; нет даже необходимости говорить о влиянии на него логиков-терминистов XIII века, хотя оно могло сыграть свою роль; ответ необходимо заключался в самой постановке вопроса. В самом деле, здесь имеют место две основополагающие данности: 1) поскольку все, что реально, индивидуально, то роды и виды суть ничто вне мысли; 2) тем не менее мысль способна классифицировать индивиды по родам и видам. Это свидетельствует о следующем: единственное корректное решение проблемы заключается в том, чтобы ничего не прибавлять к этим данностям и понять, что здесь мы находимся перед лицом факта, выше которого подняться невозможно. Чтобы объяснить, что Сократ и Платон принадлежали к одному виду, нет необходимости воображать, будто между ними было нечто общее: то, что Платон существует индивидуально и что Сократ существует индивидуально, согласуется просто в силу того, что Платон есть и Сократ есть. Поскольку дано, что осел есть, это до определенного момента согласуется с тем, что есть Платон и есть Сократ, но в

меньшей степени, чем то, что Платон и Сократ «сходятся» в одном целом. Поэтому мы можем сгруппировать их в один род («живое существо»), но не в один вид («человек»). Единственная реальность, соответствующая универсалиям, — это реальность индивидов. Таким образом, термины, или имена, из которых мы строим предложения, образующие нашу науку, являются также знаками, или субститутами, которые в языке замещают соответствующих индивидов. В подобной доктрине все в конечном счете покоится на функции «suppositio personalis», которую в речи исполняют термины, или имена. Поэтому учение Оккама зачастую называли «номинализмом» или «терминизмом». Это обозначение правильно, но при условии, что к номинализму не сводится все или даже главное в оккамизме и не предается забвению то, что имена, о которых говорит Оккам, всегда мыслятся им в некоем определенном значении.

Действительно, мы уже отмечали, что слова обозначают либо другие слова, либо понятия, либо вещи. Оставим первую гипотезу, которая не представляет интереса, и займемся двумя другими с целью изучить их значение. Каково различие между обозначением понятий и обозначением вещей? Ответ на этот вопрос возможен лишь в том случае, когда отрицается реальное существование универсалии. В самом деле, поскольку существует только единичное, то слова, обозначающие понятия, или не обозначают ничего вообще, или в конечном счете обозначают индивиды, но каким-то особым образом. Это и есть то, что происходит в действительности. Всякий объект может заставить интеллект воспринимать его либо смутно, либо ясно. Смутное понятие — это понятие, посредством которого интеллект познаёт вещи, не будучи способен отличать отдельные объекты один от другого. Напротив, понятие является ясным, когда позволяет нам отличить обозначаемый им объект от любого другого объекта. Итак, очевидно, что поскольку единственно реальными являются отдельные вещи, то только они одни должны быть источником познания любого рода. Если я имею о Сократе лишь смутное восприятие, то, видя его, я воспринимаю только представление о человеке, а слово «человек» на самом деле есть лишь восприятие, ибо то, что это слово обозначает, не позволяет мне отличить Сократа от Платона. Но если мое видение Сократа таково, что я воспринимаю его ясно, то есть как реальное существо, отличное от всех прочих, я даю ему имя «Сократ», которое обозначает реальное существо, а не просто понятие. Таким образом, термины, намечающие понятия, обозначают объекты, известные довольно смутно; термины же, указывающие на вещи, обозначают те же объекты, но о которых есть точное знание.

Одновременно обнаруживается отношение, которое может установиться между познанием общего и познанием особенного. Утверждать общее об особенном — значит утверждать то же самое о том же самом в двух разных аспектах. Когда мы говорим, что Сократ — это человек, мы в конечном счете не говорим ничего другого, кроме того, что Сократ есть и что Сократ есть Сократ в абсолютном смысле как четко воспринимаемый; но мы также говорим, что Сократ есть Сократ и что Сократ есть человек как воспринимаемый неопределенно. Отсюда следует, что на самом деле сказать, что Сократ — это человек, живое существо или тело, значит сказать одно и то же и что в самих вещах нет ни общего, ни особенного, — они есть только наш способ их рассмотрения.

Мы насколько возможно сжато описали проблему познания. В самом деле, нам известно, что истинные предложения сводятся к словам, которые в конце концов всегда обозначают отдельные

реальные сущности. Если же мы безусловно желаем придать универсалии собственное существование в мысли, ничто не мешает нам это сделать. Тогда можно утверждать, что общие идеи суть произвольно выбранные слова для обозначения вещей. Но нужно также заметить, что эти слова сами по себе суть отдельные вещи: вся их универсальность заключается в том, что они могут употребляться по отношению к многим индивидам. Следовательно, нам остается только определить отношение между интеллектом и отдельной вещью как его объектом, которое устанавливается актом познания.

Здесь проблема представляется еще довольно простой, если удалить из нее все фантастические посредствующие звенья, вводить которые стало считаться обязательным. Философы согласно допускают, что познание предполагает наличие познающего субъекта и познаваемого объекта, но они считают себя обязанными — впрочем, по разным основаниям — воображать некоего посредника между интеллектом и вещами. Этот посредник есть то, что именуется «вид»; и проблема отношения, которое устанавливается между видом и интеллектом или объектами, тоже является источником очень многих трудностей. Рассмотрим же этот вопрос с помощью правил, которые мы только что сформулировали. Мы объясним познание, когда укажем все его причины, в том числе те единственные, которые необходимы, чтобы отдать себе в нем отчет. Необходимы ли «виды»?

Существование видов вообще постулируют для того, чтобы объяснить либо ассимиляцию интеллектом познаваемого объекта, либо способ, каким может быть объект в представлении интеллекта, либо то, как объект переводит интеллект из потенции в акт, либо, наконец, чтобы объяснить единство того, что движет, и того, что движется, в акте познания. Ни по одной из этих причин нет необходимости утверждать существование видов. Отметим вначале, что вид ни в коем случае не может служить посредствующим звеном между материей и душой и вследствие этого не может объяснить ассимиляцию материального объекта познающим его интеллектом. В самом деле, если предположить, что материальный объект не может быть частичной причиной акта понимания, то тем более нельзя допустить, чтобы этот объект сотрудничал с действующим интеллектом ради порождения вида, который духовен, в возможном интеллекте, тоже духовном. А если кто-либо утверждает, что интеллект, напротив, требует для порождения умопостигаемого вида наличия материального объекта, то у нас появится право сказать, что он требует наличия материального объекта для осуществления понимания.

С другой стороны, станем ли мы утверждать, что интеллекту следует дать некое представление об объекте или как бы его образ? Но это очевидная нелепость, ибо если вид, согласно гипотезе, предшествует акту, посредством которого мы познаем объекты, его функцией не может быть их представление нам. Тогда остается между объектом, движущим интеллект и приводящим его в действие, и самим движимым интеллектом поместить некоего посредника. Но для чего нужен этот посредник? Разве когда присутствуют два объекта, один из которых может оказывать воздействие на другой, а этот последний воспринимает воздействие, не даны все требуемые условия для совершения действия? Если это так, то для любого вида интуитивного познания — как умственного, так и чувственного — нет никаких оснований воображать нечто сущее, которое служило бы посредником между познаваемой вещью и познающим ее интеллектом. Сама вещь,

непосредственно, без всякого посредника между нею и интеллектом, является видимой и постигаемой. Нет смысла вводить посредника между вещью и актом, посредством которого мы ее видим, равно как вводить посредника между Богом-Творцом и сотворенными Им вещами. Аналогично существования Бога достаточно для объяснения существования творения, а также того, что Бог именуется Творцом, ибо Он дал бытие вещам сразу же, без какого-либо посредника. И также, вследствие одного того факта, что существуют познаваемая вещь и познание этой вещи, мы говорим, что вещь видима и познаваема без всякого посредника и что нет ничего видимого и познаваемого, кроме вещи, как нет иного творца, кроме Бога.

Впрочем, к такому же заключению можно прийти, рассмотрев вопрос непосредственно. Как мы говорили, никогда не следует утверждать необходимость некой причины, если к этому не принуждает очевидный вывод или опыт. С другой стороны, ясно, что опыт ничего не говорит о так называемых видах. Опыт всегда сводится к интуиции, в которой нельзя сомневаться; когда какой-либо объект белый, то это видно; но никто никогда не видел видов; следовательно, никто и ничто не заставляет утверждать об их существовании. Остаются доказательные и очевидные доводы; но мы видели, что таких доводов нет, и заранее известно, что их не может быть. Ведь никаким доводом нельзя доказать необходимость причины, в реальности которой нас не убеждает опыт. Когда для порождения данного объекта действительно необходима какая-нибудь причина, эта причина тоже должна быть необходимо данной, и тогда, чтобы узнать о ней, нам достаточно опыта. Если же, напротив, результат дан таким образом, что опыт не позволяет нам обнаружить причину, которую ему приписывают, то эта причина не является истинно необходимой и ни один человек в мире не смог бы доказать ее необходимость.

Так что объект и интеллект достаточны для объяснения чувственной интуиции; они также вполне достаточны для объяснения абстрактного познания, которое из нее следует. В самом деле, нужно признать, что чувственная интуиция оставляет в интеллекте след своего появления, поскольку после этого интеллект становится способен к соответствующему абстрактному познанию, тогда как прежде он был лишен этой способности. Это нечто есть образ, простая умственная фикция и, как следует из самого этого слова, картина или портрет, который вкладывает в нашу мысль объект, соответствующий представляемому им внешнему субъекту. Единственная реальность такого субъекта — это реальность самой души, которая его порождает. Так как есть похожие вещи, то формируются некоторые общие образы, равноценные для всех таких объектов. Эта общность, образованная из самой ее неопределенности, есть то, к чему сводится ее универсальность. Последняя сама по себе рождается в мысли под воздействием индивидуальных вещей, причем интеллект не принимает в этом участия. Образы вещей порождает в нас «природа», причем таинственным образом, так что мы можем лишь констатировать результаты этого процесса: «natura occulte operatur in universalibus»1015.

Теперь применим этот инструмент познания к традиционным проблемам, которые ставит перед нами естественная теология, и зададимся вопросом: какого рода ответы позволит дать его использование в этом случае? Легко предвидеть, что большинство ответов будут либо сомнительными, либо двусмысленными. Когда запрещается выходить за пределы опытных доказательств, в этой области нельзя продвинуться далеко. А намерения Оккама не оставляют

места ни для малейших сомнений: приступая к философским и теологическим проблемам, он намерен ни в чем не отступать от своих требований к доказательствам. Пусть сформулируют все проблемы, которые считаются предметами веры, ибо они основаны на Откровении — это он допускает. Но Оккам не может допустить, чтобы в доказательные истины превращали то, что почерпнуто только из Откровения. У него возникают обостренное чувство абсолютной независимости философа как такового и тенденция к решительному протесту против отнесения всего метафизического к области теологического; он также преисполнен не менее острым ощущением независимости теолога, который, будучи убежден в истинах веры, легко стремится обойтись даже без слабой помощи метафизики. Это мы сразу увидим, перейдя к обсуждению ценности доказательств существования Бога.

В «Комментарии к Сентенциям» Оккам считает достаточным традиционное доказательство через действенную причину: чтобы избежать всякой двусмысленности, он просто рекомендует заменить доказательство через первопричину доказательством через Первохранителя Вселенной. В самом деле, нет уверенности в том, что невозможен неопределенный ряд прошлых причин; напротив, есть уверенность, что неопределенная последовательность актуальных причин, сохраняющая Вселенную в настоящий момент, невозможна. Но даже если доказано существование действенной первопричины, необходимо еще доказать, что эта первопричина является Высшим бытием в абсолютном смысле, а на этот счет есть разные мнения. В трактате «Сто бесед» («Centiloquium») Оккам выражается еще яснее и прямо заявляет, что доказательство через перводвигатель доказательством не является: «ista ratio, quamvis sit aliquibus probabilis, tamen von videtur demonstrativa»1016. И действительно, существование перводвигателя выводится исходя из невозможности того, чтобы вещь сама по себе пришла в движение. Нас убеждают поэтому, что положение самоочевидно, однако оно вовсе не таково. Ангел движется сам по себе; душа движется сама по себе; нет даже такого тяжелого тела, которое не двигалось бы вниз само по себе («gravitas ipsaque movendo seipsam descendit»). Так что положение, будто все движущееся движимо чем-то иным, не очевидно и, следовательно, не может служить принципом или основой доказательства.

Другой так называемый принцип, на котором основывается доказательство через перводвигатель, — это невозможность продолжить в бесконечность последовательность причин движения. Но ничто не препятствует этому допущению, и даже бывают случаи, когда мы вынуждены с этим согласиться. Если я стучу по краю палки таким образом, что удар постепенно распространяется к другому ее краю, то обязательно будет действовать бесконечное число причин движения, так как тело любой длины состоит из бесконечного количества частей. Следовательно, отнюдь не невозможно, а, напротив, необходимо говорить о бесконечной последовательности причин. Аналогично, если нельзя допустить существование одной души у нескольких людей, то нужно признать, что существует бесконечное число душ, поскольку они бессмертны, а в течение бесконечного времени на земле сменит друг друга бесконечное количество людей. Отсюда следует, что Аристотель не доказал существования неподвижного перводвигателя. Однако можно утверждать, что эта гипотеза более вероятна, чем противоположная. В самом деле, все видимое можно хорошо и даже лучше объяснить, предположив именно ряд конечных причин и первоначало, нежели бесконечную последовательность причин. Итак, предпочтительно предположить первоначало («et ideo potius debet poni»).

Как существование перводвигателя сводится к чистой вероятности, так и единичность Бога является, если рассуждать философски, только вероятностью. Заключение, что Бог един, всеми рассматривается как вероятность; оно более вероятно, чем противоположное утверждение, однако совершенно недоказуемо («ponitur probabilis, et est probabilior sua opposita, sed minime demonstrata»). Не говоря о еретиках, иные из которых утверждали множественность божественных сущностей, допустимо поставить вопрос, почему невозможно существование других миров, каждый из которых имел бы свою собственную первопричину и, следовательно, своего Бога. Это предположение тем более естественно, что, по мнению самих теологов, всемогущество Бога не исчерпывается сотворением Вселенной; значит, Он мог бы сотворить одну или несколько других вселенных; значит, мыслимы несколько миров и, следовательно несколько богов. Итак, просто скажем, что, поскольку божественное единство или множественность богов позволяют легко объяснить факты, стоит предпочесть утверждение о единственности Бога.

Так же обстоит дело с бесконечностью Бога. Теологи учат, что Он бесконечен по определению, так как слово «Бог» означает существо, больше которого ничего невозможно вообразить. Но смысл слов конвенционален, и поэтому ничто не обязывает нас придавать этому слову именно такое значение. Кроме того, доводы, приводимые в защиту этого тезиса, не обладают решающей, неопровержимой убедительностью. Если бесконечность Бога утверждается для того, чтобы объяснить вечность движения, то можно было бы удовлетвориться ангелом, сообщающим вечное движение перводвигателю. Значит, это — вероятностное положение («probabiliter opinata»), и его следует поддерживать потому, что Богу подобает приписывать все совершенства, которые мы только можем помыслить.

Аналогичные замечания можно высказать по поводу всех атрибутов Бога. Мы не способны доказать, что Он — Высшее бытие и что Он всемогущ; мы не обладаем надежным знанием о том, знает Бог или не знает, желает или не желает существ помимо Него; ничто не позволяет нам утверждать, что Он — опосредствованная или непосредственная причина действий, совершаемых творениями. Все эти утверждения непреложны с точки зрения веры, и разум не противоречит им, но он способен лишь привнести дополнительную вероятность в их пользу, однако не может предоставить нам доказательства. С другой стороны, если рассматривать природу Бога с точки зрения теологии, то мы увидим, насколько пусты все различия, на основе которых выдвигаются эти проблемы. Разумение, воля, знание, могущество суть божественные атрибуты, то есть не совершенства, сколь бы мало ни отличались они от божественной сущности, а имена атрибутов («nomina attributalia»), которые мы присваиваем Богу. Отцы Церкви были правы, говоря о «божественных именах» и никогда — о «божественных атрибутах». В самом Боге нет ни различных атрибутов, ни, следовательно, порядка между этими атрибутами; ни разумение не возвышается над волей, ни наоборот, ибо на самом деле в Нем нет ни разумения, ни воли. Это — имена, которые мы даем божественной сущности исходя из ее действий и их результатов.

Строго применяя свой критерий рациональной основательности, Уильям Оккам не менее глубоко, нежели теодицею, потрясает основы психологии. Первой жертвой его безжалостного устранения

является нематериальная, субстанциальная душа, о которой все в один голос говорят, что мы наделены ею. На самом же деле нет ничего, что побуждало бы к такому утверждению. Поскольку единственное надежное знание — это интуиция, то и относительно нашей души мы должны утверждать только то, что узнаём через интуицию. Но есть интуиция внутренняя и интуиция внешняя, причем знания, полученные с помощью первой так же надежны, как и полученные с помощью второй. И через непосредственный опыт, и интуитивно мы знаем радость и горе, а также наши волевые акты и совершаемые нами всевозможные интеллектуальные операции; но опыт не позволяет нам подняться выше. Как мы уже констатировали, интуиция ничему не учит нас относительно работы действующего интеллекта, которую считают необходимой для познания. У нас нет интуиции какого бы то ни было «понимания»: если это так, то ссылки на эту работу интеллекта слишком слабо обоснованы, чтобы вывести из нее наличие некой нематериальной субстанции, деятельностью которой она, собственно, и является. А если ничто не гарантирует нам существования этой нематериальной субстанции, то у нас нет никаких оснований придавать ей форму, которая была бы бессмертной и нетленной субстанцией. Так что ни один из этих тезисов не может быть доказан философски: совсем наоборот, если придерживаться только разума, не преступая черты данных веры, то следует, скорее, утверждать, что душа — это протяженная смертная форма. Если говорить совершенно откровенно, то мы даже не знаем, есть ли у нас нематериальная душа, которая была бы формой нашего тела. Ее существование нам не гарантирует ничто — ни опыт, ни разум: «non potest sciri evidenter per rationem vel experientiam, quod talis forma sit in nobis, nec quod talis anima sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Sed ista tria solum fide tenemus»1017.

Наконец, применим те же методы к проблеме моральных заповедей и поставим вопрос, необходимы ли эти заповеди. Очевидно, что нет. Как и Дунс Скот, но гораздо решительнее, Оккам подчиняет все моральные законы чистой и явной воле Бога. Исключение, сделанное Дунсом Скотом в отношении двух первых заповедей из десяти, Оккам отвергает, и ни у кого, кроме него самого и его учеников, нельзя встретить того, что говорил Декарт: если бы Бог так захотел, было бы достойным делом Его ненавидеть. Ненависть к Богу, кража и супружеская измена дурны в силу Божьих заповедей, которые их запрещают, но они были бы достойными одобрения поступками, если бы божественный закон нам их предписал. Само собой разумеется, что у Бога нет заслуг, которые должен был бы вознаградить человек, как нет и грехов, которые подлежали бы наказанию; поэтому Он может погубить невинных и спасти виновных. Во всем этом нет ничего, что не зависело бы от его чистой воли. Можно пойти дальше Оккама и показать вслед за ним, что Бог мог бы с таким же успехом сделаться ослом, как Он сделался человеком, либо воспринять природу дерева или камня. С того момента, как мы отвергли универсальные признаки и архетипы, нет более никаких пределов, которые могли бы ограничить произвол божественной власти.

Резкость двойственной критики Оккама, возможно, проистекает не столько из природы его принципов, сколько из радикального их применения и особенно в те моменты, когда он был этим увлечен. Его философская критика основывалась на терминистской логике, но гораздо раньше него на этот пусть ступил Абеляр. Его теологическая критика опиралась на утверждение всемогущества Бога, но этим оружием часто потрясали теологи, сражаясь с философами, со времен Петра Дамиани и в дальнейшем. Все это верно, но номиналистская логика Абеляра разворачивалась вплоть до великих теологических построений XIII века. Чтобы развиваться

дальше, эти последние должны были лишь устранить элементы номиналистской теологии, которые под влиянием Абеляра проникли в творчество некоторых его учеников, например Петра Ломбардского. Снова стать в XIV веке на философские позиции Абеляра значило заставить себя критиковать от его имени теологические учения Бонавентуры, Фомы Аквинского, Генриха Гентского и Дунса Скота — короче, разрушить все, что XIII век так усердно созидал на разных философских фундаментах. Терминизм Абеляра не мог возродиться в XIV веке, не поставив под сомнение все то, что было сделано после него. Он тоже исходил из принципа всемогущества Бога. Ссылаться на него после осуждения 1277 г. означало использовать этот инструмент против греческо-арабского нецессетаризма умопостигаемого и тем самым — против всего того, что христианские теологи XIII века извлекли из него, пусть даже ограничивая сам этот подход. Результатом соединения этих двух критических направлений естественно стала «деэллинизация» теологии и философии путем очищения их от всякого рода платонизма, в том числе — от платонизма Аристотеля, который та и другая критика вобрали в себя.

В самом деле, ничто лучше не подчиняется велениям всемогущего Бога, нежели номиналистская Вселенная. Сам Оккам не устает повторять первый член «Верую»: «Верую во единого Бога, Отца всемогущего» («Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem»). Мы говорили, что это не может означать, будто в Боге есть некое всемогущество, отличное от его разумения и воли, но именно потому, что это только «божественные имена», а не атрибуты, данная истина веры означает, что ничего нельзя принимать как ограничение действенности божественной сущности, даже внутри нее, как было бы, если бы атрибут «могущество» отличался в Нем от атрибутов «разум» и «воля»; оно должно сообразовываться с ними. Здесь Оккам, вне всякого сомнения, глубочайшим образом согласен с Дунсом Скотом, своим излюбленным противником. Оба они желают избежать одной и той же опасности. Они все время помнят о Боге Аверроэса, который предстает у него как Чистый Интеллект, и о Боге Авиценны — Боге, воля которого обязательно подчиняется закону его разума. Бог, которого они отстаивают, — это Яхве, который не подчинен ничему, даже идеям. Чтобы освободить Его от этой необходимости, Дунс Скот подчинил идеи Богу настолько жестко, насколько он мог это сделать, не доходя до того, чтобы объявить их сотворенными. Оккам решает проблему по-другому — вовсе устраняя идеи. Здесь он далеко превосходит Абеляра, который, напротив, дал идеям привилегию познания Бога. Оккам устраняет реальность универсалий даже в Боге. Именно потому, что в Боге нет идей, нет и универсального в вещах. Почему бы ему там быть? То, что называют «идеями», есть не что иное, как сами вещи, которые может сотворить Бог («ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles»). Было справедливо замечено, что Оккам сохраняет это слово, но устраняет предмет: «Оккам еще говорит об идеях, но историк должен объяснить, что для него — поскольку Бог предельно прост — нет божественных идей. Сущность Бога не является, таким образом, ни источником идей, как для Дунса Скота, ни их вместилищем, как для св. Фомы. Здесь, если так можно выразиться, обнаруживается личность оккамистского Бога, отличающаяся от личности Бога томистской и Бога у Дунса Скота, а также от Бога картезианского, предельно простого, но сущностно активного: «causa sui»1018. Бог дан и сразу дан как всеведущий: «ex hoc ipso quod Deus est Deus, Deus cognoscit omnia»1019 (П. Виньо).

Вселенная, где даже в Боге между его сущностью и творениями не возникает умопостигаемой необходимости, является чем-то заведомо случайным не только в своем существовании, но и в своей умопостигаемости. Нечто, разумеется, происходит в ней тем или иным образом, регулярно

и повторяясь, но это только состояние вещей. Нет ничего, что, если бы Бог пожелал, не могло быть иным. Оппозиция Оккама греко-арабскому нецессетаризму находит свое совершенное выражение в радикальной «случайности», которая заключается в рассмотрении проблем с точки зрения абсолютной власти Бога. В греческом мире первопричины могли производить свои конечные результаты только через последовательность промежуточных причин: Перводвигатель воздействует на нас только через последовательность ряда отдельных интеллигенции; в христианском мире Оккама «quicquid potest Deus per causam efficientem mediatam, hoc potest immediate»1020. В греческом мире существование следствий необходимо связано с существованием причин; в христианском мире Оккама достаточно того, чтобы две вещи были различны, и Бог сможет дать существование одной без другой. В подобном универсуме метафизическое подозрение постоянно парит над реальностью всех событий и всего того, что представляется связями между ними. Может возникнуть чисто спекулятивное сомнение, не воздействующее, впрочем, на привычное течение жизни, но отнюдь не «гиперболическое» — в том смысле, в каком поймет его Декарт, — ибо оно вовсе не временно, и у Оккама нет ни малейшего намерения устранять его.

Мы упоминали, что чувственная интуиция — единственное надежное основание научного познания. Однако, строго говоря, она не гарантирует существования своего объекта. Считается, что она свидетельствует о нем, так как объект обычно является причиной этого рода познания. Но Бог всегда может произвести данное следствие без посредства его второй причины и всегда может сотворить одну вещь отдельно от другой; значит, можно иметь чувственную интуицию о том, чего не существует: «Ergo ipsa re destructa potest poni ipsa notitia intuitiva, et ita notitia intuitiva secundum se et necessario non plus est existentis quam non existentis»1021. В силу тех же принципов Бог может сделать так, что у нас появится чувственная интуиция относительно не существующих объектов. Верно, Оккам замечает, по крайней мере вскользь, что в этом случае речь идет не об интуиции в собственном смысле слова, а о веровании в существование того, что не существует. Однако поскольку у нас нет никакого средства обнаружить подобное различие, коэффициент неопределенности, влияющий вследствие этого на наше познание, не уменьшается. Это — оговорки не философа, а теолога, который имеет дело с возможностью чуда, например, транссубстанциации1022. Эти положения прямо не влияют на научное и философское познание, но, чтобы утвердить их в теологии, Оккам должен был построить философскую доктрину познания и причинности, где отношения объекта к познанию и причины к следствию были бы сугубо случайными.

Изложенные тезисы объясняют многообразие влияния оккамизма на мысль XIV века. В теологии оно выразилось в замыкании священной науки в себе самой: с тех пор она станет самодостаточной и не будет прибегать к добрым услугам философии. Теология содержит все истины, необходимые для спасения, а все истины, необходимые для спасения, суть теологические истины: «omnes veritates necessariae homini viatori ad aeternam beatitudinem consequendam sunt veritates theologicae»1023. Безусловно, метафизика может порассуждать о некоторых из них, но теология говорит о Боге априорными методами, а метафизика говорит только о бытии, причем апостериори. Поэтому ни теология не должна рассчитывать на какое-либо метафизическое доказательство, ни метафизическое знание не может надеяться доказать какую-либо из необходимых для спасения истин. Здесь речь не идет об оппозиции аверроистского типа между

выводами двух наук; но именно под влиянием аверроизма ослабела связь, объединявшая эти науки в XIII веке, а в некоторых пунктах, например в вопросе о бессмертии души, дело дошло до полного разрыва. В XIV веке оккамизм преобладал везде, где сфера естественной теологии представала просто как область вероятного. В собственно философии вероятность зачастую сведется к такой малости, что превратится в настоящий скептицизм, тем более свободный здесь от угрызений совести, что его будет уравновешивать настоящий фидеизм в теологии. Впрочем, сочетание скептицизма и фидеизма является классическим во все времена. Наконец, если все еще не достаточно очевидно, что оккамизм был истоком современной науки, следует признать: его радикальный эмпиризм, опирающийся на абсолютное, не связанное никакой естественной необходимостью всемогущество Бога, эмпиризм, открытый для всякой естественной необходимости и являющийся врагом априорных дедукций, исходящих из поспешно определенных сущностей, создает очень благоприятную почву для развития экспериментальных наук. Пробабилизм в естественной теологии, метафизический скептицизм, ориентация на исследования уже чисто научного характера — таковы (независимо от собственно теологической области, которая останется обширной) основные признаки влияния Оккама, к рассмотрению которых мы переходим.

ЛИТЕРАТУРА

Уильям Оккам: Super IV librum Sententiarum subtilissimae quaestiones. Lugduni 1459 (содержит также «Centiloquium theologicum); Quodlibeta septem. Parisiis, 1487; Argentinae, 1491; Expositio aurea et admodum, utilis super artem veterem, Bononiae, 1496.

Отдельные издания: Ockham G. Quaestio prima principalis Prologi in primum librum Sententiarum, cum interpretatione Gabrielis Biel. Paderborn, 1939. Полезнейшим заключением о доктрине оккамизма, сделанным одним из его непосредственных учеников, является «Tractatus de principiis theologiae» (P., 1936), приписанный Уильяму Оккаму.

Об учении Оккама: Werner K. Die Scholastik des späteren Mittelalters, v. II, III. Wien, 1883; Kugler L. Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham Breslau, 1913; Hochstetter E. Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Berlin, 1927; Vignaux P. Nominalisme (art.) // Dictionnaire de theologie catolique, leur preuves et leur histoire P. 1903, v. 11, col. 748—784; ср. v. 11, col. 864—903; Moody Ernest A. The Logic of William of Ockham. L., 1935 (bibliographie, p. 313—316); Zuidema S. U. De Philosophie van Occam in zijn Commentaar op de Sententien. Hilversum, 1936, vol. 1—2.

4. ОККАМИСТСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Стало обычным считать современными первых философов, которые вопреки авторитету Аристотеля отвоевали права разума. С точки зрения истории эта формула весьма расплывчата, ибо средневековых мыслителей, протестовавших против принципа авторитета в философии, очень много. Те же, кто следовал за Аристотелем, делали это скорее во имя разума, нежели авторитета, а тот факт, что Аристотель обладал реальным авторитетом, не могло стеснить ничьей свободы — кроме аверроистов; никогда не находилось двух философов, которые бы трактовали учение Аристотеля абсолютно одинаково. Оккам не составляет исключения из этого правила, так как он ссылался на Аристотеля; однако на этот раз мы сталкиваемся с человеком, которого и в средние века считали «современным» по сравнению даже с его непосредственными предшественниками. А Абеляр был уже забыт совершенно1024.

Именования, которыми в XIV веке обозначали сторонников старых и новых учений, дают основания полагать, что между ними проводили очень четкую демаркационную линию. В своем трактате «О предикабилиях» («De Praedicabilibus»; II, 2) Альберт Великий уже в прошедшем времени говорит о тех, «qui vocabantur nominales, qui communitatem... tantum in intellectu esse dicuntur»1025; но это выражение — «номиналисты», которое, по-видимому, направлено против Абеляра и его учеников, все-таки не было общепринятым в XIII веке, когда номиналистов было совсем немного. После Оккама возникает необходимость воспользоваться этим словом, чтобы обозначить его учеников. Ученики св. Фомы и Дунса Скота называются «reales»1026, но их также называют «antiqui»1027; сторонников Оккама называют «nominales» или «terministae»1028, но они именуют себя «moderni»1029 — не потому, что они притязали на разрыв с Аристотелем, а потому, что считали новым свой способ толкования его учения. Особенно бурно эта новая философия пускает корни и развивается в Парижском университете, прежде всего на факультете искусств. С 25 октября 1339 г. учение Уильяма Оккама стало там объектом осуждения; наблюдатели этого осуждения полагают, что его изучали там в частных собраниях (conventicula) и даже начинали преподавать; 29 декабря 1340 г. запрещается некоторое число оккамистских и номиналистских тезисов. Но как всевозможные запреты не помешали триумфу Аристотеля в предшествующем столетии, так и осуждения, объектом которых стало учение Оккама, не помешают этому учению утвердиться в Париже на период в 150 лет после смерти своего основателя.

О быстром распространении оккамизма говорит тот факт, что в сочинениях английского францисканца Адама Вудхема (ум. в 1358), английского доминиканца Роберта Холкота (Holkot, ум. в 1349) и даже Григория из Римини, генерала Ордена августинцев1030, имелись признаки его влияния. Вспоминая эти имена, тем не менее важно сознавать, что здесь мы вступаем в малоизученную и крайне сложную доктринальную область, о которой известно по меньшей мере лишь то, что термин «номинализм» совершенно недостаточен для ее определения. Успех оккамизма в немалой степени объясняется тем, что он давал выход некоторым формам теологической мысли и религиозного чувства, отвергнутым великими синтезами XIII века, а в нем нашедшим оправдание и опору. Недоверие, вызванное злоупотреблением философией в теологии, глубоко укоренилось у определенной группы теологов, среди которых достаточно великих имен, но их реакция, казалось, была проявлением лишь чисто негативного отношения. Огульное отрицание философии на практике стало энергичным отказом от нее, но в спекулятивном плане оказалось слабым. А оккамизм давал мощные и хорошо связанные друг с

другом основания не подвергать божественную сущность умозрительному анализу естественного разума. В одном из своих самых глубоких аспектов номиналистское движение предстает как реакция против компетенции метафизики в богопознании. Поэтому не стоит удивляться, когда мы увидим, как в глубоко религиозных душах это движение соединилось с живой заботой о духовности или даже о мистике, расцвету которых оно предоставило полную свободу.

Оккамизм был готов ко многим и разнообразным союзам, иногда неожиданным, но тем не менее объяснимым. Лишив теологию ее схоластических доспехов, Оккам взял на себя право вернуться к отцам Церкви, хотя и толковал их на собственный лад. В самом деле, он нередко обращался к ним с целью показать, что в их теологических системах нет ни одного из тех различий, которые считало необходимыми большинство теологов XIII века. Возвращение к отцам Церкви предполагало, в частности, благоприятное отношение к св. Августину. Августиновское влияние явно дает о себе знать в ходе теологических споров по проблеме оправдания, которые отныне разворачивались непрерывно вплоть до Реформации и после нее. В сфере, менее удаленной от собственно философии, мы увидим возврат к августиновской доктрине — которая, впрочем, никогда не была полностью отвергнута, — о радикальном тождестве души и ее способностей. Желание вновь найти в человеческой душе образ «триединого» Божества всегда благоприятствовало подобной психологии. На упомянутую доктрину станут охотно опираться для того, чтобы утвердить глубокое единство интеллектуальных операций и воли вплоть до их смешения порой в одном неделимом акте. Так что представляется необходимым подтвердить точное замечание К. Михальски, что терминизм Оккама был не единственным источником доктринального кризиса 1339—1347 гг., хотя по самой своей природе его учение естественным образом сыграло, если так можно выразиться, роль катализатора.

Нужно хорошо отдавать себе отчет в том, что когда классифицируешь те или иные произведения по степени влияния на них Уильяма Оккама, то в действительности — во всяком случае довольно часто — эта степень распознается в сочинениях и доктринах лишь по той причине, что их авторы принадлежали к более ранним интеллектуальным движениям, влиянию которых подвергся и сам Оккам. Некоторые были или хотели быть его учениками; самые значительные из них непосредственно принадлежали к тому же движению, что и он. Английский францисканец Адам Вудхем (или Годдем — Goddam) действительно был одним из учеников Оккама в Оксфорде, где сам преподавал теологию в 1340 г. после преподавания ее в Лондоне. Его «Комментарии к Сентенциям», переработанные Генрихом из Ойты (Henry of Oyta), были изданы в 1512 г. в Париже Иоанном Старшим (Johannes Maior). Для «Логики» своего учителя Адам составил «Пролог», который не лишен исторического интереса. Мы видели, что Генрих из Харклея вел борьбу против некоторых оксфордских доминиканцев, которые преподавали теологию, не имея степени магистра искусств. В этом проявлялась тенденция отделить теологию от философии, аналогичная имевшему место в тот же период стремлению аверроистов вычленить из теологии философию1031. В своем «Прологе» Вудхем жалуется, что его современники пренебрегают логикой; это было, безусловно новым фактом в университетах, где она безраздельно господствовала на протяжении почти двух столетий: «В самом деле, мы видим много людей (cernimus namque plurimos), которые, оставив эту науку (hac scientia praetermissa) и однако желая заниматься науками и преподавать, ошибаются во многих отношениях, распространяют в своих курсах всевозможные заблуждения, изобретают полные нелепостей мнения и выступают без

меры и порядка с многословными и абсолютно невразумительными речами». Среди тех, кто преподавал логику после Аристотеля, Вудхем ставит в первый ряд достопочтенного и несравненного учителя, «столь выдающегося своей человечностью и гениальностью, каким только может обладать в этой жизни человек благодаря изливающемуся на него Божественному свету; это — брат Уильям Оккам, меньшой по наименованию своего Ордена, но великий по проницательности своего гения и истине своего учения». Хотя Вудхем был, как он сам без стеснения признается, «в полном подчинении» у Оккама и искренне им восхищается, он как будто сузил сферу философской критики своего учителя, сведя ее, как представляется, лишь к невозможности строго доказать единственность Первопричины: «suaderi potest conclusio praedicta efficacius quam opposita, licet contra protervientem non possit sufficienter demonstrari»1032 (К. Михальски). Это действительно кардинальное положение поскольку речь здесь идет не о чем ином, как о самом монотеизме и, следовательно, о естественной теологии в целом. Вспомним, что автор «Теорем» другими путями пришел к такому же выводу. Что касается употребленного Адамом слова «proterviens», то оно родственно слову «protervus» и происходит от глагола «protervire» — отказываться принимать некоторое положение так долго, пока существует хоть какое-нибудь возражение против него. Это слово появилось уже в «Оксфордском труде» («Opus oxoniense») Дунса Скота, и оно должно было быть знакомо слушателям «Вопросов для обсуждения»; его значение будет непрерывно возрастать в истории номинализма. Это слово стало как бы символом постоянно возобновляемого мыслительного эксперимента. Каков бы ни был предложенный тезис, пока у него имеется неустраненный «protervus», мы еще не достигли очевидности и остаемся в области вероятности.

Разделение веры и разума, философии и теологии выражается в чрезвычайно энергичных формулировках «Комментария к Сентенциям», написанного кембриджским доминиканцем Робертом Холкотом. Как теолог он констатирует, что тайна Троицы не согласуется с требованиями логики, но отсюда он делает вывод о существовании другой, присущей теологии логики, которой не владеют философы. Аристотель не видел, что одно может быть одновременно одним и тремя, и очень немногие из правил, изложенных в «Первой аналитике», действительны во всех случаях. А возможно, и вообще таких нет. Впрочем, это не значит, что в теологии отказываются от разума и логики: «oportet ponere unam logicam fidei»1033; и эта логика веры по-своему рациональна, хотя и основывается на других принципах: «rationalis logica fidei alia debet esse a logica naturali»1034. По-видимому, можно сказать, что Роберт Холкот осознавал возможность неаристотелевской логики, действительной в плане умопостигаемости, причем высшем по отношению к философскому разуму. Как уже справедливо отмечали, это означало возврат на позиции, которые занимал Петр Дамиани в XI веке (Б. Гейер), и неудивительно, что этот аргумент «de potentia Dei absoluta»1035 играет решающую роль в обоих учениях. Холкот не устанавливает пределы воле и причинности, исходящей от Бога. Так, Бог не одобряет греха; следовательно, не Он его совершитель, но Он — непосредственная причина волевого акта, который оказался грехом. Отсюда следует, что, если Бог не является непосредственным совершителем греха, то Он — его причина: «sequitur necessario quod Deus sit immediate causa peccati»1036. Следовательно, Бог желает существования греха, «voluntate beneplaciti»1037, и Он даже может «de potentia absoluta»1038 приказать человеку ненавидеть Бога.

