

Этьен Жильсон

Философия



Философия в средние века

От истоков патристики до конца XIV века

в средние века

МОСКВА
Издательство «РЕСПУБЛИКА»
2004



Ювенал Децим Юний — 138, 170, 175, 310, 564
 Юм Дэвид — 504, 542, 543, 575
 Юпитер (миф.) — 117, 148, 307
 Юстин (Иустин) Мученик — 14—25, 26—28, 35,
 36, 39, 41, 73, 76, 79, 81, 126, 220, 303, 574
 Юстиниан I — 247, 260, 549

Якоб из Витербо (Джакомо Капоччи) — 414, 416,
 436
 Якоб из Меца — 410, 470, 471—473, 479, 482
 Янсен Бернхард — 343, 354
 Янсен В. — 210

Составитель В. М. Персонов

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие ко второму изданию 6
 Введение 8

Глава первая
 ГРЕЧЕСКИЕ ОТЦЫ И ФИЛОСОФИЯ

1. Отцы-апологеты 14
 2. Гностицизм II века и его противники 27
 3. Александрийская школа 35
 4. От каппадокийцев до Феодорита 46
 5. От Дионисия до Иоанна Дамаскина 61

Глава вторая
 ЛАТИНСКИЕ ОТЦЫ И ФИЛОСОФИЯ

1. От апологетов до святого Амвросия 73
 2. Латинский платонизм IV века 87
 3. От Бозция до Григория Великого 105
 4. Церковь и общество 118
 5. Латинская патристическая культура 131

Глава третья
 КАРОЛИНГСКИЙ РАСЦВЕТ: X ВЕК

1. Передача традиций латинской культуры .. 136
 2. Иоанн Скот Эриугена 152
 3. От Эйрика Оксеррского до Герберта
 Орильякского 168

Глава четвертая
 ФИЛОСОФИЯ В XI ВЕКЕ

1. Диалектики и теологи 176
 2. Росцелин и номинализм 180
 3. Ансельм Кентерберийский 182
 4. Христианство и общество 190

Глава пятая
 ФИЛОСОФИЯ В XII ВЕКЕ

1. Шартрская школа 196
 2. Петр Абеляр и его противники 211
 3. Спекулятивная мистика 224
 4. Алан Лилльский и Николай Амьенский ... 233
 5. Видение мира в XII веке 240
 6. Священство и царство 248
 7. Итоги XII столетия 254

Глава шестая
 ВОСТОЧНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ
 НАПРАВЛЕНИЯ

1. Арабская философия 260
 2. Еврейская философия 278

Глава седьмая
 ГРЕЧЕСКОЕ И АРАБСКОЕ ВЛИЯНИЯ В
 XIII ВЕКЕ И ОСНОВАНИЕ УНИВЕРСИТЕТОВ

1. Греческое и арабское влияния 285
 2. Основание университетов 296
 3. Изгнание изящной словесности 302

Глава восьмая
 ФИЛОСОФИЯ В XIII ВЕКЕ

1. От Гильома Оверньского до Генриха
 Гентского 313
 2. От Александра Гэльского до Раймунда
 Луллия 330
 3. От Роберта Гроссетеста до Джона
 Пеккама 355
 А. Оксфордские магистры —
 В. «Сумма философии» XIII столетия .. 372

4. От Альберта Великого до Дитриха из Фрейберга 380
 5. От Фомы Аквинского до Эгидия Римского 397
 6. От перипатетизма к аверроизму 416
 7. Мудрость и общество 431
 8. Итоги XIII столетия 439

Глава девятая
 ФИЛОСОФИЯ В XIV ВЕКЕ

1. Дунс Скот и реалисты XIV века 448
 2. От Якоба из Меца до Гвидо Террени 470
 3. Уильям Оккам 483
 4. Оккаминское движение 496
 5. Философский и политический аверроизм 519

6. Умозрительный мистицизм 524
 7. Жан Жерсон и итоги XIV столетия 536

Глава десятая
 ВОЗВРАЩЕНИЕ СВЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ИТОГИ ФИЛОСОФИИ СРЕДНИХ ВЕКОВ

1. Возвращение литературы в Италии 544
 2. Возвращение литературы во Франции 560
 3. Итоги средневековой мысли 570

С. С. Неретина. *Этьен Жильсон: новый взгляд на старое наследие* 578

Примечания 596

Указатель имен 659

Научное издание

**Этьен Жильсон
 ФИЛОСОФИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА**

Заведующий редакцией *М. М. Беляев*

Ведущий редактор *Р. К. Медведева*

Редакторы *Ж. П. Крючкова, Т. В. Исакова*

Художник *Б. Ю. Шваров*

Художественный редактор *Е. А. Андрусенко*

Технические редакторы *Т. А. Новикова, А. Ю. Ефимова*

Корректоры *Т. И. Андрианова, Т. Ю. Коновалова*

Ueberweg F. Op. cit. S. 640—644; Puech A. Op. cit. T. 1. P. 5—6.

