

# ФИЛОСОФИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

*Учебное пособие*



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

# ФИЛОСОФИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Ответственный редактор Д. В. Шмонин

*Рекомендовано Ученым советом С.-Петербургского  
государственного университета в качестве учебного пособия  
для студентов высших учебных заведений,  
обучающихся по специальностям и направлениям  
«Философия», «Политология», «Культурология»*



Издательство С.-Петербургского университета  
2005

ББК 87.3(0)

Ф56

Авторы: канд. филос. наук *О. Э. Душин* (главы 4, 5), д-р филос. наук *А. Г. Погоняйло* (глава 1), д-р филос. наук *Р. В. Светлов* (глава 3), канд. филос. наук *Л. В. Цыпина* (глава 2), д-р филос. наук *Д. В. Шмонин* (главы 6, 7)

Рецензенты: д-р филос. наук проф. *И. И. Евлампиев* (Сев.-Зап. академия гос. службы), канд. филос. наук *Г. В. Вдовина* (Ин-т философии РАН)

### **Философия западноевропейского Средневековья:**

Ф56 Учеб. пособие / Отв. ред. Д. В. Шмонин. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. — 299 с.

ISBN 5-288-03604-7

Учебное пособие посвящено истории развития западноевропейской философии от первых веков христианства до рубежа Средневековья и Нового времени. В нем рассмотрены основные положения учений наиболее известных европейских мыслителей этого периода (Августина, Боэция, Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота, Уильяма Оккама, Франсиско Суареса и др.). Содержание пособия соответствует требованиям Государственного образовательного стандарта РФ и базовой федеральной программе по специальности «Философия».

Пособие предназначено для студентов высших учебных заведений, изучающих философию, культурологию, религиоведение, историю и политологию. Книга также будет полезна аспирантам, преподавателям и всем, кто интересуется средневековой философией.

**ББК 87.3(0)**

© Коллектив авторов, 2005

© Издательство С.-Петербургского университета, 2005

ISBN 5-288-03604-7

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Учебное пособие посвящено средневековой западноевропейской философии — одному из важных и занимательных этапов в истории мысли, без понимания которого сложно не только разобраться в последующем — от Декарта до наших дней — развитии философии, но и сформировать более адекватное представление о процессах, происходящих в современном мире.

Сейчас, в первое десятилетие XXI в., когда обострившиеся религиозные, межнациональные, геополитические, экономические противоречия свидетельствуют о кризисе современной цивилизации, поиск ответов на социальные вызовы усиливает интерес к ее истокам и традиционным ценностям, в том числе рожденным эпохой Средних веков. Средневековая интеллектуальная и духовная культура, неотъемлемой частью которой является философия христианского Запада, создала (или переосмыслила унаследованные от античной традиции) культурные «коды» и универсалии, философские принципы и понятия, образы и парадигмы мышления, которые легли в основу новоевропейского мировоззрения и продолжают оказывать — замечаем мы это или нет — влияние на нашу жизнь.

Пособие предназначено в первую очередь для студентов высших учебных заведений, изучающих философию, историю культуры, религиоведение, историю и политологию. В этой книге рассматриваются наиболее значимые темы и сюжеты, занимавшие европейских мыслителей начиная с первых веков христианства и заканчивая рубежом Средневековья и Нового времени, представлены главные действующие лица историко-философского процесса, среди которых Августин, Бозций, Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам, Франсиско Суарес.

Содержание книги отражает основные разделы университетских программ по истории западной средневековой философии. Авторы ставили перед собой цель рассмотреть образцы средневекового умозрения и дискурсивного мышления с учетом их специфических черт.

Среди последних — неразделимость философии и теологии в христианском мировоззрении и тесная взаимосвязь метафизики как строго упорядоченного специализированного учения о бытии и возможностях его познания с наиболее яркими вариантами «практической» философии: этикой, философией истории, политикой и правом.

Пособие написано коллективом авторов, сотрудничающих на протяжении ряда лет в рамках проектов Центра изучения средневековой культуры при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. Центр, основанный в 1997 г., представляет собой междисциплинарное межвузовское объединение петербургских исследователей, областью интересов которых является история средневековой культуры. Эта книга стала закономерным этапом научной деятельности Центра, в ходе которой помимо организации целого ряда заметных научных форумов, в том числе международных, были выпущены в свет 7 выпусков альманаха *Verbum* (см. список литературы) и сборник программ спецкурсов по истории средневековой философии<sup>1</sup>.