В комбинации эти два принципа составляют у Холкота инструмент разъединения естественной теологии — быть может, более мощный, чем у Оккама. Кстати, он предстает перед нами в действии в «Quodlibet I», изданном К. Михальски. Не существует очевидных предложений, кроме тех, где предикат включен в понимание субъекта; но, поскольку все наши знания извлечены из чувственного опыта, у нас нет концепта Бога; следовательно, мы не можем построить ни одного очевидного предложения о Нем. Говоря обобщенно, можно даже утверждать, что ни один философ никогда строго не доказал существования какого-либо бестелесного существа, поскольку из-за отсутствия чувственного опыта у нас нет его концепта. Следующее замечание имеет силу не только в отношении ангелов, но и в отношении Бога: «Все, что философы написали в своих книгах по поводу таких существ, они получили от [религиозных] законодателей или от своих предшественников, у которых сохранялись следы или тень знания о Боге, полученного нашими праотцами («in quibus relinquebatur quoddam vestigium umbrosum cognitionis Dei a primis parentibus»)».

Из этого текста легко увидеть, насколько верно, что оккамизм был — в одном из самых своих существенных аспектов — теологической реакцией против аверроизма. Космос Аристотеля и Аверроэса удерживается в целостности лишь благодаря отдельным интеллигенциям и своему неподвижному Перводвигателю; эта Вселенная обрушится, как только будет поставлена под сомнение возможность доказать существование отдельных субстанций. Впрочем, манера, с которой говорили на эту тему аверроисты, достаточно наглядно показывает, что знали они об этом немного. Аристотель не представлял себе, для чего служат ангелы, кроме как, возможно, для движения небесных тел; а поскольку их существование можно доказать, только опираясь на вечность движения, что неверно, то никакое утверждение о них не может считаться доказательством. То же самое относится к Богу. Никогда ни один философ строго не доказал утверждения «Бог есть» («Deus est»), придавая слову «Бог» тот смысл, который оно имеет в сознании верующего католика. По еще более веским причинам невозможно доказать наличие атрибутов Бога, в которые веруют религиозные люди. Бог благ, мудр, бесконечно могуществен: есть много положений, для подтверждения которых не хватает четкого понимания Бога («conceptum Dei nullus acquirit naturaliter sed tantum per doctrinam»1039). Впрочем, это хорошо знал Аверроэс, этот ужасный распутник, который одинаково презирал все религиозные законы («ribaldus ille pessimus, Commentator Averroes, omnium legum contemptor»), — мусульманский и иудейский не меньше, чем христианский. И Церковь тоже хорошо это знала, ибо Никейский собор требует от нас веровать в то, что Бог сотворил небо и землю; от нас не требовали бы веровать в это, если бы это можно было доказать.

Григорий из Римини (Gregorio di Rimini, ум. в 1358) из отшельнического Ордена св. Августина, комментировавший «Сентенции» в Париже в течение 10 лет (начиная с 1341) и избранный в 1357 г. генералом своего Ордена, — фигура хорошо известная в истории теологии благодаря его доктрине предопределения; однако его философские позиции до сих пор изучены плохо. Стало общим местом связывать его с номиналистским движением, и, как представляется, он действительно испытал его влияние. Однако, как и многие другие в XIV веке, Григорий из Римини, вероятно, воспринял только некоторые выводы Оккама, причем по каким-то личным мотивам, безотносительно к принципам его учения. Было бы не лишним поискать, что скрывается за внешним согласием, которое порой обнаруживается в ряде формулировок. И действительно,

учитель, на которого ссылается этот отшельник-августинец, во всем, что касается проблемы познания, — не кто иной, как св. Августин: «qui modum nostrae cognitionis diligentius et exquisitius caeteris quorum doctrinae ad nos devenerunt investigavit»1040. Таким образом, творчество Григория из Римини ставит весьма интересную, хотя до сих пор малоизученную проблему естественных, но тайных союзов, которые могли возникать между определенного толка августинизмом и номинализмом, или, если угодно, проблему скрытых путей, которые вели от одного к другому. В самом деле, примечательно, что Григорий с помощью многочисленных цитат из сочинений Августина смог подтвердить большое число положений, которые многие считали себя вправе объяснять косвенным влиянием Оккама. Он настаивает на примате интуитивного познания — внутреннего и внешнего одновременно, призывает обходиться без видов как посредников в интуиции наличных предметов, однако сохраняет виды в качестве представителей отсутствующих предметов. Если, как было вполне обоснованно замечено (Вюрсдёрфер), в этих положениях обнаруживается определенный «психологизм», то не «психологизм» ли это читателя св. Августина, который выражается на языке схоластики? Любопытная позиция Григория относительно проблемы объекта познания и науки показывает, насколько сложно объяснить ее простой привязкой к той или иной школе. Если утверждается, что универсальное знание («notitia universalis») относится не к реальностям, которые были бы универсалиями, а к знакам, обозначающим группы индивидов, — а это действительно похоже на оккамизм, — то Григорий в поддержку своего утверждения цитирует тексты Августина о способах образования общих понятий. Является ли он оккамистом, который прячется за спину Августина, или августинистом, приспосабливающимся к некоторым оккамистским выводам, — о нем известно еще слишком мало, чтобы ответить на этот вопрос. Во всяком случае, то, что Григорий говорит об объекте научного познания, не позволяет сделать какой-либо простой вывод. Для него, как для любого аристотелика, включая Оккама, наука относится к универсальному и необходимому, но из этого он делает вывод, что предмет науки не может быть внешней реальностью, которая содержит лишь единичные возможности. Необходим один лишь Бог; если бы науки обладали в качестве своих предметов только внешними вещами, они не были бы науками. Единственный постигаемый предмет науки — это то, что Григорий называет «значением вывода» («significatum conclusionis»); и действительно, оно есть то, чему дух, жаждущий доказательства, дает свое согласие (assentiment). Будучи «ens in anima»1041, это «significatum» не обладает иной реальностью, кроме ментальной. Таким образом, в некотором смысле это — небытие (nihil). Но отсюда не следует, что у науки нет объекта. Помещал ли Григорий чисто ментальный объект в лучи некоего августиновского озарения, либо оставлял его где-то между бытием и небытием — решения этой проблемы история еще не нашла, а скорее даже не поставила ее.

Именно в парижской университетской среде оккамистское движение приобрело больше всего блестящих сторонников, здесь получили развитие все мыслимые в нем возможности, вызвав, впрочем, и решительную оппозицию. Одной из первых ее жертв стал цистерцианец Жан из Миркура, комментировавший «Сентенции» в Париже в 1345 г.; 40 тезисов из этих комментариев были осуждены в 1347 г. Хотя его собственные выводы нередко совпадают с выводами Оккама, Жан из Миркура пришел к ним собственным путем, и его мышление вполне оригинально. Он различает два порядка очевидности. Первый — это особая очевидность первого принципа — принципа противоречия. Человеческое мышление не может не видеть этого принципа или не принимать его. Таким образом, его очевидность несомненна, и всякая несомненная очевидность участвует в особой очевидности как в первой из всех. Второй порядок очевидности — это опыт, но

он разделяется на две степени. Первая соответствует внутреннему опыту, которым каждый обладает благодаря своему существованию и, следовательно, существованию чего-то вообще. Воспроизводя высказывание св. Августина («О Троице», II, 10, 14), Жан из Миркура обращает наше внимание на следующее: если кто-нибудь сомневается в собственном существовании, то уже одно это вынуждает его признать, что он существует, ибо для того, чтобы сомневаться, нужно быть. В этом особом случае имеет место подтверждение очевидного опыта принципом противоречия: поэтому такое знание очевидно и неопровержимо.

Не так обстоит дело с внешним опытом. Но он тоже должен быть воспринят как непосредственный: «res ipsa extra illa quae primo intelligitur»1042. Следовательно, бессмысленно помещать между вещью и интеллектом виды или даже одну из тех представительных сущностей, которых требовал Петр Ауреоли. Если поместить такого посредника между вещью и интеллектом, то потом потребуется поместить посредника между этим посредником и интеллектом — и так далее до бесконечности. К тому же, как воспринимать этого посредника? Это не может быть ни субстанция, ни акциденция; значит, это фикция. Нет «idolum hominis mediante quo intelligitur homo»1043; короче говоря, внешний объект познается интуитивно (cognoscitur intuitive). Признак такого интуитивного познания — очевидность, но в данном случае речь идет просто о «evidentia naturalis»1044, которая не является более безусловной, чем очевидность первого принципа, потому что она пребывает во власти божественного чуда. Как заметит Буридан1045, науке ничего больше и не нужно. Жан из Миркура определяет естественную очевидность, как ту, на которую дают согласие, не опасаясь возможного заблуждения, и с чем, если Бог осуществляет общее влияние и не совершает никакого чуда, нельзя согласиться, если вещь на самом деле не такова, какой мы ее полагаем: «Evidentia naturalis est illa qua aliquis assentit aliqualiter esse sine formidine... et non est possibile, stante Dei generali influentia et non facto miraculo, quod ipse sic assentiat, et non sit ita, sicut assentit esse»1046.

Это фундаментальное различие позволяет классифицировать наши знания по степени надежности. Сотворенное мыслящее существо, например человек, может с абсолютной надежностью познать все, очевидность чего восходит к очевидности первого принципа: если Бог есть, то Бог есть; или, если существует человек, существуют живые существа. Во всех случаях этакого рода, где речь идет о простом утверждении, что вещь есть то, что она есть, вывод очевиден благодаря простому применению первого принципа к субъекту предложения. Что касается предложений, относящихся к внешнему миру, то они тоже очевидны, но это чисто эмпирическая очевидность (experientia), которую мы называли естественной, но которая уже не является безусловной очевидностью первого принципа, которая не более безусловна, чем очевидность первого принципа. Однако ее достаточно для того, чтобы убедить нас в том, что есть белое, черное, человек и что некая причина производит некий результат. Во всех этих случаях представляется, что это хорошо и что это не может быть иначе, поскольку естественные причины действуют естественным образом, без чудодейственного вмешательства Бога. Очевидностью такого рода обладают вся наша естественная теология и вся наша наука о внешнем мире. Она не заходит дальше, ибо Бог может вызвать у нас любое ощущение, даже если соответствующего объекта не существует; но она доходит до этого предела, потому что невозможно воспринимать то, чего нет. Таким образом, Жан из Миркура остается в пределах Вселенной, эмпирическое познание которой представляет все необходимые и достаточные гарантии того, что естественная

наука возможна. Он даже задается вопросом, можно ли воспринимать чувственную Вселенную как единственно состоящую из субстанций без акциденций. Поскольку это не христианский догмат, считает он, то многие издавна без всяких сомнений принимали, что дело обстоит именно так: «Si dicatur ulterius quod eadem ratione negarentur omnia accidentia mundi, concedo conclusionem, immo credo quod nisi fides esset, jam multi dixissent forsan quamlibet rem esse substantiam»1047 (К. Михальски).

Еще не раскрыты многие секреты творчества Жана из Миркура. Его теологические статьи, осужденные в 1347 г. парижскими теологами под председательством их канцлера — флорентинца и друга Петрарки Роберто из Бардиса (Роберто де Барди), побуждают искать в этом направлении более глубокие основания некоторых его философских тезисов. Роль воли Бога подчеркивается в его тезисах с огромной силой. Оккамистский аргумент «de potentia Dei absoluta»1048 имел такие последствия, что на него обращали внимание теологи того времени; именно они обосновали большую часть критических замечаний к учению Жана из Миркура. Возвращаясь на позиции св. Петра Дамиани, но отстаивая их с помощью формулировок, которые придавали им новизну, Жан из Миркура утверждает: Бог мог бы сделать так, что мир никогда бы не существовал, или, точнее, «не очевидно и не следует из веры, что Бог не мог бы сделать так, чтобы мир не существовал». К этому он добавляет, что противоположное суждение имеет не больше оснований, так как он сумел бы заставить противоречить самим себе «сторонников противоположного, будь то отрицание веры, опыта или доказуемых выводов». Разумеется, заключает он, «я знаю, что позитивные суждения следуют из веры и что все последнее ложно». В самом деле, любопытная позиция этот теологический аверроизм, который принимает на веру некое положение, о котором утверждает, что оно необходимо не вытекает из веры, но Жан из Миркура верит, что он должен веровать. Комментируя пятое из осужденных положений, он пишет: «Для меня не очевидно, не вполне доказуемо и не следует из веры, что невозможно, чтобы Бог сделал так, дабы мир никогда не существовал». Наш теолог простодушно замечает: «Мой вывод по этому вопросу представляется мне истинным, потому что я не хочу самообольщаться, утверждая, будто знаю то, чего я не знаю».

Последствия такой позиции не были бы слишком дурными, если бы Жан из Миркура не перенес их на почву будущих возможностей и предустановленности человеческих поступков. Все, что есть и каким бы образом это ни было, — Бог желает, чтобы это было так. Даже если нечто происходит случайно, сам Бог делает, чтобы это было именно так, и делает это весьма эффективно: «Qualitercumque sit, Deus vult efficaciter sic esse»1049. Принимая выражение «voluntas beneplaciti»1050, но не в его классическом смысле богооправдания, а в более сильном смысле: «voluntas efficax Dei»1051, — Жан из Миркура заключает, подобно Холкоту, что Бог действенно жаждет греха. Не желая высказывать этого явно, он выражается мягче: «Бог делает так, что кто-то грешит и становится грешником; Он хочет voluntate beneplaciti, чтобы такой человек был грешником и чтобы зло произошло». Разумеется, Бог не может непосредственно и Сам по Себе ни творить зла, ни делать так, чтобы оно произошло, — грех совершается в силу его «velle efficax»1052, ибо никто не грешит, желая иного, нежели желает Бог, а Он желает того же, что и грешник. Итак, Бог заставляет грешника согрешать, но грех совершает именно грешник: «facit ipsum peccare et quod ipse peccet». Холкот уже пришел к выводу, что есть три случая, когда уничтожается внутренняя свобода воли: если воля уступает либо насилию, либо жажде

наслаждения, либо тирании обычая. Жан из Миркура признает, что есть искушения, перед которыми нельзя устоять без помощи чуда, какая бы благодать ни пребывала в человеке, и если чуда не происходит, тогда связь с чужой женой уже не является прелюбодеянием, «et sic de aliis peccatis»1053. Нужно ли признавать, что на этих учителей теологии повлиял детерминизм Томаса Брадвардина? Современная датировка произведений Брадвардина подтверждает эту гипотезу (К. Михальски), но нельзя забывать, что все эти доктрины, взятые вместе, по всей очевидности, являются продолжением предшествующих течений, иные из которых имеют весьма древнюю историю.

Сколь бы значительным ни было творчество Жана из Миркура, для истории философии гораздо интереснее фигура Николая из Отрекура1054, члена Сорбоннского сообщества между 1320 и 1327 гг., магистра искусств и лиценциата философии, приговоренного к тому, чтобы публично были сожжены 25 ноября 1347 г. перед всем собранием Парижского университета его письма к Бернардо из Ареццо и трактат «Порядок исполнения требует» («Exigit ordo executionis»)1055. Исходная позиция Николая из Отрекура — теория познания, основанная на принципах, аналогичных принципам Оккама. Эти принципы привели его к крайним выводам. Он признает, что существует только один вид абсолютно надежных знаний — непосредственно очевидные знания. А у непосредственно очевидного могут быть только два источника — экспериментальная констатация и подтверждение тождества вещи себе самой. Вне констатации того, что есть, и утверждения, что это есть, что такое это есть и что это есть именно это и ничто другое, у человека, собственно говоря, нет никаких познаний. Но доктрина Николая из Отрекура особенно интересна последовательным применением идей причины и субстанции. Впрочем, уже сам Оккам довольно далеко продвинулся в этом направлении. Мы видели, насколько сомнительным представлялось ему существование души, нематериальной субстанции, на манер той, какую нам приписывает Аристотель. Мы знаем также, что никакая априорная связь не соединяет, по Оккаму, причину и следствие и что только с помощью опыта можно установить, является или не является данный феномен следствием или причиной. Николай из Отрекура с беспощадной логикой выводит из этого принципа все следствия и приходит к выводу, что учение Аристотеля, возможно, не содержит ни одного доказательного положения.

Что такое, в самом деле, первый принцип, к которому должно сводиться все достоверное знание? Это, по всеобщему мнению, принцип противоречия: противоположные суждения не могут быть одновременно истинны. Это действительно первопринцип, и он двояк — он понимается прежде всего в том смысле, что ничто иное ему не предшествует, а затем — в том смысле, что он предшествует всему прочему. Отсюда вытекает шесть следствий. Первое: достоверность всякого знания, основанного на первопринципе, абсолютна, ибо никто не может поставить его под сомнение: то, что доказано естественным светом разума, доказано абсолютно, и никакая сила не может способствовать тому, чтобы противоречивые высказывания были одновременно истинны. Второе: не существует степеней очевидности, и все очевидное равно очевидно. Третье: кроме достоверности веры, нет ничего достоверного, кроме первопринципа или того, что к нему сводится. Четвертое: всякое истинное силлогистическое умозаключение должно прямо или косвенно сводиться к первопринципу. Пятое: во всяком следствии, непосредственно приводящем к первопринципу, консеквент должен быть полностью или частично тождествен антецеденту — иначе не было бы непосредственно очевидно, что антецедент и консеквент возможны. Шестое: во

всяком консеквенте, приводящем к первопринципу, антецедент полностью или частично тождествен консеквенту, сколько бы посредствующих звеньев ни было между ними. Применим эти правила к определению причинности. Прежде всего отсюда следует, что из того, что нечто есть, нельзя со всей очевидностью заключить, что существует нечто другое. Этот вывод требуется абсолютно необходимо. Ведь либо вещь, о существовании которой делается заключение, иная, чем данная вещь, либо это та же самая вещь. Если это та же самая вещь, мы приходим к утверждению: то, что есть, есть; если это другая вещь, то ничто не заставляет нас утверждать или отрицать ее, поскольку первопринцип просто гарантирует нам, что одна и та же вещь не может быть одновременно самой собой и своей противоположностью. Первопринцип — последняя гарантия достоверности — никогда не позволит нам, исходя из одной вещи, делать вывод о другой. Отсюда следует, что связь, объединяющая причину и следствие, не является ни необходимой, ни очевидной. Для того чтобы признать принцип противоречия первопринципом, неизбежно заключение — ни рассуждения, ни примеры здесь не помогут. Ибо приводимые примеры предполагают, что консеквент частично или полностью тождествен антецеденту — «есть дом — значит есть стена», — и никто не станет оспаривать, что сделанное заключение не было тогда необходимо, потому что в нем говорится об одном и том же; либо заключение приводит от одного к другому — и тогда нет противоречия, если в выводе утверждается противоположное.

О Николае из Отрекура говорили, что он был Юмом средневековья, и постановка этих имен рядом действительно представляется естественной. Однако необходимо понять, в чем позиции двух философов схожи, а в чем они разнятся. Пользуясь современным языком, можно сказать, что для того и другого мыслителя связь, объединяющая причину и следствие, неаналитична. Но нужно добавить, что Николай из Отрекура, в отличие от Юма, еще допускает, что отношение между причиной и следствием может быть дано нам в опыте непосредственно или даже с совершенной очевидностью. Было бы страшно ошибиться, предположив, что в мысли Николая из Отрекура присутствовал некий скептицизм или даже в определенной степени примитивизм. Только опыт позволяет нам утверждать, что в основе его мышления и в том, к чему он в конце концов пришел, лежали проблемы существования. Это непосредственно сближает его с Оккамом и с мощным течением средневекового экспериментализма. И несомненно, именно потому, что он не мог прямо утверждать: да, существование констатируется экспериментально, — количество утверждений позволяет считать его скептиком. Впрочем, скептик есть в каждом, и скептицизм Николая из Отрекура — это как бы противовес его упорного эмпиризма.

В этом мы должны яснее давать себе отчет, видя, как преобразовал Николай из Отрекура идею субстанции. Субстанция для него — это лишь частный случай причинности; если даны некоторые факты — идет ли речь о свойствах тел или о психологических процессах, — то для их объяснения немедленно предполагается существование некой материальной или духовной субстанции. Так что и здесь у нас есть выбор: либо делать заключения, переходя от одной вещи к другой, либо констатировать то, что нам дано. Если, исходя из одной вещи, мы делаем заключение относительно другой, ничто не запрещает нам называть акциденции внешними или внутренними фактами, которые мы констатируем, и объяснять их другими фактами, которые мы предполагаем и называем субстанциями. Но нужно знать, что такой вывод не имеет никакого характера необходимости. Нет ничего противоречивого в том, чтобы его сделать, и тем более в том, чтобы не сделать: заключение от акциденции к субстанции является, таким образом, выражением

простой возможности. Если же мы, наоборот, хотим придерживаться данного, то мы скажем, что акциденция проявляется в субстанции всякий раз, когда субстанция дана нам в опыте одновременно с акциденцией. Но мы никогда не станем использовать принцип: всякая акциденция предполагает субстанцию, — чтобы из существования констатируемой акциденции сделать вывод о существовании субстанции, которую мы не в констатируем. Ничто не заставляет нас утверждать что-либо иное, кроме того, что мы познаём нашими пятью органами чувств и нашим прямым опытом («nec illud valet ad ostendendum rem aliam esse ab objectis quinque sensuum et ab experientiis formalibus nostris»).

Те же умозаключения, которые верны относительно субстанций и причин, по-видимому, столь же верны в отношении целей и идеи совершенства. Как причину нельзя выводить из следствия, так же нельзя утверждать об одной вещи, что она есть цель другой вещи. Никогда не бывает ни необходимым, ни противоречивым утверждение о том, что некоторая вещь является или не является целью другой вещи. Значит, есть полное право отказаться проникать в эту область; а если туда проникают, то имеют полное право утверждать все. То, что верно в отношении конечной цели, верно и в отношении степеней совершенства, которые намереваются установить между вещами. Для того, чтобы утверждать, что некая вещь совершеннее другой, нужно сравнить эти две разные вещи; и если сравниваемые вещи различны, то нет никакого противоречия в том, что одна более или менее совершенна, чем другая. Итак, о вещах нельзя говорить, что они более или менее совершенны, но только — что они различны. Если они различны, они равно различны и, следовательно, равно совершенны. Каждая из них есть то, что она есть, и то, чем она должна быть, чтобы содействовать совершенству целого, — а суждения, которыми мы пытаемся установить иерархию между ними, выражают лишь произвол наших личных предпочтений.

Так, Николай из Отрекура формулирует свои тезисы, которые повлекут за собой решающие следствия для естественной теологии ради создания четкой и определенной концепции человеческого познания. Когда он утверждает, что первопринцип — это принцип противоречия, он не претендует на то, чтобы мы могли вывести из него все наши познания. Этот принцип является не источником знаний, а критерием истины. Источник наших знаний заключен в опыте, а если принцип противоречия — критерий истины, то единственно потому, что он продолжает через более или менее длинный ряд посредствующих звеньев непосредственную очевидность первой интуиции. Экспериментировать над вещью — значит констатировать, что она есть; мыслить об этой вещи с обязывающей уверенностью — значит утверждать, что она есть то, что она есть. Итак, можно обладать непосредственным и достоверным знанием о причинности, однако оно длится лишь столько, сколько длится чувственный опыт, посредством которого мы констатируем существование причины и следствия. Как только экспериментальная констатация закончилась, остается только вероятность того, что появятся те же самые следствия, если те же условия возникнут из новых данных. Но чтобы получить это чисто вероятностное знание об отношении причины к следствию, нужно предварительно иметь очевидное знание. Так как для меня было очевидно, что я обжег руку, когда поднес ее к огню, поэтому я считаю вероятным, что обожгу руку, если вновь поднесу ее к огню («quia mihi fuit evidens aliquando, quod quando ponebam manum ad ignem eram calidus, ideo probabile est mihi, quod si nunc ponerem, quod essem calidus»). Даже если наличествуют все условия для того, чтобы данное явление произошло, принцип противоречия не гарантирует нам, что такое явление произойдет. Предложение «К соломе

подносят огонь, и между ними нет никакого препятствия — следовательно, солома загорится» неочевидно; оно — только вероятность, основанная на опыте.

Кстати, именно поэтому мы должны проявлять крайнюю осторожность в том, что касается утверждения о субстанциях. Единственные субстанции, существование которых мы можем констатировать, — это наша душа и то, что мы констатируем с помощью чувств. Помимо нашей души и объектов, которые мы познаём пятью органами чувств как нашим непосредственным опытом, мы не имеем права утверждать существование какой-либо субстанции. В самом деле, если бы имелись другие субстанции, мы познали бы их — либо через непосредственный опыт без всякого рассуждения, либо посредством рассуждения. Но если бы мы обладали непосредственной интуицией об этом, все познали бы эти субстанции, и даже крестьяне знали бы, каковы они. А если бы мы захотели вывести существование из того, что мы воспринимаем, нам следовало бы заключить, что одна вещь зависит от существования другой вещи, что невозможно. Отсюда следует, что, если даны некоторые чувственно воспринимаемые предметы, никто никогда не может с полной очевидностью прийти к заключению о существовании других вещей, которые называются субстанциями. «Ex regula supra dicta sequitur, quod nunquam fuit alicui evidens, quod positis istis rebus apparentibus ante omnem discursum, esseni quaedam aliae res, utpote aliae quae dicuntur substantiae»1056. А если бы никто никогда не обладал очевидным знанием об этих так называемых субстанциях, то из этого также следует, что мы не обладали бы даже правдоподобным знанием, ибо всякое правдоподобие в данный момент предполагает очевидность в прошлом. Николай из Отрекура даже сохраняет только имя «субстанция», так как он отождествляет ее с содержанием нашего внешнего и внутреннего опыта: субстанция есть все или ничего из того, что мы воспринимаем. В частности, он очень хорошо увидел, что применение принципа «любая акциденция заключена в субстанции» есть чистая тавтология. Если применить это определение акциденции, то обязательно придется сделать вывод: если есть акциденция — значит есть и субстанция; но с помощью такой процедуры можно доказать все, что угодно. Предположим, например, что слово «человек» означает, что человек неотделим от осла. Отсюда с очевидностью следует: если есть человек, то есть и осел. Николай из Отрекура заводит свою критику так далеко, что отрицает даже существование способностей души. Выводы этого рода не представляются очевидными: если есть понимание, значит, есть интеллект; если есть волевое стремление (voluptas), значит, есть воля (voluntas) («istae consequentiae non sunt evidentes: actus intelligendi est, ergo intellectus est; actus volendi est, igitur viluntas est»). Вот каковы метафизические следствия подобной доктрины.

Несмотря на запутанный характер дошедшего до нас текста, легко обнаруживается, что Николай из Отрекура вполне сознавал, какие он будет иметь последствия, и что они уже имеют место в его сознании. Прежде всего очевидно, что подобная доктрина познания отрезает от нас те немногие пути, которые могут привести к Богу. Будем ли мы утверждать о существовании Бога на основе принципа причинности? Но из того, что существует какая-либо вещь, нельзя заключить, что существует какая-то другая вещь; следовательно, исходя из мира, нельзя что-либо заключить относительно Бога. И поскольку из того, что некая вещь не существует, нельзя заключить, что не существует какая-то другая вещь, то из того, что если бы Бога не существовало, мы не могли бы заключить, что якобы не существует и мир. Заметим кстати, что знание, которое никогда не было экспериментально очевидным, не может быть и правдоподобным, и Николай из Отрекура даже

существование Первопричины не должен рассматривать как правдоподобное. Поэтому не следует слишком удивляться, что он считал лишь двумя различными способами выражения одного и того же две фразы: «Бог существует» и «Бог не существует». То, что верно для причинности, верно для конечной цели и для совершенства. Так что доказательства существования Бога посредством конечного предела и степеней совершенства нам одинаково запрещены, и к этой истине присовокупляется масса других, которые могут быть обоснованы только верой.

Отбросив аристотелевское определение субстанции, Николай из Отрекура оказался перед необходимостью кардинальным образом изменить ставшую традиционной концепцию материи и души. Если верно, что нельзя доказать отсутствие в куске хлеба чего-либо, кроме его осязаемых частиц, то становится невозможно объяснять феномены с привлечением субстанций и форм. Поэтому Николай из Отрекура решительно порывает с физикой Аристотеля и встает на сторону эпикурейского атомизма. В природе существует только один вид движения — локальное движение. Порождение и разрушение тел не предполагает смены разных форм в одном субъекте, а требует, чтобы атомы соединялись таким образом, чтобы сформировать определенные тела, и разъединялись, когда эти тела распадаются. Сам свет объясняется телесным движением, которое определяет наличие светящегося тела, и его передача, вопреки общепринятому мнению, требует некоторого времени. Что касается души, то она заключена в одном духе, который называется интеллектом, и в другом, который называется чувством. Когда атомы, составляющие человеческое тело, распадаются, интеллект и чувство продолжают существовать. Следовательно, бессмертие несомненно удостоверяется, существуют даже воздаяния и кары, ожидающие добрых и дурных людей. И вот как нужно их понимать. У праведника интеллект и чувство находятся в превосходном взаиморасположении; у злого и неправедника они, напротив, расположены неблагоприятно. Следовательно, нужно согласиться с тем, что чувства и интеллект праведника бесконечное число раз окажутся в одном и том же состоянии совершенства, когда они соединятся с комбинациями атомов, составляющими их тела. Ведь тело будет слагаться и распадаться многократно. Когда же это будет происходить с душой грешника, обретающей свое тело, она соединится с ним в дурной комбинации, в которой и находилась в момент, когда душа покинула тело. Вероятно, можно также предположить, что когда два духа праведника, то есть интеллект и чувство, покидают его тело, они немедленно соединяются с другим телом, состоящим из более совершенных атомов. Эти доктрины не должны никого тревожить, ибо, сколь бы удивительными они ни казались, они были правдоподобнее многих других, в которые веровали на протяжении веков. И быть может, какая-то другая доктрина вскоре в свою очередь сделает невероятным учение Николая из Отрекура. А пока примем Закон Христов и уверуем, что награды и наказания будут таковы, как говорит о них Священный Закон.

Эти хитросплетения, которые обвинительное заключение называет «excusationem vulpinam»1057, представляет нам Николая из Отрекура довольно близким к аверроизму в том, что касается отношений знания и веры. В самом деле, Оккам полагал, что при отсутствии доказательных очевидностей существует вероятность в пользу истин веры. Отказавшись от самой этой вероятности, Николай из Отрекура обнаружил, что он вынужден совместить эти две системы, координировать которые он отказался. Вместе с тем эти доктрины показывают, что средневековые мыслители не нуждались в помощи извне, чтобы освободиться от влияния

Аристотеля. Все доводы, которыми объясняют тот факт, что это произошло в XVI веке, отступают перед другим фактом: уже в XIV веке аристотелизм был осужден и приговорен. Начиная с Уильяма Оккама эмансипация философской мысли стала полной; вместе с Николаем из Отрекура она сама это полностью осознала. Вся философия Аристотеля основана на том, что существуют субстанции и что мы их познаём. Поскольку это фундаментальное положение оказалось ложным, обнаружилось, «что во всей натуральной философии и во всей метафизике Аристотеля нет и двух надежных умозаключений, а может быть, нет ни одного». Целебным средством от этой нищеты философии стал поворот от неразрешимых вопросов к опыту, и именно в этом ясно обнаруживается для нас подлинный смысл описанной доктрины. Как и все позитивные и критические умы, в какую бы эпоху они ни жили, Николай из Отрекура хотел ограничить познание ради того, чтобы лучше его обосновать. О его скептицизме говорили так, как если бы одним из преобладающих его стремлений не было стремление этого избежать. Объявив вслед за Оккамом интуитивное знание, то есть непосредственный опыт, источником всего достоверного, он убежден по крайней мере, что есть малое количество знаний, которые не может поколебать никакое сомнение. Если согласиться с тем, что опыт и только опыт позволяет нам открыть существование вещей, то во всяком случае можно быть уверенным в существовании объектов, воспринимаемых пятью органами чувств, и нашими психическими состояниями. Если нет желания утверждать, что то, что мы видим, есть, а того, что не существует, мы не видим, то от этого не станешь более убежденным ни в существовании внешнего мира, ни в существовании самого себя. И в конце концов придешь к скептицизму академиков. «Именно для того чтобы избежать подобного абсурда, — заключает Николай из Отрекура, — на моих диспутах в Сорбонне я утверждал, что со всей очевидностью убежден в существовании объектов, подтверждаемых пятью органами чувств и моими психическими действиями».

Таким образом, экспериментализм — единственное надежное убежище от скептицизма, а противоположная позиция как раз приводит к нему. Как можно утверждать несомненность выводов, столь же сокрытых, как существование перводвигателя, и других положений того же рода, сомневаясь в первичных фактических истинах, которые из всех наиболее достоверны? Это происходит потому, что отворачиваются от вещей, дабы довериться книгам. Конечно, достоверность, касающаяся природных явлений, которой мы можем достичь, — очень мала, но люди могли бы быстро овладеть этим малым количеством знаний, если бы они прилагали свой разум для понимания вещей, вместо того чтобы прилагать его к пониманию Аристотеля и Аверроэса («illa tamen modica certitudo potest in brevi haberi tempore, si homines convertant intellectum suum ad res, et non ad intellectum Aristotelis et Commentatoris»1058). «А поскольку на познание вещей, если исходить из их природных явлений, могло бы потребоваться немного времени, удивительно, что некоторые люди изучают труды Аристотеля и Аверроэса вплоть до весьма преклонных лет, отвернувшись ради исследования этой логики от нравственных вопросов и от заботы об общественном благе. А если некий друг истины придет к трубачу, чтобы зазвучала труба, способная пробудить этих сонных мух, они возмущаются и, так сказать, берутся за оружие, чтобы завязать с ним смертельный бой». Это не только одна из излюбленных тем XVI века — даже ее тональность слышится порой в текстах Николая из Отрекура.

Подобная доктрина лучше всего показывает, насколько далеко могут расходиться между собой произведения, которые обычно связывают с влиянием Оккама. Николай из Отрекура выдвинул

положения, которые напрасно искать в сочинениях «Venerabilis inceptor»1059, ничто не позволяет думать, что он признавал его взгляды, не предложив собственных идей. Не очевидно даже, что он развивал философию Оккама, так как нет доказательств, что труд Николая из Отрекура, — по крайней мере то немногое, что есть,— не появился бы, если бы не существовало произведений Оккама1060. Это замечание касается и других доктрин, пока еще малоизвестных, которые связывают с именем Оккама, чьи идеи они действительно напоминают в некоторых пунктах и, вполне возможно, иногда были ими вдохновлены. Но они, может быть, ненароком опирались на них — поэтому что представители этих доктрин обнаружили, что движутся сообща и могут помочь друг другу в пути. Дух семьи придает им то, что все они способствовали — сознательно или нет — разложению аристотелевской концепции природы и мира, подвергая ее двойному испытанию: радикальным эмпиризмом и априорной критикой, а единственным правилом этого испытания является принцип тождества. Поскольку Аристотель не вывел априори свое учение из принципа Парменида1061, оно не могло выдержать этого испытания. Поэтому видно, как оно рассыпается под доводами их критиков, но после того как двойное испытание разрушило аристотелизм, каждый ступил на одну из множества свободных дорог, которые были теперь предоставлены ему на выбор. Жан из Миркура, как представляется, хорошо чувствовал себя в универсуме субстанций, лишенных акциденций; Николай из Отрекура считал, что Аристотель никогда не доказывал существования своих пресловутых субстанций, и сам пустился в авантюру обновленного атомизма Демокрита, включая туда закон вечного возвращения. Из цитат, одна из которых принадлежит Орему (ум. в 1382), известно о существовании «Комментария к Сентенциям», написанного неким Ричардом Биллингемом (Billingham), который, как кажется, расположил субстанции в порядке вероятности их существования. Для этого ему было достаточно опереться на признаваемый Аристотелем факт, что мы приходим к субстанциям только через акциденции. Если это так, заключает Биллингем, то мы вообще не придем к какой-либо субстанции и, следовательно, не имеем никаких оснований утверждать, что она существует. Но то, что верно для субстанции, называемой чувственно воспринимаемой, тем более верно для этих отдельных субстанций, относительно которых все согласны, что мы вовсе не знаем их на опыте. Согласно Биллингему, «nec plus sentitur substantia quam motor coeli»1062, — пишет Орем, — и добавляет, уже во множественном числе, как о группе: «Et ideo dicunt quod non est simpliciter evidens aliquam substantiam esse, immo solum probabile»1063. Вот тот сенсуалистский эмпиризм, о котором ничего не было бы известно, если бы всё приписывали влиянию Оккама. Францисканец Петр Бринкель (Brinkel), которого цитируют Петр из Кандии и Иоанн Базельский, епископ Ломбеза1064 в 1389 г., представляет собой еще более поучительный случай. Так, он оставил нам «Логику», где его учение о суппозиции отнюдь не совпадает с учением Оккама о суппозиции (К. Михальски). Там он тем не менее утверждает, что существование Бога недоказуемо, если исходить из результатов Его действий, так как невозможно от конечных результатов заключать о бесконечной причине. Эту настойчивую ориентированность на бесконечность Бога можно бы так же — если не лучше — объяснить, если предположить, что Бринкель продолжает здесь критику Дунса Скота, развиваемую в «Теоремах», а не сближается с оккамизмом. Прогресс истории, безусловно, состоит скорее в различении критических философий XIV века в разнообразии их мотивов, нежели в объединении их в группы на основе тождества делаемых ими выводов.

В Парижском университете терминистское движение, по всей вероятности, возглавлял Жан (Иоанн) Буридан (Buridan) из Бетюна, длительная карьера и личные достоинства которого достаточно убедительно объясняют его влияние во Франции и за рубежом. Впервые ректором

Парижского университета он стал в 1328 г. и во второй раз удостоился этой почетной должности в 1340 г. Следы его деятельности обнаруживаются еще в 1358 г. и, возможно, даже в 1366-м, после чего он исчезает из истории, чтобы стать легендой или, лучше сказать, персонажем нескольких легенд, которые нашли отзвук у Вийона и других поэтов1065. Это — логик, автор «Суммы логики» («Summulae logicae»), которая в 1398 г. наряду с «Summulae» Петра Испанского заняла почетное место в списке произведений, обязательных для прочтения студентами факультета искусств Кёльнского университета. Его творчество скорее характерно для магистра искусств: «Вопросы о «Физике»», «О душе», «Метафизика», «Этика» и «Политика». По результатам исследований, недавно проведенных К. Михальски, можно добавить, что Буридан был магистром искусств, восприимчивым к влиянию Оккама, но не безоговорочно. С другой стороны, он входил в группу преподавателей, которая 29 декабря 1340 г., то есть в год его второго ректорства, подписала распоряжение, запрещающее преподавать многие идеи Оккама. Вскоре мы увидим, что в действительности у Буридана были свои собственные ответы на многие вопросы.

Для него, как и для Аристотеля, наука обязана своим единством предмету или скорее, как говорили в средние века, субъекту, которого она изучает; но этот субъект есть термин («terminus»). Термин, представляющий субъект логики, — универсален; термины, которые фигурируют в изучении геометрии и метафизики, — это, соответственно, «величина» и «бытие». Вслед за Оккамом Буридан определяет термин следующим образом: слово, которое в речи замещает («supponit pro») определенный объект. Но он модифицирует оккамистскую классификацию логических «suppositiones»: он устраняет формулу простой суппозиции (suppositio simplex), которая у Оккама отражала тот случай, когда слово обозначает общее понятие вида (например, «человек есть вид»), и заменяет ее формулой материальной суппозиции (suppositio mate-rialis), которая у Оккама соответствовала случаю, когда термин обозначает само слово, каковым он является (например: «человек есть слово»).