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

Аристид: Puech A. Histoire de la littérature grecque chrétienne (см. выше). Т. 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 II^e siècle. P., 1907; Pfäffisch 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 cursus 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 Ним*. 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 родовый 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 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 гностицизм*.

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»**. Среди этих имен особенный интерес для нашего исследования представляют имена Маркиона, Василида и Валентина***.

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 «Антитезь». 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 уместается 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»*. Первая, изойдя из него, тотчас возвращается к Богу, как отраженный луч возвращается к 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 при-

вязан 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 спустился 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-Несущего», 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 Бездной*. С этим мужским началом соединено некое начало женской природы — Молчание (Sige**). 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 составила эта первичная Огдоада***, 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 Духа****, 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 «пнеума» — 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

Демииург перестанет творить, Похоть войдет, наконец, в Плерому вместе со всеми духовными людьми. Демииург 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 предложить*. 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 существей, включая людей как «гностиков», дабы исправить изначальную ошибку демииурга и совершить, таким образом, дело спасения.

Все эти доктрины тем не менее отражают ту хаотичную материю, «демийургом» которой был Плотин. Преображая их в философию, он придал им форму, упорядоченность и умопостигаемость. Подобное предприятие стало тем более возможным, что элементы христианства, содержащиеся 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 Иринея родился в Смирне (или в ее окрестностях) около 126 г., вероятно в христианской семье**. В юности он часто посещал Поликарпа***, 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 Асии**** 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 Фа-

ворину (Флорину), сохраненному для нас Евсевием («Церковная история», V, 20, 4)*, 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 Иринея 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»)** 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. Иринея сразу же становится на религиозную почву и противопоставляет так называемому знанию (pseudōnimos 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 уз-

нать 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

стать живучими
теми, которые
веры. В отношении
ся в предании
всего, который
лишь предостере
знать истинно
печены. Таковы
да все свидетел
для истории, и
для всех обра
— предостере
всего, и
Слова, и
торые в
лен, как
Свидетельство
теми, которые
свидетельств
и Василида, —
гностическим
за на эту
желает видеть
для собствен
познания
дой свидетел

Почему, и
философия
сва. Иринея
блены. Пр
Всемогущий
средством
ти что-либо
Бог Сам
ния, который
сотворил мир
хотелось и
те какой-то
лагали пред
defectum
стинности
основаны, ч
ствует о
жест упрям
ством пред
тельство
лучше

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, без 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, не насылая собственную совесть, думает, что при помощи туманных измышлений нашел каждый своего собственного Бога!»

Почва, на которой впоследствии взрастет философия средневековья, уже вполне освоена. Ириной поднят 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*»*. Оптимизм христианства утверждается здесь с тем большим основанием, что картина мира свидетельствует о благодати его Создателя. Бог продолжает управлять Своим творением посредством провидения. Обзорение 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*»**.

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 (*пнеума*), 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. Ириной 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 Ириной 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 *пнеума*, 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*»***. Интеллект (*nous*) начинается с созерцания (*contemplatur*) вещей, затем он их осмысли-

вает (*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*»*; 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*»**; тем самым свободная воля уподобляет человека его Творцу: «*liberae sententiae ab initio est homo, et liberae sententiae est Deus, cui ad similitudinem factus est*»***. В этом пункте св. Иринея упрекали в «пелагианстве до Пелагия»****. Это верно лишь в том смысле, что Иринея, 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 Иринея 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 Иринея, 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 Иринея не привнес ничего нового по сравнению с Афинагором и Татианом. Скорее наоборот, его эсхатология довольно курьезна. Иринея 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»*****. 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 экзегетического***** теологического и апологетического наследия для нас наиболее важно «Опровержение всяческих ересей», обычно цитируемое под названием «Философумы». Главное намерение Ипполита заключалось в том, чтобы по-

Он ви-
д, число
мент по-
носор
ну. Рас-
числом
извест-
тихри-
какое-то
дарство-
сле чего
ета; это
ет 6000
алось 6
следо-
ь шесть
следняя
то соот-
не этой
со Сво-
Иеруса-
нных к
им веч-
воскре-
сужде-
дая ис-
сомне-
кая-то
они и
ут бес-
Иринея
значи-
й мыс-
олнос-
еков и
оятно,
затем
ы это-
и в 236
кизнь.