Избранная авторами установка на сочетание проблемного и исторического подходов (с акцентом на первый) требовала ограничения круга проблем и персонажей, рассматриваемых в пособии. Поэтому представляется важным обратить внимание читателя на два недавно вышедших в свет издания, использование которых поможет более полно и объемно представить панораму западноевропейской средневековой философии.

Первое — совместный проект Института философии РАН (Москва) и Русского христианского гуманитарного института (С.-Петербург) — двухтомная «Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья»<sup>2</sup>, в которой опубликована подборка текстов мыслителей начиная с Августина и заканчивая Оккамом и немецкими мистиками. «Антология» стала первым и достаточно полным, особенно если иметь в виду учебные цели, изданием богословского и философского наследия Средних веков.

Второе издание — учебное пособие А. М. Шишкова «Средневековая интеллектуальная культура»<sup>3</sup>, представляющее собой справочник по средневековым мыслителям: богословам, философам, естествоиспытателям. Издание особенно полезно тем, что включает разделы (фактически являющиеся словарными статьями), посвященные большому числу мыслителей «второго ряда», без представления которых невозможно реконструировать целостную картину средневекового мировоззрения.

Иная литература, которую полезно использовать при изучении истории средневековой философии, представлена в библиографическом списке, завершающем нашу книгу.

### Примечания

<sup>1</sup> История средневековой философии: Программы специальных курсов. СПб., 2000.

<sup>2</sup> Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья: В 2 т. / Под ред. С. С. Неретиной. СПб., 2001–2002.

<sup>3</sup> *Шшков А. М.* Средневековая интеллектуальная культура: Учебное пособие. М., 2003.

## ВВЕДЕНИЕ

Когда речь идет об описании динамичного и разнообразного историко-философского процесса, всякие попытки строгой рубрикации и периодизации неизбежно наталкиваются на неувязки и противоречия. Учитывая это, авторы пособия среди различных подходов к порядку изложения избрали проблемно-исторический, в котором на первый план выходят ключевые понятия и темы средневековых дискуссий, особенно те из них, которые не утратили своей актуальности и в нашу переломную эпоху.

Такой подход требует некоторых предварительных замечаний относительно хронологических рамок и специфических черт средневековой западноевропейской философии. Этапы в истории философии далеко не всегда совпадают по времени с эпохами в социальной истории. Это касается и хронологических рамок философской мысли Средних веков.

Зарождение средневековой мысли происходит в первые века христианства; ее начальными формами становятся учения раннехристианских авторов II–IV вв. — *апологетов*. Стремление защитить<sup>1</sup> основоположения своей религии в условиях господства древних культов и античных школ приводило их к необходимости создания целостной философской системы. Среди представителей апологетики крупными фигурами были александрийцы *Климент* (ок. 150 — ок. 215) и *Ориген* (ок. 185 — 253/4), в культурно-языковом отношении принадлежавшие греческой (восточной) традиции. Климент, как известно, является автором знаменитой формулы «философия — служанка теологии» (Строматы I, 5), Ориген написал значительное по объему и внутренне целостное, стройное сочинение «О началах».

Среди тех, кто не одобрял связи пребывавшего в стадии становления христианского богословия с античной философией, наиболее заметной фигурой был западный (латинский) апологет *Квинт Септимий Флорент Тертуллиан* (ок. 160 — ок. 220). Произведения последнего, несмотря его на тягу к противопоставлениям «Афин» и «Иеру-

салима», разума и веры, философии и религии, также, однако, являются свидетельством необходимости философствующего «мышления в вере» как рационального способа объяснения религиозных истин. Помимо Тертуллиана к латинским апологетам относят его современника *Минуция Феликса* (конец II в.), автора диалога о поиске истины, который заканчивается принятием христианской веры, карфагенского епископа *Киприана* (ок. 200 — 258), учившего о Церкви как духовном единстве христиан, *Лактанция* (ум. ок. 330) и *Арнобия* (ум. ок. 327). Арнобий продолжил линию критики языческого рационализма за его «необоснованную веру» в возможности разума.