Это приводит к новому «устройству» терминов и величины их значения — терминов, чей точный смысл еще не проявился достаточно ясно, но уже побуждает задать вопрос, был ли номинализм Буридана столь чист, как считали до самого последнего времени. Его язык, по крайней мере там, где «essentia» («сущность») играет столь большую роль, порой напоминает язык Авиценны. Одна и та же сущность, например сущность Сократа, может восприниматься посредством двух разных концептов: один безразличен к множеству индивидов, другой связан с одним из них. Концепты первого рода обозначаются нарицательными существительными, второго рода — именами собственными. Является ли имя собственным или нарицательным, — это имя первой интенции («nomen primae intentionis»), то есть, говоря языком Аристотеля, имя, обозначающее реальное существо, а не просто рассудочный концепт. Как говорит сам Буридан, «человек», «конь», «Сократ», «белое» и т. д. суть имена «первой интенции». Единственное различие между ними состоит в том, что имя собственное обозначает индивид(а) как конкретный субъект («individuum pro subjecto»), тогда как имя нарицательное обозначает индивид(а) с точки зрения его формы («individuum pro forma»). Таким образом, имена нарицательные и собственные обозначают два разных аспекта одной и той же реальности.

Напротив, все меняется, когда объектом мышления становится более не индивид, как таковой, или в своей форме, например, эта вещь «человек», но само безразличие к многим индивидуальным субъектам, которое есть модальность, присущая именам нарицательным и их концептам. Начиная с этого момента, наша мысль более не направлена на конкретную реальность («Сократ», «этот человек»), но на вид или на род, то есть на универсальное. Это универсальное может быть «схвачено» двумя способами. Вначале оно предстает как обозначающее универсальным способом реальные вещи, которые суть индивиды, включенные в определенный вид. Но его можно также понимать как обозначающее сам универсальный способ, посредством которого наш концепт «человека» схватывает людей, то есть уже не как универсальное, замещающее субъекты, с которыми оно коннотирует («universale pro subjecto»), но как универсальное, взятое в самой своей универсальности («universale pro forma»). Разумеется, следовало хорошенько усвоить это различение, чтобы выдержать экзамены по логике между 1328 и 1358 гг. на факультете искусств Парижского университета.

Понимаемая таким образом логика обращена, как того и желал Аристотель, на понятия понятий, или на понятия второй интенции. Но наука обращена на понятия первой ступени, которые обозначают индивиды сами по себе или взятые с их формами. В ходе реального познания все категории обозначают в конечном счете реальную вещь, которую они определяют в различных аспектах. Это верно также для категории отношения: «отцовство Сократа» и «Сократ — отец» или «подобие Сократа» и «Сократ подобен Платону», равно как и для формулировок, где «отцовство», «отец», «подобие», «подобен» не обозначают ничего, кроме самой вещи, которая есть Сократ, взятый в его различных отношениях.

Итак, наука всегда направлена на конкретные субъекты, и она исследует их в свете первого принципа, однако неточно, что она из него выводится. Принцип противоречия применяется ко всей реальной данности посредством чувственного опыта, который таким образом тоже играет роль принципа. Поэтому Буридан отбрасывает выводы Николая из Отрекура или, как он сам отлично говорит, выводы тех, кто думает, будто «абсолютно невозможно доказать некоторое заключение, где о некотором субъекте говорится с помощью глагола быть». Защитники этого тезиса отрицают возможность доказательства, что нечто есть с помощью одного только первого принципа — по той простой причине, что нет среднего термина, более очевидного, чем термин «есть». Всякая попытка такого рода была бы логической ошибкой, например: В есть, и А есть В, следовательно А есть. Здесь, говорят они, под другой формой скрывается именно то, что требуется доказать. Их вывод был бы верен, если бы любое доказательство, как они того требуют, должно было быть сведено к очевидности первого принципа; но это не точно, ибо мы находим принципы многих наших доказательств в ощущениях, в памяти или в опыте, который выводится из суммы наших ощущений. Добавим, что если с помощью одного только первого принципа невозможно доказать существование вещи, он позволяет доказать существование одной вещи исходя из другой: человек не может существовать без сердца, следовательно, если данный человек существует, значит, существует его сердце. Чтобы суждение было законченным, достаточно доказать, что человек не может жить без сердца. С помощью аналогичных суждений Аристотель доказал существование первопричины, или первоматерии, — и на этом было построено все наше реальное знание.

Подобная позиция согласуется с тем интересом, который, как мы знаем, испытывал Буридан к естественной философии. Но эта работа была начата еще до него и даже до Оккама; однако их собственные размышления и метод открывали широкие пути. Поскольку не следует умножать сущности без необходимости, «Venerabilis inceptor» одну и ту же материю приписал и небесным телам, и земным: все феномены так же хорошо объяснялись одним видом материи, как и двумя, правомочно предполагать только один вид. Стремление осознать феномены самым простым способом привело Буридана к критике общепринятого учения о движении тел. Согласно Аристотелю, всякое движущееся тело предполагает двигатель, отличный от этого тела. Если речь идет о естественном движении, то сама форма тела объясняет его движение; если же речь идет о вынужденном движении, то есть навязанном телу извне, то это намного более сложный случай, и данный феномен объяснить труднее. В самом деле, легко понять, что естественное движение осуществляется во времени и имеет определенную продолжительность, так как его причина — внутри движущегося тела и всегда наличествует, чтобы поддерживать движение. Это тот случай, когда падает камень, потому что он естественным образом тяжел, или когда огонь поднимается вверх, потому что он от природы легок. Но когда речь идет о вынужденном движении, например о движении камня, летящего вверх потому, что его подбросили, то уже непонятно, почему движение продолжается, когда камень оторвался от руки бросившего его. Ибо как только камень оторвался от руки, двигатель, насильно воздействовавший на него, перестает действовать; а так как камень движется в противоположном естественному направлении, то ничто более не объясняет, почему он продолжает двигаться. Чтобы решить эту проблему, Аристотель представил себе движение окружающего воздуха, благодаря которому движущееся тело необходимо продвигалось бы все дальше и дальше. Когда рука бросает камень, она одновременно вместе с ним приводит в движение окружающий его воздух; часть этого поколебленного воздуха воздействует на следующую его часть, последняя — на еще более отдаленную, каждая из этих частей поколебленного воздуха увлекает вместе с собой движущееся тело. В конечном счете именно в воздухе ищет Аристотель непрерывную среду, посредством которой якобы и объясняется продолжение движения тела, оторванного от своего двигателя.

У. Оккам самым решительным образом противостоял этому объяснению движения, а предлагаемое им решение проблемы было настолько простым, что даже его ученики не всегда осмеливались следовать ему. Очевидно, что причина движения какого-то тела не заключена более в другом теле, приведшем его в движение: в самом деле, если разрушатся орган или машина, сообщившие ему движение, тело не перестанет двигаться. Нельзя также утверждать, что воздух, движимый двигателем, продолжает гнать вперед движущееся тело, ибо если два лучника стреляют друг в друга и если две стрелы сталкиваются, то нужно будет предположить, что в данной точке воздушные потоки движутся в противоположных направлениях. Наконец, причиной движения не является внутренне присущая движущемуся телу способность, потому что по этой гипотезе способность, сообщенная телу в движении, могла бы перейти к нему только от движущего его тела. Так, если я слегка касаюсь рукой камня, он остается неподвижен; значит, он не получил от моей руки никакой способности; если же я сильно ударяю по нему, камень движется; но единственный постоянный эффект, в результате которого может произойти локальное движение, — это соприкосновение двигателя и движимого. Однако не видно, как из простого факта движения может быть порождена некая способность. Самое достоверное и самое простое решение проблемы заключается в предположении, что движущееся тело движется

именно потому, что оно находится в движении, и незачем придумывать какой-то движитель, отличный от движимого. Так Уильям Оккам выдвигает понятие и, может быть, как мы вскоре увидим, закон инерции. И как раз тогда, когда он отвергал доказательства существования Бога, основанные на принципе, что все движущееся движимо чем-то иным, он имел глубокое физическое обоснование для утверждения, что тело может двигаться само по себе. Поскольку движение дано и оно вечно, то, чтобы объяснить его непрерывность, нет необходимости прибегать к чему-либо иному, кроме как к самому движению.

Хотя в логике Жан Буридан оставался верен сущностям, он не пожелал полностью отказаться от понятия формы или внутренней способности, присущей движущемуся телу. Но, возможно, подлинной причиной этой робости было более живое ощущение физической реальности, нуждающейся в объяснении. Восприняв древнее понятие греческого комментатора Аристотеля Иоанна Филопона, который уже защищал Аристотеля от самого Аристотеля, Буридан объясняет непрерывность движения в движущемся теле неким порывом (impetus), который двигатель запечатлевает в нем. Утверждать, что движение поддерживается воздухом, действительно абсурдно, и опыт доказывает это, ибо такое объяснение не позволяет понять, почему волчок продолжает вращаться сам по себе или почему жернов, который перестали вращать, продолжает вращаться, даже если его изолировать от окружающего воздуха куском материи. Еще представим себе корабль, груженный соломой, которая прикрыта чехлом; пусть гребцы внезапно перестанут грести, и в эту же минуту будет снят брезент. Под воздействием окружающего воздуха корабль должен был бы сразу остановиться, а пучки и стебельки соломы — полететь вперед. Однако корабль какое-то время продолжает движение, а стебли соломы под воздействием окружающего воздуха наклоняются назад. Так что вовсе не движение воздуха поддерживает движение корабля.

Для решения этой проблемы Буридан предлагает следующую гипотезу: в тот момент, когда двигатель сообщает движение Движимому, он запечатлевает в нем определенный порыв; этот порыв, или impetus, пропорционален, с одной стороны, скорости, с которой двигатель воздействует на движимое, и количеству материи тела1066, получающего impetus. Последний поддерживает движение в движущемся теле до тех пор, пока сопротивление воздуха и сила тяжести, затрудняющие движение, не остановят его. Следовательно, порыв, запечатленный в движущемся теле, непрерывно уменьшается: движение камня непрерывно замедляется, и наконец, он поддается силе тяжести, под действием которой падает на свое естественное место. Это объяснение учитывает все феномены, которые не удалось объяснить Аристотелю. Оно позволяет понять, почему камень можно бросить дальше, чем перо: действительно, плотное тело — это такое тело, которое содержит много материи в малом объеме («sub pauca magnitudine seu quantitate»1067), а порыв, который воспринимает тело, пропорционален его плотности. Отсюда можно понять и то, почему непрерывно ускоряется естественное падение тяжелых тел. Действительно, первоначально тело приводится в движение под действием одного лишь тяготения, но с того момента, когда последнее начало двигать тело, оно запечатлевает в тяжелом теле определенный порыв; этот порыв воздействует на тело одновременно с тяготением, и движение ускоряется; но чем больше ускорение, тем интенсивнее порыв. Таким образом, естественное падение тяжелого тела происходит в результате непрерывно ускоряющегося движения. Обобщение этого объяснения позволит значительно упростить наши астрономические концепции, и, как уже отмечал, исходя из того же принципа, Килвордби, интеллигенции, якобы

осуществляющие движение небесных орбит, станут совершенно ненужными. Если предположить, что Бог сообщил небесным кругам некий impetus в момент их сотворения, то Он сохраняет его для них в рамках общей помощи, которую оказывает всему на свете, и никакое сопротивление, внутреннее или внешнее, не помешает этому первоначальному порыву; так что нет оснований полагать, что движение небесных орбит не может продолжаться само по себе. Наконец, Буридан заключает: «Все это я высказываю ради убеждения, но я только попрошу господ теологов объяснить мне, как все это может происходить».

Видно, с какой четкостью Буридан представлял себе фундаментальные данные, определяющие движение тела. Употребляемые им выражения порой настолько точны, что без больших усилий заменяются в уме эквивалентными алгебраическими формулами: «Если тот, кто бросает какие-то предметы с одинаковой скоростью, движет легкий кусок дерева и тяжелый кусок металла, из этих двух кусков одинакового размера и формы металлический кусок пролетит дальше, так как заложенный в нем порыв интенсивнее». Жан Буридан вплотную подошел к понятию, которое Галилей назовет «импето», а Декарт — «количеством движения»1068.

Любопытно, но для философа, в сущности, естественно констатировать, что автор этих столь строгих теорий завоевал популярность благодаря выдуманной им любви к Жанне Наваррской и знаменитой истории об осле, которой не обнаружили ни в одном из его произведений. Но если ученые построения Буридана не были популярны, они были плодотворны. Собранные учеником, достойным своего учителя, они пробили себе дорогу сквозь разного рода аристотелизмы и дошли до Галилея. Этот преподаватель-мирянин факультета искусств Парижского университета в середине XIV века предвосхитил основы современной динамики.

Широта и глубина экспериментального движения становятся еще более значительными, когда его начинают изучать у Альберта Саксонского — ученика Жана Буридана. Этот философ, известный также под именами Альберт из Хельмштедта, Альберт из Рикмешторпа, Альбертуций, или Albertus Parvus1069, учился и преподавал в Парижском университете. Став ректором этого университета в 1357 г., он сохранял свою высокую должность еще в 1362 г.; дальнейшие сведения об Альберте Саксонском относятся к 1365 г., когда он стал первым ректором только что основанного Венского университета; в 1366 г. он был провозглашен епископом Хальберштадта1070, где и скончался в 1390 г. Альберт Саксонский, от которого до нас дошли многочисленные сочинения по логике, физике, математике и этике, открыто посвящает их своим «достопочтенным наставникам из благородного факультета искусств Парижа». Это они, по словам Альберта, научили его доктринам, содержащимся в написанном им комментарии «О небе и мире» («De coelo et mundo»). В самом деле, из-под его пера вышли теория impetus’а и ее приложение к проблеме движения небесных сфер. Но среди новых концепций, которые развил и чрезвычайно увлекательно изложил Альберт Саксонский, на первое место следует поставить теорию тяжести (pesanteur). Мы видели, что Жан Буридан прибегал к понятию тяготения (gravité), не давая ему четкого определения; по его мнению, тяжелые тела падают, потому что хотят занять свое естественное место на земле. Но каково «естественное место» самой Земли? На этот вопрос Альберт Саксонский видит два ответа. Некоторые вслед за Аристотелем считают, что место тела — это его внутренняя поверхность, которая непосредственно его окружает; они утверждают, что естественное место земли — это

внутренняя поверхность окружающих ее моря или воздуха. Другие, напротив, считают, что естественное место Земли — центр мироздания. Альберт Саксонский изменяет вопрос, различая в каждом твердом теле два центра, — центр количества (grandeur), который почти соответствует тому, что сейчас мы называем центром тяжести объема, и его собственный центр тяжести. В теле, тяжесть которого не вполне однородна по всему объему, эти два центра не совпадают. Так, Земля не имеет равномерной тяжести: части ее, покрытые водами, меньше освещаются солнечными лучами и, следовательно, меньше расширяются в объеме, чем открытые части. Отсюда следует, что центр количества Земли не совпадает с ее центром тяжести, и, следовательно, центр величины Земли не является центром мира. Значит, центр мира — это центр тяжести. И в самом деле, все части Земли и каждое из тяжелых тел стремятся к тому, чтобы их центр тяжести стал центром мира. Плоскость, проходящая через центр мира, должна проходить и через центр тяжести Земли, ибо если бы она осталась вне этого центра, то разделила бы Землю на две неравные части, из которых более тяжелая толкнула бы более легкую так, чтобы центр тяжести оказался в центре мира и восстановилось равновесие. Таким образом, в конце концов можно определить тяжесть тела: это его стремление к соединению своего центра тяжести с центром мира. Это стремление неизменно и остается тем же самым, рассматривать ли его в потенциальном состоянии, когда тяжелое тело находится на своем естественном месте, либо рассматривать в актуальном состоянии, когда тяжелое тело противится усилиям удалить его с естественного места и движется для соединения с ним или оказывает давление на другое тело, которое препятствует ему возвратиться на его естественное место. Этой теорией тяжести Альберт Саксонский оказал влияние на развитие статики вплоть до XVII века и вдохновил на изучение окаменелостей Леонардо да Винчи, Кардано1071 и Бернара Палисси1072. Рассматривая проблему отношений между скоростью, временем и преодоленным расстоянием, он, помимо прочего, установил, что пройденное расстояние прямо пропорционально скорости движущегося тела. Возможно, Альберт предчувствовал наличие пропорциональной зависимости между скоростью, пройденным расстоянием и временем, но единственное, что можно сказать по данному поводу, — это то, что он не сумел установить, которое из двух решений лучше. Так что, не разрешив эту проблему корректно, он ее, однако, поставил и безусловно подготовил открытие верного решения. Сейчас мы увидим дальнейший прогресс в рассмотрении этой проблемы в сочинениях другого парижского преподавателя — Николая Орема.

Уроженец диоцеза Байё, Николай Орем (Oresme) изучает теологию в Парижском Университете: известно, что он пребывал там Уже в 1348 г. Великий магистр Наваррской коллегии в 1356 г., в 1362 г. он становится преподавателем теологии, в 1377 г. — епископом Лизьё1073 и умирает в главном городе своего епископства 11 июля 1382 г.1074 Это был первоклассный ученый, обладавший поистине универсальным мышлением. Его сочинения написаны по-латыни и по-французски, и именно ему, а не Декарту следует воздать почести за то, что французский язык был впервые использован для выражения великих философских и научных истин. Именно ему мы обязаны французским переводом «Политики» и «Этики» Аристотеля, трактатами «Книга о политике» («Livre de politique») и «Книга, именуемая Экономикой» («Livre appelé économique»), в особенности же сочинением «О происхождении, природе и изменении денег» («De l’origine, nature et mutation des monnaies»), которое обеспечило Орему первое место в области политической экономии в XIV веке. Самыми важными его работами остаются, однако, трактаты, написанные по-латыни и по-французски и посвященные проблемам физики и астрономии. Отметим среди них «О бесформенности качеств» («De difformitate qualitatum»), «Трактат о сфере»

(«Tractatus de sphera»), «Комментарий к книгам о небе и земном мире» («Commentarium Libri de Coelo et mundo»)1075, а также те, которые были посвящены «Физике» и «Метеорологии» Аристотеля.

Мы не располагаем необходимыми текстами, чтобы по достоинству оценить масштаб работы, выполненной Николаем Оремом. Тем не менее сейчас вполне можно допустить, что наука в чем-то обязана трем его открытиям. Он явно обнаружил закон падения тел, закон дневного движения Земли и полезность использования координат. Что касается последнего, то Орем полагает, что «всякая наблюдаемая интенсивность движения известного тела должна быть представлена посредством прямой линии, поднимающейся вертикально из каждой точки пространства или от субъекта, воздействующего на эту интенсивность». Пропорция между двумя интенсивностями одного и того же вида всегда обнаруживается в положении линий, которые их представляют, и наоборот. Это — род представления, значение которого носит всеобщий характер. Таким образом, Орем предлагает представлять изменения линейного качества, нанося на горизонтальную линию длину, равную протяжению, на котором можно наблюдать данное качество, и строя от этой горизонтальной прямой вертикальную прямую, высота которой пропорциональна интенсивности исследуемого качества. Так мы получаем изображение, свойства которого соответствуют свойствам исследуемого качества и которое позволяет понять «яснее и легче, что нечто подобное [реальной вещи] изображено на плоском чертеже и что это нечто с помощью зрительно наблюдаемого примера становится более ясным и схватывается воображением быстро и совершенно... Ибо представление на чертеже очень помогает познанию самих вещей». С другой стороны, Орем не придерживался принципа графического представления с помощью прямоугольных координат: он обнаружил возможность показать изменения интенсивности явления другими способами и очень четко осознал соответствие геометрических представлений некоторым соотношениям, которые сейчас мы выражаем алгебраически.

В области механики Орем, исходя из тех же самых принципов, что и Альберт Саксонский, открыл закон, в соответствии с которым пространство преодолевается телом, приведенным в движение, «равномерно изменяющееся» пропорционально времени. В соответствии с предложенными им принципами мы можем применить его к исследованию падения тел в прямоугольных координатах и точно определить условия, когда такое представление будет корректным. Изучая изменения интенсивности этого частного качества, которое Орем называет равномерно ускоренным движением (vitesse uniformément accélérée), он показывает, что его можно представить как движение с постоянной скоростью. Протяженность, преодолеваемая телом, которому придано равноускоренное движение, равна протяженности, преодолеваемой за то же самое время телом, которому придано равномерное движение, и средней скорости, которую достигает первое тело. Таким образом, Орем явно опередил Жана Буридана и обнаружил истину, которая через многочисленные связующие звенья дойдет до Галилея.

Орем лишь издалека предвосхищал исследования Декарта и Галилея, но его, безусловно, можно считать непосредственным предшественником Коперника. В своем «Трактате о небе и мире» он прямо утверждал, что «никаким опытом нельзя доказать, что небо движется в своем дневном движении, а Земля остается неподвижной»; он считал, что это положение не может быть

доказано не только на опыте, но и путем рассуждения. Затем он приводит «несколько великолепных доводов в пользу того, что именно Земля подвержена ежедневному движению, а небо — нет», и в заключение доказывает, «насколько подобные рассуждения полезны для защиты нашей веры». Несомненно, было бы чрезмерным воздавать почести за такое открытие одному Николаю Орему. Когда наш философ учился на факультете свободных искусств Парижского университета, теория дневного движения Земли была там известна всем. Альберт Саксонский заявляет, что один из его учителей явно поддерживал то же утверждение, что и Николай Орем, а именно что невозможно доказать ни того, что Земля пребывает в покое, ни того, что пребывает в покое небо. Мы видели, что в первые годы XIV века последователь Дунса Скота Франциск из Мейронна излагал мнение одного из учителей, согласно которому учение о движении Земли более удовлетворительно, нежели противоположное: «dicit tamen quidam doctor, quod si terra moveretur et coelum quiesceret, quod hic esset melior dispositio»1076. Но Орему требуется прийти к чему-то иному, нежели простое предположение, чтобы увидеть возможность строго аргументированного доказательства, «ясность и точность которого, — по словам П. Дюэма, — намного превосходили бы то, что написал на эту тему Коперник».

Так же как факультет искусств Парижского университета дал Венскому университету его первого ректора — Альберта Саксонского, он дал своего ректора и новому Гейдельбергскому университету в лице Марсилия Ингенского (ум. в 1396). Его сочинения включают комментарии к логике Аристотеля, «Вопросы для обсуждения» к сочинениям «О возникновении и уничтожении» («De generatione et corruptione»), «Сокращенное изложение книг по физике» («Abbreviationes libri physicorum») и один из многочисленных Комментариев к Сентенциям. Ученик Буридана в Париже, он сам преподавал там с 1362 г. и дважды был ректором Парижского университета (1361 и 1375), а затем стал ректором Гейдельбергского университета. Терминизм вовлек его в скептицизм не более, чем Буридана. Марсилий проводит различие между математическим доказательством, бессильным доказать существование Бога, и метафизическим, которое способно это сделать, как это продемонстрировал, например, Дунс Скот. На путях метафизики можно также доказать, что Бог един и является причиной возникновения и сохранения всего; но тем самым можно лишь доказать, что творение «ex nihilo» возможно лишь благодаря естественному свету. Только вера позволяет утверждать о существовании беспредельного и свободного Бога, который может в одно мгновение сотворить множество существ, в том числе самое материю, без всяких посредствующих причин. Уже Буридан учил, что «in lumine naturali non est notum Deum esse infiniti vigoris»1077. Здесь Марсилий только следует за своим учителем, но мы видим, что в определенных доктринах XIV века возникают попытки поискать, не сливаются ли в конечном счете два направления теологической критики — Скота и Оккама.

Парижский коллега Марсилия Генрих из Хейнбуха (или из Лангенштейна) с 1363 г. преподавал в университете философию, а затем, с 1376 по 1383 г., — теологию. В 1384 г. он оказывается в университете в Вене, где и умирает в 1397 г. Именно во время пребывания в Вене им были написаны «Вопросы к книгам Сентенций» («Quaestiones super libros Sententiarum»). Это произведение чрезвычайно разнообразно по тематике: оно содержит обширный комментарий к трем первым главам Книги Бытия, трактаты по физике: «О сведении специфических действий к общим свойствам» («De reductione effectuum specialium in virtutes communes», «О виде причин и распространении общей природы относительно низшей» («De habitudine causarum et influxu

naturae communis respectu inferiorem»), по астрономии: «Об отклонении эпициклов и концентричностей» («De improbatione epicycloram et concentricorum»), по экономике: «О контрактах по купле-продаже» («De contractibus emptionis et venditionis»), а также «Письма» («Epistola») на ту же тему, не говоря уже о множестве писем, вызванных расколом 1378 г.1078, и трактатах об аскетике: «О созерцании мира» («De contemptu mundi»), «Зерцало души» («Speculum animae»). Как и Генрих из Хейнбуха, окончил свои дни на теологическом факультете в Вене его парижский коллега и друг Генрих из Ойты (Heinrich Totting von Hoyta). Он преподавал в Париже и Праге. Ему мы обязаны «Вопросами к "Исагогу"», тремя трактатами о душе и ее способностях («Tractatus de anima et potentiis ejus»1079), сочинением по экономике «Нравственный трактат о контрактах по годовым платежам» («Tractatus moralis de contractibus reddituum annuorum»), а также «Комментарием к Сентенциям». Его произведения иногда путают с произведениями другого Генриха из Ойты (Henri Pape d'Oyta), который тоже преподавал в Праге в 1369 г. Большинство произведений Генриха из Хейнбуха и Генриха из Ойты до сих пор не изданы, но некоторые предварительные исследования их рукописей наводят на мысль об их принадлежности к парижской школе Буридана.

В XIII веке в Париже культивировалась логика, а естественные науки были почти преданы забвению, тогда как в Оксфорде их изучали, не забывая, впрочем, и о логике. Создается впечатление, что в следующем столетии интерес к научным проблемам в Париже стал сильнее, чем в Оксфорде. П. Дюэм считает даже, что Оксфорд породил такой логицизм, что он оказал дурное влияние на саму математику и что эта логистическая математика своим неудачным возвратным движением вызвала в XV веке упадок парижской схоластики. Эти широкие перспективы соблазнительны и даже полезны, лишь бы ученые были готовы их модифицировать: это будет необходимо сделать по мере более глубокого изучения фактов. Оригинальный и глубокомысленный исторический труд П. Дюэма, возможно, содержит в себе опасность заставить нас вообразить, будто Парижский университет в XIV веке был полон физиков, целиком занятых статикой, кинематикой и астрономией. На самом же деле Буридан, Альберт Саксонский и Орем, отнюдь не отказываясь от логики, продолжали в Париже работу преподавателей искусств XIII столетия и мало-помалу углубляли — причем нередко довольно оригинальными способами — изучение философских проблем природы, которые были поставлены в научных трудах Аристотеля. В этих научных рамках, столь же непреложных для философов, как «Комментарии к Сентенциям» для теологов, они ввели в оборот новые идеи, которые порой оказывались весьма древними идеями, надолго вышедшими из употребления. Возможно, что оксфордцы XIV века были менее оригинальны, чем их собратья в Париже, а может быть, их собственную оригинальность еще не распознали. Идея логизировать математику отнюдь не была лишена будущего. Как бы то ни было, не видно явных различий между сочинениями парижских учителей и трудами Суайнсхеда (Swineshead Richard, Roger или Robert), автора «Комментария к Сентенциям» и трактатов «О движении неба» («De motu coeli»), «Нерушимое» («Insolubilia») —- упражнения в диалектике и «Книга вычислений» («Liber calculationum»), благодаря которой он в течение двух последующих столетий носил прозвище «Калькулятор». Суайнсхед полагал, что утверждение о единственном существе, высшем по отношению ко всем прочим, более вероятно, чем противоположное, но что «Дерзкий» («Protervus»), который захотел бы обеспечить возможность бесконечного ряда причин, хорошо согласовывался бы с противоположными аргументами Аристотеля. То же самое верно для утверждения о бесконечном всемогуществе Бога. Единомышленниками Суайнсхеда можно было бы назвать оксфордца Уильяма Хейтсбери

(Heytesbury, ум. в 1380) и многих других, но нужно признать, что о них нам не известно ничего, кроме имен.

ЛИТЕРАТУРА

Философские течения в XIV веке. Michalski Constantin. Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV-e siècle // Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres. Cracovie, 1921; Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV-e siècle // La Pologne au Congrés international de Bruxelles. Cracovie, 1924; Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV-e siècle // Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres. Cracovie, 1926; Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV-e siècle // Ibid., 1927; La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV-e siècle // Ibid., 1928; Le probléme de la volonté à Oxford et à Paris au XIV-e siècle // Commentariorum Societatis Philosophicae Polonorum. Leopoli [Львов], 1937, v. II, p. 233—365; Ehrle Fr. Der Sentenzenkommentar Peters von Candia. Münster, 1925; Lang Alb. Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhuderts. Münster, 1931; Ritter Gerhard. Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius von Inghen und die Okkamistische Schule in Deutschland. Heidelberg, 1921; II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts. Heidelberg, 1922.

Григорий из Римини. Wursdörfer J. Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie des Nominalismus. Münster, 1917; Vignaux P. Justification et prédestination au XIV-e siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole et Grégoire de Rimini. P., 1934, p. 141—175.

Жан из Миркура. Birkenmajer Alex. Ein Rechtfertigungsschreiben Johanns von Mirecourt // Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Münster, 1922, S. 91—128.

Николай из Отрекура. O'Donnell J. Reginald. Nicolas of Autrecourt // Mediaeval Studies. N.-Y.; L., 1939, v. I, p. 179—280 (издание трактата «Satis exigit ordo executionis»); Rashdall H. Nicholas de Ultricuria, a Medieval Hume // Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, 1907, v. VIII, p. 1—27; Lappe J. Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften. Münster, 1908; Vignaux P. Nicolas d'Autrecourt (art.) // Dictionnaire de théologie catholique, leur preuves et leur histoire. P. 1903 s., v. 11, col. 562—587 (превосходный материал).

5. ФИЛОСОФСКИЙ И ПОЛИТИЧЕСКИЙ АВЕРРОИЗМ

Поверженный и осужденный в XIII веке, аверроизм на протяжении XIV века тем не менее не прекратил распространяться на новые территории и рекрутировать сторонников, но сторонников

разного рода. Прежде всего это были — как всегда случается во время подобных столкновений — достаточно хладнокровные люди, чтобы обнаружить бесполезность доведения обсуждаемых предметов до трагического накала. Этот род людей симпатичен всем тем, кто считает, что «различия преувеличены». Разве Авррроэс не сказал прямо обо всем, что ему надлежит делать? Ричард Фиц-Ральф, или Сираф (Fitz-Ralph, Siraph), епископ Армага и примас Ирландии (ум. в 1360), вовсе не был в этом убежден. Знаменитый тезис о единстве действующего интеллекта не принадлежит Аристотелю, равно как и какому-либо другому философу, — это изобретение одного лишь Аверроэса и того, кто не противопоставляет этому тезису естественный разум и учение Аристотеля, впрочем, и учение самого Аверроэса на основании других мест его сочинений. В самом деле, Аверроэс дает ясно понять, что этот отдельный действующий интеллект не есть интеллект материальный и возможный, но его форма. Следовательно, ясно, что, по Аверроэсу, действующий интеллект — это Бог («Unde patet quod intellectus agens secundum Commentatorem est Deus»), Поразительно, что умные люди заставляют его говорить нечто противоположное тому, что он думает. Поскольку тезис Аверроэса, понимаемый именно таким образом, согласуется с положением Роберта Гроссетеста и св. Августина, Фиц-Ральф делает его своим собственным. Ему представляется, что действующий интеллект есть первая форма, то есть сам Бог, поскольку он соединяется с умом (mens) человека, чтобы подготовить его к восприятию воодушевления от понимания, которое присуще материальным способностям человека («intellectus agens... est forma prima, scilicet Deus ipse quatenus sic conjungitur menti hominis, ut praeparet ipsam ad recipiendam passionem ab intellectionibus in virtutibus materialibus hominis»). Мы встречали августинизм, наполненный в XII—XIII веках идеями Авиценны, теперь же встречаем августинизм, проникнутый идеями Аверроэса. Впрочем, августинизм Фиц-Ральфа возник через посредство августинизма Генриха Гентского (К. Михальски), который в свою очередь модифицировал его. В интерпретации Генриха Гентского божественное просвещение понималось как передача человеческому мышлению актуального знания. Фиц-Ральф, напротив, считает, что его следует понимать как обыкновенное знание. По мере того, как будут уменьшаться естественные пертурбации, которыми терзает душу ее тело, в уме посредством упражнения в созерцании будет возрастать божественный свет. Пожалуй, немного найдется доктринальных комбинаций, которые средневековье не испробовало хотя бы однажды.

Из списка латинских аверроистов следует исключить кармелита Иоанна (Джона) Бэконторпа (Baconthorp, Johannes Baco, ум. между 1345 и 1348), которого, однако, каждое столетие включали туда под титулом «Princeps averroïstarum» («Князь аверроистов»). Эта легенда была опровергнута недавно (Б. Хиберта), и теперь мы видим в нем умеренного, порой даже боязливого теолога, который тем не менее не поколебался подробно изложить взгляды Аверроэса, не принимая, а, скорее, опровергая их. Он не только квалифицирует Аверроэса как «pessimus haereticus Commentator»1080, но и решительно противостоит латинским аверроистам, разделяющим идею единства действующего интеллекта, что кажется ему заблуждением, направленным не только против веры, но и против философии. Пожалуй, большие права на звание аверроиста имеет другой англичанин XIV века — Томас Уилтон (Wilton). По крайней мере, Джон Бэконторп в своем «Комментарии к Сентенциям» упрекал его за большое внимание, которое Уилтон в своем изложении учения Аверроэса уделил возможному интеллекту. В самом деле, процитированные тексты (К. Михальски) показывают, сколь сильное впечатление произвели на него многие из выводов Аверроэса, которые он, впрочем, позаботился представить как допущенные некоторыми theologi moderni (современными теологами). Что ж, с помощью одного лишь естественного

разума невозможно опровергнуть утверждения Аверроэса, что Бог знает нечто помимо Себя, что разумная душа умножается в соответствии с количеством тел и что, следовательно, она есть форма тела. Остается узнать — или Томас Уилтон сам проникся этими утверждениями, или же он просто «излагал» их.

Но представляется, что это движение развернулось во всю свою мощь не в Англии. Там оно было «импортным продуктом», с опозданием прибывшим из Парижа. Прочная цепь аверроизма связывала парижскую ученую среду с последователями Сигера Брабантского в школах Падуи, которые будут поддерживать учение Аристотеля против приверженцев современной физики более яростно, чем сами теологи. Ознакомиться с этой историей — единственное средство убедиться в том, что аверроизм, несмотря на свою полную отваги революционную внешность, был по сути консервативным течением. Возможно, в истории философии не было другой школы, столь прочно замкнутой на себя, и другого учения, столь не проницаемого для внешних влияний. Единственные уступки латинского аверроизма XIV века — это уступки христианской догматике; в самом деле, можно указать на небольшое число философов, которые были вынуждены уменьшать расхождения между Аверроэсом и данными Откровения; однако попытки открыть аверроизм влиянию оккамистского движения были редки и незначительны. Если дух, придававший силы последователям Сигера Брабантского, был, как обычно считают, духом современности, то эти последователи должны были бы признать важность идей и открытий хотя бы Буридана или Альберта Саксонского. В той интерпретации, в которой его обычно излагают, аверроизм должен был бы раствориться в оккамизме уже в первой половине XTV века. Все произошло с точностью наоборот. Ученики Сигера Брабантского без устали повторяли свои основополагающие тезисы, защищая их от разума не менее энергично, чем от догматики. Именно аверроизм, а не схоластика вообще, имел право усвоить некий твердолобый и ограниченный аристотелизм.

Тем не менее с началом деятельности Жана Жанденского стал заметен иной характер учения, который нужно было отстаивать. Изучая Сигера Брабантского, мы констатировали, насколько трудно определить, пренебрегал ли он согласованием данных разума и веры или просто не интересовался этим вопросом. Он весьма выразительно утверждает, что истина — на стороне веры, и ничто не заставляет нас предположить, что он думал иначе, чем говорил. Но вот мы со всей очевидностью узнаём, что Жан Жанденский, политический противник папства и один из беженцев, нашедших приют при дворе Людвига Баварского, признаёт истину за разумом и просто-напросто насмехается над верой. Этот преподаватель факультета искусств в Париже (ум. в 1328) скромно заявляет, что он довольствуется малым, копируя в своих комментариях Аверроэса. Правда, мы видим, что он с гордостью отмечает свой личный вклад в доказательство того или иного тезиса, но при этом остается верным учеником Комментатора. Его сочинения интересны не столько своим аверроистским содержанием, сколько насмешливым недоверием, с которым он его представляет. Естественно, Жан Жанденский признаёт вечность движения и мира, единство действующего интеллекта для всего человеческого рода, неправдоподобие личного бессмертия, воскресения и будущей жизни. Вот те общие нити, из которых сотканы все аверроистские книги, и все же манера, с которой Жан Жанденский непрерывно подчеркивает свое послушание учению Церкви, поистине волнует.

Он заявляет, что в принципе нет других наставников, кроме разума и опыта, но поскольку их выводы тут же отождествляются с выводами Аверроэса, его учение почти что сводится к комментарию комментария и к защите авторитета Аверроэса в противовес авторитету св. Фомы. Аверроэс для него — «perfectissimus et gloriosissimus philosophicae veritatis amicus et defensor»1081. Впрочем, св. Фома тоже не без заслуг, но у него есть общий с другими латинскими комментаторами недостаток: старея, он все больше интересовался теологией, нежели философией. Это навеяно глубоко присущей Аверроэсу Идеей, что ни в коем случае нельзя затрагивать права веры. Перед лицом многочисленных противоречий, с которыми он столкнется, Жан Жанденский будет придерживаться этой мысли, просто добавляя, что если кто-нибудь может решить эту проблему, у него есть шанс, но он, Жан Жанденский, признаёт, что не способен на это. Он писал, например: «Я верю и твердо придерживаюсь того, что субстанция души обладает естественными способностями, которые не являются актами телесных органов, но имеют свое непосредственное основание в сущности души; это суть: возможный интеллект, действующий интеллект и воля. Эти способности находятся на более высоком уровне по отношению к способностям телесной материи и превосходят все способности... И хотя душа находится в материи, у нее остается действие, в котором телесная материя не участвует. Все эти атрибуты принадлежат душе поистине просто и абсолютно, по нашей вере. Я также верю, что нематериальная душа может страдать от телесного огня и после смерти соединиться с телом по велению Бога Творца. Правда, я не беру на себя обязательство это доказать, но думаю, что нужно веровать в эти вещи простой верой, как и во многие другие, — без доказывающих доводов, а опираясь лишь на авторитет Священного Писания и чудес. Вот, кстати, почему наша вера похвальна, ибо Учители учат, что нет заслуги верить в то, что может доказать разум».

Когда в другом месте Жан Жанденский говорит нам о творении ex nihilo, он также призывает нас веровать, хотя такое творение представляется ему совершенно непостижимым. С точки зрения разума, безусловно, нельзя постичь другой способ порождения, нежели тот, что исходит из данной материи. Абсолютное порождение, которое заставляет бытие появиться из ничего, не является умопостигаемым. Следует, впрочем, заметить, что языческие философы ничего об этом не знали: «И это неудивительно, ибо нельзя познать творение исходя из чувственно воспринимаемых вещей и доказать на основе понятий, которые согласовывались бы с ними. Вот почему древние, которые извлекали все свои знания из причин и доводов, основанных на чувственно воспринимаемых вещах, не дошли до постижения такого рода творения. К тому же творение происходит так редко, что до сих пор было одно, и с тех пор прошло много времени (praecipue quia raro contingit iste modus, et nunquam fuit nisi semel, et est valde longum tempus praeteritum postquam fuit)». Ирония, которую нельзя не заметить в этом отрывке, позволяет нам обнаружить подлинный смысл коротких и вызывающих беспокойство формулировок, которые встречаются в писаниях Жана Жанденского: «Я верую, что это истинно, но я не могу этого доказать; тем лучше для тех, кто это знает (sed demonstrare nescio; gaudeant qui hoc sciunt)». Или еще: «Я утверждаю, что Бог может это сделать; каким образом — об этом я ничего не знаю; Бог знает (modum tamen nescio; Deus scit)». Так что вполне вероятно, что аверроизм Жана Жанденского — это ученая форма религиозного неверия и что его можно рассматривать как предшественника либертинов1082.