следия
е вся-
од на-
амере-
бы по-

казать: 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., 2^e éd., 1925; *Duchesne E.* Histoire ancienne de l'Eglise. P., 2^e 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).

Иринея: *Migne J. P.* (éd.). Patrologiae cursus completus. 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 catholique, 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.* Hippolyte (saint) (art.) — Dictionnaire de théologie 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 имела большую еврейскую общину, 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 культурами, в Александрии существовала христианская община, а следовательно, и христианский культ. Происхождение этой общины неясно. Первые хри-

но, 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; 2^o éd., 1893; *Schedler M.* Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters. Münster, 1916.

Халкидий: Platonis Timaeus, interprete Chalcedio, cum ejusdem commentario. Lipsiae (Leipzig), 1876; *Switalski B.* Des Chalcedius 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, 2^e éd. P., 1923; *Gilson E.* Introduction à l'étude de saint Augustin. P., 1929, 2^e 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

Бозэций (Аниций Манлий Торкват Северин Бозэций) родился в Риме около 470 г., умер около 525 г.; он учился сначала в Риме, затем в Афинах*. Приближенный готского короля Теодориха, консул, впоследствии — управляющий дворцом (magister palatii), Бозэций 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 Бозэций был казнен в Павии, и, поскольку его осуждение первоначально объясняли религиозными мотивами, его долгое время считали мучеником; местный культ Бозэция 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 Бозэций был если не мучеником, то по крайней мере христианским автором. Обнаружение в 1877 г. Хольдером (Holder) фрагмента одного из сочинений Кассиодора, в котором Бозэцию 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») Порфирия*, переведенному на латинский язык Марием Викторином, и второй комментарий к этому же произведению, вновь переведенному самим Боэцием; перевод «Категорий» Аристотеля и комментарий к ним**; 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»)***, «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» («Septateuchon») 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 Муд-

рости, 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 Бозций 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; Бозций не предлагает названия для науки об интеллигибельном, но мы не искадим 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, Бозций 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 Бозций 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 тела*.

Логика Бозция — это комментарий к логике Аристотеля, нередко проникнутый желанием истолковать ее в духе философии Платона. Этим объясняется, почему Бозций 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 Бозция, 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 Кузен** в своем введении к «Неизданным трудам Абельяра» («Ouvrages inédits d'Abélard»), а поскольку

вычленяет из тел то, что они содержат в себе бестелесного, чтобы рассмотреть последнее отдельно как чистую форму. Мы проделываем это, вычленив 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 тел*.

Бозций передал средневековью не только постановку проблемы универсалий; предложенное им решение было решением Аристотеля, но он сделал существенные оговорки. «Платон, — добавляет Бозций, — 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»**.

Впрочем, достаточно повнимательнее вчитаться в Бозция, чтобы увидеть, что воп-

рос полностью решен не был. В текстах Бозция 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 Бозция 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 духом***. 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 Бозция 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 телом****. Чувственные ощущения просто призывают нас обратиться к Идеям. Располагая историческими данными, мы не можем сомневаться в глубинном платонизме Бозция, но в средние века часто колебались относительно истинного содержания его мысли. Его легко воображали стоящим где-то посередине между Платоном и Аристотелем, поочередно слу-

шающим 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 definite*.

Однако реальный, исторический Боэций не колебался. Для него самая возвышенная наука — та, которая занимается даже не умопостижимым — предметом разума, но интеллигибельным — объектом чистого мышления, а интеллигибельное 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. Задумавшись, 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*)** — 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 moveri****), 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 удивитель-

ного, потому что здесь говорит Философия. Отметим, пожалуй, единственный случай в книге III, § 12, где Бозций рассуждает о Высшем благе: «*regit cuncta fortiter, suaviterque disponit*»*. Это, несомненно, цитата из хорошо известного текста «Книги Премудрости» (8:1), на который многократно ссылался св. Августин. Если учесть, что в «Премудрости» к своему трактату «О Троице» Бозций 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 Бозций рассуждает как философ, он мыслит как христианин.

За интеллектибельным, которое есть Бог, следует интеллигибельное (умопостижимое), 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 Бозций 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 Бозция к сторонникам предсуществования душ. Но, идя путем Платона и Макробия, Бозций восполь-

зовался свободой, предоставленной ему св. Августином.