Апологетику, важной заслугой которой стало начало разработки языка средневековой философии, следует рассматривать как первый (II–IV вв.<sup>2</sup>) этап *патристики* (от греч. или лат. *pater* — «отец»). Содержание патристики составили богословские и философские учения отцов Церкви — как западных, латинских, так и восточных, греко-язычных.

Разделение лишь по языковому или этническому признаку оказывается слишком прямолинейным — примером здесь может служить Августин, мыслитель столь же «западный», сколь и «восточный». Хотя ограничение круга авторов Западом, оправданное тематикой и заглавием пособия, требует ссылок на восточнохристианскую мысль, во многом идущую впереди западной («Свет приходит с востока» — об этом говорится в гл. 1), обратим внимание на представителей латинской патристики — в том числе в контексте дискуссий между ними и нехристианскими мыслителями. Среди западных отцов Церкви помимо Августина следует выделить епископа *Илария Пиктавийского*, *Мария Викторина*, епископа *Амвросия Медиоланского* (все трое жили в IV в.), папу *Григория Великого* (ок. 540 — 604).

К западной патристике хронологически и тематически примыкают философы и богословы, также ставшие посредниками между позднеантичной/раннесредневековой мыслью и философско-теологическими учениями, относящимися к «собственно Средневековью» и главной форме его выражения — схоластике. Наиболее известными авторами этой группы были *Марциан Капелла* (ок. 410 — после 439), *Аниций Манлий Торкват Северин Бозций* (ок. 480 — 524/6), *Исидор Севильский* (ок. 560 — 636), *Беда Достопочтенный* (672/3 — ок. 735).

В эпоху патристики складываются основные мировоззренческие черты средневековой философии, которые в современной учебной литературе принято рассматривать как очевидные и не требующие особых пояснений. Напомним, однако, о некоторых из них: креационизме, теоцентризме и провиденциализме.

Понятие «*креационизм*», произведенное при помощи латинского глагола, означающего творение, иллюстрирует являющийся опорой

христианского философствования принцип, согласно которому Бог сотворил живую и неживую природу из ничего (*creatio ex nihilo*).

Понятие «*теоцентризм*», как известно, выражает миропонимание, в котором единственным источником и причиной всего сущего выступает Бог — активное творящее начало мира, бытие как таковое, в отличие от «креатуры» — сотворенных сущих, выстраивающихся в иерархию по степени совершенства, определяемого в свою очередь близостью к Творцу. Часто используемый термин, впрочем, выглядит не совсем точным не только в наглядно-образном плане (Бог скорее не «в центре» мира, ибо мир сотворен, но над миром, поскольку «держит» иерархически устроенную тварную вселенную), но и в смысловом отношении. Мы имеем в виду то, что главной фигурой в сотворенном мире является человек, венец творения, ради которого сотворен мир и ради спасения которого «запущен ход» времени и истории; поэтому можно сказать, что теоцентрическое устройство мира предстает в христианской богословско-философской мысли скорее как антропоцентрическое. Другим (теоретико-познавательным) моментом, связанным с теоцентрической установкой, выступает иерархия способов познания. Поскольку главная цель познания — Бог, важнейшей наукой (в средневековом смысле: *scientia* — наука, знание) является теология, а ее служанкой, вспомним формулу Климента, — философия. Таким образом, и здесь формируется иерархия, на вершине которой — боготкровенная теология, дающая непосредственное знание о бытии, истине, благе, на нижних же ступенях — эмпирическое познание фрагментов сотворенного мира, тоже имеющее значение, поскольку освещает результаты творения, отыскивая в природе и человеке следы божественной работы.

*Провиденциализмом* называют систему взглядов, в соответствии с которой всеми мировыми событиями — от мировой истории в целом до волевых актов отдельных людей — управляет Божественное Провидение. Парадоксы идей провиденциальной истории — сочетание Божественного Промысла и «самочинного» осуществления земных событий, а также стремление разрешить другой тип противоречий: между Провидением и свободой воли индивида — служат важными темами дискуссий на протяжении всего Средневековья.