Также в Париже и в то же самое время преподавал Марсилий Падуанский (Marsile de Padoue, ум. между 1336 и 1343). Он был политическим единомышленником и товарищем Жана Жанденского, так как вынужден был скрываться при дворе Людвига Баварского; однако то, что известно сейчас о его аверроизме, не идет дальше применения теоретического разделения разума и веры в области политики, где он проводит строгое разграничение между духовным и светским, Церковью и государствами. Создается впечатление, что Данте по-своему рассмотрел последствия разграничения такого рода в трактате «Монархия», но у него речь идет скорее об использовании аверроизма ради утверждения своей оригинальной доктрины всеобщей монархии, нежели об аверроизме в собственном смысле слова. Вряд ли можно также считать истинным аверроистом философа и врача Пьетро из Абано (d'Abano), профессора Падуанского университета с 1307 г. Тем не менее из свидетельства Петрарки, к которому мы еще вернемся, следует, что аверроистское движение распространилось в Италии уже в первой половине XIV века, причем в виде самого радикального религиозного неверия. Кроме того, благодаря исследованиям М. Грабмана мы знаем по крайней мере о двух итальянских учителях, примкнувших тогда к аверроизму. Астроном и философ Таддео из Пармы, чей Вопрос «Об элементах» («De elementis») появился в 1321 г. в Болонье, а в 1318 г. там же было написано «Учение о планетах» («Theorica planetarum») для студентов-медиков, он является, помимо прочего, автором трактата «Вопросы о душе» («Quaestiones de anima»), который вполне соответствует аверроистскому подходу, насколько тогда его знали. Рассматривая вопрос, является ли разумная душа субстанциальной формой тела и дает ли ему бытие, Таддео объявляет, что это происходит таким образом: «Во-первых, я изложу взгляды других, которые опровергну; во-вторых, я изложу взгляды, которые считаю принадлежащими Аристотелю и Комментатору; в-третьих, я устраню некоторые трудности; в-четвертых, я представлю (recitando) мнение, которого следует держаться согласно вере». Его вывод демонстрирует неуверенность в любой аверроистской позиции, касающейся личных убеждений автора трактата: «Пусть каждый хорошо поймет, что в этих сочинениях я говорю не утверждая, а лишь излагая (non dixisse asserendo, sed solum recitando). На самом деле истина вещей заключается в том, что наша разумная душа есть субстанциальная форма и внутренне присущее человеку совершенство, которое внедрено в него актом творения, посредством Первопринципа, благословенного во веки веков. Аминь». Здесь — все аверроистское, даже завершающее заключение.

Второй из итальянских аверроистов — Анджело из Ареццо (ученик Джентиле из Чинголи, комментатора Аристотеля) оставил нам сочинения относительно «Исагога» Порфирия и «Категорий» Аристотеля. Примечательно, что Анджело нашел способ заключить свой аверроизм в трактаты по логике, куда его не было никакой необходимости вводить. Однако тексты, приводимые М. Грабманом, не позволяют сомневаться, что он учил о единстве возможного интеллекта всего человеческого рода: «intellectus possibilis separatur a corpore tamquam perpetuum a corruptibili»1083. Разумеется, невозможно узнать, что он думал об этом сам: «secundum intentionem Commentatoris et Aristotelis intellectus est unus numero in omnibus hominibus, licet hoc sit contra fidem»1084. Буквально эта фраза означает, что взгляды Аристотеля и Аверроэса противоречат вере. Кто может это оспорить? Параллельно обсуждая вопрос о том, можно ли узнать, что число людей бесконечно, Анджело заявляет, что, согласно Аристотелю, оно бесконечно, ибо Философ уверяет, что мир вечен; отсюда следует, что не было первого человека и никогда не будет последнего. Но, тотчас добавляет он, «quia hoc est erroneum et contra fidem, idcirco non teneas hoc»1085. Вот, оказывается, как можно выйти из затруднения, не выходя за

пределы философии: вместо того чтобы ставить проблему о продолжительности существования мира, поставим ее только по отношению к числу ныне живущих людей. Тогда суть вопроса меняется, ибо Аристотель доказывает невозможность актуальной бесконечности; следовательно, невозможно, чтобы число актуально существующих людей было бесконечным. Еще одно «excusatio vulpina»?1086 Возможно. Во всяком случае, это лишь уловка, которая никак не может быть согласована с теологией, поскольку она явно запрещает в том или ином виде ставить проблему по отношению к Вселенной с ограниченной длительностью существования, то есть для сотворенной Вселенной. Не менее любопытно, что Анджело из Ареццо представляет нам утверждения философов не как истинные, а как ложные. У него еще не сформулирована и не «обоснована» пресловутая доктрина «двойственной истины».

Тезис, обозначаемый этой формулой, был тем не менее в ходу во всех областях, под его влиянием находились даже политические учения. Совместный труд Марсилия Падуанского и Жана Жанденского — в основном первого — «Защитник мира» («Defensor pacis», 1324) является примером политического аверроизма — настолько совершенным, что больше нечего и желать. Исходя из классического различения двух целей человека, Марсилий различает два соответствующих типа жизни: временная, земная жизнь, которой государи управляют согласно различным философским учениям, и вечная жизнь, к которой священники ведут человека с помощью Откровения (I, 4, 3—4). Потребности временной жизни удовлетворяют цехи ремесленников и необходимые для общественных нужд чиновники. Священники также играют свою роль в мирском Граде. Философы никогда не могли обосновать путем разумного доказательства необходимость своих функций, однако люди не видят очевидного: «Все народы согласны в том, что надлежит учредить сословие священнослужителей, чтобы прославлять Бога и совершать служение Ему, и ради благ, которые будут следствием этого в нынешней жизни или в будущей» (1,5,10). В самом деле, большинство религиозных конфессий (sectes) обещают, что в иной жизни добрые люди будут вознаграждены, а злые наказаны. Это верование принимается без доказательства (absque demonstratione creduntur), но оно весьма полезно, так как побуждает граждан сохранять спокойствие и соблюдать правила личной нравственности, что составляет великое благо для общественного устройства. Древние философы не верили ни в телесное воскресение, ни в вечную жизнь, но они изобрели и распространяли это учение (finxerunt et persuaserunt), чтобы побуждать людей к добродетели. Именно в этом заключалась цель, которую они перед собой поставили: surgebantque propter haec in communitatibus multae contentiones et injuriae. Unde pax etiam seu tranquillitas civitatum et vita hominum sufficiens pro statu praesentis saeculi difficile minus servabatur, quod expositione talium legum sive sectarum sapientes illa finaliter intendebant»1087 (I, 5, 11). Отсюда началось возведение храмов, отправление культа, появление сословия учителей для объяснения тех или иных доктрин. Учителей тщательно отбирали: это должны были быть люди, уже свободные от страстей, усердные, пользующиеся уважением и лишенные настроений наемников. Описав таким образом языческих жрецов, Марсилий с полным спокойствием отмечает, что все эти религиозные направления были ложными, за исключением религий евреев и христиан: «Тем не менее мы рассказываем об их обрядах, чтобы лучше показать их отличие от истинного священства — священства христианского, а также чтобы указать на необходимость священнического сословия во всех сообществах» (I, 5, 13).

Яснее не скажешь. Священники существуют для того, чтобы учить Евангелию, прежде всего в перспективе вечного спасения, но также, дополнительно, — для облегчения задач полиции. Все обстоит хорошо, пока священники преследуют свою собственную цель, но все становится плохо, когда они вмешиваются в земные дела. Это пагубная, разрушительная чума для мира. Так как Церковь есть супруга Христова, она включает в себя помимо клира всех верующих. Священники имеют абсолютное право суда, когда дело касается сверхприродного предназначения человека, но не имеют ни малейшего права принуждения в делах земных. Подобно врачу священник поучает, советует, предписывает, но никогда не принуждает. Единственный судья, который обладает властью не только судить, но и принуждать, — это Христос. Правильно, что отсюда выводится главенство церковной власти над светской. Она, как говорится, благороднее, а тот, чьи Деяния благороднее, не может покоряться тому, чьи деяния менее благородны. Это верно, но только относительно христианской религии, а в сущности, что мы об этом знаем? Все это рассуждение основано на гипотезе, что христианская религия — самая совершенная из всех, однако убеждает нас в этом только вера («quod tamen sola fide tenemus»). Лишенная таким образом всякой власти вмешиваться в земные дела, Церковь оказывается отодвинутой в область сверхприродного и всего того, что предуготовляет будущую жизнь. Что касается земного Града, то он имеет свое управление, соответствующее искусству своих ремесленников и советам своих философов. Разрыв между христианством и мирской жизнью становится с этого момента свершившимся фактом.

ЛИТЕРАТУРА

Жан Жанденский: Gilson E. La doctrine de la double vérité // Etudes de la philosophie médiévale. Strasbourg, 1921, p. 51—75.

Марсилий Падуанский: Previte-Orton C. W. The Defensor Pacis of Marsilius of Padua. Cambridge, 1928.

Пьетро из Абано: Nardi B. La teoria dell’anima secondo Pietro d’Abano. Milano, 1912; idem. Intorno alle doctrine filosofiche di Pietro d’Abano. Milano, 1921.

Итальянские аверроисты: Grabmann M. Studien über den Averroïsten Taddeo da Parma (ca. 1320) // Mittelalterliches Geistesleben. Bd. II, S. 236—260; Der Bologneser Averroïst Angelo d’Arezzo (ca. 1325) // Ibid., S. 261—271.

Политический аверроизм: Lagarde G. de. La naissance de l’esprit laïque au déclin du moyen âge. I: Bilan du XIIIe siècle. Saint-Paul-Trois-Châteaux, 1934; II: Marsile de Padoue // Ibid., 1934.

6. УМОЗРИТЕЛЬНЫЙ МИСТИЦИЗМ

Онтология формы, которая развивалась от Боэция до Альберта Великого, причем большой вклад в ее развитие внес Гильберт Порретанский, обнаружила сильную тенденцию объединиться с неоплатонистской диалектикой, которая, собственно, и породила ее. Ранее эта тенденция уравновешивалась, в частности у Альберта Великого, свойственным христианству отождествлением Единого с Богом, что весьма усложняло попытки поместить Единое выше Бытия. Представляется, что эта концепция перестала быть препятствием в учении Иогана Экхарта (Мейстер Экхарт, Eckhart, Eckehart), находившегося под сильным влиянием Прокла. Он родился в 1260 г. в Хоххайме близ Готы, вступил в Орден доминиканцев, в 1302 г. стал лиценциатом теологии в Париже и до конца своих дней (1327) преподавал в Кёльне1088. Противники Экхарта пытались осудить его учение, но осуждающая булла появилась лишь спустя два года после его кончины.

Мейстер Экхарт был вовсе не из тех людей, которые казались оригинальными благодаря счастливому незнанию трудов своих предшественников. Как каждый доминиканец в Кёльне или Париже, он хорошо знал Аристотеля и доктринальные синтезы Фомы Аквинского и Альберта Великого. Если множество формулировок он заимствовал у первого, то следовал, скорее, метафизическим и теологическим построениям второго, однако под влиянием Прокла преодолевал их и двигался в направлении неоплатонизма. Первый неоплатонический импульс исходил не от Экхарта. Он не только не прекратился после Скота Эриугены, но его последствия в полной мере испытал на себе Дитрих из Фрейберга, а к концу XIII века неоплатонизм нашел на рейнских берегах благодатную почву для развития. Это стало бы совершенно ясным, если бы комментарий к Проклу («Expositio in Elementationem Theologicam Procli»)1089 доминиканца Бертольда из Мосбурга — преподавателя в Кёльне — наконец увидел свет.

То, что у Экхарта до конца оставалось ведущей тенденцией, обнаруживается начиная с эпохи «Вопросов» («Quaestiones») о бытии; это время можно примерно датировать 1313—1314 гг. В первом из этих «Вопросов» он спрашивает себя, идентичны ли значения слов «Бог», «быть» и «знать», и дает ответ, непосредственно направленный против Фомы Аквинского: Бог знает не потому что Он есть, но Он есть, потому что знает («est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse»1090). Нельзя более четко упорядочить бытие, и Экхарт делает это в полном соответствии с неоплатонизмом, выраженным в трактате «О причинах» («De causis»), из которого он заимствует знаменитую формулу: «Prima rerum creataram est esse»1091. Вместо того чтобы смягчить эту формулу, как сделал в своем «Комментарии» Фома Аквинский, он принимает ее во всей ее мощной силе: «Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam»1092. Если приступить к порядку творения, достигая порядка бытия, то оказываешься над порядком бытия, так как стоишь перед Богом. Поскольку бытие соответствует тварям, оно не пребывает в Боге только как своя причина: «non est ibi formaliter»1093. Экхарт хорошо знает, что здесь он вступает в противоречие с Книгой Исхода (3:14): «Я есмь Тот, Кто я есть», но поскольку негативная теология Маймонида здесь неожиданно усиливает онтологию Прокла (Й. Кох), то, оказывается, тут есть, что толковать.

Если бы Бог, замечает Экхарт, хотел сказать, что Он есть бытие, то ограничился бы словами «Я есмь»; но Он говорит нечто иное. Если ночью встречаешь кого-то, кто хочет спрятаться и не желает себя называть, то на вопрос: «Кто ты?» — он отвечает: «Я тот, кто я есть». Это то же самое, что сделал Бог в ответе Моисею: «Deo ergo non competit esse»1094.

Начиная с этих вопросов, Экхарт рассматривает Бога как Того, кто обладает привилегией быть чистым от всякого бытия («puritas essendi») и кто — вследствие этой чистоты даже по отношению к бытию — может быть его причиной. Аристотель говорил, что зрение должно быть бесцветным, чтобы видеть любой цвет; аналогично следует отказать Богу в любом бытии, чтобы Он был причиной всякого бытия. Следовательно, Бог есть нечто высшее по отношению к бытию: «est aliquid altius ente». В начале Он обладает всем в своей чистоте, полноте, исконном совершенстве и является причиной всего; именно это Он хотел сказать в словах: «Я есмь Тот, кто Я есть»1095. Это нечто, предшествующее бытию, обнаруживается с помощью понимания (intelligere). В начале было Слово (Ин. 1:1), следовательно, «est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse». Ведь Слово сказало о самом Себе: «Я есмь... истина» (Ин. 14:6), то есть Мудрость. Что бы Экхарт ни утверждал впоследствии относительно бытия, он никогда не колебался в этом пункте: поскольку Бог есть Мудрость, Он чист от всего остального, включая само бытие.

Об этом нельзя забывать, рассматривая более поздние произведения Экхарта, где он часто повторяет, что Бог есть бытие: («esse est Deus») и что Он является таковым в своей чистоте и полноте: («esse purum et plenum»). Это не означает, что Экхарт действительно изменил свои взгляды — просто он по-другому изъясняется. Начиная от эпохи «Вопросов», мы видим, что Экхарт отождествляет Бога с актом понимания. В тройке «быть», «жить» и «понимать» на первый план он выдвигает последнее; и не так просто, как это делал Августин в трактате «О свободной воле» («De libero arbitrio; II, 3, 7), — потому что наличие этого третьего обусловливает наличие двух других, а не наоборот (камни есть, но они не познают), — но потому, что божественное понимание не может быть причиной всякого бытия, если оно само каким-то образом не является бытием. Не без оснований можно утверждать, что Экхарт никогда не менял своей точки зрения по этому вопросу. На протяжении всей своей научной и вероучительной карьеры он упорно утверждал, что Бог-Отец — это Понимание (мудрость), тогда как с Сыном он связывал Жизнь, а со Святым Духом — Бытие. В этом последнем приближении Экхарт — насколько это было для него возможно — следовал христианской традиции и позволял себе утверждать, что Бог есть бытие и бытие есть Бог. Но делал он это, помещая бытие лишь на третье место во внутренних соотношениях Троицы, оставляя за Пониманием первое место. Если и можно наблюдать прогресс в рассуждениях Экхарта на данную тему, то он состоит, скорее, в конечном подчинении самого понимания еще более высокому пределу — Единому.

В проповеди Экхарта, попавшей в руки Николая Кузанского и прокомментированной им, его мысль выражена со всей ясностью, которой только можно ожидать в этих предметах. Св. Павел в Послании к галатам (3:20) напомнил, что Бог един, — и это единство оставалось для Экхарта самым характерным свойством Бога. В этой проповеди он настойчиво развивал мысль, что единый и единство являются свойством и собственным признаком лишь одного интеллекта. Материальные сущности не вполне едины, потому что состоят из материи и формы;

нематериальные и сверхчувственные сущности вовсе не являются едиными, так как представляют собой именно «сущности-интеллигирующие», то есть в которых «бытие» не тождественно «пониманию». Есть только чистое понимание, которое может быть чистым единством. Именно потому — одно и то же сказать: «Deus est intellectus se toto» и «Deus unus est»1096.

Таким образом, мы получили наивысшие термины онтологии Экхарта. На вершине, само собой разумеется, пребывает христианская Троица. Как и все теологи, Экхарт различает в Боге единую сущность и три божественных Лица, но если глубоко вникнуть в используемые им термины, то мы заметим, что самый корень божественного существа — это не столько сама сущность, сколько его «чистота», которая есть единство. Там вершина и центр всего: неподвижное единство, покой, одиночество и отрешенность Божества. Понимаемая таким образом «божественность», deitas, пребывает, следовательно, над тремя божественными Лицами. Но видно, что «чистота» сущности, которая и есть ее единство, является в то же время Разумом (Intellect), потому что только Разум совершенно один. Полагать чистоту божественной сущности — значит полагать Разум, который есть Отец; с Ним мы переходим от покоя к внутреннему кипению божественных порождений и процессов — преамбулам сотворения. Таким образом, чистое Единство сущности проявляет свою отеческую плодовитость в «germinando, spirando, creando, in omne ens tam creatum quam increatum»1097. Итак, правильно говорить согласно Символу веры Афанасия «единый Отец», но понимать его здесь следует согласно Экхарту: «eo enim pater quo unus, et e converso eo unus quo pater»1098, ибо отцовство — это единство: «et unitas paternitas est». В самом деле, единство сущности — это само единство Разума, который порождает Жизнь, или Сына («Quod factum est in ipso vita erat»1099), и от которого происходит бытие, или Святой Дух. Так мы снова находим в Троице августиновскую тройку, причем в том же порядке: intelligere, vivere, esse. Но не станем забывать о ее корнях у Экхарта: «Deus tuus, Deus unus est, Deus Israël, Deus videns, Deus videntium»1100 (Грабман, с. 80). Ключевыми терминами, которые Экхарт сохраняет в этом тексте, являются «единство» («unus») и «видящий» («videns»). Здесь он предлагает две их интерпретации. Бог прежде всего учит нас, что именно потому, что Он един, Он есть бытие: «hoc ipso quod unus, ipsi competit esse»1101; а затем Он учит, что никто и ничто, кроме Бога, не есть действительно един, ибо ничто другое, кроме Него, не есть сама по себе полнота Разума («se toto intellectus»). Писание приводит нас к Богу-Разуму, а через Него — к чистому Единству всякого бытия, и это Единство есть то самое отрешение Божества.

Если Бог есть бытие, то потому, что Он Един, и если ничто другое, кроме Бога, не является единым, то ничто другое, кроме Него, не есть бытие. Таким образом, творение — это чистое ничто1102, по крайней мере в этом смысле оно не существует. То, что может в нем получить статус бытия, сводится к проявлению в нем божественной плодовитости. То, что характеризует творение, взятое само по себе, — это его ничтожность (nulleitas), но творение есть в той мере, в какой оно наследует Разуму и разумному: «Quantum habet unumquodque de intellectu sive de intellectuali, tantum habet Dei, et tantum de uno, et tantum de esse»1103 Этим объясняется курьезная, но весьма глубокая психология Экхарта, которая не могла не вызвать подозрений теологов, но естественным образом вытекала из его онтологии. Вся она была замыслена для того, чтобы открыть человеку возможность возврата к Единому посредством интеллектуального познания, которое как раз и было объектом диалектики Плотина.

По мнению Экхарта — так же, как и по мнению Августина, Авиценны и Альберта Великого, — душа есть духовная субстанция, имя которой меньше выражает ее сущность, чем оживляющую функцию. Однако неоплатонизм Экхарта намного превосходит неоплатонизм Альберта как в психологии, так и в онтологии. Обнаружив, как и Августин, в душе три способности — память, разум и волю, «которые не суть Бог, ибо они находятся в душе и сотворены вместе с нею», Экхарт открыл там более скрытый и в собственном смысле слова божественный элемент, который он обозначил разными образами: «цитадель души», «искра души». Вот фразы, приписываемые Экхарту как высказанные им в 1329 г.: «В душе есть нечто несотворенное и не творящее; это — интеллект». Неудивительно, что подобная формула привлекла внимание теологов, которым не была знакома доктрина Плотина о присутствии в душе Единого или, точнее, о постоянном присутствия души в Едином. Наоборот, эта доктрина представляется центральным пунктом учения Экхарта, и из нее выводится несколько других, отвергнутых Церковью положений, касающихся морали. Эта доктрина прямо ведет к провозглашению союза с Богом, достижимого благодаря усилиям укрепиться в «цитадели души», где человек больше не отличается от Бога, поскольку он сам становится Единым. Чтобы этот мистический союз стал возможен, необходимо, с одной стороны, настаивать на реальности такого единения человека с Богом: «Отец порождает меня как своего Сына и именно как Сына. Все, что делает Бог, едино; поэтому Он порождает меня как своего Сына без всяких оговорок»; с другой стороны, нужно предаваться аскезе с целью разлуки и безразличия, чтобы утвердиться в этой внутренней цитадели души, которая одна лишь свободна в силу самого своего единства. Если это произошло, можно отбросить интерес ко всему остальному: «Внешнее действие не является, собственно говоря, ни хорошим, ни божественным, и не Бог оперирует душою и порождает ее». Напротив: «все, что свойственно божественной природе, все это целиком свойственно праведному и божественному человеку; поэтому этот человек делает то, что делает Бог, и вместе с Богом он творит небо и землю, порождает Божественное слово, и Бог не смог бы сделать ничего без такого человека».

У Мейстера Экхарта неоплатонизм, который св. Фома с точно выверенным расчетом нагрузил аристотелизмом, а св. Альберт Великий подчинил натуральной теологии бытия, вновь выступает в чистом виде и освобождается от всех смешений, которые были ему навязаны. Он не просто возвращается к Эриугене и Дионисию Ареопагиту, но делает это наперекор Фоме Аквинскому и Альберту Великому, то есть сметая перегородки, которые эти теологи сохранили или соорудили для защиты от него. Доктрина Экхарта была лишь умозрительным любопытством, лишенным духовной жизни, которая могла бы вдохнуть в нее жизнь. Поскольку душа в своей глубинной сущности связана с Божеством, она, безусловно, никогда не может быть вне Бога, но она может или быть накрепко привязана к себе самой и отдаляться от Него, или, наоборот, быть привязанной к своим глубинам и соединяться с Богом. Чтобы достичь этого, человек должен искать Бога вне творений, и первое условие успеха этого деяния состоит в том, чтобы понять, что эти творения сами по себе, то есть независимо от того, что есть в них божественного, суть чистое ничто. Поэтому любовь творений и погоня их за наслаждениями не оставляют в душе ничего, кроме печали и горечи. Единственное творение, которое может привести нас прямо к Богу, — это сама душа, которая благороднее всех прочих творений. Осознавая свои границы и добровольно отрицая их, душа отказывается от всего, что делает ее частным и детерминированным сущим. Когда упадут путы, удерживающие ее, и преграды, которые однажды оторвали ее от всего остального мира, она ощутит в себе лишь нераздельность своего бытия с Богом, от которого она

произошла. Отказываясь от себя ради любви к Богу, человек обретает себя; отказ, отречение от себя для Бога, благодаря чему душа обретает свою независимость и полную свободу, достигая своей чистой сущности, — вот высшая добродетель. А высшая степень высшей добродетели зовется Нищетой, ибо тот, кто достиг этого совершенства, ничего более не знает, ничего не может, ничем не владеет; возвратившись к Богу, душа растворяется в себе самой, утрачивая чувство всякой детерминации. Отсюда следует, что все традиционные нравственные предписания вторичны или тщетны. Молитва, вера, благодать, таинства остаются только предуготовлениями и средствами, чтобы достичь еще более обширного видения. Необходимые, когда душа начинает отказываться от самой себя и внешних вещей, они становятся бесполезными с того момента, когда в душе произошло словно новое рождение Бога. Тогда человек может отказаться от всего, и даже от Бога, ибо он не может желать того, чем обладает; благодаря этой высшей добродетели человек сливается с Богом в блаженстве единения.

Идеи Экхарта отнюдь не просты, и этим объясняется замешательство историков, которые пытаются резюмировать их одной формулировкой или даже обозначить одним наименованием. Некоторые видят в них прежде всего мистику, другие — диалектику Платона и Плотина, — и возможно, все они правы. Чтобы исключить все это из философии и теологии Экхарта, недостает многого. Быть может, был бы недалек от истины тот, кто представил бы Экхарта душой, обуянной любовью к Богу, которую, возможно, поддерживало очень сильное чувство присутствия Бога и которая требовала от диалектики всех подтверждений этого. Во всяком случае, примечательно, что все его последователи поняли это. Ибо Экхарт оставил учеников, и совсем не случайно, что эти ученики находились в то же время в рядах учителей христианской духовности. Если бы умозрение Экхарта не было для нее плодоносной почвой, то вероучительные осуждения, объектом которых оно стало, положили бы конец его истории. В крайнем случае оно продолжало бы оказывать свое воздействие и века спустя, как произошло с учением Эриугены и как произойдет с идеями Николая Кузанского — скорее в спекулятивном плане, нежели на практической почве. Но так не произошло. Имена и сочинения Иоганна Таулера (Tauler, 1300—1361), Генриха Сузо (Suso, 1300—1365) и Иоганна ван Рейсбрука (или Яна из Рейсбрука) (Ruysbroek, Ruusbroec, 1293—1381) свидетельствуют о глубоком резонансе, который вызвала доктрина Экхарта в людях, духовная жизнь которых, несомненно, достигала весьма значительных высот. Трудно понять, как стала бы возможной такая преемственность, если бы у Экхарта не было ничего, чему мог поверить и что мог бы обнаружить, например, Таулер.

После Таулера остался сборник проповедей1104, где выражается мистика внутренней жизни, изучение которой раскроет перед нами только теологию, если мы не обратим внимания на явное преобладание психологических тем, столь знакомых читателям сочинений Альберта Великого и его последователей. Главное здесь — доктрина «днища души», или «вершины души» — образные выражения, посредством которых «просвечивают» «abditum mentis» («недра духа») и «apex mentis» («вершина духа») августинцев. В самом деле, то, что таким образом обозначает Таулер, не имеет имени, ибо это есть не что иное, как интимное родство души с Богом, а поскольку Бог не имеет имени, то такая душа — находящаяся за пределами всех способностей, внутри самой своей сущности, где непрестанно царствуют молчание и покой, без образа, без знания, без действия, чистая восприимчивость к божественному свету и сущностная возможность мистического созерцания—тоже остается тайной. Сам Таулер сообщает нам источники этой доктрины в главной

части своих проповедей: «Об этом внутреннем благородстве, спрятанном в глубине души, говорили многие древние и современные учители: епископ Альберт (Великий), магистр Дитрих (из Фрейберга), магистр Экхарт. Один называет это искрой души, другой — глубиной души или высотой души, третий — началом души. Что касается епископа Альберта, то он называет это благородство образом, в котором представлена и где пребывает Святая Троица. Эта искра устремляется к вершинам, где и находится ее подлинное место, за пределы этого мира, куда ум не может за ней последовать, ибо он не пребывает в покое, пока не будет повернут в Глубину, откуда он происходит и где он пребывал в своем нетварном состоянии».

Из этого отрывка мы видим, что мистика Таулера заключается в том, чтобы обеспечить сотворенной Богом душе возможность возвращения к своей нетварной идее в Боге. Эта дионисиевская и эриугеновская тема прикрыта здесь формулировками, заимствованными у современных учителей, вдохновивших Таулера. Между глубиной души и ее способностями в собственном смысле помещается «Gemüt»1105, то есть нечто, что можно приблизительно передать паскалевским словом «сердце». Таулер понимает под этим словом устойчивое расположение души, которое обусловливает дурное или доброе упражнение ее способностей. Если Gemüt обращается к сущности души и, следовательно, к Богу, то в душе есть все надлежащее, которое действует как должно. Если же Gemüt, напротив, отворачивается от глубины души, то все ее способности тем самым отворачиваются от Бога. Короче говоря, Gemtit есть постоянное отношение души к своему истоку.

Задуманная таким образом структура души хорошо приспособлена для общения с Богом не только в плане сверхприродной жизни, но даже в плане познания природы. Всякий человек, вступающий в контакт со своим внутренним основанием, тотчас узнает там Бога, причем яснее, чем глаза его видят солнце: «Прокл и Платон достигли этого и дали ясное описание такого состояния для тех, кто не мог прийти к нему сам». Таким образом, Таулер вспоминает здесь тексты, где Августин соглашается, что некоторые философы смогли возвыситься до того, чтобы на мгновение увидеть божественный свет, но, с другой стороны, очевидно, что сам он узнал об этом, читая Прокла в переводе Вильгельма из Мёрбеке. Можно даже показать Хюгену, что в одной из проповедей, где Таулер цитирует Прокла, он, чтобы описать сосредоточение христианской души в своей собственной глубине, непосредственно вдохновляется одним фрагментом из трактата «О провидении и судьбе» («De providentia et fato»). Там этот неоплатоник предпринимает попытку вести своего ученика через Аристотеля к Платону и к своей доктрине божественного безумия. Если Таулер столь свободно использует учения философов, то он усиленно советует своим слушателям не стремиться достичь такого созерцания, не пройдя сперва обучения христианским добродетелям. Таково необходимое условие всякого истинного богопознания. Поэтому, буквально воспроизводя формулировки Пролога «Путеводителя души к Богу» св. Бонавентуры, Таулер заявляет, что единственный путь, ведущий к этой цели, — это жизнь и страдания Иисуса Христа.

Необходимо помнить эти факты, чтобы не создавалось впечатления, будто все эти созерцатели были философами-платониками, переодевшимися в монашеские одежды. Это — христиане, которые, будучи особенно заняты сверхприродным созерцанием, естественно пользуются

обнаруженными в платонизме языком и интеллектуальной техникой, лучше приспособленными к их потребностям, нежели язык и техника аристотелевского эмпиризма. Это замечание применимо и к другому мистику — Яну Рейсбруку. Этот брабантский созерцатель создал книги с превосходными названиями: «Украшение духовных браков» и «Книга о двенадцати бегинках»1106, которые остались в памяти даже людей, никогда их не освоивших. Рейсбрук описывает в них двойное движение: Бог идет впереди души через дары, которые Он ей доверяет, а душа, в свою очередь, «выходит» навстречу Богу. Здесь, как, впрочем, и у св. Бернарда и у всех истинно христианских мистиков, инициатива исходит от Бога («Ipse prior dilexit nos»1107). Но Рейсбрук не устает подчеркивать свободу акта, которым воля человека отвечает на благодать Бога. Если доброй воли отвечающего на призыв Бога человека недостаточно, то его дело завершает Бог. Сочинение «Украшение духовных браков» — это тонкий анализ подобных «обменов», по слову Евангелия, где это действие предстает лишь литературным комментарием: «Вот, жених идет, выходите навстречу ему» (Мф. 25:6).

Многого недостает, чтобы мистику Рейсбрука назвать лишь доктриной чистой пассивности, принимающей дары благодати. Напротив, это учение о жизни и даже о тройной жизни: активной, аффективной и созерцательной, посредством которой человек погружается наконец в блаженство божественной жизни. По той же причине не совсем правильно говорить, что Рейсбрук отказался от философской спекуляции. Все его творчество противоречит этому тезису. Напротив, верно утверждение, что спекуляция Рейсбрука обходится без философии. В его мистическом учении, как и в учении св. Бернарда, из которого он, впрочем, черпал вдохновение, от философской спекуляции остались одни следы, и, как у того же св. Бернарда, в произведениях Рейсбрука можно распознать присутствие христианского неоплатонизма, заимствованного у Дионисия.

Добавим, однако, что христианская аскеза интегрирована здесь в учение о единстве, построенном более основательно, чем у св. Бернарда: она как бы образует остов мистической спекуляции. В «Украшении духовных браков» (II, 2) в человеке различаются три единства, включенных одно в другое, каждое из которых менее совершенно, чем другое: единство, которым обладает всякая тварь и которое человек обретает в Боге; единство, которым высшие способности человека обладают в мысли, или дух; единство, которым низшие способности человека обладают в сердце. Этим трем единствам дается одинаковое объяснение: множественное не едино и в едином, потому что оно от единого ведет свое происхождение. Действие благодати в человеке заключается непосредственно в том, чтобы привести эти три единства к вершине первого и самого возвышенного из всех, — разумеется, не без содействия воли. Через нравственные добродетели активной жизни, внутренние упражнения духовной жизни и даже сверхприродную созерцательную жизнь Рейсбрук соединяет мистические опыты св. Бернарда и Рихарда Сен-Викторского, являвшиеся как для них самих, так и для него предчувствиями блаженного видения. Опыты объединяются на высшей ступени, ибо верховное единство — это Бог. Он не перестает пребывать в качестве сущности души и, сверхъестественным образом сообщая движение извне, как Перводвигатель движет первое движимое (II, 50); Он приводит душу к Себе полностью через благодать. На этот раз реализуется только божественная инициатива, ибо только Бог хочет так объединиться и способен дать такой дар.

Эти «встречи» описать немыслимо, но Рейсбрук по крайней мере пытается это сделать ввиду возможности представить это единство как восстановление человека в его «эссенциальном существовании» в мысли Бога. Благодаря вечному порождению Слова «все творения вечно рождаются до сотворения во времени. Таким образом, Бог видит и знает их в Себе Самом — разумеется, различным образом, согласно пребывающим в Нем идеям, и как нечто иное, чем Он сам; но тем не менее не совершенно иное, ибо всё, что есть в Боге, есть Бог. Эти происхождение и вечная жизнь, которыми мы обладаем в Боге и которыми являемся вне самих себя, суть первоначало нашего сотворенного бытия во времени: наше сотворенное бытие связано с вечным бытием и составляет с ним единство в соответствии со своим эссенциальным существованием». Мы существуем вечно благодаря тому бытию, которым мы существуем в Божественной Мудрости, одновременно единые с Ним и другие, нежели Он. Вершина созерцательной жизни достигается тогда, когда созерцающий достигает в Боге своего вечного образца, по образу которого он был сотворен, и тем самым созерцает все вещи простым видением в единстве Божественного света (III, 5). Здесь в мысли Рейсбрука очевидны реминисценции Максима Исповедника и, возможно, Эриугены. Это обеспокоило Жана Жерсона, и он повел против Рейсбрука довольно активное наступление, быть может, не совсем несправедливое, но обладавшее по крайней мере одним недостатком: представить то, что было у Рейсбрука учением, интегрированным в мистику и являющимся исключительно функцией этой мистики, как метафизический реализм сущностей и божественных идей, о котором Рейсбрук, кажется, никогда не упоминал. Если бы у нас было больше уверенности в том, что мы обладаем подлинным текстом Рейсбрука без единого искажения, то можно было бы с большим основанием решать вопрос, не драматизировал ли Жерсон ситуацию, а если драматизировал, то в какой степени? Но как бы то ни было, Жерсон заведомо не ошибся относительно важности сочинения, которое должно было оказать глубокое воздействие на историю христианской духовности в последующие столетия.

Нельзя и пытаться оценить эту акцию, не испытав уныния, близкого к отчаянию. Сами условия исторического исследования весьма затрудняют эту задачу в том, что касается современников и непосредственных учеников приора Грунендела (Гронендала). В какой мере Иоганн из Сконховена (Schoonhoven, ум. в 1432), его официальный защитник от критики Жерсона, защищал и пропагандировал истинную доктрину своего учителя — вот вопрос, который требует поставить его апология, но на который трудно ответить объективно, пока все прочие сочинения Иоганна останутся неизданными. И даже для последующих эпох, когда распространение печатных текстов должно было бы позволить проводить плодотворные исследования, многого недостает, чтобы полученные до сих пор результаты позволили историку четко определить сферу влияния Рейсбрука. Это влияние воздействовало на христианский Запад либо напрямую, либо опосредованно. В первом случае — через множество рукописных копий с оригиналов, через латинские переводы В. Йорденса (Jordaens) (Лефевр д'Этапль напечатал свой перевод «Украшения духовных браков» («De ornatu spiritualium nuptiarum») у Анри Этьена в 1512 г.), Герта Грооте (Groote) «О семи ступенях божественной любви или о степенях святой жизни» («De septem scalae divini amoris seu vitae sanctae gradibus») и «О совершенстве сынов Божиих» («De perfectione filiorum Dei») были напечатаны в Болонье в 1538 г.) и в особенности члена Картезианского ордена1108 из Кёльна Лаурента Сириуса (Sirius) (Opera omnia, 1552, 1608—1609, 1692). Затем последовала серия переводов на разные языки: «Украшение духовных браков» («L'ornement des noces spirituelles») — на французском вышло в Тулузе в 1606 г., полное собрание сочинений Рейсбрука на испанском — в 1696 г., фрагменты из них на немецком — в 1621 и 1701 гг.

Опосредованное влияние оказывали его ученики. Здесь проблема особенно сложна. Дионисий (Дени) Шартрский, Луи из Блуа, Бенедикт из Канфельда, Лессиус усвоили учение Рейсбрука о созерцании и его высотах, но каждый — со своими собственными нюансами. Быть может, в этом проявилось больше глубинного сходства этих доктрин, чем отличающих их признаков, иногда, если не всегда, очень значительных. Но здесь речь идет не о младших учениках, в отношении которых уместно поставить проблему их нерушимой верности своему вдохновителю. Речь идет о самых крупных именах — например, о фламандском францисканце Хендрике Херпе (Неф), более известном под латинизированным именем Харфиус (Harphius, ум. в 1477), авторе знаменитой «Мистической теологии» («Theologia mystica»), опубликованной в 1538 г. картезианцами в Кёльне. В распространении великих тем Рейсбрука никто не сыграл роли, хоть отдаленно сравнимой с ролью Херпа. Для исторической науки это верно до такой степени, что имена Харфиуса и Рейсбрука стали практически взаимозаменяемыми.