В связи с универсалиями мы отметили иерархию познавательной деятельности. Этот вопрос Бозций 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) Бозций рисует знаменитую аллегорическую 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, regat**.

Могут возразить, что проблема фактически осталась незатронутой: если Боже 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*)*; 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 своей 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 ожидают 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. III, 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, разворачивается 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

длинной и
целу и
двух
своей
бай
тем
кто
го
меню
шени
ль
вы
В
Боэцием
свободы
пл
твом
небы
го
если
отлич
рое
Ответ
дарность
для
diversa
начат
уникаль
ни
взаимос
ры
фигура
«То,
частей
они
дельности
стоит
и душа
только
отдельной
есть
справедли
го,
ность
из них
что оно
что пред

движений 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 Бозцием, 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 благом — одно и то же. Но если вещи *субстанциально* благи, то чем они отличаются от Блага самого по себе, которое есть Бог?

Ответ Бозция заключен в формулу, лапидарность которой даст в дальнейшем повод для многочисленных комментариев: *diversum est esse et id quod est**. 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***). 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 состав-

ном 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 выисывает 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), *pondum est* (не только в ней есть субстанция); *at vero quod est* (субстанция), *accepta essendi forma* (форма, дающая ей бытие); *est atque subsistit****. 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)»*. Боэций еще четче не ставит проблему соотношения сущности и существования, но уже заинтересован в выяснении соотношения субстанции и начала ее субстанциального бытия, то есть того, что обуславливает 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 Бога**. Эти формы-образы, дочери *species nativae**** Халкидия и сестры *formae nativae***** 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, ко-

торая, 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 Корвея*****, «Утешение» станет предметом изучения для многих теологов, среди которых можно упомянуть хотя бы Гильома из Конша, Николая Тривета, Петра из Альи (Айи)***** (около 1372); Бадий Аспенсий 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*»*****. «Об утешении философией» переведет на англосаксонский язык король Альфред, на немецкий — Ноткер Лабеон*****, 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 theologicae*») — Иоанна Тамбахского, Матвея Краковского и Жана Жерсона*****. 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*)*****. В этом Боэций имеет полное право сослаться на св. Августина.

Переводить, комментировать, согласовывать и передавать другим — таково было пер-

воначальное 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)*.

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 вдохновенности автора трудами Августина на ту же тему («De quantitate animae», «De origine animae»)**, а также сочинением «О статусе души» («De statu animae»), написанным Клаудианом Мамертом*** 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 категорий 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 измен-

чивости 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»****, 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 охва-

тывают 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; XII — 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 сен-тенций» («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 rerum») — 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 «осадо́к» 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 Брака-

ры (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 oria 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. Большого 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 распалась. Имя ее действительно последнего представителя — папа Григорий I, который благодаря своему гению организатора был назван Григорием Великим (540—604)*. Происходя из римской патрицианской семьи, он по

прежде всего римской культуры, и в своем творчестве он не только копирует, но и творчески перерабатывает. Его произведения, особенно «Воспроизведение слов Сенеки», «Формула достойной жизни» («Formula vitae honestae») и «О четырех добродетелях» («De quatuor virtutibus»), а также трактаты «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. Большого 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.

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 праве» («*Libet 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 комментировали*. 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 sunt***. Это возражение против пуристов своего времени повторяют, 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

Бозций: *Migne J. P. (éd.). Patrologiae cursus completus. Series latina, t. 63—64*; к сожалению, отсутствует сочинение, освещающее творчество Бозция 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'École française de Rome, 1935, v. 52, p. 185—223*; *idem. Etude critique sur les Commentaires, de Boèce (IX^e—XV^e 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 completus. Series latina, t. 69—70*; О различных аспектах его творчества см.: *Geyer B. Die patristische und 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 completus. 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 completus. 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.). Patrologiae cursus completus. 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 the Great. 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 благослов-



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

Восточные философские направления

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 привести 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, Гиппократ 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 Ни-

сибины и Гурганской философии Аристотеля и Кинесария. В ков в переданной с особенной ясностью, когда он пришел истинности была основана бу сирийцев, новых господ и преподавания Евангелия, Галена, Александра Афродизийского с греческого сначала на сирийском. Сирийские философы с помощью арабов и сирийцев она перейдет к философам.