Еще одной специфической чертой средневекового мышления выступает *неразрывная связь философии и теологии*, проявляющаяся, среди прочего, во *включенности философии в богословские споры*. Об этом свидетельствует полноправное присутствие философской аргументации как в полемике между христианскими авторами и их критиками, так и во внутрехристианских дискуссиях, например между ортодоксальными, признанными Церковью мыслителями (которых, впрочем, на поверку оказывается не так и много) и «идеологами ересей».

Среди последних особую роль играли представители «гностической ветви» в духовной культуре Средних веков — от гностиков и манихеев времени Тертуллиана и Августина до катаров и богомилов XIII в.

Заметим, что раскрытие упомянутых выше и других черт средневекового типа мышления происходит преимущественно в рамках схоластического дискурса.

*Схоластика* — систематическая, дидактическая и в этом смысле поистине «школьная» философия, унаследовавшая рационализм Античности и проблематику раннехристианской мысли, — складывалась как стиль рассуждения, упорядочивающий в своем движении все многообразие сущего. У истоков схоластики стояли такие мыслители, как упоминавшийся выше Боэций, оказавший серьезное воздействие на определение проблематики и формирование категориального аппарата будущей схоластической философии, а также один из родоначальников схоластической диалектики, неоплатонизирующий мыслитель *Иоанн Скот Эриугена* (ок. 810 — 877).

В хронологическом плане принято выделять схоластику раннюю (XI–XII вв.), высокую (XII–XIII вв.) и позднюю (XIII–XV вв.). Отдельно рассматривают вторую схоластику — последнюю форму средневекового мышления, сложившуюся в XVI — начале XVII в.

В *ранней схоластике* наиболее значительными фигурами являются *Ансельм Кентерберийский* (1033–1109), выдвинувший известный онтологический аргумент в пользу бытия Бога, «рыцарь диалектики» *Петр Абеляр* (1079–1142), автор ставших наиболее известным учебником схоластической философии «Сентенций» *Петр Ломбардский* (1095–1160) и др. На данном этапе, когда преимущественным основанием философствования остается августирианство, философия в среде «поборников чистоты веры», приверженцев мистико-аскетической позиции нередко воспринимается настороженно. Вместе с тем именно в это время складывается традиция *школы* — и как схоластики с четко обозначенными темами, проблемами, методами и понятиями, и как системы трансляции систематических философско-богословских и научных знаний, что в первую очередь связано с появляющимися в Европе университетами.

*Высокая, или зрелая, схоластика* уже в полной мере является университетской философией; имеется и ведущий центр — теологический факультет Парижского университета. Августирианский платонизм вытесняется вновь открывшимся латинскому Западу аристотелизмом; получают новый импульс дискуссии о путях познания истины, об универсалиях и индивидуальных вещах, о сущности и сущем, о свободе воли и теологических основаниях морали. В этих и иных спорах участвуют *Роберт Гроссетест* (1168/75–1253), *Роджер Бэкон* (ок. 1214 — 1292/4), *Альберт Великий* (ок. 1206 — 1280), *Джованни Фи-*

данца (*Бонавентура*) (1217–1274), *Сигер Брабантский* (ок. 1240 — ок. 1281), *Бозций Дакийский* (ум. 1284) и др. Наиболее крупной фигурой высокой схоластики, да и вообще средневековой философии, безусловно, является доминиканец *Фома Аквинский* (1224/7–1274), *Ангелический* (или *Ангельский*) доктор, канонизированный Церковью спустя всего несколько десятилетий после смерти.

На границе высокой и поздней схоластики, продолжавшей развитие схоластического знания, — францисканский теолог *Иоанн Дунс Скот* (1265–1308); наиболее значительным представителем поздней схоластики стал *Вильгельм Оккамский* — *Уильям Оккам* (1285/8–1347/9), философская деятельность которого закрепила традицию оксфордской школы (Гроссетест, Бэкон, Дунс Скот). Последователями оккамовского номинализма были *Дуранд из Сен-Пурсена* (ок. 1270 — 1334), *Николай из Отрекура* (ок. 1300 — 1350/2), *Жан Буридан* (ок. 1300 — ок. 1358), *Николай Орём* (ок. 1323/5 — 1382), *Петр д'Айли* (1350–1420) и др.