После прочтения издания 1538 г. Жерар д'Амон (d'Hamont) в своем письме-предисловии к «Мистической теологии» («Theologia mystica») заметил, что если убрать из этого произведения все, что исходит от Рейсбрука, то от него не останется почти ничего. Это суждение слушалось повсеместно. Его правдоподобие казалось столь очевидным, что единственный историк, поставивший перед собой задачу усомниться в нем, смог указать в произведении, которое он издавал сам в критическом ключе, только одну оригинальную черту, совсем незначительную, ибо речь в ней шла о практике стремлений: для Л. Фершюрена (Verschueren) Хендрик Херп оставался глашатаем Рейсбрука. В этих условиях ничто не помешало и ничто не помешает в дальнейшем свести воедино этих двух теоретиков мистики, путать их влияния и быть убежденным, что оценивать одного — значит оценивать другого. Чтобы очертить область, завоеванную мистикой Рейсбрука, достаточно открыть и изучить труды учителей и учеников Харфиуса. Этот методологический принцип отныне вдохновлял авторов многих ученых трудов. Ни один из них не нуждался в исследовании, подобном недавно проведенному П. Гру об отношениях, которые могли существовать между испанскими писателями XIV века и мистиками Нидерландов. Немногие вопросы представляют собой больший интерес для понимания испанского мистицизма. Ни одно исследование не может быть более взвешенным и тщательным. Так, известно, что Гру не смог обнаружить ни малейших следов испанских изданий Рейсбрука до перевода Сириуса 1692 г. Не достаточно ли причин, думал он, чтобы отказаться от своего утверждения? Во-первых, все свидетельствует о том, что переводы Йорденса и Сириуса должны были проникнуть в Испанию к 1518 или 1560 гг. Во-вторых, — и это главное, — потому, что по крайней мере «одна вещь очевидна: если голландский отшельник из Грунендела, никак не действовал сам — или очень мало, — все говорит о том, что он не мог упустить случая, когда таковой представлялся, заставить себя читать, и любил, когда читали его ученики» (П. Гру, с. 76). Когда читаешь произведения этих так называемых непосредственных «учеников», то задаешься вопросом, не Харфиус ли или Рейсбрук привили им такую любовь к чтению?

В значительной степени это несомненно. По всей линии, и особенно в весьма существенных вопросах, относящихся к вершине созерцательной жизни, это можно принять без всякого рассмотрения. Ибо для того, чтобы разрешить эти вопросы, на первый план следует поставить решающий фактор: был не один такой наставник, а трое, но особенно значимый — Харфиус. «Theologia mystica» не должна ни рассматриваться, ни использоваться как оригинальное

произведение. Это — посмертный и искусственный сборник, составленный из первоначально независимых трактатов, чью строгую доктринальную однозначность нельзя предполагать заранее, но требуется доказать. В конечном счете они недоказуемы. То, что есть, — хотя не очевидно доказуемое, но реально наблюдаемое, — это различение, касающееся глубины вещей. Эти два трактата, искусственно смешиваемые и объединяемые, суть следующие: «Рай созерцателей» («Eden contemplativorum») и «Золотое наставление для созерцателей» («Directorium aureum contemplativorum»). За «Эдемом» («Раем»), написанным по-латыни для клира к 1455 г. или около того, последовало издание, почти буквально его повторявшее, вплоть до терминов: «L'ornement des noces spirituelles». «Directorium» является латинским переводом, выполненным в 1513 г. кёльнским картезианцем Петром Бломевенна с популярного трактата, выпущенного на фламандском языке между 1455 и 1460 гг., — «Зерцало совершенства» («Spieghel der volcomenheit»). Впрочем, возможно, что «Spieghel» также следовал в целом за «Ornement des noces spirituelles» — трактатом о мистической жизни, взятой в принципе и доведенной до конца — правда, он сокращает большую часть, посвященную сверхчувственному созерцанию и отказывается от его неизменного источника как раз в тот момент, когда подходит к самому главному. Тогда он обращается к более или менее ранним учителям: очевидно и несомненно — к св. Фоме Аквинскому и св. Бонавентуре (хотя, как теперь говорят, — к Псевдо-Бонавентуре, автору «Mystica theologia»; его настоящий автор — Гуго де Бальма), а также к «О семи путях к вечности» («De septem itineribus aeternitatis») Рауля де Бибраха (Raoul de Bibrach), составившим, таким образом, новый «комплекс», имевший чрезвычайно важное значение для последующего развития христианской духовности на Западе. Почему же совершился этот резкий переворот в умах?

Все происходит так, как если бы Херп то ли из-за разношерстности своих слушателей, то ли из-за развития своей рефлексии, то ли под действием вмешательства извне приложил силы к разработке мистической теологии вдохновения, начатой Рейсбруком, но подмененной действительно примитивным понятием сверхсущностного созерцания путем возвышения души к своему идеальному бытию, понятием, томистским по природе, но оригинальным по своему более широкому значению — от сверхсущностного созерцания через переходное состояние «lumen gloriae»1109 к созерцательному — моментально восхищению на третьем небе1110. Едва ли можно высказать такую гипотезу, не сформулировав другой: преобразуя Эдем в Spieghel1111, Херп осознавал строгость жерсоновской цензуры, и не выдает ли доктринальная замена, которую он производит на наших глазах, намерения оставить и скрыть по эту сторону пункты, которые скорее всего подверглись бы критике парижского канцлера? Как бы то ни было, это более не гипотеза, а факт: вдохновлявшийся Spieghel'ем и «Золотым наставлением для созерцателей» («Directorium aureum contemplativorum»), не был чистым мистиком в духе Рейсбрука и никогда не пытался им стать. Однако нужно идти дальше.

Нужно идти дальше, ибо, несмотря на внешние признаки, сам Эдем не вписывается в фундаментальную схему Рейсбрука. Даже в момент, когда Херп создает у своих самых внимательных экзегетов впечатление, будто повторяет слова учителя, он отделяет себя от Рейсбрука, причем в весьма важном пункте: дионисиевском экземпляризме. Каков бы ни был смысл, в котором воспринял это учение Рейсбрук, достаточно ясно, что «Украшение духовных браков» учит о возвращении души к ее нетварному образу. Если анализ этого произведения

свести к одному-единственному пункту, то последний должен быть именно таким. Итак, совершенно замечательно, что этот тезис, существенный сам по себе, оказывается одинаково существенным с точки зрения критики Жерсона. Именно данный тезис эта критика видит непосредственно и исключительно. А если так, то, чтобы устранить Рейсбрука или по меньшей мере его мистику, этому грозному цензору подходят два метода. Или попытаться показать, что Жерсон ошибся относительно чисто рейсбрукианского понятия возвращения души, — таково было намерение Иоганна из Сконховена. Или очистить доктрину «Украшения» от всякого экземпляризма — мера радикальной эффективности. Кажется, таким было намерение Херпа во время его работы над «Раем созерцателей». Можно задаться вопросом, остается ли понятие сверхсущностного созерцания уместным после его очищения от всякого рейсбрукианского экземпляризма, однако то, что оно соблазнило «глашатая Рейсбрука», — это факт.

Трудно вообразить более грубое искажение, но эта несколько утонченная дифференциация приводит к некоторым методологическим последствиям, которые довольно интересны для истории того смутного периода. Прежде всего ясно, что путать изучение влияния Херпа с изучением чисто рейсбрукианского влияния, значит постоянно допускать ошибки, а иногда — приходить к довольно глубоким заблуждениям: «cuique suum»1112 — таков должен быть принцип, которым следует руководствоваться при изучении этого вопроса. С другой стороны, отныне следует оперировать различиями внутри самих зон влияния Херпа: теперь недостаточно обнаружить того или иного персонажа, ту или иную среду, в которой читают «Theologia mystica», чтобы убедиться, что имеешь дело с некоторой единой мистической школой, — нужно убедиться или по крайней мере знать, усваивают ли в ней «Eden» или «Directorium». Кроме того, нужно проследить судьбу отдельных изданий обоих трактатов. Поскольку доктрина Херпа — так, как она изложена в «Theologia mystica», — страдает дуализмом, не лишенным двусмысленности, предположить, что каждый читатель, каждый ученик мог выбрать в ней то, что лучше всего соответствует его вкусам и опыту, есть руководящая гипотеза, при которой у историка есть больше всего шансов прийти к истине.

«Theologia mystica», игравшая на протяжении нескольких веков фундаментальную роль в развитии христианской духовности, и новые наблюдения, сколь бы поверхностны они ни были, весьма помогают ощутить всю хрупкость выводов, которые все считали окончательно установленными. Но в этом есть и нечто более важное. Как мы только что видели, невозможно отрывать изучение влияния Рейсбрука от изучения критики, исходящей от канцлера Парижского университета и направленной против приора Грунендела. Видеть в данном факте знак вездесущности Жерсона во время крайней доктринальной путаницы — значит быть готовым оценить этого теолога по его подлинным достоинствам, а не отказывать ему в ясности ума. Границу между XIV и XV веками однажды охарактеризовали как «глубокий раскол умов» («profonde scission des esprits»), соответствующий «разделению двух интеллектуальных сред» — университетов, «где разрабатывались методы науки», и монастырей, — раскол отделивший пылкую духовную жизнь от народной (Э. Брейе). Какую бы часть истины ни содержало это общее воззрение, она достаточна велика, и мы были как бы предупреждены о ней, наблюдая суть взаимоотношений между Жерсоном и Рейсбруком, тем более, что между различными интеллектуальными кругами отношения были оживленными, причем по очень важным вопросам. Одной из наук, изучение и разработка метода которой в Парижском университете велись под

руководством самого прославленного из его канцлеров, была мистическая теология, то есть наука об опыте, получаемом посредством духовной жизни — такой, какую постоянно вели созерцатели. Наконец, даже если и был раскол, движение умов на протяжении нескольких столетий развития жизни и вероучения можно понять, только если принять во внимание взаимообусловленные действия и реакцию на них в их органичной связи. Оценить влияние Рейсбрука можно, только если история решит, наконец, не разделять того, что объединил Жерсон.

ЛИТЕРАТУРА

Экхарт: Pfeiffer F. Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Leipzig, 1857, Bde. 1—2; Denifle H. Meister Eckeharts lateinischen Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre // Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters, 1886, Bd. 2, S. 417—652, 673—687; Théry G. Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1926—1927, v. 1, p. 129—368; idem. Le Commentaire de Maître Eckhart sur le Livre de la Sagesse // Ibid., 1928, v. 3, p. 325—343; 1929, v. 4, p. 233—392; Grabmann M. Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange // Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, XXXII, 7, München, 1927 (важное историческое введение); Geyer B. Magistri Echardi Quaestiones et sermo Parisienses. Bonn, 1931; Maître Eckhart. Traités et Sermons (переведенные с немецкого F. A[ubier] и J. M., с введением M. de Gandillac). P., 1942; Лучшее обзорное исследование об Экхарте: Della Volpe G. Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici. Bologna, 1930; частные и популярные исследования: Koch J. Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters // Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur. Breslau, 1928; Dempf A. Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk. Leipzig, 1934.

Таулер: Sermons de Tauler, traduction sur les plus anciens manuscrits allemands, par les RR. PP. Hugueny, Théry, O. P. P., 1927—1935, vol. 1—3 (1-й том открывается превосходным введением).

Сузо: Bihlmeyer K. Heinrich Seuse, Deutsche Schriften. Stuttgart, 1907, Bde. 1—2; Hornstein X. de. Les grands mystiques allemands du XIVe siècle. Eckhart, Taulere, Suso. Lucerne, 1920; Zeller R. Le bienheureux Henri Suso (m. 1366). P., 1922.

Рейсбрук: Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable. Traduction du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques. Bruxelles; P., 1915, 1917, 1920, 1928, 1930, 1938, vol. 1—6; De Vreese W. Jean de Ruysbroeck ou Jan van Ruusbroec (art.) // Biographie nationale de Belgique, 1908—1910, v. 20, col. 507—591; Wautier d'Aygalliers A. Ruysbroeck l'Admirable. P., 1923; Dolezich G. Die Mystik Jan van Ruysbroecks. Breslau, 1926; Jan van Ruusbroec Leven, Werken (коллективный труд, опубликованный Антверпенским обществом Рейсбрука). Mechelen; Amsterdam, 1931 (на с. 325—395 помещена исчерпывающая библиография); специальный номер «Ons geestelijk Erf», 1932, t. 6, N 3—4; Brigué L. Ruysbroeck (art.), Dictionnaire de theologie catholique, t. 14, col. 408—420.

Харфиус: Verschueren L. (O.F.M.). De Heraut van Ruusbroec // Jan van Ruusbroec Leven, Werken, p. 230—262 (библиографическое описание издания см. в конце предыдущего раздела): Herp Hendrik (O.F.M.). Spieghel der volcomenheit. Antverpen, 1931, t. 1—2; Groult P. Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVIe siècle. Louvain, 1927.

Примечание. Заключительная часть настоящего раздела, касающаяся влияния Рейсбрука и начинающаяся словами «Нельзя и пытаться оценить эту акцию...», является произведением аббата А. Комба (Combes), который пожелал написать ее по нашей просьбе, и мы сердечно благодарим его за великодушие.

7. ЖАН ЖЕРСОН И ИТОГИ XIV СТОЛЕТИЯ

На протяжении всего XIV века Парижский университет сохранял характер учреждения Церкви, который он обрел с момента своего основания. Огромный контингент иностранных студентов распределялся между тремя «нациями» — пикардийской, нормандской и германской, которые вместе с французской «нацией» составляли мощное ядро его научного и студенческого сообщества. Что касается самих преподавателей, то они прибывали туда из всех европейских стран: Шотландии, Англии, Бельгии, Германии, Италии, Испании — точно так же, как и в предшествующее столетие. Единственное видимое отличие заключалось в том, что доля прославленных французских преподавателей стала существенно большей, чем в XIII веке. Дюран из Сен-Пурсена, Петр Ауреоли, Жан Буридан были, конечно, не того класса, как Дунс Скот или Оккам, но после смерти Гильома Оверньского не было ни одного французского ученого, который мог бы с ними сравниться.

Под покровом преемственности готовятся глубокие изменения, так как это церковное учреждение уже испытывало сильное давление, направленное в конечном счете на его национализацию. Университет XIV века ощущает последствия всех конфликтов, разгоравшихся тогда между французской короной и Святым престолом, и каждый кризис словно разделяет его. Король, естественно, хочет опереться на университет, оказывая давление на папу, но если среди преподавателей-французов он легко находит желанную поддержку, то так же естественно наталкивается на безразличие или даже оппозицию определенного числа преподавателей-иностранцев. После знаменитого публичного собрания 24 июня 1303 г. в садах Лувра, где Филипп Красивый требует от членов всех орденов созыва собора, который должен осудить папу, 87 из 155 францисканцев отказываются подписаться под этим требованием; таким образом, среди иностранцев непокорных большинство. В отчете Фрескобальди говорится: «В домах нищенствующих братьев нашлось достаточно разных языков, которые не пожелали согласиться. И тем, которые не согласились, король тотчас приказал покинуть королевство, что те немедленно исполнили». В их число входил Иоанн Дунс Скот, и непонятно, почему галликанизм1113 смог заинтересовать этого шотландца. Но эти меры должны были продемонстрировать иностранным магистрам, что отныне Парижский университет находится во Франции, а не в христианском мире.

Теперь нужно было, чтобы и студенты-иностранцы не в меньшей степени убедились в этом. В 1313 г. отношения между Францией и Англией становятся открыто враждебными, от английских студентов для высадки на французский берег требуют паспорта, а также специальные разрешения на ввоз определенных монет, которые потом у них конфисковывают и пробивают. Из-за стольких притеснений и придирок универсализм парижского «Studium'a» не мог не пострадать.

По мере того, как Парижский университет избавлялся от подчинения папам, последние считали все менее необходимым сохранять его привилегии. В 1316 г. папа Иоанн XXII предоставил Тулузскому университету те же привилегии, что и Парижскому, но другие университеты вскоре заявили о своем намерении больше вообще не признавать эти привилегии. В XIII веке парижский лиценциат имел право преподавать в любом другом университете, не сдавая нового экзамена, — но не наоборот. С начала XIV века Оксфорд и Монпелье отказываются принимать в качестве профессоров парижских лиценциатов. Париж протестует, и Иоанн XXII восстанавливает его прежние привилегии, но в 1317 г. Эдуард II1114 требует такого же права (sine novo examine)1115 для преподавателей, получивших степень в Оксфорде. В этой милости ему было отказано. В 1322 г. Оксфорд возвращается к своему требованию, указывая, в частности, на тот факт, что Алкуин, основатель Studium'a в Париже, был англичанином. Кстати, именно в это время Ричард из Бери (Richard of Bury) в своем трактате «Филобиблион» отмечает, что после того, как Studium переместился из Афин в Париж, он сможет успешно устроиться и в Англии. Так, когда Парижский университет своей антипапской деятельностью подрывает свое исключительное положение в Церкви, в мирском плане он наталкивается на поднимающиеся против него местное соперничество и университетский национализм. Эти беспорядки возрастают на протяжении всего XIV столетия. В 1329 г. Жан Жанденский и Мишель Сезен (Cesene), рассуждая устно и письменно в качестве парижских преподавателей, подрывают авторитет светской власти пап с вероучительной точки зрения; в 1333 г. парижские теологи, среди которых Фома Галльский, ведут против взглядов папы Иоанна XXII на блаженное видение настоящую войну, закончившуюся своего рода отречением папы; и Филипп IV, которого папа, кстати, призывал к порядку, позволяет себе вмешаться в это дело. Уже все предвещает «Великую схизму Запада» (1378—1418) — трагическую эпоху для Церкви, когда двое или трое пап будут одновременно призывать верующих к послушанию и когда станет разрушаться тот христианский мир и то христианство, от имени которых привык говорить Парижский университет.

Уже не достаточно очевидно, какое учение он способен преподать христианскому миру. В 1309 г. Генеральное собрание доминиканцев в Сарагосе принимает св. Фому Аквинского как официального учителя ордена, но августинцы в 1287 г. уже выбрали своим официальным теологом Эгидия Римского. Францисканцы сначала не сделали ничего подобного, но фактически они разделились между двумя противоположными друг другу по взглядам теологами — Дунсом Скотом и Оккамом. Шли годы, и становилось все более ясным, что оккамизм был не просто реформой, а революцией. Прежние доктрины противоречили одна другой относительно интерпретации некоторых принципов, которые были для них общими; вместо того чтобы присоединиться к ним как новый опыт того же порядка, оккамизм отрицает их все, устраняя реализм, бывший их основой. Оккам не только делает это — он знает, что делает: «Omnes, quos vidi, concordant dicentes quod natura est realiter in individuo»1116. Таким образом, между всеми прочими теологами и Оккамом проходит водораздел, образованный его отказом предоставить

природе, «quae est aliquo modo universalis»1117, малейшую степень постигаемости реальности в индивидах. После этого переворота налицо были лишь две позиции, и люди стали видеть в доктринальных расхождениях только нюансы мысли, в том числе — в расхождениях между томизмом и учением Дунса Скота, которые до сих пор представлялись противостоящими друг другу; однако разрыв между двумя теологиями стал от этого только более полным. Уходящий XIV век полностью осознал это, и на протяжении двух последующих столетий все должны будут помнить этот факт. С одной стороны — «via antiqua»1118, по которому шли все реалисты. Они без всякого порядка указываются в одном документе Ингольштадтского университета: это всеобщая «doctrina Aristotelis... ejusque commentatoris Averrois et... Alberti Magni, S. Thoma de Aquino, Egidii de Roma, Alexandri de Ales, Scoti, Bonaventurae, Richardi [de Mediavilla], Petri de Tarantasio, Petri de Palude aliorumque Realium»1119. С другой стороны, «via moderna»1120 — доктрина некоторых реформаторов, которых называли номиналистами («doctrina quorumdam renovatorum qui Nominalis dicuntur»); в частности, это был путь «Guillelmi Occam, Buridani, Petri de Aliaco, Marsili [de Inghen], Adam Dorp, Alberti de Saxonia et caeterorum Nominalium»1121. XV век увидит непрекращающуюся борьбу этих двух партий, которые либо спорят об обладании одним университетом, как в Париже, либо в других местах разделяются и сосуществуют в мире, либо опять завоевывают университет в пользу какой-либо одной партии, не исключая, впрочем, полностью участия в нем другой партии.

Эта подлинная философская и теологическая схизма находит в XIV веке бессильного и опечаленного свидетеля в лице Жана Жерсона (Jean Charlier de Gerson, ум. 1429). Ученик Петра из Альи, от которого он в 1395 г. унаследовал пост канцлера Парижского университета, Жерсон не был в собственном смысле философом; он был теологом, но весьма компетентным в философских вопросах и в высшей степени готовым вмешаться в их обсуждение всякий раз, когда этого требовали интересы теологии1122. Дискутирующие номиналисты XIV—XV веков постоянно требовали, чтобы он поддержал одного из них. Они даже использовали его славу и авторитет как неопровержимый аргумент в пользу номиналистской ортодоксии. Не был ли реализм самой основой ересей Уиклифа, Яна Гуса и Иеронима Пражского, и кто обошел молчанием этих двух последних еретиков на Костанцском соборе, как не эти поборники истины, призванные Богом для защиты его дела, — Петр из Альи и Жан Жерсон? Возможно, следует все-таки добавить, что Жерсон никогда не принадлежал к номиналистам, кроме случаев, когда требовалось выступить против определенного рода реализма, или, если угодно, против тех реалистов, которые рисковали прийти к реализму Скота Эриугены, Уиклифа, Иеронима Пражского и Яна Гуса. Его внимание привлекал отнюдь не философский аспект проблемы. Жерсон прибыл не для того, чтобы предложить некую систему, но лишь целительное средство против зла, которое представляло для Церкви столкновение различных систем. Это средство заключалось не в какой-либо философии, а в определенном понятии теологии, которое, как он считал, ему удалось найти.

Болезнь, о которой идет речь, замечательно описана Жерсоном в его трактате «Пятьдесят предложений о способах обозначения» («De modis significandi propositiones quinquaginta», 1426). Эпиграфом к этому трактату взяты слова из Евангелия от Матфея: «Этот род ищет знамения» (Мф. 12:39; 16:4). Любой теолог мог сразу же дополнить текст: «Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка»1123. Текст выбран вовремя и соответствует истинному положению вещей, ибо «род», который был у Жерсона перед глазами,

чрезвычайно жаждал знамений, но не был способен воспринимать их как должно. Бросая взгляд на свой университет, канцлер обнаруживал в нем лишь полное смешение системы знаний: каждый пользовался способом выражения, свойственным его научной дисциплине и созданным для определенного объекта, чтобы решать проблемы, поставленные другой дисциплиной и другим объектом. Он видел, что преподаватели грамматики, предмет которых — правильное построение речи, решают свои проблемы методами логики, предмет которой — истинность или ложность высказываний, тогда как преподаватели логики притязают на решение своими методами проблем метафизики — науки, которая занимается не высказываниями, а вещами; он видел, что грамматики, логики и метафизики полагают решить своими методами и проблемы теологии, как будто у этой науки нет своих собственных методов и своего собственного объекта, который есть слово Божье. Рассматривая частную проблему отношений логики и метафизики в другом трактате «О согласовании метафизики и логики» («De concordia metaphysicae cum logica»), написанном в том же 1426 г., Жерсон обнаруживает поистине удивительную проницательность, ибо то, что он хотел излечить, оказалось недугом века — двойным и осложненным пороком: исследовать логику методами метафизики, а метафизику — методами логики.

Для тех, кто хочет узнать в точности, как этот прозорливый свидетель подводил итоги XIV века, ничто не заменит двух лекций Жерсона «Против тщетного любопытства в делах веры» («Contra vanam curiositatem in negotio fidei»), первая из которых датирована 8 ноября 1402 г. (того же года, когда увидел свет «Трактат о Романе о Розе»), а вторая последовала вскоре.

Тема первой лекции взята из Евангелия от Марка: «Покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1:15). Для Жерсона эти слова служат основой безжалостной критики методов схоластической теологии его времени. Всякое пророчество должно, в первую очередь, провозглашать покаяние, посредством которого мы отвращаемся от пороков и прежде всего — от гордыни. Если мы отворачиваемся от покаяния, гордыня отвращает нас от веры, что чаще всего происходит в университетах («praesertim apud scholasticos»1124). У этой дурной надменной матери есть две дочери: любопытство и дух исключительности, в компании которых находится их сестра — зависть; от нее рождаются духи противоречия, спора, упрямства, упорство в заблуждении, тяготение к букве, нежелание отказаться от своего мнения или мнения своих единомышленников (задумаемся о плотском духе в религиозных орденах), возмущение, презрение к простым людям и, наконец, отвращение ко всему, из чего нельзя сочинить какую-нибудь доктрину. Есть все основания опасаться, что любопытство «in negotio fidei»1125, которое когда-то обмануло философов, когда-нибудь обманет и теологов нашего времени. Естественное знание имеет свои пределы — так что не будем пытаться их перешагнуть. Что может знать о Боге один только разум? Что Он есть то, больше чего невозможно вообразить, существо, которое лучше своего противника. Такова философия, которую св. Павел и его ученик Дионисий называли Божьей мудростью, скажем больше — его Откровением, ибо эта всем врожденная и многими утверждаемая идея заключается в том, что Бог есть такая сущность, больше которой невозможно себе представить. Эта мудрость, или Откровение, есть как бы отпечаток в нас света лика Божьего, как говорится в великолепном и светоносном наброске св. Бонавентуры «Путеводитель души к Богу» («Itinerarum mentis in Deum»). «Эта книжица превосходит все хвалы, — продолжает Жерсон, — и я не могу в достаточной степени удивиться тому, что Меньшие отцы и братья1126 отвернулись от этого учителя, столь великого, что я не знаю, был ли когда-нибудь в университете равный ему, —

отвернулись, чтобы обратиться неизвестно к каким новоявленным учителям, за которых они готовы драться руками и ногами. В конце концов, их дело увидеть, служат ли им другие, и мы поговорим об этом в дальнейшем».

Так, начав свою лекцию как проповедь св. Франциска Ассизского, Жерсон возвращается к св. Ансельму и св. Бонавентуре с их врожденной идеей Бога, что, впрочем, не исключает доказательств его существования. Тем самым прежде всего становится очевидным, что номинализм Жерсона имеет границы и эти границы обнаруживаются все яснее по мере того, как он все дальше проникает в доводы, которые считал для себя конечным пунктом. Разрушение теологии гордыней начинается там, где человек хочет осмыслить доказательство относительно материй, происходящих по воле Божьей. Как только он впадает в это заблуждение, — все потеряно. Если у философа спрашивают: «Вечен ли мир?», — он отвечает: «Не знаю; это зависит от воли Бога, значит, ответить вам — дело Бога». Что же говорят вместо этого? Что, согласно философам, Бог действует не свободно, но, скорее, по естественной необходимости и согласно такому своему свойству, которое заставляет его благость распространяться саму по себе. Вот, заключает Жерсон, что представляется мне корнем заблуждений всех тех, кто рассуждает на тему образа действий («Haec est, fateor, tota et praecipua radix errorum in istis philosophantibus»). Невозможно просветить таким ярким светом глубокого теологического разума столько прославленных приверженцев номинализма. От Оккама они берут то, что действительно являлось корнем всего его творчества, — его радикальную критику платонизма «натуральных теологов», которые путали христианского Бога с Благом, понимаемым в той или иной степени как природа, тогда как на самом деле Он прежде всего есть свободная воля. Все зло происходит отсюда, и достаточно хорошо видно, как гордыня собирает свои плоды. Если Бог — это природа, пусть даже «Bonum diffusivum sui»1127, о котором они так много говорят, то можно будет поставить по этому поводу ряд проблем — если будешь уверен, что разрешишь их. Для этого нужно лишь вывести свойства этой природы согласно логике разума. Какой Бог понравится этим философам в качестве ощущаемого опытом, как не тот, кто удерживает в своем мышлении все вещи на свете, но, однако, отличен от свободного Бога Священного Писания?! Ибо если Бог не природа, а свобода, то всякий вопрос о Нем предполагает непредвидимый ответ. Так что нельзя вывести логически, что Он должен сделать; поскольку Он делает то, что хочет, можно только веровать в то, что Он делает. Чтобы удостовериться в этом, нужно было, чтобы Бог сказал это Сам. Вера—это акт смирения, а смирение достигается только покаянием: «покайтесь и веруйте в Евангелие». В этом заключена вся христианская мудрость. Эта радикальная оппозиция по отношению к платонизму объясняет согласие Жерсона — и многих других вместе с ним — с определенными характерными тезисами оккамизма и его относительное противостояние всякому реализму идей, который, вводя в Бога необходимые сущности, как бы ограничивает извне его высшую свободу. «Бог желает определенных действий не потому, что они хороши, — утверждает Жерсон, — но они хороши, потому что Он их желает». Если бы в Боге не было правил добра, предшествующих самой его воле, он был бы чист от всех этих «formalitates»1128, из которых во многих случаях делают столько «formalizantes»1129 эти любители новых формул, которым хочется думать, что их интеллект может разглядеть сущности вещей, и хочется, чтобы душа постоянно беседовала сама с собой с помощью их концептов. Если здесь речь не идет лишь о том, чтобы приучить думать не только о чувственно воспринимаемом, — это великолепно. Но насколько опасно принимать тут логику за метафизику! Сущности суть только абстракции, результаты анализа, который должен производиться в уме с целью различения своих объектов: делать из этого вещи, значит

преображать логику в метафизику, а затем — в теологию. Такова опасность, которую несут с собой творчество Дунса Скота и «formalizantes». Вводя в Бога «formas methaphysicales, vel quidditates, vel rationes ideales»1130, они разрушают простого и свободного Бога веры. Именно из этого центра систематически исходит критика Жерсона против целого ряда философов и теологов, имена которых он не лишает себя удовольствия назвать. Эти люди, которых он, впрочем, в 1402 г. считал меньшинством, являются, с его точки зрения, наследниками платонизма, воспринятого ими от Авиценны и Аль-Газали и толкуемого каждым из них по-своему. В их числе — уже упоминавшиеся Дунс Скот, Раймунд Луллий, Джованни де Рипа, Брадвардин; иногда — более умеренные и менее опасные, такие, как Генрих из Ойты; но чаще — более подозрительные, те, которые реализовали в Боге идеи до такой степени, что сделали из них творения: осужденные в 1210 г. Скот Эриугена и Амальрик Венский, которые фактически породили Уиклифа, передавшего свое духовное наследие Яну Гусу и Иерониму Пражскому. Впрочем, каково бы ни было его истинное происхождение, весь этот реализм противоречит как перипатетической, так и католической школе («peripateticae et catholicae scholae contrarium»), а заблуждение, которое лежит в его основе, весьма просто: это вера в то, что все воспринимаемое интеллектом как универсальное, абстрактное или отдельное универсально, абстрактно и отдельно пребывает в вещах и в Боге: «quicquid intellectus cognoscit universaliter vel abstractive vel praecisive, habet correspondentiam talem in re, sicut in Deo»1131.

Если выбрать самое краткое выражение, то позиция Жерсона представляет собой звучащее более ста лет эхо осуждения 1277 г. и того духа теологической обороны, которое это осуждение вызвало: слишком большое число заимствований из языческих философов опасно для теологии, так как эти философы — противники покаяния, а следовательно, смирения веры. Это — древнее заблуждение Оригена, который слишком много пил из золотого кубка Вавилона, то есть, как уточняет Жерсон в своей второй лекции, не из какой угодно философии (причем он вовсе не думает осуждать философию как таковую!), а из философии язычников. Возвращаясь к одному из ключевых положений, среди которых есть те, которые осудил Этьен Тампье, он фокусирует свою критику на неоплатоническом натурализме Авиценны, Аль-Газали и множества других неверных, принцип которых таков: одно как одно может происходить только из одного, — откуда они заключают, что лишь вторая интеллигенция имеет своей причиной первую. Это ошибочный принцип, и, проникая в саму христианскую теологию, он является причиной многих бедствий. Не отказываясь достаточно решительно от этого принципа, в Бога вводят различия на самом деле не реальные — ибо никто не осмелился бы дойти до такого святотатства, — но различия, взятые из природы вещи («ex natura rei»), которые очень похожи на реальные. Жерсон находит в номинализме и нечто здравое — это как раз то, что в действительности делает подобное заблуждение невозможным. Родилось или нет учение Оккама из этого духа, но именно его обнаружил Жерсон, и его отзвук, кажется, слышится в первой лекции.

Рассматриваемый в этом аспекте номинализм XIV века подготавливал реформу теологии, воспринимаемой отныне как дисциплина веры, основанная на принципах отцов Церкви и связанная с их традицией. Критики схоластической теологии в XV и XVI веках не скажут против нее ничего нового, чего бы уже не сказал Жерсон. Это не значит, что они осудили схоластический метод как таковой. Совсем наоборот — Жерсон считал его необходимым для толкования учения отцов Церкви, и творчество великих учителей XIII века, особенно св. Бонавентуры, имело в его глазах очень важное значение. Однако, когда он оглядывался вокруг себя, ему казалось, что

положение стало совсем иным: ученые люди считали себя теологами, чтобы затем преподавать одну только философию, презирали Библию и отцов Церкви (spreta Biblia et aliis doctoribus), забыли, что, согласно замечанию Августина, язык теологии не свободен, как язык философии, но имеет свое особое правило («nobis autem ad certam regulam loqui fas est»)1132, и что технические термины, введенные отцами Церкви, должны соблюдаться; бесполезно и произвольно умножается число вопросов; в отношении Бога задаются не только произвольные, но абсурдные вопросы (Сын может породить другого Сына, потому что Он обладает той же силой, что и Отец; Отца и Сына не объединяет любовь; Святой Дух был порожден раньше, чем стал абсолютно совершенным, и т. д.). Чтобы излечить эту болезнь, Жерсон мечтал об упрощенной теологии, единой везде и для всех, преподаваемой в каждой кафедральной школе одним учителем, возможно — в одной школе для всей Франции, а может быть, и в одной школе для всей Церкви; философам не должно быть более позволено трактовать теологию, а теологам — без конца рассуждать перед любой толпой; наконец, члены Ордена францисканцев и другие перестанут подниматься все вместе, едва затронуто мнение одного из них. Не философы, а вера, надежда и любовь утешают сердца и перевязывают раны Церкви. «Jesum imitari, imitandus est Jesus factus nobis a Deo sapientia»1133 — вот францисканские темы, которые канцлер Парижского университета вводит в обиход и к которым после него не перестанут возвращаться. В последние годы XIV века мощная теологическая реформа, берущая начало из принципов XIII столетия, явно утратила творческую силу. В далеком прошлом у его истоков стоит платоновское «Утешение философией» Боэция; в 1418 г. «Утешение теологией» («Consolatio theologiae») Жерсона знаменует ее конец.

Для того, кто смотрит на эту реформу с точки зрения чистой философии, положение представляет собой совершенно другую картину. Направлениям, заданным в XIII веке, продолжают следовать на протяжении всего XIV века — с разным успехом, но всегда не без пользы. В мистике Экхарта раскрыты все следствия неоплатонических элементов учения Альберта Великого, значительно усиленные влиянием Прокла; они же подготавливают метафизику Николая Кузанского. Томизм сформировался в отдельную школу, но уже из того, как говорили о св. Фоме те, кто следовал ему в различных направлениях, становилось очевидным, что это учение занимает отныне свое отдельное место, которое оно, по мнению Эразма, сохранит и в XVI веке, а с того времени — уже навсегда. Представляется совершенно истинным факт, что из тех, кто в XIV веке был приверженцем томизма, никто в подлинном смысле не продолжит учение основателя. Самое новое и глубокое в его мысли, скопившееся в массе работ, сохранится в этой массе, отнюдь не продолжая творчество учителя. Напротив, учение Дунса Скота, имеющее не столь давнее происхождение, предстает в состоянии непрерывной ферментации, ставя новый опыт и строя метафизику сущностей и форм, не питая иллюзий относительно своих возможностей соединиться с теологией, но приверженцы этого направления убеждены в своей способности извлечь из первопринципов разума все то, что только естественный свет может охватить с помощью концептов. Это дело отдаленного будущего, если верно, что он продолжится в трудах Суареса, а может быть, и Вольфа1134, которым принадлежит сомнительная честь представлять метафизику перед лицом Канта и погрузить последнего в тот догматический сон, от которого его пробудит Юм.

Так что Юм уже жил в XIV веке, или, по крайней мере, жил тот дух, которым вдохновлялась его психологическая критика. Естественно, весьма неразумно без конца говорить о нем применительно к средневековым теологам, творчество которых совершенно иное, нежели его, но отказаться произнести это имя по поводу текстов Оккама, постоянно о нем напоминающих, означало бы заблуждаться по поводу очевидных фактов. История должна уметь в каждом случае выделять необходимые различия, не запрещая констатировать, что перерабатываемые на протяжении веков человеческими доводами, структура которых одинакова, одни и те же принципы порождают одни и те же выводы. Без сомнения, все эти однажды установленные расхождения между разными доктринами, столь отличными от общепринятых мнений, показывают, что в них явно заметно различие, которое отделяет аналитические суждения, полученные путем развития концептов с помощью первопринципа, от суждений, основанных на констатации отношений, фактически данных в чувственном опыте. То, что эти два вида суждений имеют различную природу и различную степень достоверности, эмпиристы XIV века видели так же хорошо, как это увидит Юм, и они неустанно доказывали до него, что, поскольку отношения причинности не сводимы к очевидности первопринципа, выражающие их суждения не могут считаться абсолютно очевидными. Их называли скептиками — и это определение не лишено оснований, если сравнить их доктрину с учением о реализме причин, который предлагает томистская метафизика, но, как бы то ни было, понимаемое таким образом эмпирическое познание было достаточным для оккамистов XIV века. Если речь шла о том, чтобы познать Бога, и о том, что трансцендирует чувственный опыт, то у них было Откровение и они не желали ничего большего; если же речь шла о познании того, что открывается в чувственном опыте, то как мог этот опыт быть не компетентен в своей собственной области? Эти эмпиристы, как и теологи, хорошо знали, что Бог может в любой момент вмешаться в состояние и развитие природы и, следовательно, опыт не дает абсолютной очевидности и не является гарантией от сверхприродного, даже если он основан только на применении первопринципа; но остается по крайней мере естественная очевидность, которой достаточно для естественных наук. «Sufficit naturalis evidentia in scientia naturali»1135, — говорил Альберт Саксонский и добавлял, что те, для которых естественной очевидности недостаточно, не созданы для философии («Unde cui non sufficeret evidentia naturalis, non est aptus ad philosophandum»). Поэтому оккамизм развивал свои выводы по двум направлениям. Он благоприятствовал зарождению скептической критики метафизики или усиливал эту критику там, где она уже существовала, готовя тем самым подлинный пирронизм1136, который будет развиваться в течение двух последующих веков; и он также способствовал началу подлинно научного изучения природы, свободного от произвольных предположений метафизики, которое стало считать себя наукой и сформулировало — в физике и астрономии — некоторые гипотезы, подтвердившиеся в XVI и XVII веках.

ЛИТЕРАТУРА

Жан Жерсон: Opera omnia. Antverpen, 1706, v. 1—4; Schwab J. B. Johannes Gerson. Würzburg, 1858; Stelzenberger J. Die Mystik des Johannes Gerson. Breslau, 1928; Connolly J. L. John Gerson, Reformer und Mystic. Louvain, 1928; Combes A. Jean Gerson commentateur dionysien. P., 1940 (в «Заключении» этой книги помещено превосходное введение в идеи Жерсона: «Conclusion», p. 421—472).

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

ВОЗВРАЩЕНИЕ СВЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ИТОГИ ФИЛОСОФИИ СРЕДНИХ ВЕКОВ

XIV столетие было плодотворной эпохой не только в области философии и теологии «высокого стиля» — оно освободило из ссылки изящную словесность, в которой та находилась с конца XII века, готовя тем самым интеллектуальный переворот, который заполнил два последующих столетия. Это движение, зародившееся в Италии, вскоре распространилось по всем интеллектуальным центрам Запада — быть может, имея значение не столько само по себе, сколько как стимул пробуждения очень древних устремлений; на некоторое время они были задавлены триумфом диалектической культуры XIII века, но не умерли, а, напротив, были готовы вот-вот пробудиться вновь.

1. ВОЗВРАЩЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ В ИТАЛИИ

Возвращение почитания культуры в Италии неразрывно связано с личностью и творчеством Петрарки1137, о котором Эразм скажет, что он был «reflorescentis eloquentiae princeps apud Italos»1138.

С 1312 по 1316 г. в скромной грамматической школе Карпентрас ребенок, пришедший туда в восемь лет, изучает латинскую грамматику под руководством простого и бедного учителя Конвеневоле да Прато. Это был прекрасный грамматик, но отнюдь не художник. Он умел наточить свой нож, скажет впоследствии Петрарка, но не умел им воспользоваться. Короче говоря, один из преподавателей латинской грамматики, каких насчитывались сотни, только Конвеневоле выпала удача сказать, что видел он только одного ученика. Именно там, на занятиях средневековой латинской грамматикой, подобных всем этим занятиям в средневековье, Петрарка имел причины сказать: «С самого моего детства (ab ipsa pueritia) до того возраста, когда все еще зевали над Проспером и Эзопом, я приступил к чтению Цицерона — то ли по естественной склонности, то ли под влиянием отца, который питал большое почтение к этому писателю. В том возрасте я не мог ничего понять (nihil intelligere poteram); единственная вещь, которая меня привлекала, был звучный и нежный ряд слов (verborum dulcedo quaedam), тон, которым звучали слова (sonoritas)». Если у Петрарки есть что-то сугубо личное, так это его ранняя любовь к словесной музыке Цицерона, почти внезапный восторг от нее. Бесполезно здесь рассуждать о том, знал ли он о каких-то открытиях античности, которые отвратили его от варварской готики. Это, впрочем, совсем другой предмет, и он придет много позже, а зерно петраркизма в другом. В том возрасте, когда Петрарка, по его собственным словам, еще не мог понять смысла текста, он наслаждается музыкой слов и никогда больше не перестанет ее любить. Цицерон останется для него неподражаемым мастером красноречия: «fuit enim coelestis viri illius eloquentia imitabilis

nulli»1139. «Я еще не читал творений Отцов Церкви, — скажет он в письме, написанном уже в старости, — ибо был ослеплен заблуждением и раздувался от гордыни, свойственной юности. Мне ничто не нравилось, кроме Цицерона, особенно после того как я прочитал «Об образовании оратора» Квинтилиана; там есть место, где он говорит — я передаю смысл фразы, потому что у меня нет под рукой этой книги и я не могу вспомнить дословно, — что можно рассчитывать на хорошее будущее, если сильно любишь Цицерона». И в самом деле, сочинения Петрарки в массе своей — это сочинения латинского писателя. Издание 1554 г. содержит 1375 страниц латинских произведений, (которые теперь мало кто читает), в том числе двенадцать эклог и эпическую поэму в девяти песнях («Африка»), и 76 страниц бессмертной поэзии на народном языке; вряд ли он не понимал ее ценности, но в надежде обессмертить свое имя рассчитывал на нее меньше, чем на свою «Африку». Таковы факты, из которых следует исходить, чтобы понять человека, вернувшего Западу забытую изящную словесность. Петрарка — музыкант; именно беспредельно тонкий слух этого художника стал виновником того, что его покорила и сделала своим учеником римская элоквенция. Таковым он и был вначале и с 1312 по 1333 г., казалось, не обладал никаким даром. Вся его жизненная программа совершенно классически выразилась тогда заглавием одного письма, написанного в юности: «Eloquentiam animique aequitatem caeteris rebus auteponendam»1140.

Другой аспект жизни Петрарки начал проявляться, когда он достиг 29-летнего возраста. Если он точен, как он сам утверждает, то он впервые увидел Лауру 6 апреля 1327 г., когда ему было 23 года. К 29 годам он любил ее уже шесть лет и никогда больше не переставал воспевать эту любовь. Любовь, о которой он наверняка знал, что она останется без ответа, — не потому, что Петрарка не пытался его получить, но потому, что в нем ему было решительно отказано. Поэт стал искать того, в чем ему отказывала Лаура, в других местах и впал в распутство; он от него страдал, беспрерывно с ним боролся и наконец исцелился. Борьба была долгой — она длилась семнадцать лет, но Петрарка вел ее не один с того дня, как ему подарили экземпляр «Исповеди» св. Августина. Петрарка прочитал ее, проникся к ней любовью и под воздействием Августина излечился от своего недуга. Эта встреча Петрарки и Августина произошла, по всей вероятности, в 1333 году.

Влияние Августина на Петрарку было сложным. Чтение «Исповеди» сначала стало для него тем же, чем было чтение «Проповеди» Амвросия для самого Августина: он привык к шероховатой латыни Священного Писания. Конечно, она постоянно и больно задевала его цицероновский вкус, но так же, как музыка Цицерона однажды привела его к пониманию ее смысла, на этот раз смысл Писания приучил его терпимо относиться к диссонансам: по крайней мере мои глаза, скажет он позже, хотели читать то, что мои уши еще отказывались слышать. В своем послании «К потомкам» («Posteritati suae») Петрарка утверждает, что «Исповедь» стала для него вратами во всю священную литературу. Но если этот пурист прилагал определенные усилия, чтобы стерпеть латынь Писания, чтение латыни Августина доставляло ему только радость. Красота стиля этого отца Церкви переменила состояние его сердца и возвратила к Богу. Но что здесь удивительного? Красноречие «Исповеди» не могло сделать меньше для обращения Петрарки, нежели «Гортензий» Цицерона для обращения Августина. Замечание самого Петрарки призывает нас обратиться к III книге «Исповеди». Августин действительно стал его другом: он брал «Исповедь» с собой в путешествия, она была у него под мышкой в 1336 г., в день восхождения на гору Ванту,

которое он описывает в одном из самых знаменитых своих писем и которое знаменует один из решающих этапов его нравственного выздоровления. Семь лет усилий еще отделяли его от цели, но отныне ничто не могло помешать ему ее достичь.

Так что Августин был именно тем провожатым, в котором нуждался Петрарка: он писал по-латыни лучше, чем сам поэт, и Петрарка не мог этого не уважать; это был святой — значит, Петрарка мог доверить ему заботу о своей душе; этот святой пострадал от таких же нравственных болезней, что и Петрарка; он исцелился от них — значит, мог исцелить и его. Читая «Исповедь», Петрарка испытывал ощущение, что читает историю собственной жизни («legere arbitror, non alienam, sed propriae meae peregrinationis historiam»1141), и поэтому его окончательное обращение сделало из него как бы второго Августина («transformatus sum in alterum Augustinum»). Стоит взвесить эти высказывания самого Петрарки, чтобы понять интимность духовного симбиоза, который объединял отныне латиниста XIV века и Гиппонского епископа. Через красноречие Августина Петрарка вновь стал христианином.

Впрочем, эта фундаментальная гармония обогащалась другой, более тонкой, но ее отзвуки для истории западной культуры неизмеримо многообразны: Августин всегда был для Петрарки тем святым, который никогда не предавал Цицерона. Значит, можно быть христианином и быть им вплоть до самой возвышенной святости, не считая себя обязанным отбросить классиков. Какое утешение! Когда Джованни Колонна, друг Петрарки, подшучивал над ним за его любовь к Августину, которая не предполагала вместе с тем отказа ни от Цицерона, ни от Вергилия, Петрарка дал превосходный ответ: «Зачем мне от них отказываться, когда я вижу, что сам Августин почитает их?» («Quid autem inde divellerer, ubi ipsum Augustinum inhaerentem video?»). Гуманисты XVI века, например Эразм, чаще ссылались на Иеронима, и потому немного удивительно, что Петрарка предпочел Августина. Но Иероним отвергал античных авторов, и Петрарка ему этого до конца не простил. Августин не совершил такого преступления против литературы. В отличие от Иеронима, он никогда не мечтал предстать перед Божьим судом и быть наказанным за свою слишком большую любовь к древним. Августин знал, чем он обязан Цицерону, был ему признателен и благодарен так же, как он публично признавал свой долг перед Платоном и его учениками. Какое смирение в великодушии этого человека! Но и какое великодушие в этом смирении! С того дня, когда Петрарка убедился на этом примере, что христианин может любить и Платона, и Цицерона, и Вергилия, он обрел душевное равновесие, а XIV век в это самое время вновь обратился к латинской культуре отцов Церкви и вернулся в лице Петрарки к doctrina christiana св. Августина. В данной истории существенно то, что это — совершенно личные переживания человека, который ищет свой путь и находит его, не задумываясь о путях, сколь бы различными они ни были, которыми шли его современники. Вначале Петрарка не изучал схоластику, страдал от сухости души и боролся с нею. Он сформировался вне теологии, словно бы ее вовсе не существовало. Однако он угрожал ей тем единственным фактом, что он был Петрарка. Вновь обрести в XIV веке культуру, за которую в XII веке ратовал Иоанн Солсберийский, означало повернуться спиной к схоластической культуре XIII века; и чем больше возрастала с годами литературная слава Петрарки, тем больше становилось необходимым его знать. Между этим «vir doctissimus sed et eloquentissimus»1142, который ссылался на Августина, и «viri doctissimi», но не «eloquentissimi», заполнявшими школы, выбор был неизбежен вследствие одной лишь силы примера, даже если бы Петрарка не развернул борьбу за возвращение античных писателей.

Впрочем, он этого никогда не делал. Ни в одном произведении Петрарка не ставил целью догматически столкнуть друг с другом эти два вида искусства и устранить одно в пользу другого, но он имел свое твердое мнение и без колебаний выражал его. Однако у него нет ни одного возражения против диалектики как таковой, которая сама по себе есть превосходное искусство, почитаемое древними, и, кстати, одно из свободных искусств, которые Цицерон рекомендовал как ступени, по которым нужно подняться, чтобы достичь вершин философии. Диалектика пробуждает интеллект, показывает путь, ведущий к истине, учит избегать софизмов и, даже когда не служит ничему другому, придает живость и тонкость дискуссии. Поэтому не будем останавливаться на диалектике, и из-за развлечений по дороге не станем забывать о цели путешествия. Такую ошибку допускают состарившиеся дети, которых порицал Сенека. Нет ничего более постыдного, как говорил этот философ, чем старик, учащийся читать, а мы добавим, что нет ничего более уродливого, чем старый диалектик. И напрасно эти люди ссылаются на Аристотеля, потому что они удовлетворяются разговорами, тогда как Аристотель, поговорив, писал. Но самый большой вред от диалектиков в том, что их слишком много. Их была целая армия в Великобритании, и вот они высадились в Сицилии. Ни Харибда, ни Сцилла не смогли их остановить. Что это — бич островов? В Сицилии были циклопы и тираны, и вот она наводнена диалектиками, не просто невежественными, но безумными, которые, как черные муравьи, обрушиваются неведомо с какого гнилого ствола и опустошают поля истинного знания. Перед лицом этой армии чужаков восстает итальянское сердце Петрарки, ибо эти саксонцы подвергают опасности самоё латинскую культуру, но мы увидим, что тревожилось и его сердце христианина.

Петрарка отлично видел, какую опасность представляет для христианской веры эта чисто диалектическая культура, и неоднократно заявлял об этом, особенно начиная с того момента, когда оставил изучение трудов отцов Церкви. В одном из писем, написанном в старости и адресованном Боккаччо, он жаловался на нескольких клириков, которые рассматривали Амвросия, Августина и Иеронима как людей, более щедрых на слова, чем на знания («multiloquos magis quam multiscios appellant1143»). Августин, по их словам, многое видел, но мало знал. Иные заходили еще дальше, но ничто не может здесь заменить свидетельства самого Петрарки. Старый поэт в одной дискуссии имел неосторожность процитировать Библию, на что его собеседник возразил: «Оставьте при себе своих учителей пустословия — вы и ваша Церковь! Я хорошо знаю, чему следовать, и знаю, кому верить (scio cui crediti). — Ваш апостол, ответил Петрарка, умел только сеять слова, и это был безумец». И поскольку Петрарка так иронично поприветствовал оппонента за хорошее знание оскорблений, когда-то адресованных Павлу его противниками, «этот чванливый человек принялся хохотать: Вы, сказал он, будьте добрым христианином, а я ни во что это не верю. Ваш Павел, ваш Августин и все прочие, которыми вы похваляетесь, были всего лишь великими болтунами. Я хотел бы, чтобы вы были способны прочитать Аверроэса, чтобы увидеть, насколько он превосходит ваших балагуров». В ответ на это возмущенный Петрарка бросился к дверям — не без сожаления, что ни инквизиция, ни тюрьма не могут помешать таким людям оскорблять Христа.

В трактате «О невежестве своем собственном и многих других» («De suiipsius et multorum aliorum ignorantia») Петрарка подробно рассказывает об аналогичном диспуте между поэтом и тремя

людьми, которые опираются только на Аристотеля и презирают Христа как непросвещенного, каковым Он был. Для Петрарки, хотя он и восхищался Цицероном за его красноречие, в области религии единственным учителем был Христос. Но разве Цицерон, великий оратор в своих ранних произведениях, не показал себя великим философом в более поздних, причем философом, настолько близким к христианству, что наставил Августина на путь, который привел в Церковь? В конце концов это факт, и сам Августин его подтверждает, что Церковь отчасти обязана «Гортензию» за появление великого святого, каковым был Августин. И почему этому нужно удивляться? Цицерон хорошо знал, что истинная философия — это не вербальная диалектика, а любовь к истине, и как только он понял, что истинная мудрость — это религия, всякий его призыв к поиску мудрости стал призывом к поиску религии. «Философия не доставляет мудрости, — пишет Петрарка в своем трактате «О средствах против превратностей судьбы» («De remediis utriusque fortunae») — это делает любовь к мудрости: кто желает обрести мудрость, тот получает ее силой любви. Это не есть, как некоторые думают, трудная и тяжкая работа. Если твоя любовь подлинна и ты ищешь подлинной мудрости, ты станешь истинным философом. Но только очищенные и набожные души могут понимать и любить эту подлинную мудрость. Вот откуда происходит поговорка: мудрость — это набожность. За презрение к этим словам или незнание их ваши философы, как я только что говорил о теологах, придут лишь к вербальной и пустой диалектике».

Сам Петрарка рассуждает здесь не как диалектик, а как оратор. Вспомним, однако, что успех его произведений был огромен, и зададимся вопросом, какие темы они затрагивали, давая им широкое хождение. Мы найдем там запас идей, который итальянская литература будет до пресыщения эксплуатировать на протяжении двух последующих веков. Восстановить во всей полноте культуру отцов Церкви, то есть классические исследования, которыми Церковь обязана Августину, Амвросию, Иерониму и многим другим; вернуть диалектике ее истинное место среди свободных искусств; остерегаться того, чтобы забвение отцов Церкви оставило свободное пространство аверроизму и безбожию, которое из него следует; убедить теологов в том, что, сводя свою науку к диалектике, они разрушают ее как мудрость; при необходимости напомнить им, что, если они желают иметь философию, то это должна быть философия не Аристотеля, которую рекомендовал Августин, а Платона: и кто, кстати, когда-либо мечтал отказать ей в первенстве, «nisi insanum et clamosum scholasticorum vulgus»1144? Пусть люди послушают Платона, когда он говорит о Боге и о бессмертии души, и они почти не услышат «quasi philosophum loquentem, sed apostolum»1145. Отвернемся же от теологии, которая говорит не только не красноречиво, но даже «neglectis principibus eloquii»1146, чтобы не сказать ничего, и обратимся к вере, к простому благочестию, к заботе о движении к мудрости: «Pietas est sapientia»1147. Сотни раз повторяемые Петраркой с присущим ему талантом, эти идеи не могли не распространиться повсюду, где новые теологи еще наталкивались на некоторое сопротивление и не могли не подготовить открытого восстания, которое вскоре должно было произойти. Для него уже все было готово: ни в чем не было недостатка, даже в программе. То, что сам Петрарка не видел необходимости в ее изобретении, вполне естественно: ею оставалось только воспользоваться. Когда его спросили, что должен знать теолог помимо Писания, Петрарка просто указал на II книгу трактата св. Августина «О христианском учении» («De doctrina christiana»).

Кроме забавного возмущения Петрарки англосаксонскими диалектиками, захватившими Сицилию, все эти темы были вполне универсальными для просвещенной Европы XIV века, и не было ни одной, которую бы не приняли достаточно благосклонно. Напротив, в другом своем аспекте возмущение Петрарки носило сугубо местный характер — как требование итальянцем прав для культуры по существу итальянской против того типа культуры, которую Италия ни в коем случае не могла принять. Когда Петрарка говорит «ego vir italicus»1148, он точно знает, кто его соотечественники, а кто — иностранцы. Линия раздела между теми и другими уходит, по его мнению, далеко в прошлое, и чувство, что он на хорошей стороне, дает ему права, которыми он собирается воспользоваться. Когда Петрарка посещает Рим, то сознает, что испытывает при этом гораздо большую радость, чем когда-то испытывал Сенека, потому что Сенека был всего лишь испанцем, а он, Петрарка, — итальянец. Во время изучения права (начатого в свое время в Болонье, впрочем, без всякого энтузиазма) Петрарка, кажется, запомнил только два текста, которые позволяли ему поставить не-итальянцев на подобающее им место. Автор первого текста Сальвиан1149 («Дигесты», I, 4, 32 pr.) заявляет, что именно другие народы должны следовать римским законам, но не Рим — законам других народов. По этому поводу Юстиниан1150 замечает («Кодекс Юстиниана», 1,17), что под Римом «следует понимать не только древний, но также наш царский Рим, который благодать Божья основала при добрых предзнаменованиях». Второй текст, заимствованный из Предисловия к «Кодексу Юстиниана», гласит, что войско и закон, которые когда-то поставили римлян во главе других народов, сохранятся с Божьей помощью навеки и в будущем. С одной стороны, не перестает повторять Петрарка, — итальянцы; с другой — варвары. Следовательно, испанцы тоже варвары, а также — и прежде всего — французы.

Письмо, где Петрарка приветствует папу Урбана V по поводу возвращения папства из Франции в Рим1151, совершенно естественно начинается словами псалма: «...Вышел Израиль из Египта, дом Иакова — из народа иноплеменного» (Пс. 113:1)1152. Придадим последнему слову его прямое значение: это не стилистическая фигура, близкая к оскорблению, — это констатация факта. Жану де Эсдену, который возмутился этой цитатой, Петрарка заметил, что он тут ни при чем. Пусть французы обнаруживают все лучшие качества, известные в мире, пусть они вошли у них в обычай — это может быть верным, однако верно это или нет, положение не меняется: «caeterum opinentur ut libet, barbari tamen sunt»1153. Все историки и географы согласны с этим. Предоставим французам быть самыми прирученными из варваров («barbarorum omnium mitiores»), они от этого не становятся меньшими варварами, потому что они не итальянцы.

Эта историческая тема началась не с Петрарки. В XI веке итальянец Бонидзо (Bonizo) в своей «Книге о христианской жизни» («Liber de vita christiana») свободно использовал слово «варвар» («barbaras») всякий раз, когда хотел обозначить нецивилизованный характер всех других народов, кроме народа Италии. В начале VII книги этого сочинения Бонидзо проклинает всех тех, кто притязал уйти из-под имперского ига Рима, и оплакивал Великий город, подчинившийся варварам, отказавшийся от применения своих собственных законов: «Barbaris tamen Roma servit et suis non utitur legibus»1154. Это юридическое и политическое противостояние дошло до эпохи Петрарки — причем в области знаний — ив этой новой форме оказывало длительное влияние на историю западной культуры с XIV по XVI век. Либо варварская, либо итальянская — таковы были для него единственные два типа культуры, между которыми тогда можно было выбирать. Самыми сильными аргументами против подобного употребления термина «варварский» были, со всей

очевидностью, Парижский университет и многовековая интеллектуальная традиция, историческим следствием и вершиной расцвета которой он стал. Однако, возражает Петрарка, чем французы могут похваляться? Их единственный крупный христианский учитель — Иларий из Пуатье; ни Амвросий, ни Августин, ни Киприан не были французами; Гуго Сен-Викторский был саксом. Верно, он тоже варвар, но ведь никто не утверждает, что все варвары — только французы, говорится только, что все французы — варвары, а это совершенно разные вещи. Скажут: хорошо, ученые и учащиеся — не французы, но «Studium» — французский, потому что он расположен в Париже. Пусть так, уступает в свою очередь Петрарка, пусть кто-то из учившихся в Париже — француз. Об этом можно сожалеть, но это так. Когда же все сказано, остается непреложным факт, что почти все «французы» — иностранцы. Из каких стран прибыли Петр Ломбардский, Фома Аквинский, Эгидий Римский? Когда француз написал книгу, сравнимую с «Этикой» Аристотеля? Итальянец может по крайней мере похвалиться, что другим итальянцем написаны такие произведения, как «О законах», «Книги Академиков» и «Гортензий», о котором Августин говорил, что извлек из него такую пользу, которой не извлекал ни из одной книги Аристотеля. Когда в Риме был Варрон1155, во Франции были только друиды и еще все то, что она собрала в галдеже своей Соломенной улицы («fragosus straminum vicus»)1156. Короче, единственное знание, которое имеет ценность, — это итальянское знание.

Здесь мы видим, как уточняется личная позиция Петрарки. Этот национализм культуры открывает новую эру и возвещает о конце средневекового универсализма, который был не чем иным, как универсализмом католической Церкви. Данте находился еще на противоположном склоне и в своем сочинении «О народной речи» («De vulgari eloquentia») отказался предать истину даже ради любви к родине и вопреки здравому смыслу поддержать сказанные по-итальянски (florentin) слова Адама в Земном раю: наша родина — весь мир, гордо провозглашал Данте, как море — родина всех рыб, даже если мы пили воду из Арно1157, когда у нас еще не прорезались зубы. Этому «nos autem cui mundus est patria velut piscibus aequor»1158 прямо противостоит разделение Петраркой мира на итальянцев и варваров со всеми следствиями, которые из этого разделения вытекают. Первым и, пожалуй, самым важным следствием является категорическое осуждение варварской интерлюдии, которой являлась для него вся история Парижского Studium — от основавшего его варвара Алкуина до варваров, или «варваризированных» итальянцев, которые продолжали там преподавать в XIV веке. Огромные шестисотлетние интеллектуальные усилия Петрарка попросту оставляет «за скобками», чтобы окончательно закрыть историю заблуждения, царившего слишком долго. После этой быстрой очистки, предпринятой раз и навсегда, путь к истинному знанию вновь становится свободным. Он идет из Италии в Италию через Италию, потому что это царская дорога, которая, минуя повороты к ложной культуре варваров, ведет от Цицерона к Петрарке, проходя мимо мастеров христианского красноречия — Киприана, Амвросия, Иеронима, Августина.

Надеялся ли сам Петрарка, что многие пойдут вместе с ним по этому пути? На этот вопрос вряд ли можно ответить. Безусловно, он колебался между надеждой и унынием. В одной знаменитой фразе из «Вещей, достойных упоминания» («Res memorandae») (1,2, ст. «Plinius Secundus»), слишком часто комментируемой вне контекста, Петрарка предстает словно «на границе двух народов и одновременно смотрит назад и вперед». Народы, которые одновременно обнаружил Hermes bifrons (двулобый Гермес), сохраняющий их отныне в определенных пределах, получили

много наименований. Говорят, что в тот день в приливе внезапного ясновидения Петрарка увидел себя в гуще народа средних веков и народа Возрождения, на границе мертвого прошлого и живого будущего. Но он думал о других народах. Позади него — блестящие авторы античности и счастливые поколения, щедро наделенные их произведениями, затем поколения, которые из-за нетерпимого равнодушия утратили бесценные codices (кодексы), выработанные для них ценой неимоверных усилий: творчески бесплодные сами по себе, эти люди были не способны хотя бы сохранить это ценнейшее наследство, чтобы передать его потомкам; перед ним — люди, которым было больше нечего читать, если, как можно опасаться, все шедевры прошлого погибли. Между теми и другими народами стоит Петрарка — на границе людей, которые еще что-то знают, и бесчисленного народа, который не узнает больше ничего. «Si, ut auguror, res eunt»1159, — пишет Петрарка. Ибо дела плохи. От Цицерона к отцам и до самого Боэция плывет величественный флот античной культуры, унаследованной от Рима. Вдруг, в IX веке, появляется франкская империя Карла Великого. Эти безграмотные люди, которые говорят о «translatio studii»1160, как будто латинское знание внезапно покинуло Рим, чтобы переселиться в Париж, пишут на языке, который они называют латинским, но который представляет собой лишь варварский жаргон, не понятный как Цицерону, так и отцам Церкви. Все теряется, в том числе красноречие, а с ним — и мудрость, от которого она неотделима; исчезает это знание, самое благородное и священное из всех, — или по крайней мере оно было бы таковым, если бы наше растленное тщеславие не заменило теологию диалектикой («omnium nobilissimum ac sacratissimum studium... nisi illud vanitas nostra corrumpens jam de theologia dialecticam effecisset»). В этой непримиримой борьбе, которую Петрарка вел против растлителей древнеримской культуры, он должен был порою надеяться на возвращение к отцам Церкви и латинскому красноречию, но в день, когда он увидел самого себя на границе двух народов, то не был народ Возрождения: люди, которых он видел, были варварами.

Как бы ни обстояло дело с настроениями Петрарки, но даже если допустить, что он надеялся на победу своих идей, его радикальное разграничение итальянского красноречия и варварства парижских диалектиков полностью сохраняет свой смысл, и судьба этого разграничения достаточно хорошо известна. Там берет свое начало широко известная историческая тема «средневекового варварства». Историческая наука в конце концов приняла точку зрения итальянца XIV века относительно западной культуры пяти предшествующих веков. «Sumus enim non Graeci, non barbari, sed Itali et latini»1161, — заявлял Петрарка, и никто его не оспорит, задав вопрос, имел ли он право это говорить. Но кем будут впоследствии Эразм, Гроций и Бюде1162, как не варварами? Тогда им понадобится изменить смысл термина. Когда идеи Петрарки найдут сторонников вне Италии, антитеза между варварством и «итализмом» должна будет непременно расшириться. Уже не место рождения, а культура разделит две группы. Одну из них составят придерживающиеся варварской схоластики, опозоренной Петраркой, другую — все любители вновь обретенных латинского красноречия и античной литературы. Так что «схоластика» и «варварство» станут синонимами. Истории культуры останется только завершить этот труд, идентифицировав «схоластику» и «средние века», как будто от Алкуина до Петрарки учебные заведения были заполнены лишь диалектиками — врагами изящной словесности. Петрарка сражался за определенное дело, и нетрудно понять, что он пользовался очень сильными аргументами, чтобы отстоять его; но у истории иные обязанности: может быть, уже настало время, чтобы она привыкла к более тонким различиям в этом вопросе.

Ожидал ли Петрарка для себя хорошего будущего или нет, но для его ведущих идей пришло свое время, и они тотчас обрели в Италии решительных сторонников. Тем не менее начатая им борьба продолжалась уже на другой почве. Восстание Италии против варваров не могло продолжаться вечно — множество последних добровольно и охотно принимало традиционную культуру Рима. Ректором анафематствуемого Петраркой Парижского университета был один из его соотечественников и друзей — Роберто де Барди, пригласивший его в Париж для получения венца поэтов. Борьба, развязанная Петраркой, продолжалась в Италии, на пограничной территории, но по-другому, чем раньше; впрочем, он сам приложил к этому некоторые усилия. Именно во Франции изящные искусства одержали победу над диалектикой; в Италии они служили мишенью для враждебно настроенных монахов, которые во имя чисто религиозных принципов нападали главным образом на классическую поэзию. Вергилий, Гораций, Овидий виделись им тем самым язычеством, которое христианство стремится уничтожить, — отношение, на двести лет отставшее от позиции Бернарда Шартрского, но тем не менее представлявшее собой не менее актуальную проблему для Петрарки и его современников. К счастью, то была очень древняя история. Письмо св. Иеронима Магнусу раскрывало неприступную позицию, преимущества которой сразу заметили защитники поэзии и поспешили занять ее.

С начала XIV века Альбертино Муссато (ум. в 1329) вступает в ожесточенный спор с доминиканцем Джованнино Мантуанским, который обвинял классических поэтов в противоречии с христианской теологией. На это Муссато ответил, что классическая поэзия есть лишь иная форма философии или, лучше сказать, примитивная форма теологического знания, впервые предлагаемая людям под покровом аллегории. Именно на этой почве вскоре развернется жестокая борьба в Италии — между сторонниками античной литературы и теологами. После Муссато Петрарка защищает аналогичную позицию в одном из своих писем «О делах семейных» (Rerum familiarium, X, 4), где он отстаивает мысль, что теология —это лишь поэзия, объектом которой является Бог («parum abest quin dicam theologiam poeticam esse de Deo»1163). Разве Священное Писание не заполнено поэмами и стихами, в которых священные авторы используют всевозможные размеры и ритмику? Моисей, Иов, Соломон, Иеремия — поэты, а Давид — в еще большей степени, так что его с полным правом можно было бы назвать христианским поэтом. После Петрарки ту же тему подхватывает и подробно развивает Боккаччо (1313—1375) в XVI книге своего труда «О генеалогии языческих богов» («De genealogiis deorum gentilium»)1164. В этой части трактата, написанной после 1366 г. Боккаччо сравнивает Писание с поэзией не только потому, что оно пользуется образами, метафорами и притчами, которые являются способами поэтического выражения, но потому, что оно постоянно скрывает свой глубокий смысл под буквальным значением текста. Так что Священное Писание также является «поэтической фикцией». «Религиозные лицемеры», осуждающие классическую поэзию как противоречащую религии, не понимают, что поэзия — это тоже знание, познание, истина. Рожденную Моисеем, ее постоянно применял в своем Евангелии Иисус Христос. Верно, что классические поэты нередко лгали; но это было не по желанию, а по незнанию. Являлось ли их грехом то, что они не восприняли откровения Христа?

Та же тема была во всей полноте отражена в «Переписке» друга и почитателя Боккаччо и Петрарки — канцлера Флоренции Колуччо Салутати (1330—1406)1165. В 1378 г. ему пришлось в первый раз защищать Вергилия от нападок своего болонского друга Дзонарини, который считал

всех древних поэтов лжецами. Если мы отказываемся читать Вергилия, потому что он был язычником, замечает Салутати, то почему мы читаем Аристотеля? Сам он, впрочем, уверен, что все отцы Церкви были вскормлены классикой. Источником их красноречия был Цицерон, и они это признают: «Lege Augustinum De doctrina christiana, ubi rhetoricam attingere videtur; certe Ciceronicam traditionem apud tantum virum invenies repetitam»1166. В 1397 г. банда Карло Малатесты захватывает Мантую и сбрасывает в реку Минчо статую Вергилия, поставленную его соотечественниками. Пьетро Паоло Верджерио1167 написал протестующее письмо против этого акта вандализма, и, со своей стороны, этим возмутился Салутати: в руках этого вояки, врага изящных искусств, против Вергилия были все отцы Церкви — Иероним, Амвросий, Августин, Григорий Великий, Бернард Клервоский. Но как же прочитают люди «О Граде Божием», в частности первые книги, которые изобилуют цитатами из Вергилия, если они не будут больше понимать поэтов? Это, впрочем, сказано чересчур — что их больше не понимают. Многие авторитетные теологи вынуждены переводить для себя эти тексты с помощью своих же юных учеников-грамматиков, из которых должны были вырасти профессора. Наконец, если осудить поэзию, то придется осудить весь Ветхий Завет, ибо, хотя метафоры поэтов скрывают за собой заблуждения, но метафоры Библии скрывают истину, и во всех этих книгах используются метафоры, и все они в одинаковой степени — произведения поэтов. Так что, если хочешь запретить поэзию, придется отказаться от Священного Писания.

Главы соперничающих итальянских группировок, действовавших в XIV веке, по-видимому, не договорились полюбовно на эту тему, так как после возмущения против насилия Малатесты Салутати был вынужден защищать поэтов от другого солдата — Джованни да Самминиато. Верно, к этому моменту Джованни стал монахом. В письме от 15 сентября 1393 г. Салутати должен был даже успокаивать Джованни, который испытывал угрызения совести в своем монастырском уединении. Он спрашивал себя, не случилось ли тогда, когда он еще водил свои вооруженные банды по Ломбардии, что временами его воинские реквизиции доходили до чего-то, граничащего с грабежом? Это зло всех времен, и Салутати приложил все силы, чтобы умиротворить совесть своего друга. Несомненно, из благодарности несколько лет спустя Джованни предупредил Салутати об опасности, которая грозила его душе из-за частых посещений поэтов, писавших по классическим образцам. На это Салутати вновь возразил: ничто так не похоже на Слово Божье, как поэзия («Nullum enim dicendi genus majus habet cum divinis eloquiis et ipsa divinitate commercium quam eloquentiam poetarum»)1168. Этот ответ Салутати заслуживает особого внимания потому, что он содержит самое находчивое опровержение классического аргумента противников изящной словесности, которое только можно измыслить: вы в свою пользу ссылаетесь на Иеронима и вы хорошо знаете, что его бичевали перед Божьим судом за то, что он читал слишком много поэтов. Это верно, признает Салутати, но что это доказывает? Бог не желал, чтобы Иероним читал поэтов, потому что желал, чтобы тот посвятил все свое время переводу Библии: так что Бог приказал бичевать его, чтобы призвать к порядку. Но Бог желал, чтобы Августин построил свой «Град Божий», для которого столько камней заимствовано у классических авторов: поэтому Он никогда не запрещал чтение Августину. Проведя некоторое время в молчании, Джованни вновь обратился к своей теме в 1406 г. в письме, адресованном юному другу самого Салутати и поэтов Анджело Корбинелли, причем Салутати сам ответил на него 26 марта того же года длинным письмом, истинной Защитой Поэзии, где чувствуется довольно редкое у этих друзей красноречия стремление доказывать, вместо того чтобы убеждать. Салутати широко пользуется авторитетом Августина («О Граде Божием», XVIII, 14), чтобы указать, что первые поэты были теологами, и

ответом Иеронима Магнусу (Epist. 70; Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus, Series latina. P., 1879—1890, t. 22, col. 664—668). В этом тексте, подлинном арсенале аргументов для друзей поэтов, Иероним объявлял о своем решении стать узником Христа, отказавшись от мудрости мира сего, «propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem»1169 — формулировка, которую позднее воспринял Абеляр. Отметим, кстати, появление нового подкрепления — трактата св. Василия о характере использования языческих авторов, который перевел на латинский (между 1398 и 1404) Леонардо Бруни Аретино.

Очевидно, что место битвы несколько изменилось. Диалектика и схоластическая теология больше не имеют в Италии такого влияния, которое подвергало бы опасности изучение античной литературы. То, что угрожало ей, — это, скорее, дух, присущий учениям Петра Дамиани и Савонаролы1170 и нацеленный прежде всего против соблазнительной красоты языческих поэтов. Со своей стороны, Салутати отлично видел связь обоих аспектов проблемы, и он сам признается, что ничего не сделал, чтобы защитить и прославить поэзию, которая дала ему все, что Цицерон говорил о красноречии в книге «Об ораторе» (I, 4, 20; I, 16, 70). А ведь нет ничего более законного, потому что, как сказал сам Цицерон, «finitimus est oratori poeta»1171; поэт — не более чем оратор, но несколько более строгий в своей ритмике и несколько более свободный в выборе слов. В этом же ключе Салутати восхищается Петраркой: «Judicavi semper eum hominem eloquentissimum et virum doctissimum»1172. Для Салутати, как и для Петрарки, красноречие остается самой благородной формой человеческого знания, но, в отличие от Петрарки, Салутати не игнорирует и не презирает усилий предшествующих веков сохранить ее. Любовь к родине, искажаясь, не приводит его, однако, к национализму. Салутати знает, что «eruditio» сохранилась до времен Бернарда Клервоского и Петра из Блуа, как у женщин, так и у мужчин («Epistolario», I, 4); эта эрудиция с тех пор была почти полностью утрачена, однако совсем недавно ее удалось возродить. Салутати знает и хвалит поэмы Гильдеберта из Лавардена (1,8)1173; он ищет копию «Переписки» Элоизы и Абеляра и, кажется, получает ее (I, 20). Безусловно, Ив Шартрский, Бернард Клервоский, Гильдеберт из Лавардена, Петр из Блуа, Петр (Пьер) Абеляр, Иоанн Солсберийский не могут сравниться с античными поэтами, ни даже с отцами Церкви («non decet tamen ipsos priscis vel mediis dictatoribus comparare»1174): после эпохи отцов красноречие выродилось, и «medii dictatores» по своему стилю стали еще дальше от древних, чем были их коллеги в свое время (1,9). Но итальянское красноречие компенсирует упадок красноречия латинского. Есть Боккаччо, есть Петрарка и прежде всего есть Данте, этот великий поэт, с которым никто другой не сравнится ни в науке, ни в поэтической гениальности, причем не только среди современников, но и среди людей античности.

К концу XIV века теологическая оппозиция изящной литературе в Италии ясно проявляется в книге «Ночная роща» («Lucula noctis») доминиканца Джованни Доминичи1175. Автор — авторитетный проповедник и даже профессор теологии, но он, будучи во Флоренции, удовлетворяется комментированием Ветхого Завета и Посланий св. Павла. Его «Lucula noctis» написана на чистой схоластической латыни в форме обширного «Quaestio disputata»: в первых двенадцати главах высказываются различные возражения, в главах 13—17 даются решения, а главы 18—42 содержат ответы на возражения. Нет ничего более ясного и простого, чем позиция автора. Это позиция монаха, который не знает других проблем, кроме проблемы спасения. Все, что не является необходимым для спасения, составляет препятствие для него: если X не необходим для спасения,

значит X — препятствие для него. В самом деле, каждое существо стремится к своей конечной цели и к своему счастью, но большая часть людей ошибается в выборе пути, тогда как христианин идет по верному пути прямо, направляемый любовью. Таким образом, христианская жизнь совершенна: «vita Christianorum est vita perfecta»; то, что воспринимается извне, может лишь разрушить совершенство, а поскольку сочинения язычников как раз обладают этим свойством, то нужно запретить их чтение. Ничто так не возмущает Доминичи, как вид детей или молодых людей, читающих «Цицерона и Вергилия, Гомера, Аристотеля и Сенеку, — они просят у них хлеба и остаются с пустыми руками». Неудивительно, что Доминичи смешивает поэтов и философов: он знает только две категории людей — христианин и язычник: «Jam hic dico philosophiam, seu saeculares litteras voco, quas Ethnici sive saeculares homines ut communiter invenisse creduntur»1176. Его глобальная оппозиция к язычеству и одновременно — к ораторам и поэтам доходит даже до схоластической теологии. Что до него самого, то собственная «prima philosophia» Доминичи, которую он спокойно называет «philosophia catholica», попросту извлечена из Библии. Несомненно, пример «De doctrina christiana» Августина показывает, что нужно писать книги, необходимые для объяснения Священного Писания, но к тому времени их уже написали и теперь нужно только их читать. В нашем распоряжении находятся сочинения Боэция, Исидора1177, Рихарда Сен-Викторского, Альберта Великого, Фомы Аквинского, Бартоломео Английского и огромный «Speculum» Винцента из Бове. Что же нам еще нужно? Будем читать эти книги, но сперва прочтем Библию, вспоминая известный стих: «latet anguis in herba»1178. Итак, Доминичи цитирует Вергилия только для того, чтобы предупредить нас, что Змей прячется в траве св. Фомы Аквинского. Ясно видно, что это простой человек, мечтающий о мире, где вера будет наконец царить во всех душах, и потому не будет необходимости ни в поэзии, ни в красноречии; тогда нужно будет оставить лишь некоторые части свободных искусств, а все остальное спокойно уничтожить: «reliqua omnis philosophia esset delenda»1179.