Среди элементов эта традиция философской точности часть составили в переданной сочинений Аристотеля совершенно новым греческим отверг бы, но в сомнительное влияние ритету их предсущество неоплатонизма Аристотеля — считались ученого и силецию идей Аристотеля трактата заимствования (книги IV — мы уже знаем, — из «Первоначальным существование таницы было укрепленная авторла синтез аристотелика на котором и основана теология

сибины 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, Гиппократ, 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 настроения, 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 мутазили-тов* — 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, различие 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, отрицающая 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.* 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 политику**. 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»***. 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 суб-

станцию, 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)****. 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»***** и др. Одно из самых значительных его творений — «Согласование Платона и Аристотеля»*****. 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. Философы это метафизическое отношение Бога смогли преодолеть, но новаторство одного из них, сульфманских суфиев, заслуживает звание новатора. Он прямо утверждает, что все зависит от Бога, и что зло существует, но тафизическая реальность принципов правды, но любопытная попытка Вселенной. В течение времени и в пространстве всемогущий Бог, так, как угодно, и не связанных друг с другом, действия, как и от предшествующих, на последующие, существует только в том, что это «все» не имеет ми действиями. Так тина мира аристотелева Маймониде Аквинского. И в философии и окказионализма, и ревности, и существе. Ничего, что аль-Фараби, а и был переполнен, не вероятно, что аль-Ашари, в философии фундаментального бытия и существующих в них. Это знание философии метафизики. В ванию М. Хорезми он в состоянии богатство греческой ностальгии по Востоку, а так же к философскому опыту. Фараби**»: «Его понятие

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 ислама*. 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 востальгии по Богу, свойственной людям Востока, а также и к собственному мистическому опыту. Он и был мистиком, суфистом**.

*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 некоей 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 различие 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 существо, трансцендентное по отношению к подлунному миру, которое одновременно сообщает матери 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 политической 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 Хед-

жире, 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, лишённую 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 Авиценны*, 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 романтическую, 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; прав-

да, 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» («Sufficiencia», 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»*. 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 этому учению Интеллигенция нового познания для этого учения весьма важно в данном случае воспринял и развил ствительно, он присвоил свойствен неким формам, свободными находящиеся в первом этапе эволюции и пуст, как раз учиться писать в такое буквы, черт не этот разум образам, как раз тить палочки и разум более не возможности (реальности действия) в том (possibilis) в том зная. На третьем отделенному чтобы воспринять соответствующим образом: телесно воспринятому (intellectus abstractus) приобретает которая организмы (intellectus) здесь обладающая посредством воспринять характерная для логия сводится всего человеческого разум, оставив ду некоторый possible).

Среди разумных умопосты, ладящий мы ни мыслят де всего

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 facilis**, *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 (*intellectus possibile*).

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 лошадкой 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 esse*** 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»*, к чему мог бы относиться вопрос «quid sit?»**. 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»*** 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 умопостижимым, 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»****, 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 умопостижимая 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 умопостижимой 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 самое 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...
больше...
цию; но...
мы, слов...
овладева...
их воспри...
мы можем...
Каждый...
душа, с...
постигаем...
души посл...
сопоставл...
которые...
но тогда...
от деятель...
соответств...
образом...
это в данн...
постигаем...
лучает посл...
ким интел...
принять.

Так мета...
знания...
именно...
ческого...
область...
тельной...
способн...
довольно...
и так...
жизни...
с этой...
что доб...
но заре...
словес...
верши...
сущност...
то Дунс...
теперь...
приблиз...
Авицен...
наш...
после...
людей...
вплес...
глубоко...

завершает серию эманаций, так как у нее нет больше сил произвести иную интеллигенцию; но она излучает умопостижимые 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 умопостижимой 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 умопостижимое. Таким образом, то, что называют абстракцией, — это в данном случае принятие одной из умопостижимых 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 христи-

анских 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)* пытается предпринять усилия, направленные в противоположную сторону, и обнаруживает 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. Со всем наоборот, это совершенно разные вещи, одна из которых не есть другая, которые не существуют или не перестают существовать одна благодаря другой» (перевод С. Мюн-ка). 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 философией*, оставил трактаты по логике, книги «О душе» и «Поводырь одинокого», а также сочинение «О связи Интел-

лекта 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 индивидуумом 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 мыслит 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 включает 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): *Nos autem quaestionem habet*, согласится св. Фома — «это еще вопрос».

У Альберта Великого, Фомы Аквинского и других иногда встречается имя Абубацер.