Среди представителей других направлений схоластики следует выделить августинианцев *Эгидия Римского* (ок. 1247 — 1316) и *Григория из Римини* (ок. 1300 — 1358), доминиканцев-томистов *Иоанна Капреола* (ок. 1380 — 1444) и *Казтана* (1468–1534).

В целом можно заметить, что в XV в. в схоластике не было фигур, сопоставимых с великими докторами предшествующих столетий. Тем не менее настоящий ренессанс ждал схоластическую философию впереди. Он начался в первой трети XVI в. и продолжался по второе десятилетие XVII в. Это явление получило название *второй схоластики*. Пограничной фигурой между поздней и второй схоластикой (последним вариантом средневековой философии) можно считать Казтана. Родоначальником второй схоластики стал доминиканский теолог *Франсиско де Витория* (1492–1546); завершила ее, как и средневековую философию вообще, философско-теологическая система *Франсиско Суареса* (1548–1617).

### Примечания

<sup>1</sup> *Apologeticum* — слово греческого происхождения; в латинском языке оно означает «защиту»: сочинение, отстаивающее христианскую позицию, догматические положения и принципы.

<sup>2</sup> В IV в., как известно, христианство приобретает в империи официальный статус (Миланский эдикт императора Константина, 313 г.); кроме того, проходят Никейский (325 г.) и Константинопольский (381 г.) соборы, в ходе которых складывается христианская догматика.

# Глава 1

## ЛАТИНСКАЯ ПАТРИСТИКА: ВЕЧЕРНЕЕ НАЧАЛО

### § 1. НЕОБРАТИМОЕ ОБРАЩЕНИЕ: АПОЛОГЕТИКА И НАЧАЛО СРЕДНЕВЕКОВОГО УМОЗРЕНИЯ

**Путь к себе.** История западной средневековой мысли начинается, как известно, на Востоке, причем задолго до того, как народы Средиземноморья, Западной и Восточной Европы, Ближнего Востока и Азии достигли возраста, позже названного «средним». *Ex Oriente lux* («Где родившийся Царь Иудейский? ибо мы видели звезду Его на востоке...»; «И се, звезда, которую видели они на востоке, шла перед ними...» (Мф. 2:2; 2:9)) — свет приходит с востока; Запад всегда соглашался с этим, ассоциируя себя с закатным началом нового дня, ибо день, согласно одному ближневосточному тексту, ставшему священным текстом Запада, начинается с вечера: «И был вечер, и было утро: день один» (Быт. 1:5). Данте тоже начинает свое путешествие по трем мирам с вечера: «День уходил, и неба воздух темный / Земные твари уводил ко сну...» Сон — символическая смерть, окошко в загробный мир, уникальная возможность подсмотреть, как там обстоят дела с воздаянием... Каждому воздастся по делам его. Погружение в провидческий сон прерывает горизонтальное течение жизни — необратимое движение во времени и обратимое в пространстве — и приоткрывает извечный (вневременной) сущностный порядок мира... Вечернее — временное — начало дня приводит к вневременному — вечному «день один», история временная получает объяснение во вневременной вечной истории. Коль скоро такой двойной счет времени — не выдумка Данте (он узаконен, в частности, Василием Великим: «Потому Моисей главу времени назвал не первым, но единым днем, чтобы день сей по самому наименованию имел сродство с веком... Ибо по нашему

учению известен и тот невечерний, не имеющий преемства и нескончаемый день, который у Псалмопевца наименован *осьмым* (Пс. 6:1), потому что он находится вне сего седмичного времени»<sup>1</sup>), а фундаментальная характеристика мировидения эпохи, мы вправе вести речь о некоторой мыслительной парадигме. Время в христианстве — отнюдь не «подвижный образ вечности». Историческое время, в котором — «во дни Августа» — родился Бог, столь же действительно, как и вечность, в которой Бог-Сын рождается до времени, когда нет никакого «до» и нет «когда». «Прежде нежели был Авраам, Я есмь», — говорит Иисус Христос, действительно *потомок* Авраама. Христианство отрицает круговращение времен: «По кругу блуждают нечестивцы» (Августин). Такой двойной счет времени напрямую связан с догматом Боговоплощения. Он задает устройство средневекового христианского «хронотопа» и, собственно, христианскую «парадигму».