Враждебность Доминичи к литературе и знанию носила по самому своему существу монастырский и монашеский характер. Эту ее черту следует запомнить, — она встречается у многих других, помимо Доминичи, — если есть желание понять одну из глубоких причин — причем, несомненно, самую основательную — враждебность к монахам, характерную для произведений XVI века. Совершенно очевидно, что, отождествляя христианскую жизнь с жизнью монашеской, понимаемой в ее самой суровой форме, некоторые средневековые теологи стали в оппозицию к святой культуре, причем в такой исторической точке, когда становилось ясно, что одно будет убито другим. Эразм и Рабле часто бывали жестоки в своей победе, но нельзя отрицать, что само существование ученых занятий, которые они любили, не было ставкой в борьбе, только что ими выигранной. Напротив, отвечая Доминичи, стареющий Салутати ни на мгновение не оставлял твердого, почтительного и печального тона, который он избрал для этих контроверз. Он помнил, что Доминичи — священник и монах, и сам не менее своего противника ненавидел заблуждения Платона, Аристотеля и ядовитого Аверроэса. «Ничто меня не влечет, — говорил он, — кроме одного Иисуса Христа, и притом Иисуса Христа, распятого ради спасения верующих»1180. Однако древние отцы Церкви спасены, и если вера в Священное Писание происходит от науки, то интерпретация Писания должна быть сильно расширена. «Я знаю, — продолжал Салутати, — что само слово «поэзия» настолько ненавистно монахам, что представляется им безбожием и даже святотатством». Но он вспоминает Песнь Моисея, Псалмы Давида и Песнь Песней. Ему приходят на память даже слова самого Христа: «Иисус же, обратившись к ним, сказал: дщери Иерусалимские! не плачьте обо Мне, но плачьте о себе и о

детях ваших; ибо приходят дни, в которые скажут: «блаженны неплодные, и утробы не-родившие, и сосцы непитавшие!» Тогда начнут говорить горам: «падите на нас!» и холмам: «покройте нас!» Ибо если с зеленеющим деревом это делают, то с сухим что будет?» (Лк. 23:28—31) Поэзия Господа нашего Иисуса Христа, поэзия самого Бога — вот прибежище, где стареющий Салутати укрыл свою уверенность. Ни разу не отказался он назвать Доминичи «venerabilis mi Joannes»1181. Ему, несомненно, не понравилось бы, если бы мы разговаривали со своим противником иначе, — и он прав.

Петрарка умер в 1374 г.; Салутати умирает в 1406-м, но к этому времени окончательная победа изящной словесности была уже обеспечена и не счесть было ее защитников. Достаточно прочитать «Рай Альберти» («Il paradiso degli Alberti»), чтобы в этом убедиться. Кто бы ни был его автором, Джованни да Прато или кто-то другой, описываемое им флорентийское общество 1380—1400 гг. наполнено писателями и художниками, которые живут духом античности. Там находится и Салутати, любимый и уважаемый всеми, стилист и мыслитель, чьи трактаты «О нашем времени и религии» («De saeculo et religione») и «О роке и судьбе» («De fato et fortuna») доказывают, что этот литератор в теологической дискуссии мог превзойти кого угодно. Слепой органист Франческо дельи Органи, иначе называемый Франческо Ландини (Landini, 1325—1397), написал курьезную латинскую поэму, опубликованную Веселовским1182, где Оккам энергично обороняется от невежд, которые нападают на него во имя Цицерона и Сенеки, как будто Сенека и Цицерон когда-нибудь мечтали проклясть диалектику — царицу всех искусств! Не только музыкант, но и теоретик музыки, Ландини представляет здесь культуру свободных искусств. Возле него — теолог Луиджи Марсили (ум. в 1394), которого Петрарка просил, кстати сказать, напрасно, написать опровержение на этого взбесившегося пса — Аверроэса. Марсили — большой любитель поговорить, способный часами проповедовать или просто разговаривать в церкви Святого Духа во Флоренции или у своих друзей, дословно цитируя Цицерона, Вергилия, Сенеку и многих других. В прозе и в стихах его упрекали за то, что он преподавал теологию в женской аудитории. Автор трактата о «Ничтожности человеческого существования», сам Марсили был очень набожным августинцем, но его литературная культура делала его невыносимым для монахов монастыря. Вмешалась Синьория Флоренции: 4 сентября 1388 г. она постановила, что, если непрестанные преследования, жертвой которых был Марсили, не прекратятся, она сама непосредственно займется этим делом. Аналогичная ситуация будет непрерывно возникать в других монастырях вплоть до XVI века, и эти недоразумения принесут много горечи и несчастий. Здесь невольно вспоминаются Эразм, Рабле и немало других монахов, для которых монастырская атмосфера вскоре станет удушливой; далее мы увидим причину этого.

Вокруг стареющего Салутати уже появляются молодые люди, чье творчество прославит начало XV века. В первом ряду учеников, воспитанных и обученных под наблюдением Салутати, которого они назовут patrem suum et praeceptorum suum1183, находится Леонардо Бруни д’Ареццо (Аретино; d’Arezzo, Aretino, 1369—1444)1184. Если бы он знал греческий, если бы он глубоко исследовал латинских авторов — поэтов, ораторов и историков, он создал бы великое творение. Ученик Хрисолораса в греческом, далее он самостоятельно совершенствуется в этом языке и переводит небольшой трактат св. Василия «К молодым людям, о способе извлечения пользы из греческой литературы». Законченный до 1403 г., перевод был посвящен Салутати. Причина этого легко угадывается, но Бруни сам объяснил ее в «Посвящении» своего произведения. Дело в том,

что из всех сочинений Василия именно это могло более всего благоприятствовать делу, которое среди посвященных называют «nostra studia»1185. Бруни добавляет: «Я делал этот перевод тем охотнее, чем больше желал его неудачи под воздействием этого великого человека, а также лени и испорченности тех, кто выставляет на позор изучение наук о человечности (studia humanitatis) и думает, что их нужно ненавидеть». Короче, Василий и Августин — греки. Впоследствии Бруни перевел много греческих произведений, в особенности жизнь Марка Антония Плутарха, «Предисловие» к которому содержит немало интересных сравнений греческого и латинского языков; «Федона», «Критона», «Горгия» часть «Федра» и «Писем» Платона; «Никомахову этику» и «Политику» Аристотеля и, наконец, то, что он знал в переводах, но желал снова перевести на лучшую латынь, чем та, что у Вильгельма из Мёрбеке. Нападки, с которыми он обрушился в своем «Предисловии» к переводу «Этики» на переводчика-доминиканца XIII века, вызвали интересную дискуссию между ним и епископом Бургоса Алонсо Карфагенским (Alphonsus a Sancta Maria, ум. в 1456), вставшим на защиту старого перевода и сделавшим это очень умно (ок. 1430). Алонсо не владел греческим, зато знал и понимал Аристотеля намного лучше, чем Бруни, который греческий язык знал. Епископ с интересом перечитал главы, где ясно выступали новые термины, и понял, что термины, выбранные Бруни, хотя и более латинские, нежели эллинистские варваризмы Мёрбеке, однако философски недостаточные и даже неточные. Поскольку речь шла о философском произведении, то стало очевидным, что именно там узел проблемы. Бруни в своем ответе немало позабавился над человеком, который хочет научить его греческому, не зная этого языка, и нужно признать, что он был в выгодном положении, но не до такой степени, как он представлял.

Среди произведений самого Леонардо Бруни одним из наиболее поучительных является трактат «О научных и литературных занятиях» («De studiis et litteris»), написанный между 1422 и 1429 гг. для Баттисты Малатесты, невестки того самого Малатесты, который в Мантуе свалил в Минчо статую Вергилия. Определяя для нее подлинное знание, Бруни поясняет, что он не пребывает в атмосфере вульгарной эрудиции и тем самым смущает профессоров теологии («Eruditionem autem intelligo non vugarem istam et perturbatam, quali utuntur ii, qui nunc theologiam profitentur»1186), но, скорее, обладает этим узаконенным и свободным знанием, которое объединяет литературный талант и научное понимание вещей («sed legitimam illam et ingenuam, quae litterarum peritiam cum rerum scientia conjungit»). Модели, о которых он мыслит, далеко опережают всяких Лактанциев, Августинов и Иеронимов — «summis profecto theologis ac perfectis in litterature viris»1187. Но даже среди таких образцов есть один, которого Бруни предпочитает иным — это чистый цицеронианец Лактанций, vir omnium Christianorum proculdubio eloquentissimus1188. Впереди всех этих язычников стоит Цицерон, затем следует Вергилий, «decus ac deliciae litterarum nostrarum»1189, за ним Тит Ливии и Саллюстий и, наконец, прочие, — каждый на своем месте. В этой учебной программе для образованных женщин опущены собственно философы, поскольку поэты вмещают в себя всю мудрость. У Вергилия мы читаем: «principio caelum ac terras camposque liquentes»1190, тем не менее, замечает Бруни, «quem philosophum non contemnimus?»1191 Предвидя непримиримую оппозицию всегда готового к борьбе старого Малатесты, который, «раз он однажды утверждал, что не следует читать поэтов, будет упорствовать в своем заблуждении до самой смерти», Бруни берет на себя труд показать, какие прекрасные образцы женщин можно найти у античных писателей. Разве Пенелопа и Альцеста — не примеры для подражания? Верно, Венера и Дафна — не лучшие образцы, но в любом случае Библия содержит не больше добрых примеров. Что сказать о Самсоне и Далиле, о дочерях Лота, о царях Давиде и Соломоне с их сонмищем наложниц? Однако мы читаем Библию

— почему же нам не прочесть «Энеиду»? То, что вызывает восхищение в Энее и Дидоне, — заслуга не сюжета, но гения поэта. Значит, у поэтов есть нечто доброе, если знаешь, что их рассказы — это бесценные басни и притчи? Нет ничего легче, чем заняться ими. Но в Библии, где есть возмутительные рассказы, они истинны: на них необходимо обратить внимание. Оставим в стороне поэтический плебс — сатириков и комедиантов, но у Вергилия, Сенеки и Стация, которые ее не читали, ничего не недостает: «nec summum speret cui haec pars desit»1192.

Мы, безусловно, вступили в новый мир, но путем длительной эволюции, а не революции. Петрарка возродил латинскую литературу под покровительством Августина, а Бруни, в свою очередь, снова ввел в обращение греческую литературу под покровительством Василия. Первый расцвет эллинизма, торжественно ознаменованный Петраркой, расширил движение, не внеся в него никаких искажений. Сам Бруни не хотел, чтобы Аристотель пострадал от дурного применения со стороны философов и теологов. Его сочинение «Жизнь Аристотеля» («Vita Aristotelis») страстно защищает последнего не только как автора трактатов «Риторика» и «Поэтика», но и как стилиста. Верно, «Диалоги», столь восхваляемые Цицероном, утрачены, но «Никомахова этика» и сама «Метафизика» остались образцом философского стиля. Прочтите их в переводе Боэция — это великолепно. Если к нему присовокупить Платона, то мы получим «scientia rerum»1193, которую отцы Церкви, в особенности Лактанций, считали весьма удачно сопряженной с диалектикой. Если Петрарка, Салутати и Бруни были новаторами, сами они считали себя традиционалистами. Когда стареющий Салутати хвалил молодого Бруни за то, что тот не придал произведению «нелепость современности» («non enim modernorum ineptiis lubricas»), не нужно обманываться относительно смысла слов: «современность» — это схоласты, философы и теологи.

Таким образом, мы видим, что в Италии с конца XIV века сложилась группа образованных людей, которые требовали совершенно иной культуры, нежели культура парижских школ. Сам Петрарка был клириком, и он среди этих друзей изящной словесности встречал не одного монаха, но ни Боккаччо, ни Салутати, ни Бруни не были церковными людьми. Ни один из тех, о ком мы рассказывали, кажется, не строил ни малейших замыслов против христианской религии: Салутати был очень набожным человеком, Бруни — явно менее набожным, и если даже можно предположить, что среди них были настоящие язычники, которых осторожность принуждала к молчанию, подобное движение не оставило никаких следов. Говорить здесь о группе можно только в весьма приблизительном смысле. Утомленные диалектической теологией в учебных заведениях или просто чуждые ее влиянию, все эти люди выработали идею культуры, по своему существу литературной и философской, основанной на наследии ораторов, поэтов и философов античности, не исключая Аристотеля, но связывая ее с Платоном. Все они обладали живым чувством красоты в искусстве письма, сохраняя при этом большую свободу в применении правил, которые они создали, стремясь приблизиться к классическим образцам. Их искусство — в сущности искусство подражания. Чтобы отметить исключительное положение Петрарки в этой группе, надо сказать, что в красноречии он равнялся Цицерону, а в совершенстве — Вергилию. Сказать так — значит сказать многое, и это вовсе не предполагает, что подобное о нем говорили или говорили ему самому; но это указывает на правило, или мерило, которым все измерялось в мире, называвшемся «nostra studia». Единодушную относительно великолепия классиков группу глубоко разделяли ссоры между почитателями «древности» и сторонниками «современности». Ибо нельзя забывать, что быстрое развитие в Италии классических исследований относилось к

литературе на народном языке — обстоятельство, которого опасались как фатального. Наряду с классицизмом людей благородного происхождения, таких, как Боккаччо и Салутати, не считавших, что восхищение Вергилием заставляет презирать Данте и Петрарку, появился классицизм эрудитов, а вскоре — и педантов, для которых все написанное не на латыни и не на греческом не заслуживало ни написания, ни чтения. Франческо Ринуччини (Rinuccini, 1350—1407) в своем сочинении «Инвектива против клеветников на Данте, на мессира Франческо Петрарку и мессира Джованни Боккаччо» протестует против тех, кто называет произведение Петрарки «О прославленных мужах» («De viris illustribus») произведением «постного арлекина» и говорит, что Данте хорош для сапожников. Особенно Ринуччини жалуется на некоторых приверженцев грамматики, использующих ее для устранения всех других свободных искусств, рискуя потерять и самое ценное в самой грамматике. Эти болтуны занимаются поисками того, сколько дифтонгов было у древних, и задаются вопросом, почему в итальянском языке их только два. Кажется, их интересуют только книги Тита Ливия, причем те, которые мы утратили. Впрочем, это прекрасная тема для литературных дискуссий, особенно если в «Диалогах с Петром Гиструмом» («Dialogi ad Petrum Histrum») Леонардо Бруни мы увидим, что Никколо Никколи последовательно поддерживает оба противоположных тезиса. Поскольку все эти люди любили классику, они собирали античные произведения — сначала Петрарка, потом Боккаччо, дожидаясь времени, тогда уже близкого, экспедиций Поджо Браччолини (Bracciolini, 1380—1459)1194 в библиотеки Швейцарии, Германии, Франции и даже Англии. То было время «открытия классиков», хотя, конечно, «открытие» заключалось лишь в обнаружении рукописей, скопированных и хранящихся в средневековых библиотеках, рукописей, из которых некоторые были потеряны, а другие нередко исправлены согласно канонам средневековой латыни, отнюдь не бывшей латынью древних авторов. Кстати, имя Поджо Браччолини нас как бы предупреждает о том, что некоторые гуманисты XV века меньше пребывали у алтаря, чем их предки. Салутати видел, что они приходят: «Nimis defertis et ceditis vetustati»1195, — писал он о Поджо и о своем друге Джованни д'Ареццо. К этому он добавил: «Что касается меня, то из евангелистов я предпочитаю Иоанна; из апостолов — Павла; но из учителей Церкви я предпочитаю Августина. А у вас, дорогие друзья, есть ли такой язычник, которого вы бы предпочли Августину? Какой-нибудь философ, оратор или поэт? Что до меня, то я ставлю Августина гораздо выше Платона, Аристотеля, Цицерона, Вергилия и Варрона». И не только Августин, не только Петрарка, а самый убогий христианин — выше всех этих великих людей. Чтобы узнать, что мир не вечен, что Бог всемогущ и свободен, что душа не умирает вместе с телом, что удовольствие не является конечной целью жизни, — достаточно быть христианином. Так хороша была — при определенных серьезных нюансах в убеждениях — прочная уверенность образованных людей XIV века, вновь обретенная после смерти Боккаччо. Но когда Салутати спрашивает юного Поджо, которого он любил как сына: «Вы понимаете, куда вас может завести ваше упрямство, — вас, отрицающего истину, которая не может быть доказана?», этот тревожный вопрос возвещает о моменте, когда многие не будут больше сохранять классическую культуру вне теологии отцов Церкви. «Doctrina enim magna ex parte ad profanes translata est, unde, ut plurimum, iniquitatis evasit et lasciviae instrumentum»1196 — меланхолически констатирует Марсилио Фичино1197. Его «Платоновское богословие» («Theologia platonica») будет поддерживать во Флоренции Медичи идеал Флоренции Салутати, однако уже в новых условиях. Впервые после эпохи отцов Церкви конфронтирующая с языческой культурой, родившейся на почве Италии, христианская культура средних веков займет оборонительную позицию. Началась новая фаза ее истории.

ЛИТЕРАТУРА

Возвращение светской литературы в Италии: Toffanin Gius. Storia dell'Umanesimo dal XIII al XVI secolo. Napoli, 1933; Sapegno Nat. Il trecento. Milano, 1934.

Петрарка: Francisci Petrarchae Opera omnia. Basileae (Basel), 1581; Capelli L. M. De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia. P., 1906 (имеется французский перевод этой работы (перев. Julietta Bertrand): Sur ma propre ignorance et celle de beaucoup d'autres. P., 1929); Nolhac P. de. Petrarque et l'humanisme. 2e éd. P., 1907, vol. 1—2; Cochin H. Le frère de Pétrarque et le livre du Repos des religieux. P., 1903; Robinson J. H., Rolfe H. W. Petrarch, the First Modern Scholar and Man of Letters. 2. ed. N. Y., 1914; Tatham E. Francesco Petrarca, the First Modem Man of Letters. L., 1925—1926, vol. 1—2.

Боккаччо: Genealogie Johannis Boccacii. P., 1511.

Салутати: Novati Fr. Epistolario di Coluccio Salutati. Roma, 1891—1911, vol. 1—5; Martin Alfred von. Mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis. München, 1913.

Доминичи: Coulon Rémi. Johannis Dominici, Cardinalis Sancti Sixti Lucula Noctis. P., 1908 (введение представляет собой ценное резюме всего конфликта).

Флорентийская группа: Giovanni da Prato. Il Paradiso degli Alberti, éd Wesselofsky Alessandro. Bologna, 1867, vol. 1—3 (in 4 tomi); Ellingwood Leonard. The Works og Francesco Landini // Publications of the Medieval Academy of America, N 36.

Леонардо Бруни: Leonardi Arretini Epistolarum libri VIII. Florentiae, 1741; Beck Franz. Studien zur Lionardo Bruni. Berlin; Leipzig, 1912; Baron Hans. Leonardo Bruni Aretino: humanistisch-philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe. Leipzig, 1928; Birkenmajer Alex. Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino // Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Münster, 1922, S. 129—210.

2. ВОЗВРАЩЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ ВО ФРАНЦИИ

Движение, связанное в Италии с личностью и творчеством Петрарки, движение, напоминающее литературу в длительном изгнании, во Франции зародилось при других обстоятельствах, которым она обязана своим духом, сильно отличающимся от итальянского. Одной из сил, наиболее эффективно работающих в пользу новой литературы, была резкая оппозиция непрерывной череды теологов и новым методам, и духу схоластической теологии. У этих теологов было два папы. Исключительно ради доказательства напомню об этой ситуации. 21 декабря 1247 г. Эд из Шатору (Châteauroux), легат папы Иннокентия IV, направил магистрам и студентам Парижского университета письмо, призывающее их стать на стражу против тех, у которых зуд в ушах вызвал алчное желание слушать все подряд, — не истину, но всегда что-нибудь новое. Кого и что он под этим подразумевал? Тех, кто рассматривал логику как теологию, а теологию как логику: «logici theologice et theologi philosophice in suis disputationibus... procedentes»1198. Отвратить парижских преподавателей от этих методов значило непременно привести их к разрыву двух дисциплин, что и произошло в XIV веке, и с помощью неизбежного контрудара восстановить теологию отцов Церкви во всей полноте их прав. Как вернуться к отцам, не возвращаясь к их культуре? В Италии Петрарка ушел от Цицерона к Августину; во Франции Августин вскоре приведет Цицерона.

Когда папы на подобном языке обращались к Парижскому университету, они не говорили в пустоту. С 1244 г. тот же самый Эд из Шатору, который тогда был канцлером университета, объявил: «Многие не принимают всерьез речей теологов и отцов Церкви, но речи язычников считают превосходными, продаваясь таким образом грекам, то есть философам». Преподаватель-доминиканец Иоанн из Сен-Жиля (de Saint-Gilles, ум. после 1258) сурово порицал тех, кто «придя к теологии, почти не способен отделить ее от других наук, как видно на примере людей, которые не могут отказаться от Аристотеля, заменяя золото мишурой, иначе говоря философскими вопросами и мнениями. Некоторые хорошо изучили духовный язык, то есть теологию, но совершают вандализм, искажая ее философией. Тот, кто изучил метафизику, всегда будет говорить о точках и линиях в теологии». Помимо этого, вспомним «диких животных», на которых жаловался Альберт Великий, и тогда мы согласимся с точным заключением П. Мандонне относительно общепринятой в схоластической философии линии поведения: «Поэтому люди из монастырей и теологи вообще будут сохранять решительную оппозицию и едва ли способны сложить оружие в течение столетия. Единственным исключением будет особая среда школ народных искусств, особенно в Париже, и философско-теологическая школа, основанная Альбертом Великим и Фомой Аквинским; то есть среда интенсивной рационалистической культуры займет явно благожелательную позицию, однако со значительными ограничениями для упомянутых здесь заведений и, может быть, для большинства других».

Столь активная в тот самый момент, когда новые теологические направления с триумфом побеждали в Париже, эта оппозиция не должна была разоружиться в течение XIV века. Вентурин из Бергамо, друг Таулера, писал одному доминиканцу из монастыря в Страсбурге: «Хлеб и вино — это теология; твой орден, пренебрегающий ею и без всякой пользы занимающийся философией, — это камень». Так же мыслил голландец Геррит Гроот (Groot, Gerardus Magnus, 1340—1384); вспоминая Парижский университет, где он слушал Буридана и Орема, Гроот остерегался магистров искусств. Он был решительным сторонником старых преподавателей (antiqui) в противовес «novi et moderni doctores». Молодому человеку, спрашивавшему Гроота, стоит ли ему ехать учиться в Париж, он отвечал, что там этот человек рискует утратить веру и нравственность —

и ради чего? Вообразите, что Парижский университет посетили Тит Ливии, Цицерон, Сенека или Плиний: поняли бы они латынь, на которой там говорят? Париж потерян для философии; оттуда по всему миру распространяются ереси, и зло достигло там таких размеров, что невозможно ожидать излечения от реформы, организованной внутри университета, — но только вне его. В духовных резолюциях Гроота легко увидеть, каким духом вдохновлялся он сам: беречь веру Церкви во Христа, веровать в Священное Писание в том виде, в котором его истолковали древние отцы, жить согласно Евангелию в целомудрии и бедности, не тратить свое время на геометрию, арифметику, риторику, диалектику, грамматику, поэзию и астрологию; короче говоря, избегать всех наук, помимо морали, к которой самые мудрые из древних, Сократ и Платон, по сути привели философию. И еще: не изучать никаких наук, приносящих прибыль, таких, как медицина, гражданское и каноническое право; учась, никогда не добиваться ученой степени в теологии («item nunquam studetis ad capiendum gradum in theologia»); знать, что корень нашего учения — это прежде всего Евангелие Христа и что это — зеркало нашей жизни, «quia ibi est vita Christi»1199; затем изучать Жития отцов-пустынников, Послания Павла и других канонических апостолов и Деяния апостолов; потом — книги о набожности, такие, как «Беседы с самим собой» («Soliloques») Августина и различные трактаты св. Бернарда или представителей его школы; наконец, Ветхий Завет, причем его исторические книги нужно читать только после книг учительных. Короче, это типичный случай «de reductione omnium ad vitam monasticam»1200, и если бы данная программа не благоприятствовала изучению классики, она была бы в высшей степени разрушительной для схоластической культуры, причиной ее изгнания и главным препятствием к ее возвращению.

Этими сведениями мы обязаны трактату «Житие Герарда Великого» («Vita Gerardi Magni») Фомы Кемпийского (1380—1471), испытавшего очень глубокое влияние Гроота. В течение примерно шести лет жизнь Фомы была связана с «Братьями совместной жизни»; учеником этого братства станет впоследствии Эразм. Был ли Фома автором «Подражания Христу»1201 или нет, но его животворил тот же дух, и каждый знает, что сказано в этой книге о диалектике: «Et quid curae nobis de generibus et speciebus? Cui aeternum Verbum loquitur, a multis opinionibus expeditur»1202. Со всех сторон — ибо эти свидетельства можно приумножить — приходят доказательства, что враждебность духовных лиц по отношению к схоластической философии не складывала оружия на протяжении всего XIV века, и тем самым было значительно облегчено возвращение красноречия.

Когда ищут, каковы были в Париже источники того, что называют гуманизмом или даже предгуманизмом, этими терминами обычно обозначают движение, аналогичное тому, которое мы только что наблюдали в Италии. Так ставить проблему — значит просто спрашивать, в какой момент влияние Петрарки и его учеников начало проникать во Францию. Тогда естественно ее разрешить, отождествив дату начала этого влияния со временем второй поездки Петрарки в Париж в 1361 г. С другой стороны, мы знаем, что, прибыв в Париж, Петрарка уже нашел там нескольких почитателей античности. Во всяком случае, из письма самого Петрарки видно, что он там близко общался с Петром Берсюиром (ок. 1290—1362), о котором он говорит с уважением. Но Берсюир умрет в следующем году: к этому времени он уже написал множество сочинений. Верно, что отношения Берсюира и Петрарки уходят далеко в прошлое. В одном из писем, рассказывая о людях, которые иногда совершали поездки из Авиньона в Воклюз, чтобы навестить одинокого

Петрарку, он среди прочих называет одно имя: Пьер из Пуатье, именуемый Berchorius, vir insignis pietate et litteris1203. Но поскольку к этому времени Петрарка уважал эрудицию Берсюира, значит, последний не обязан ею Петрарке. Впрочем, достаточно открыть сочинения Берсюира, чтобы согласиться, что он действительно ничем не обязан Петрарке, так как его эрудиция обитала как бы в сфере совсем другого духа.

Сначала Корделье, как верно утверждает аббат де Сад (что бы он ни говорил дальше), затем Бенедиктин из аббатства Майзе указывают, что Берсюир находился при авиньонском дворе по крайней мере с 1328 по 1340 г. в качестве секретаря кардинала Петра де Пре. Благодаря своему провинциальному происхождению и интеллектуальным склонностям он полностью избежал влияния Парижского университета. Его культура — это культура образованного монаха в средневековом аббатстве, верном традициям прошлого и не затронутом теологическими революциями в Париже; и сам он занимался не Аристотелем, а Священным Писанием: «Я работал прежде и дольше всего, изучая четыре раза текст Библии, и чтобы уметь цитировать ее, не пользуясь симфониями, я с предельной точностью представлял себе описанные в ней образы, истории и авторитеты». Результат этих усилий — книга «Восстановление морали» («Reductorium morale») — не имеет ничего общего с тем, что называют гуманизмом. Как указывает заглавие, целью этого труда является представление всего сущего в нравственных категориях, то есть рассмотрение в каждом объекте только того, из чего можно извлечь нравственные уроки: сначала — Бог, который «морализирован», как все остальное, затем — ангелы, демоны, человек, животные, растения, минералы, элементы и так — до элементарных свойств объектов. Поразительно, сколько нравственного Берсюир смог извлечь из отдельного человека. Он извлек определенную мораль из ребер, мочевого пузыря, мочи, детородных органов и матки. Возражать бесполезно: мы целиком находимся во власти древней средневековой традиции, наделяющей моралью камни, животных и птиц, традиции Рабана Мавра и Александра Неккама. Впрочем, Берсюир не скрывает своих источников — это или источники древних энциклопедий, или сами энциклопедии. Он опоздал на сто лет по сравнению с Альбертом Великим: узнав, что Пегас — это образ тиранов, он утверждает, что эти крылатые кони живут в Эфиопии. А какая латынь! Берсюир без зазрения совести утверждает, что написал свою книгу «ad finem scilicet quod ad omne propositum possit homo proprietates rerum addiscere, et moralizatas, expositas et applicatas ad omne quod voluerit, invenire»1204. Безусловно, в этой энциклопедии нашлось место и для античных поэтов, но только для того, чтобы их тоже «морализировать», в том числе Овидия, к вящей славе Господней и ради спасения душ. Тот, кто сравнит их труды с объемистым трудом Берсюира, не станет ближе ни к Цицерону, ни даже к Петрарке. Этот сборник, составленный как алфавитный словарь, содержит ряд рассуждений на темы морали или, скорее, проповеди на все мыслимые или воображаемые темы, где треножник Аполлона, трезубец Нептуна, три Парки и трое адских Судей в равной степени являются символами Троицы. Если Берсюир и привлек внимание историков, то, несомненно, своим французским переводом Тита Ливия, начатым в 1352 г. по приказу короля Иоанна Доброго и законченным, вероятно, до 1356 г. Как бы ни был важен этот факт сам по себе, он прежде всего доказывает, что Иоанн Добрый не знал латыни. И нет ничего нового в том, что было стремление иметь возможность читать Тита Ливия. Однако не видно, впрочем, чтобы Петрарка переводил Цицерона на итальянский для малообразованных людей своего времени; напротив, он переводил на латынь итальянца Боккаччо. Всем своим творчеством Берсюир принадлежит к огромной массе тех людей средневековья, которые читали латинских авторов и наслаждались их стилем, но также и к тем, кто без зазрения совести пользовался

латынью как языком, остающимся живым, ни минуты не думая подражать Цицерону. У них, безусловно, не было чувства, будто они предают классиков, когда пишут на своей монастырской или школьной латыни, — такое чувство, какое возникает у нас, когда мы пишем на не совсем правильном французском. Это были два разных языка; но, говоря точнее, то, что называют гуманизмом, возможно, начинается тогда, когда вместо обычного использования латыни у себя на службе, как это делал Берсюир, решаются, как Петрарка, служить ей.

Впрочем, вовсе не без причины историки французского «предгуманизма» запомнили фигуру Петра Берсюира, ибо он был представителем кругов, где изящная словесность искала защитников. Было бы заблуждением думать, что, поскольку эти круги не были носителями схоластической культуры, представляемая ими культура не была средневековой. Она принадлежала средним векам так же, как схоластика, и в прошлом стояла намного выше. Своим творчеством Берсюир продолжает в XIV веке творчество Иоанна (Жана) Галльского: «Жемчужина ученых» («Margarita doctorum»), «Краткое слово о мудрости, или о философии святых» («Breviloquium de sapientia sive de philosophia sanctorum») и «Алфавит религиозной жизни» («Alphabetum vitae religiosae») — эти трактаты, написанные в XIII веке, продолжали читать еще долго, потому что первый и третий из них были напечатаны в Майнце в 1673 г., а «Полное собрание сочинений» Берсюира — в Кёльне в 1620 г. К тому времени они уже давно представляли собой просто старые «eruditio» библеиста или христианского проповедника, какие желал видеть св. Августин, то есть христианский эквивалент «eruditio», которого требовал Цицерон для подготовки «doctus orator»1205. Если итальянский классицизм должен был собрать воедино своих адептов во Франции, у него был шанс найти их прежде всего среди теологов древней патристической культуры, на которых не повлияла схоластика. Их «eruditio» утратило римское красноречие, которое должно было помочь им в их главном служении, и естественно, что оно объединило эту группу священников, как только последним удалось с ним столкнуться. Берсюир прежде Петрарки — вот частица средневековой эрудиции, вновь обретшей красноречие, утраченное со времен святых отцов. Понятно, что эта группа страстно возжелала его тем желанием, которое не может не стремиться к возвращению утраченного.

В настоящее время невозможно зафиксировать момент, когда активные сообщники восстановили изучение античной классики внутри самого Парижского университета, но актовая лекция (principium) Петра из Альи1206 о «Сентенциях», датируемая 1375 г., убеждает нас, что к этой дате элоквенция (красноречие) нашла сторонников среди парижских теологов. Эта лекция — сгусток красноречия, умело преподнесенного, чтобы произвести должный эффект: ораторское движение, сохраняемое от начала до конца, цитаты из Вергилия, Иоанна из Анвилля и Алана Лилльского — все свидетельствует о решении этого мэтра схоластического метода говорить в качестве оратора не для того, чтобы доказать, но чтобы убедить. Вся лекция построена на ловких ораторских ухищрениях. Чтобы привести своих слушателей на вершины, где стоит престол теологии, прославлением которого является речь оратора, он в своем воображении проходит последовательно, один за другим факультеты университета — от самого низкого до самого высокого, начиная с факультета искусств: «Primo ergo venio ad scholam Philosophorum»1207. Тот, кого он там встречает у входа, — это преподаватели наук о языке: «sermocinalium scientiarum, grammaticae videlicet et logicae, rhetoricae et poeticae artis doctores invenio»1208. Такие преподаватели, какими их описывает Петр из Альи, сначала обучают, само собой, по Присциану,

но также — те или другие — «alii rhetorica Tulli blandimenta, alii poetica integumenta Virgilii, nec solum ista, quinimo Ovidii praesentant fabulas»1209; затем следуют «Оды» Горация, «Сатиры» Ювенала, трагедии Сенеки, комедии Теренция, наставления Саллюстия, «Декады» Тита Ливия, эпиграммы Марциала, «Сатурналии» Макробия и бесчисленное количество сочинений менее значимых авторов. Не забудем, что мы имеем дело с оратором. Пусть он опускает из своей программы, сколько хочет; только трудно предположить, что Петр из Альи мог так говорить об изучении в университете грамматики перед магистрами всего университета, если ничего подобного не происходило. Заметим, что он говорит не как новичок и что сам он стал магистром ораторской техники, совершенно иной, нежели техника схоластической «quaestio disputata»; все это побуждает думать, что до 1375 г. это новое положение вещей длилось уже значительное время.

Впрочем, изучение стиля principia, предшествующих принципам Петр из Альи, быть может, таит в себе сюрпризы. Как бы то ни было, факт тот, что теологическое произведение Жана Жерсона представляется в своей совокупности свободным от схоластической техники и вновь обретшим свободные формы патристического красноречия. Жерсон может написать «quaestiones» и, если представится случай, комментировать, как очень многие, «Сентенции», но «Проповеди», «Письма», «Трактаты» и «Небольшие произведения» («Opuscula») являются сочинениями, где естественным образом течет его теологическая мысль. Добавим, что даже в его трактатах нередки приемы красноречия, что он пользуется ими, дабы говорить с гуманистами на их собственном языке. Укажем еще на удаль и отвагу некоторых пассажей в «Трактате против Романа о Розе» (1402), на диалог «Какого Сократа вводит и постигает Платон» («Qualem Plato Socratem introducens tenuit»), «Сборник молитв «Славься»1210 («Collectorium super Magnificat», 1426—1427) или даже на умение создать своего рода теологический противовес «Утешению философией» Боэция в «Утешении теологией» (1418), где сохранены все метры, которыми пользовался Боэций. Это — маленький метрический подвиг; сколько же тех, кто исключает Жерсона из истории гуманизма, были бы способны в наше время повторить этот подвиг? Но у Жерсона речь идет не о литературном вкусе — для него это все еще проблема вероучения. Как и у всякой научной дисциплины, у теологии есть свой «modus significandi»1211 или, скорее, — поскольку она есть царица наук, — теология может использовать modi significandi всех наук, лишь бы она обращала их к своей собственной цели, которая заключается в убеждении душ в истинности Священного Писания. А убеждение исходит преимущественно из красноречия и настоятельно требует его, поэтому долг представителя понимаемой таким образом теологии — быть красноречивым.

Итак, не нужно удивляться наличию в ту эпоху во французских кругах теологов, чья манера толковать свою науку побуждает развивать красноречие и читать древних авторов, о которых они учат. Один из них, Никола де Клеманж (Clemangis, Clamanges, ум. в 1437)1212 даже прямо требовал почестей за то, что возглавил это движение. Учась в Парижском университете, в коллеже св. Женевьевы, лиценциат искусств, удостоенный этой степени в апреле 1380 г., он получает затем степень бакалавра теологии, но по сугубо личным причинам, связанным с его весьма углубленной религиозной жизнью, не стремится к докторской степени. 16 ноября 1397 г. папа Бенедикт XIII пригласил Клеманжа в Авиньон на должность скриптора. Когда он принял это предложение, ему было около 42 лет. Пребывание в Авиньоне (длившееся десять лет) наступило слишком поздно, чтобы повлиять на литературные пристрастия Клеманжа, — скорее, оно сказалось на его заботе о

стиле. Один инцидент, который произошел как раз в то самое время, проливает свет на этот вопрос и еще на один, даже более важный.

В одном из своих «старческих писем» Петрарка утверждает, что бесполезно искать поэтов и ораторов за пределами Италии («oratores et poetae extra Italiam non quaerantur»). Кардинал Галеотто ди Пьетрамала процитировал этот текст в письме Клеманжу, а последний познакомил с ним Жана де Монтрея (ок. 1354—1418), который энергично запротестовал против такого утверждения. Но Клеманж сам ответил Петрарке, ибо он глубоко восхищался им и теперь почувствовал себя ущемленным. По сути Петрарка лишь утверждал, что ораторское искусство и поэзию преподают в Италии больше, чем в других странах; но Клеманж пишет: «Я отвечаю, что и в других странах этому уделяется много времени. Я сам видел, как преподают риторику Цицерона в Парижском университете: часто на публичных лекциях и так же нередко — во время частных уроков (Vidi ego in studio Parisiaco saepe Tullianam publice legi Rhetoricam, saepe etiam privatim), иногда также преподают риторику Аристотеля (nonnunquam etiam Aristotelicam) и самых крупных и лучших поэтов — Вергилия и Теренция (poetaeque summi et optimi Virgilius atque Terentius illic etiam saepe leguntur)». Эти слова полностью подтверждают сказанное в 1375 г. Петром из Альи, поскольку Клеманж получил степень лиценциата искусств только в 1380 г. Именно тогда он впервые приобщился к литературе, в то время как его взгляды сложились позднее. Во всяком случае Клеманж стремится подчеркнуть, что он ничего не должен Италии. «Поверьте, — пишет он Пьетрамала, — я никогда не видел ни вашей Болоньи, которую вы называете матерью учения, ни Италии (Bononiam vestram... nunquam omnino vidi, nec Italiam)». Он сам — живой пример того, что Петрарка ошибался и что можно научиться красноречию в иных местах, помимо Италии. Родившийся и учившийся во Франции («me Gallicis editum, alitum atque eruditum litteribus»)1213, Клеманж обладал — возможно, помимо каких-то прирожденных дарований — и другими качествами, ставшими для него учителями: любовью к учению, к его применению на практике, к упражнениям, к усидчивому и внимательному чтению и даже к красноречию авторов. Кстати, это те самые учителя, которых в первую очередь рекомендовал Августин в «De doctrina christiana», и это — более полезные методы, чем учение по предписаниям педагогического мастерства, ибо высшая степень мастерства, достигаемого убеждением, заключается в том, чтобы уметь скрыть мастерство убеждать. Безусловно, предписания полезны, и Клеманж изучил их у Квинтилиана и Цицерона, но они больше пригодны для чтения речей Цицерона, чем для изучения его трактатов. Наконец, Клеманж не отрицает, что, помимо учителей, в качестве которых выступали указанные им его собственные свойства, он встречал наставников, способных научить («praeceptores, cum quibus legendo et conferendo, multa utilia didici, quae solus forsitan non intellexissem»)1214.