Это — Абу Баджа, который жил в Кордове в 1138 г., был образованным философом, поэтом, знатоком познания христианства. Ибн Баджа было известно много особенностей философии («De anima»), тем, кто отождествлял человека с волевым образом интеллекта в некий мистический стигаемый формализм, в котором не было сожаления, даже в романе Абу Баджа он показал, как человек может через истину постепенно и Божественно

Наряду с Абу Баджа арабской философии (Рушд)*, влияющей в различных странах всего средневековья и вплоть до эпохи испанского Кордовы, изучившей медицину, математику, сколько лет он жил и написал немало, астрономии, его комментарий к которому он закончил «Комментарий к «Averrois commentarii»», которые пришли до нас в третья часть арабских переводов к нам, мы их знаем как переводы «ми» и «средние краткие редакция» или «анализ» — ложение верхо

Аль-
рив-
atio
вание
вной
меж-
ой от
да он
оди-
Богу
елли-
оеди-
атель-
овека
от по-
отде-
мыс-
явля-
кто-
ждого
сущ-
о сущ-
но по-
конеч-
ть, ко-
ности.
андии,
метим,
о, про-
и чело-
сущно-
ов, ко-
ту ло-
аемого
итак,
что он
обляют
вствен-
остига-
Аквин-
вемпас
рактате
e autem
ома —
инского
убацер.

Это — Абу Бекр ибн Туфайль, который родился в Кадисе около 1100 г. и умер в Марокко в 1185 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)*, 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: «Avertois che il gran commento feo»**), 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 впад 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 тол-

ковать 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 доказательства, 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*»*. Эта формула и подобные ей позволили про-

тивникам 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
может смири-

Мысль Аверроэса
тельное усилие
Аристотеля, исключа
торый привнес в
арабского философа
дел теологическим
шие такому смешив
новить подлинную
исключить из философии
ше всего согласуется
Аверроэса христианство
тельно этого аспекта
любил его философия
однако, от ссылок на
против христианства
чтобы указать на
исходящую от этой
роэс основывался на
софия Аристотеля
которыми он выражал
гиритом, хорошо
тельно нужно знать
является отличитель
истской школы, на
тяжении средневековья
«Aristotelis doctrinam
quoniam ejus intellectus
intellectus. Quare beatus
et datus nobis divina
quidquid potest scire
жения. Вероятно, в
роший совет, кото
один сирийский ист
нимать за чистую
восточную похват
тоже будут вознос
ют извинений. В то
даже у Аверроэса
неоплатонизма и ч
— Комментатор ос
ное наследие, чем
В области логики
роль верного и про
татора подлинного
чем, роль весьма ва

но 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 сущностно 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 Саид 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*»*; 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 доказывалось, 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 ак-

туальность приводит к движению без действия. Это не нужно, что движение несомненно будет сущностью, но не все. Причиной становится их состояние. Первое движение равнозначно, но число, как и в Математике, равняется количеству. Это не может быть, потому что движение есть акт, а акт не может быть движимым. Следовательно, существуют чистые акты, а поскольку их ак-

туальность 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 горя-

чими 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»*.

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 умопостижаемому в человеческом рассудке. Наш интеллект способен рефлексировать в своем действии над самим собой, и в этом случае интеллект и умопостижаемое составляют одно. Это тем более верно для отдельных интеллигенций: каждая из них в равной степени является познанием и тем, что она познаёт. Но следствие не может познать 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 позна-

ет 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 умопостижаемыми 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...
действующим...
ющим первичным...
формы. Бытие...
почему эти...
в материи...
тельной интеллигенции...
ней существующей...
ном составе...
сколь бы...
существование...
рое существование...
первому в...
Таково...
рого является...
собственной...
ловека к его...
нею через...
мира Аверроэса...
бы показать...
является на...
тигаемой субстанции...
интеллигенции...
дей. В индивидууме...
дит умопостижаемое...
как Солнце свои...
картины. Таков...
Аверроэс соглашается...
режет его в...
индивиду по...
сопротивляющейся...
ной пережить...
индивиду то...
(intellectus passivus)...
критике схоластики...
ложение» воспринимает...
вещи, которого...
восприятия. Все...
положение исчезает...
знание стало в...
интеллект долж...
лектом действу...
двух интеллектов...
которое предста...
интеллект (intellectus...
менование може...
носителем прир...