В уколах Петрарки есть некоторое национальное самолюбие, есть оно, безусловно, и в ответе Клеманжа. Однако вопреки тому, что пишут их историки, остается непреложным факт, что эти французские любители словесности обязаны своим основным образованием Парижскому университету и что они сами осознают, придерживаться ли им французской традиции или обновлять ее, но ни в коем случае не будут следовать советам, пришедшим из-за рубежа. Этот факт станет гораздо более ясным — и намного более поучительным! — в момент, когда Клеманж, расширяя рамки дискуссии, сравнит между собой то, что именно Франция и Италия сделали для развития красноречия с конца античного мира. Для самоуспокоения — после суждения Петрарки о своей стране — у Клеманжа есть в запасе прежде всего слова св. Иеронима из его письма

Вигиланцию: «Sola Gallia monstra non habuit, sed semper viris fortibus atque eloquentissimis abundavit»1215. Это — земля, которая представляется населенной храбрыми и красноречивыми людьми, где чудовища не чувствуют себя как у себя дома, это — земля, где живет Клеманж, и он не видит, что она когда-нибудь была не достойна изящной словесности. Иларий из Пуатье, которым восхищался Августин, Проспер Аквитанский, Геннадий из Марселя, Сульпиций Север — трудно завершить перечень древних. Но обратимся к более близкому прошлому: среди «новых» людей находятся Бернард Клервоский, Ив Шартрский, Гильдеберт из Лавардена, Петр Достопочтенный, Алан Лилльский, не считая Гуго и Рихарда Сен-Викторских и столько много других, сколько можно назвать. А вот решающий аргумент — самый значительный факт, который, выйдя за пределы процесса «Клеманж против Петрарки», доминирует над всей этой историей: в тот момент, когда во Франции процветали писатели, кто был в Италии? — Никого. В самой Франции царило безлюдье со времени Беды Достопочтенного до появления Бернарда Клервоского: свободными искусствами тогда пренебрегали, забыли и словно зарыли в землю почти все: «toto prope orbe artes illae in incuriam atque oblivionem deductae, et quodammodo, ut ita dicam, sepultae»1216. Этот факт верен и для Италии, столь похваляющейся ныне своим культом красноречия. Только тогда происходит изменение, причем именно во Франции, — и это важнейший пункт, если желаешь понять возвращение во Францию словесности, как его поняли сами организаторы возвращения, — культ стиля и религиозное воодушевление вместе вернулись к жизни во времена св. Бернарда: «Diebus autem Bernardi nostri coepit in Gallis simul cum fervore religionis stylus coli et resurgere»1217. В ту эпоху в Италии и в остальном мире было очень мало писателей, или, точнее, людей, чьи произведения почитались достойными памяти потомков. Конечно, есть Петрарка, но с какого времени? Если поставить его на соответствующее место в истории, то становится очевидным, что его суждение о Франции несправедливо и преувеличено. Ничто не может в большей степени прояснить смысл французского возвращения к изящной словесности, чем то обстоятельство, что в его начале и некоторое время спустя оно не подвергалось итальянскому влиянию. Мы не думаем здесь отрицать, что с этого момента пример Петрарки и желание соперничать с ним не сыграли своей роли в описываемых событиях. Речь идет просто о том, чтобы понять: перед последней четвертью XIV века во Франции местные силы действовали в том же направлении, но они готовили обновление литературной культуры в несколько ином духе. Творчество Петрарки сориентировала озабоченность эстетического порядка, господствовавшая в его произведениях в молодости; раз и навсегда она направила его к художественному идеалу подражания древним. В эту погоню за цицеронизмом он вовлечет последующие поколения, и каждое из них будет стремиться возвыситься над предыдущим, при этом полностью его презирая.

Петрарка обладал гениальностью, скажет Эразм, но больше его никто не читает. Изучать влияние Петрарки во Франции — значит следовать за ростом его цицероновских амбиций среди французов. Но Никола де Клеманж поставил нас перед иными фактами. То, что нам позволили предполагать произведения Петра из Альи и Жерсона, этот свидетель движения за возвращение изящной словесности подтвердил собственными словами. Французские теологи желали возрождения латинского красноречия и благоприятствовали ему, что казалось им неотделимым, по крайней мере во Франции, от религиозного пробуждения. Зная свою собственную историю, они меньше думали о Цицероне, чем о св. Бернарде, и культура, какой они желали ее видеть, была культурой XII века — классической культурой с точки зрения христианских целей, которые преследовал сам св. Бернард. Кстати, вот почему — за исключением случаев, когда двое

пикировались между собой, чтобы продемонстрировать свои языковые способности, — их латынь оставалась латынью хорошо образованных людей средневековья — от Беды Достопочтенного до Бернарда и Иоанна Солсберийского.

Именно их традицию Клеманж хотел оживить на той самой земле, где родились их произведения. В письме Гонтье Колю (Col), где он жалуется на враждебность и клевету, с которыми сталкивается, Клеманж одновременно требует — сдержанно, но твердо — почетного места, каковое он заслужил в реформе обучения. Красноречие во Франции было почти забыто («ipsa quasi obliterata atque obsoleta eloquentia»1218); можно ли ему пожелать возродить его, вытащив из могилы («atque ipsam eloquentiam diu sepultam in Gallis quodammodo renasci»)? Это благодаря ему, Клеманжу, Франция, которая не уступала ни в чем другом соседним странам, больше не уступает им даже в красноречии. Его усилия немного расчистили дорогу («viam diutius obseptam paululum aperui»1219). Короче, не желая похваляться восстановлением во Франции искусства красноречия, которое было уже окончательно погибшим, Клеманж считает справедливым поставить себе в заслугу по крайней мере то, что разбудил интерес к ораторскому искусству, которым пренебрегали и слишком долго держали в забвении: «Absit autem ut me reparatorem velim jactare perditae in Gallicis regionibus artis oratoriae, sed neglectae et intermissae jacentis et sopitae, in tenebrisque diutius sepultae, possum me sine jactancia... excitatorem quodammodo dicere»1220. Как и в ответе Клеманжа кардиналу Пьетрамала, французское красноречие в латинском изложении опирается здесь на свою собственную традицию.

Если бы эта традиция нераздельно включала технику древнеримских грамматиков и христианский дух святых отцов, овладевших ею, то сам дух мастеров латинского красноречия был бы готов к подобному союзу. Можно было предвидеть, что благодаря нравственной культуре, которая требовалась от оратора, элоквенция Катона Старшего и Квинтилиана могла бы войти в христианское красноречие. Факты подтверждают эту гипотезу. Кто такой римский оратор? Человек, служащий добру и способный хорошо управлять своей речью: «vir bonus dicendi peritus»1221. И, как замечает Клеманж, «обращайте внимание на то, что именно он ставит в начало собственной характеристики: это — не умение хорошо управлять речью, но доброта человека». Уточним: он закрепил в своем сознании «vir bonus» в том месте, где определяется род всей его характеристики, — ибо на этом покоится красноречие. Уберите из-под дома фундамент и весь дом рухнет; лишите оратора качества «человек, служащий добру» — и вы напрасно будете приписывать ему остальные качества, потому что теперь вы наделяете ими не его, ибо он больше не способен их принять. Чтобы дополнить определение древних, скажем просто: оратор — это христианин, который умеет говорить. А так как Дух веет где хочет, то непонятно, почему ораторы могут быть только в Италии. К этому относится замечательный аргумент, высказанный «ad Cardinalem»1222 относительно ошибки итальянца, который должен был оказать влияние на то, что осталось у кардинала от священника.

В самом деле, одно слово позволяет не только полностью определить, а даже конкретизировать главную заботу, которая привела этих французов к красноречию: проповедь. Салутати говорил как художник, чувствительный к божественной красоте псалмов Давида и притч Христа, Клеманж больше всего думает о дыхании Духа, которое сделало красноречивыми пророков. В его письме

Мартину де Калайо ясно говорится, в чем для него источник красноречия. Не без причины Святой Дух сошел на апостолов в виде огненных языков. Там, где божественная Мудрость шествует первой, красноречие идет вслед за нею. Разве не сказал Августин, что красноречие — спутник Мудрости («pedissequam sapientiae»)? Это не то же самое, что видел Гораций, хотя бы в тени и загадке, когда он говорит в своей «Науке поэзии» (ст. 40—41):

...Что не поднимут они. Кто выбрал посильную тему,

Тот обретет и красивую речь, и ясный порядок1223.

«Potenter» («посильно»), разъясняет Клеманж, означает «sapienter» («проницательно», «мудро»). Мудрость Бога дарит красноречие или, вернее, дает его себе самой, ибо оно нужно ей как служанка («hujus ancillae famulatu indiget sapientia»)1224. Марциан Капелла был прав, требуя супружества Меркурия и Филологии, но он ошибся, символизируя красноречие Меркурием, то есть человеком, ибо красноречие не должно быть главой Мудрости: это Мудрость — глава красноречия. Св. Августин сказал лучше: Капелла, не присваивая красноречию (элоквенции) звания супруги, присвоил ей лишь звание горничной, или служанки. Это тоже делает ей честь, и большую честь. Ибо у Мудрости есть много других служанок, но нет ни одной, в которой бы она так нуждалась и которая служила бы ей так неотступно: «Sed unam tamen eloquentiam singulariter et prae caeteris ancillam habere dicit, individua sibi societate conjunctam, quia illius ministerio et maxime indiget et maxime utitur, cum absque illius adminiculo sua salutaria opera, suaque in hominum salute, profectu atque aedificatione nequeat vota explere»1225. Из этого явно следует, что принцип «eloquentia ancilla theologiae1226 на наших глазах заменяет собой схоластический принцип «philosophia ancilla theologiae»1227.

Если просто перелистать «Переписку Клеманжа», то мы заметим многократно повторяющийся совет: не учите — проповедуйте! Особенно полезно прочитать «Книгу о теологическом образовании» («Liber de studio theologico»), написанную Клеманжем в ответ на вопрос бакалавра теологии Жана де Пьемона: «Должен ли я получить докторскую степень?» Для чего? — спрашивает Клеманж. — Для того, чтобы преподавать? Нет ничего лучше, чем делать это, лишь бы тебя не заставляли преподавать в соответствующем духе. Сам Христос не делал ничего другого в течение своей жизни, и это значит подражать Ему в своем преподавании, но при этом нужно преподавать, как Он. Следовательно, теолог или проповедник, ибо это одно и то же («haec enim pro eodem habeo»)1228, должен будет поступать «ad imitationem Christi qui, ut legimus, coepit facere et docere» (Деян. 1:1)1229. То есть сначала действовать, а потом говорить, и говорить не для того, чтобы заблудиться в речевых тонкостях, как делают столько теологов, которые не знают Писания или обращают его в посмешище. Чему удивляться, когда схоластическая теология («plerosque scholasticos»1230) не питает и не согревает души? Она говорит не сердцем, а разумом. Значит, чтобы спасать души, должно измениться сердце. Врач, лечащий больных, полезнее профессора, который только и умеет, что говорить в своей школе. Именно поэтому Клеманж считает, вопреки мнению Генриха Гентского, что проповедь ценнее обучения. Такова была к 1420

г. глубокая озабоченность того, кто в дни воодушевления пробудил заброшенное и словно похороненное красноречие во Франции. Достаточно хорошо видно, в каком духе и с какими целями он это сделал.

Сколь бы важен ни был пример Клеманжа, он не позволяет заключить, что все французы — любители словесности, которых можно было встретить в конце XIV века, — прочитали Цицерона и Вергилия, чтобы лучше подражать Иисусу Христу. Ни у кого не было набожности — если не настолько же искренней, то по крайней мере такой же серьезной, — но в целом они были менее чужды духу Никола де Клеманжа, чем об этом думали и говорили. Жан де Монтрей — даже он — чистое порождение французского народа. В продолжение карьеры, наполненной почестями и доходами, на него были возложены несколько королевских посольств, а заграничные путешествия давали ему повод ощутить себя так же довольным Францией, как Петрарка был доволен Италией. Во время двух миссий в Рим (1404, 1412) ему удалось познакомиться с несколькими итальянскими письмами, которые нам уже известны: Леонардо Бруни был секретарем папы, и Жан де Монтрей никак не мог с ним не встретиться. Принят он был дружелюбно, но надо было видеть, как посвященные утюжили этого «кандидата в культуру». Примите его милостиво, писал Бруни, обращаясь к Никколо Никколи, но если понадобится зарезать жертву, чтобы запечатлеть вашу дружбу, его зарежут с педантичностью, от которой он сам нисколько не пострадает («cujus ipse non omnino est expers»). Так что для них Жан де Монтрей оставался неотесанным варваром. Обратившийся к литературе благодаря влиянию Гонтье Коля, он вышел из парижской университетской среды, написал сочинение «О незабываемых деяниях и событиях в жизни франков» («De gestis et factis memorabilibus Francorum») и весьма небольшую книгу «Жизнь Карла Великого», которой, хотя бы из-за стиля, можно предпочесть только одноименную книгу Эйнхарда. Почитатель Салутати, которого он пережил на двенадцать лет, Монтрей был далек от того, чтобы сравнивать себя с ним в эпистолярном жанре — разве что ему не нравилась мания Салутати заполнять свои письма таким количеством классических цитат, какое тот мог только вспомнить, и даже большим. Это был дипломат, обеспеченный доходами с церковного имущества и бенефициями до такой степени, что он объявил себя пресыщенным ими — это, однако, не помешало ему требовать их от других, — и стремящимся лишь к латинской культуре. Однако он тоже был церковным человеком, горячо интересующимся реформой и единством христианства, как сам Никола де Клеманж, которым он восхищался. Леонардо Бруни рассчитал верно. Жан де Монтрей прибыл в Италию из другого мира. Гуманистическое движение во Франции, которое, как мы увидим, продолжается в XV веке, проистекает из своих собственных источников — источников средневековья, и поэтому оно должно было долго оставаться гуманизмом теологов. Гильом Фише прославился после Клеманжа тем, что первым пробудил во Франции уснувшее красноречие. Но он представит свою «Риторику» (1471) Бессариону «как произведение теолога, соблазненного очарованием иностранной провинции и разжалобленного недостатками своей собственной, а по этой причине неосторожно назначенного управлять первой, но никогда не перестающего преподавать в это самое время Священное писание». После Фише был еще Робер Гаген (ум. в 1501) из ордена братьев Святой Троицы и искупления плененных, верховным генералом которого он стал в 1473 г., и в 1479 г. подготовил его новый Устав. Гаген пишет трактат в защиту Непорочного зачатия, и этот безупречный монах не удовлетворяется принадлежностью к ордену искупления плененных — он сам освобождает от него немало членов. Вот два учителя — итальянец и француз: Грегорио да Читта ди Кастелло и Гильом Фише. Позднее Фише продолжал свое дело в полном одиночестве, но не будем думать,

что это произошло из-за его склонности к язычеству. Гаген не доверяет философам («a philosophorum gentilium studio arbitror esse declinandum»1231), он проявляет беспокойство об успехе, которым пользовался тогда Платон благодаря Фичино, а для себя он хочет малого, в частности того, чтобы поприветствовать в 1498 г. Корнелия Гирарда Аурелия и добиться безупречного выражения смысла Писания на очень хорошей латыни: «integre de scripturis divinis sentire, et quae recte sentis, pure latineque dicere»1232. В 1495 г. Гаген получает за свой труд «Краткое изложение происхождения и деяний франков» («De origene et gestis Francorum Compendium») грамоту от Парижского университета; это было первое произведение, напечатанное молодым Эразмом. Не только, как утверждают многие, Гильом Фише, Робер Гаген и их друзья «слишком сильно впитали теологическое образование: уверенность в возрождении изучения античных классиков должна была произвести в них уверенность в возрождении падшей природы»; но ведь именно забота об исправлении падшей природы вселила в них желание возродить классические исследования, в чем они лишь следовали творчеству Никола де Клеманжа, который развивал идеи Иоанна Солсберийского, св. Бернарда, Алкуина, Беды Достопочтенного и св. Августина.

ЛИТЕРАТУРА

Геррит Гроот: Mulder Wïlhelm. Gerardi Magni Epistolae. Antverpen, 1933; ср.: Kempis Thomas A. Vita Gerardi Magni // Opera omnia. Coloniae, 1759.

Петр Берсюир: Petri Berchorii Pictavensis Ordinis B. Benedicti. Opera omnia... Coloniae, 1620 vol. 1—3; Pannier L. Notice biographique sur le bénédictin Pierre Bersuire, premier traducteur français de Tite-Live // Bibliothéque de l'Ecole des Chartes, 1872, v. 33, p. 325—364; Julleville Petit de. Pierre Bersuire // Revue des Cours et Conférences, 1896, v. l,p. 680—690.

Жерсон и гуманизм: Thomas A. De Joannis de Monsterolio vita et operibus. P., 1883; Coville A. Gontier et Pierre Col et l'humanisme en France au temps de Charles VI. P., 1934; Combes A. Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. P., 1942.

Никола де Клеманж: Opera omnia, éd. Lydius J. M. Ludguni Batavorum (Den Haag), 1613; Liber de studio theologico // Archery d'. Spicilegium veterum scriptorum. P., 1725, v. 1, p. 473-480; Coville A. Le Traité de la ruine de l'Eglise de Nicolas de Clamanges et la traduction française de 1564. P., 1936.

Фише и Гаген: Renaudet A. Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494—1517). P., 1916; Simone Franco. Guillaume Fichet retore ed Umanista. Torino, 1939.

3. ИТОГИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ МЫСЛИ

Немало открытий и множество терпеливых усилий еще потребуется для того, чтобы мы были в состоянии, не боясь серьезных ошибок, подвести итог средневековой мысли. Однако нам представляется, что уже сейчас собранные отовсюду произведения той эпохи позволяют окончательно отбросить некоторые заблуждения, которые долгое время рассматривались как очевидные истины.

Прежде всего ложным оказалось утверждение, что средние века можно определить просто как эпоху интеллектуального поглощения и усвоения, все усилия которого были нацелены на обнаружение капитала, собранного античностью. Разумеется — и факты постоянно напоминают об этом, — нельзя понять и даже представить себе средневековую философию без философии древнегреческой. Аристотель, Платон и неоплатоники воспитывали и перевоспитывали человеческое мышление. Каждое обнаружение их произведений и каждый перевод, который делался с него, были равнозначны для людей средних веков открытию нового мира. Так что средневековая философия, предполагающая прежде всего хотя бы начальное усвоение греческой философии, сама была чем-то другим и гораздо большим.

Первое, что принадлежит только ей в собственном смысле и что многие стремятся не столько оспорить, сколько упрекнуть за него средневековье, — это формирование схоластики, самой совершенной разновидностью которой является томизм. Начиная с истоков патристики и до конца XIV столетия история христианской мысли — это история непрерывных усилий показать согласие естественного разума и веры там, где оно существует, и добиться его там, где оно отсутствует. Вера и разум — две темы, на которых будет строиться вся история средневековой мысли, — были даны изначально и без возражений принимались всеми средневековыми философами от Скота Эриугены до св. Фомы. С самого начала догмат устанавливался как факт, и разум вставал перед ним как сила, с которой ему придется считаться. Под разумом понималась тогда только аристотелевская диалектика в той ее части, которая была обнаружена, а порой даже просто грамматика, ибо попытка Скота Эриугены породила больше противников метафизического умозрения спекуляции, чем его подражателей. Только два решения считались тогда возможными: или радикальное разделение, или полное слияние этих двух способов познания и тех знаний, которыми мы им обязаны. Либо нужно держаться Откровения, и тогда ничто не обязывает нас искать чего-то другого, ибо важно только спасение, а Откровение содержит все необходимое для него, — либо нужно допустить, что две сферы познания накладываются одна на другую и всегда можно в конечном счете прийти к пониманию того, во что веруешь. В самом деле и вопреки упорству направления, постоянно враждебного философии, именно второе решение, как казалось, все более увлекало мыслителей по мере приближения XIII века. У св. Ансельма, так же как у Абеляра, доверие к эффективности и благотворности рационального исследования проявляется без всяких ограничений; они не обнаруживают никакого несоответствия, но, напротив, видят только преимущества в том, чтобы позволить разуму глубоко вникать во все тайны веры и обосновывать их. И только в начале XIII века начали понимать, что разум проявляет себя как нечто большее, чем просто абстрактный метод, — с тех пор, как арабский аристотелизм обнаружил существенную способность давать мировоззрение, не совместимое с верой, и указал

на проблему соотношения веры и разума во всей ее сложности. С того времени стало трудно и даже не очень желательно приносить разум в жертву вере, но столь же невозможно было считать их соразмерными; ясно, что разум, предоставленный самому себе, не придет никуда, кроме как к догмату, или по крайней мере не уйдет слишком далеко. Итак, для людей XIII века аристотелизм имел ценность решающего эксперимента; но если оказалось невозможным ни изолировать разум от веры, ни смешивать их, то нужно было их различать и согласовать одно с другим — согласовать разум и веру. Из подобных усилий родились великие схоластические синтезы.

На первый взгляд кажется, что схоластическая философия несет ответственность за длительное подчинение разума задаче, которая не является его задачей. По крайней мере, внешне ограниченный рационализм Альберта Великого или св. Фомы является отступлением от более наивной, но более откровенной позиции предшествующих веков. Однако будем осторожны, так как это только «внешне». Если св. Ансельм и Петр Абеляр не привнесли никаких ограничений в использование слова «разум», то это произошло не столько из-за глубокого осознания роли разума, сколько из-за реального незнания его подлинной ценности. Наученные, например, Аристотелем, Авиценной и Аверроэсом, они могли бы так же ясно видеть, как Альберт Великий и св. Фома, что может существовать рациональная концепция Вселенной, чуждая любым христианским построениям; тогда бы они никогда не воображали, что разум может обнаружить повсюду — вне себя и в себе самом — указания, внушения, доводы о Троице или о Воплощении. Этим философам недоставало как раз доказательств Аристотеля. «Физика» и «Метафизика» на опыте доказывают, что предоставленный самому себе разум может или не может познавать. Вот, кстати, почему схоласты проявляли живой интерес к дискуссиям об аристотелевом учении; то, чему учит Аристотель или что может сделать из него учителя, и то, чему он не учит и что не может заставить его стать учителем, в равной степени обусловливают две сферы, — ту, что можно только познать, или ту, в которую можно только уверовать. Так, ограничения, внесенные относительно использования разума в области теологии, у св. Фомы свидетельствуют о решающем прогрессе в познании собственных возможностей разума: если он запрещает теологам доказывать догмат Троицы или сотворение мира во времени, — это значит, что ему известно, что такое доказательство. Отсюда становится понятным, почему, начиная с XII века, мыслители средних веков восприняли разные расходящиеся направления, которым, как мы видели, они следовали, и которые предполагали либо принять Аристотеля в трактовке Аверроэса как выражение природного разума и отделить разум от веры, что и сделали аверроисты; либо поддержать догмат, как таковой, и не спрашивать у разума вероятностного подтверждения, всегда оспариваемого protervus (дерзостью) номиналистов; либо, наконец, превратить учение Аристотеля в набор метафор, трансформируя смысл его первопринципа, что и сделал св. Фома Аквинский.

Теперь стоило бы спросить, почему схоласты не были просто заинтересованы в извлеченных из Откровения догматах и почему они навязали разуму эту неблагодарную задачу обоснования если не веры, то по крайней мере введения в нее. Чтобы это понять, нужно вспомнить, что философия в течение всей своей истории появлялась как попытка рационально истолковать Вселенную. Объяснять смену философских систем, история которых представляет собой удивительный спектакль, одной лишь непрерывной эволюцией человеческого ума—довольно распространенная ошибка. Верно, человеческий ум зреет, он осознает свои устремления и ресурсы, и это внутреннее

богатство является одним из существенных факторов, определяющих постоянную перестройку великих систем идей. Но помимо этой причины изменений, содержащейся в сознании, есть и другая, содержащаяся в вещах. Не менее глубоко и радикально, чем зависящее от нее и прилагаемое к ней мышление, меняет свой облик и даже как бы содержание Вселенная. В самом деле, философская рефлексия, сколь бы абстрактной она ни была, не может создать реальность, на объяснение которой она притязает, из ничего. Так что Вселенная, в которую мы помещены с момента нашего рождения, не является только источником ощущений — она определяется еще и представлением, которое наша эпоха и наша среда стремятся нам навязать о ней. Человек XX века родился не в том же самом мире, что человек XII века, а родиться в XII веке христианином или в том же веке — индусом — значит родиться как бы в двух разных Вселенных. Сколь бы свободным ни было философское мышление и сколь бы глубоким ни был отпечаток, который оно должно накладывать на облик вещей, это мышление всегда начинает с акта подчинения: оно движется свободно, но внутри данного мира.

Такое утверждение, верное для любой философской эпохи, включая и нашу, проверяется весьма очевидным способом, когда речь идет о западной философии средних веков. Если в наши дни рефлексия философа не может не оказывать воздействия на самые общие результаты исторических и социальных наук, в средние века она не могла воздействовать на что-либо иное, кроме Откровения, окончательным выражением которого является догмат. Непосредственно данный мир, чем сегодня является для нас мир науки, тогда был миром веры. Вселенная представала как творение единого Бога в трех Лицах. Иисус Христос, Сын Божий, рожденный и не сотворенный, единосущный Отцу, воплотился и стал человеком, чтобы спасти нас от греха Адама. Со своей стороны, падший человек должен быть соратником в деле спасения, подчиняться заповедям Божьим и Церкви Божьей, чтобы избежать вечной погибели и вечно наслаждаться небесным счастьем, приготовленным для избранных. Эта широкая перспектива, обогащенная и уточненная кропотливым трудом святых отцов, в средние века влагалась во все умы. Следовательно, в ту эпоху реальность непосредственно воспринималась и мыслилась как религиозная. То, что следовало понимать и объяснять, — как видимое, так и невидимое, — это решения соборов относительно мира, человека и их судеб; именно это — важный и решающий факт, если мы хотим объяснить религиозный характер великих средневековых систем.

Но в то же самое время, когда одним из наиболее существенных аспектов средневековой мысли было ее погружение в самое себя, существовал и другой аспект, которым она обращена к нам.

Как только спрашиваешь себя, в каких областях и до каких пределов средние века подготовили будущее, куда входит и наше настоящее, то сознательно выходишь за рамки чистой истории. Тогда суждения, которые мы выносим о настоящем, как бы возвращаются обратно в прошлое: так, два свидетеля, признающие одни и те же факты, оценят влияние, которое может оказать некий мыслитель XIII века на умы нашего времени, по-разному: один — как превосходное, а другой — как пагубное. Поэтому средние века остаются для нас как бы знаком противоречия. Объект признательного восхищения, доводимого кое-кем до культа, одновременно является объектом искреннего негодования, которое выражается в газетах, на предвыборных собраниях и в программах некоторых политических партий. Такая ситуация не является специфически

французской. «Dark Ages» см. «Middle Age»1233 — написано в англоязычных словарях; если кого-то характеризуют словом «dunce»1234, это значит «dull-witted person»1235, иначе говоря, «тупая голова», как Дунс Скот. Ни в ком ни на минуту не возникает желания ликвидировать это неблагозвучие и разлад, но сам факт их существования доказывает, что мы еще связаны со средними веками довольно прочными узами. Подобным образом не ссорятся относительно хеттов. Ясно, что XIII век — это еще живое прошлое.

Прежде всего это в полной мере относится к территориям, где продолжает жить католицизм. Сказать, что современный человек сразу попадает во вселенную науки, верно всегда, но зачастую в разных смыслах. Научное видение мира, к которому сейчас школа приучает ребенка во всех цивилизованных странах, не устраняет его религиозного видения, когда-то заложенного в церквах средневековья. Эти два подхода в некоторых умах могут противостоять друг другу, а в некоторых других согласовываться, тем более что проблемы, которые ставит наука, — не те проблемы, которые решает религия. Как бы то ни было, существование католической церкви и ее широкое распространение в мире является фактом, и везде, где наличествует католицизм, теологические учения святых отцов, в том числе средневековья, присутствуют и действуют, являясь правилами мышления и жизни для миллионов людей XX века. Непосредственно или нет, но современный католик наследует по праву рождения огромное богатство чувств и идей, которое накапливалось со времен св. Юстина до конца XIV века и история которого без всяких натяжек показывает, что оно не перестало расти и в наши дни. Ведь здесь недостаточно говорить о выживании. Их теология не давит на католиков мертвым грузом, который они несут, не зная о его происхождении. Для них нет ничего более живого и актуального, а что касается их познания, то сравнение в целом католиков XIII века с католиками наших дней будет, возможно, не в пользу первых. Если добавить, что теология святых отцов и учителей действует и за пределами католической церкви, что англиканская церковь, например, практически не имеет никакой другой, а кальвинизм и бесчисленные секты отчасти все же находятся в зоне ее влияния, то мы, безусловно, сделаем решительный вывод: если бы от средних веков у нас не осталось ничего, кроме теологических учений, то средневековое мышление все равно продолжало бы быть сейчас громадной социальной силой и одной из доминант нашей цивилизации.

Но средние века оставили не только теологию: сами теологические направления питались чисто рациональными положениями, что раскрывает история философии в собственном смысле слова. Была ли эта интеграция философии с трудами теологов причиной ее отставания или прогресса, либо теология в конце концов отдала философии свои открытия — об этом много дискутировали, так и не придя к согласию. «Философия многое дала религиям, — говорил Орео, — она ничего им не должна». Может быть, но хотелось бы иметь доказательства, и к тому же проблема гораздо сложнее. Чтобы узнать, действительно ли философские положения средневековья (по крайней мере некоторые) что-то добавили к наследию древнегреческой философии, следует спросить себя: является ли современная философия продолжением греческой философии, если предположить, что средних веков не существовало вовсе? Это — огромный вопрос, на который нельзя ответить в данной книге, но из которого по меньшей мере можно заключить, что положение дел иногда до предела упрощалось. Если — в чем нельзя сомневаться — картезианство было философской революцией, то оно было ею не в этом отношении. Разрыв, который полагают увидеть между средними веками, наполненными теологией без философии, и

современным миром, занятым одной философией без теологии, соответствует лишь внешней видимости. Единственные современные философы, которые радикально устранили теологию, — это те, кто устранил также и метафизику, но некоторые из них, в частности Кант и Конт, вернулись к теологии окольными путями. Что же касается тех, кто, напротив, стремился к метафизике, поддержал или восстановил ее, — все они должны были строить естественную теологию, обосновавшись на той же почве, которая с XII до XIV века была неделимой собственностью философа и теолога. Если средние века изобилуют теологами-философами, в современном мире нет недостатка в философах-теологах.

Неужели никто не видел границ между философией и теологией, спрашивал, впрочем, сам Орео, и можно ли утверждать, что таковые существуют? Да, они существуют, но всякая граница является одновременно пропускным пунктом и разделительной линией. Теология может обойтись без философских дисциплин, говорит св. Фома в своей «Сумме теологии» (I, 1,5 ad 2m), ибо не от них, а от Бога черпает она свои принципы, но ей удобно пользоваться принципами философии. Но как бы философия пользовалась теологическими принципами, если — исходя из факта, что она обслуживается ими, — она перестает быть философией из-за того, чем она пользуется, и, следовательно, перестает существовать? Когда Декарт говорит, что он «всегда полагал, что существуют два основных вопроса — о Боге и душе — среди тех, кои надлежит доказывать скорее доводами философии, нежели теологии»1236, то он, в свою очередь, тоже устанавливает границу. Но ведь это — та же самая граница, о которой говорил св. Фома. И Декарт придерживается того же мнения, ибо для св. Фомы, как и для Декарта, существование Бога и бессмертие души суть проблемы по своему существу философские. Итак, философ и теолог рассматривают одни и те же проблемы, рассматривают их посредством одного и того же естественного разума, а их различные доказательства лишь подтверждают тождественные выводы. Кто-нибудь возразит: безусловно, но там, где речь заходит о философии, св. Фома философствует как христианин. Это верно, но то же самое делает и Декарт. Он пишет: «Что же касается души, то, хотя многие считают исследование ее природы делом нелегким, а некоторые даже осмеливаются утверждать, будто, согласно доводам человеческого разума, она погибает вместе с телом, и противоположный взгляд зиждется только на вере, все же — поскольку Латеранский собор, состоявшийся при Льве X, на восьмом своем заседании осудил такие воззрения и ясно предписал христианским философам опровергать подобные аргументы и по мере сил выявлять истину, — я не усомнился приступить к этой теме в данном сочинении»1237. Когда его «Размышления» отступают от требований Собора, этот «христианский философ» переходит границу в другую сторону. Построить для теологии преамбулы веры, даже если философ — Декарт, есть дело теолога.

Было бы полезно расширить спор, рассмотрев само содержание современной метафизики. На вопрос: «Пришла ли современная философия после греческой философии к тому, что средневековых теологических учений как бы не существовало?» — можно ответить другим вопросом: «На кого более походит Бог Декарта, Паскаля, Мальбранша и Беркли — на Бога Аристотеля, Бога св. Павла, св. Августина или св. Фомы Аквинского»? Вряд ли кто осмелится спрашивать у историков современной философии, уверены ли они, что теология Оккама не дошла благодаря своему номинализму до Локка, а через Локка — до Дэвида Юма; но они станут невразумительно объяснять метафизику Мальбранша, не произнося имени св. Августина. Не слишком обостряя своего внимания, они, несомненно, поднимутся выше по исторической

лестнице, — возможно, до наших дней. Из тех наших современников, кто пользуется свободой мысли для того, чтобы считать устаревшими первые положения томистской метафизики, и из тех, кто пользуется ими, чтобы оправдать существование любой метафизики, самые «современные», быть может, не те, кого мы имеем в виду. Обычные пережитки, говорят они; но пережить — значит жить: это единственное найденное до сих пор средство избежать смерти.

Не случайно некоторые идеи, которые рассматривались как характерные для современной науки и философии, возникли в средние века. Это не был блестящий период развития философии, за которым последовал длительный упадок. XIII век — классическая эпоха схоластики — не был той вершиной, за которой последовал период упадка. Но исходя из проблем, поставленных этим веком в соответствии со своими собственными требованиями, философы XIV века преподнесут с явно ощутимым духом доктринальной преемственности новые решения этих старых проблем. Ценой непрерывных усилий, предпринимаемых в течение нескольких столетий, и как бы движимая одним порывом средневековая философия превзошла Аристотеля, после того как освоила его учение и заложила основы философии нового времени. Это значит, что общепринятая историческая перспектива проистекает из заблуждения относительно реального порядка наследования доктрин. Нет ничего более ложного, чем считать средневековую философию эпизодом, нашедшим завершение в себе самом, эпизодом, который можно обойти молчанием, обрисовывая историю идей. Именно средние века стали временем появления философских и научных доктрин1238, которые, как иногда говорят, как бы превосходили силы этой эпохи; именно тогда подвергали критике интенциональные виды, видообразующие формы и прочие реалистические абстракции; наконец, именно тогда впервые распространилась философия, свободная от всякого авторитета, даже человеческого. Так что следует отнести к области легенд историю возрождения мысли, которая пришла на смену векам сна, темноты и заблуждений. Современная философия не должна вести борьбу, чтобы отстоять свои права разума против средневековья — наоборот, средние века завоевали для нее эти права; XVII век, воображавший, что он уничтожил труд предшествующих веков, лишь продолжал его.

Преемственность между XIV веком и последующими веками, с которой мы сталкиваемся на почве философии в собственном смысле, более ощутима в сфере культуры. Рассматриваемая в целом, история вырисовывается как огромная кривая, которая начиналась с римской культуры свободных искусств, проходит через творчество св. Августина, достигает Англии времен Беды Достопочтенного и Алкуина, в IX веке возвращается на континент, выживает там вплоть до подъема в XII столетии, затем после пережитого ею затмения в XIII веке она снова появляется сначала в Италии вместе с Петраркой, а вскоре — во Франции с Петром из Альи, Жерсоном, Клеманжем и их последователями. Область, охватываемая этой культурой, есть сфера того, что можно назвать западной цивилизацией, и почти вся она простирается к западу от limes germanicus (германской границы). Ее начали создавать в 83 г. при императоре Домициане и закончили к концу II века. Эта фортификационная линия обозначила крайний предел римского продвижения в Европе, а то, что не смогли завоевать римские армии, никогда не было в полной мере охвачено римской культурой. Все учебные центры до XIV века располагались внутри limes germanicus, и последствия этого факта еще не вполне исчерпаны. «Через германскую душу, как и через германскую землю, — говорит историк Герман Хефеле, — limes все еще проходит — под тем же небом и в том же психологическом пространстве; романская реальность существует в стороне от

германской реальности». Кто не признает сейчас единства римской культуры по эту сторону римского limes? И все же, будучи сведенной в это единство, какое разнообразие и какое богатство дополнительных даров она демонстрирует! В IX веке ирландец Иоанн Скот Эриугена создает прообраз платонизма Беркли. В XII веке Испания одновременно служит и преградой, и мостом между миром ислама и христианским миром. С XIII века, вопреки тому, во что верит столько историков, англосаксонское мышление уже полностью проявляет себя у Роберта Гроссетеста и Роджера Бэкона, у которых неразрывно сочетаются научный эмпиризм, утилитаризм и религиозный мистицизм. Италия преподносит лучшие плоды своей мысли в обширных теологических учениях Фомы Аквинского и св. Бонавентуры или, как в шедевре Данте, возводит до уровня гениальности смысл устроения и архитектонического упорядочения идей: соборы из камня — это французское, но соборы из идей — это итальянское. Неизмеримое трудовое усердие, забота об энциклопедической и в то же время исчерпывающей информации, которые представлены в трудах Альберта Великого, где из массы собранных фактов непосредственно рождается мистика, — это уже характеристики Германии. Наконец, Франция выходит из средневековья созданной по образу и подобию схоластики, избранной землею которой она стала. В XIII веке из Парижа — матери европейских университетов — Франция распространяет по всему миру общую истину, которая обосновывает и определяет христианство; Франция уже навеки прониклась мессианской мечтой о человечестве, организованном и сохраняемом благодаря чисто умопостигаемым связям единой истины. Даже до сегодняшнего дня она сохранила от средних веков глубокое убеждение в том, что всякая социальная система базируется на системе идей. Как партийная доктрина есть само единство партии, так единство всех людей может установиться только благодаря согласию всех умов. Давняя мечта о Парижском университете, который прежде был университетом Церкви, до сих пор гнездится в сознании каждого француза: мыслить истинное для всего человечества, формирующегося при том единственном ограничении, которое накладывает на него принятие истинного. Отсюда, кстати, наша прирожденная склонность к абстракции, к априорным рассуждениям, к логической ясности и наша привычка, весьма удивительная для англосаксонских умов, управлять своим поведением на основе абстрактных принципов, вместо того чтобы подчиняться требованиям фактов. Для любой западной мысли игнорировать собственное средневековье — значит игнорировать самоё себя. Мало сказать, что XIII век пребывает перед нами: он — в нас, и мы не избавимся от нашей истории, отрицая ее, как человек не может быть отделен от предшествующих лет своей жизни, забывая свое прошлое.