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 индивиду 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 заклю-

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 néoscholastique*, 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 твор-

честве ученика. Учитель лучше чувствовал плодотворность, которую приносила в чистую науку практика аристотелевского эмпиризма. Вместо того чтобы удовлетворяться почитанием Аристотеля или даже построить на фундаменте его работ метафизическое и теологическое здание, он использовал сам инструмент, созданный Аристотелем. Через книги Альберта Великого 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»*. 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 Аквино** 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 возвра-

щается 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 преподаёт 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. преподаёт 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 Фоссануово*, 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 произведений**. 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 значе-

ние, 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 преодолевает. 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. Нако-

вед, доказав, что
мысли, которые
нужно понимать
и «Литературные
желания, которые
мысли св. Фомы
сы, такие, как
тине» («Quaestio
росы о власти
Potentia»), и
«Сумма».
Различные
ляется двояким
разумом, а также
сования. Фома
исключительно
софия не является
ступлю, а также
исключительно
напротив, и
конечном
мет веры —
происхождение
смысл, который
но который
вые, как
аргументации
принципы
лог, аргумента
принципы
образом
признать, что
позиции. Фома
дение и
ная вещь
впадение
Ни раз
ся, ни
— Бог
сие одной
Очевидно,
с истиной
рыевой
мысли
вом понятием
всякий раз
творчества

нец, 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 умопостижимых 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 надлежаше 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 умопостижимые и разумно доказываемые. Стоит разобраться, во что верить, когда нам оставлен выбор. Бог

сказал: «Ego sum qui sum»*. 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 дополнены 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 познаем, 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 имеем 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, природе которых соответствуют

Все томисты...
ют два различия...
чувственной реальности...
нения, и существование...
основанием которого...
вершиной — Бог...
доказательства —...
Вселенной существование...
требует доказательства...
го доказательства...
оно строже других...
его исходное положение...
имеет причину, в...
по отношению к...
ходится в движении...
знаем — одновременно...
пени — двигатель...
сам двигатель...
ствием другого...
— под действием...
Следовательно,...
причинный ряд...
вого звена, но...
почему существует...
ложить, что...
ет первый элемент...
— не кто иной, как Бог...

Чувственно воспринимаемые нами не только...
вещи не только...
ния они существуют...
торой они реально...
ленной степенью...
что мы сказали о...
можем сказать о...
может быть действ...
мого, ибо, чтобы...
дыдущее существо...
и следствия. Все...
предполагает друг...
свою очередь пред...
лее. Эти причины...
случайности; нап...
друг друга согласо...
ку и именно поэти...

вещях, 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 существу, 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 действительной причиной себя самого, ибо, чтобы породить, требуется предыдущее существо — причина самого себя и следствия. Всякая действительная причина предполагает другую причину, которая в свою очередь предполагает третью и так далее. Эти причины не находятся в отношении случайности; напротив, они обуславливают друг друга согласно определенному порядку и именно поэтому каждая действительная

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 действительная 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 немислимо 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 того, что не Последовательно ужение, изменение характер, мы при как о существе совершенном в другом путем и аналогий, которые и вещами. Между обязательно на определенное следствие бесконечности, в том же следствии, в том же причине, но можнее в следствии также в их причине и в их предположении мы будем при бесконечности, в тех которых вы скажем, что Бог един, мудр, всемогущ. Кажд дится в конечном спекту бесконечности, в совершенству чистого, который есть Бог.

Доказывая сущность принципа, именно установив мира. Поскольку нечное существование заключает в Себя творений. Спект истекает от умно ется творением. Следует обратить первых, проблема отдельный предмет тотальности вострых — и именно объяснение понимания может быть нет ничего —

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 происходит 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 вре-

мени, и вот появляется творение — мир вещей, движение и время. Сказать, что творение — это эманация «totius esse»*, 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, воспрепятствующее 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 производится 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 божествен-

ного 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. Согласно 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 верить, 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»*.

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 наименьшая 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 различия 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 самую 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 душой 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 умо-

постигаемое. 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 интеллигенций 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 по-

знание — значит дать определение сотрудничеству, которое устанавливается между материальными предметами, органами чувств и интеллектом.

Человек — соединение тела и его формы — оказался во Вселенной, состоящей из природы, 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 лишены 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, преобразует. 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 душой 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 лишеного 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 ограничено 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 внемземном 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 тогда дела, которое он защищает. У человеческого разума отнимали сладостную иллюзию, буд-

то 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 переживает 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 настроенное 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 уни-

верситете некоторые другие прославленные учителя 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

Томистский и философский стиль — это не столько чужие и странные исторические нули, сколько философия, решенная, решающая, решающая этого летнего дискуссии св. Фомы, в которой доктрина оживления ждала два философа, всего, цели онтологического существа — как единство — как единство не субстанциальный вид есть то, Фома допускает формы в слове, тил его в отлове, где р и единствен междуточной зис должен не мог понять посредством возможной. причисляли единстве ф

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*»*. Этот тезис должен был беспокоить всех тех, кто не мог понять, что бессмертие души как непосредственной формы тела было бы вещь возможной. Вследствие этого к «томистам» причисляли тех, кто разделял положение о единстве формы в составном теле, в отли-

чие 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 Лесина** (*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 сочи-

нении «Защитительная книга о I книге Сентенций, против Иоанна Скота» («*Liber propugnatorius super I Sententiarum contra Joannem Scotum*»), написанном, по данным Ф. Пельстера, после 1311 г. Он является автором еще двух трактатов — «О производстве 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*»*. 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*»**. 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 необходимо-

сти 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»***. 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 1318 г., 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 логика нахо- Фомы и по- та Оксерр-

Как бы сом, Эрве рас- крайней мер- стойчиво от- понимания бытия (*esse*) полагал реал- *conformitas* каждой ун- этому подоб- Такого рода щие о том, что расцвете тв- пути. Дост- лекций бл- сена, кон- вана у Гиль- дение отно- ния един- Дунсу Ск- что Эрве рас- салии суть рас- что их един- дится толь- на котором в- вается ун- кажется, в с- разом реал- с томизм- ции. Эрв- Скота, на н- ную мате- чина м- — это в- дивиде пр- его соб- каждого в- дивиде, в- расхож- сущности в- ставал св. Ф- частности в- ности» («Д-

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 расхотелся 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 realis** 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 интеллектуальной 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 *haecceitas*** 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, мо-

жет 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 различие, проводившееся св. Фомой, различием, 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 различия 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 различие 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 Peure 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 собственные вопросы не являются вопросами философа. Эгидий Римский был в Риме членом Ордена отшельников, можно, учившись в Париже в 1268—1270 годах, получить бакалавром. Эгидий был осужден и заключен в тюрьму, против него велось дело («Liber sententiarum formarum»), в котором говорилось о мистическом учении, как на философа противоречивое, и о отречении от философии, которое совершается только в 1287 году. Лиценциата теологии (1285—1291) и резервированный с 1287 г. его докторским учением главным слушателем св. Августина и епископом Бургаунда 22 декабря 1316 года. Разное литературное творчество которого еще вошло в «Комментарии к логике», к «Риторики», «О возникновении физики», к трем вопросам и «Восхищения», «Теоретическим предположениям» и к «Causis»), «Толкования Некамегон»), таты, из которых власти» («De e...»). По оценке окая система Эгидия аристотелевская не исключено, то лишь доказ

поэтому их ответы никогда не выглядят замешканными.

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 1316 г., 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 фун-

даменте 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 различия 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 различия 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 различие, однако он делал это в терминах, настолько отличных от терминов, употребляемых св. Фомой, что не очевидно, имело ли это различие 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*»*), 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 умопостижимых 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 умопостижимый 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. Орто 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*»*. 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*»**, автор отказывается от негативного тезиса Экхарта, который тот отстаивал в начале своей деятельности. Проблему сущности и существования он вновь обсуждает в «*Quodlibetas*» (I,4): «*Utrum possit salvari creatio si non differant realiter esse et essentia in creaturis*»***. Якоб из Витербо решает проблему в духе, более близком Эгидию Римскому, чем св. Фоме: всякая вещь есть сущее «*per aliquid sibi additum*»****. 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. Freté 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. M. D. (éd. J. M. D.). d'Aquin. P., 1910; *Bibliographia*. echten Schriften. 1927 (2te Aufl.).
Словарь философии. Thomaslexikon. Erklärung der Philosophie von Aquin. wissenschaftliche (2te Aufl.).
Сочинения св. Фомы Аквинского. La philosophie de Thomas d'Aquin. vol. 1—2; *Summa theologiae*. P., 1910, vol. 1; *philosophie*. fundamentale. 1926; *Mansueti*. Freiburg (Switzerland). Introduction to the Philosophy of Thomas d'Aquin. 4^e édition.
Томистская философия. italienische Philosophie. beginnender Geistesleben. zur Geschichte der Philosophie. *idem*. Einzelschriften der Dominikane. 512—613; 614 см.: *Grabmann*. Theologie der Philosophie. i. Br., 1933.
Эгидий Римский. unitate formae. (к тексту первоначального исследования).
Томас Аквинский. seine Quodlibetae. Festschrift der Universität. 1913; *Pelster*. Verteidiger der katholischen Philosophie. 361—401; *Universität*.

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; *Mattiusi 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. 4^e 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 néoscholastique 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 Welterschöpfung 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. Baemker. 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