Что такое парадигма? Парадигма (*paradeigma*) — образец, пример, доказательство. Лингвисты говорят о языковых осях — парадигматической и синтагматической; речь линейна, т. е. она разворачивается необратимо и однонаправленно во времени (и пространстве — письмо), и разворачивается как членораздельная, расчлененная на синтагмы. «Умный Петя читает книгу» — горизонтальная синтагматика возможна благодаря вертикальной парадигматике, временно разворачивание высказывания — благодаря «вневременному» языковому коду (*langue*, по Ф. Соссюру), знание которого «заключено» в навыках говорения. Парадигма — это то, что, оставаясь невидимым и неслышимым, организует (делает членораздельным — видимым и слышимым) видимое и слышимое. Мыслительная парадигма — некоторый эпохальный «код», так сказать, «грамматика», которая, пребывая за кадром, обеспечивает понятность «текста», взаимопонимание в пределах одной и той же культурной целостности, она «сидит» в навыках различения и поведения, частично отражаясь в фиксированных нормах (логических, этических. . .), и выходит наружу, попадает в кадр, делается осязаемой во времена кризисов, т. е. смены парадигм. Она составляет то самое «само-собой-разумеющееся», о котором не спорят именно потому, что оно разумеется само собой, и без которого невозможен никакой спор и никакое понимание.

Мы говорим об эпохах (Античность, Средние века. . .) и культурах (греческой, римской. . .), часто забывая, что эпоху или культуру делает *целой* именно размежевание с ней: Античность стала, собственно, Античностью только тогда, когда христианство (тоже ставшее «христианством», т. е. «партией» последователей Иисуса Христа, лишь на улицах мировых городов — Антиохии, Александрии. . .) противопоставило себя античному язычеству как таковому и победило как противопоставившее себя язычеству. Христианство придало языческой Антич-

ности целостность, завершенность, оно *завершило* ее. Впрочем, это была все еще Античность — поздняя<sup>2</sup>, закат Античности перед «ночью» Средневековья, с которой оно и началось, во всяком случае на Западе, и лишь в IX–X вв. забрезжил рассвет и наступило утро — время подъема<sup>3</sup>. Для Данте, который, естественно, о «Средневековье» ничего не знал, рубеж XIII–XIV вв. — срединное время, в котором полдень его собственной жизни («Земную жизнь пройдя до половины»), высшая ее срединная точка («день один»), совпал с полднем (пасхальные дни 1300 г.) земной истории. Но Данте в своей «Комедии» *изобразил* свой мир (а мир этот был средневековым), так сказать, целиком, *показал* его сущностное устройство, и он сделал это не как богослов, а как поэт, художник, и именно в качестве *художественного* произведения, в качестве *выдумки*, «Комедия» получила признание, стала *авторитетным* текстом, автор которого удостоился чести быть изображенным с раскрытой книгой в руках на фреске в Санта Мария дель Фьоре во Флоренции, а ведь подобным образом изображались только святые (ср. «Апофеоз св. Фомы»). И то, что художественное произведение могло стать вровень по своему значению с богословской суммой, а то и превзойти ее, для нас — очевидный симптом коренных перемен, происшедших в жизни средневекового общества. Идущий следом за Данте Петрарка делается «отцом гуманизма», т. е. ограничит образование циклом начальных дисциплин (тривий) и попытается создать национальный — уже итальянский — эпос («Африка»). Но «водителем» и образцом для обоих останется самый «школьный» из всех школьных авторов — Вергилий.

Запад, сказали мы, всегда осознавал себя закатным кануном нового дня. В этом смысле пространственное перемещение с востока на запад мыслилось движением во временном пространстве культуры, неким необратимым *качественным* ее преобразованием, неумолимо менявшим и самый исходный пункт, неизменно локализовавшийся на Востоке. Христианство зародилось в одной из восточных провинций, но победило в Риме, а поскольку к этому времени Рим давно уже отождествил себя с миром, то оно победило (или, по убеждению имперских властей, должно было победить) и в восточных провинциях (имеются в виду именно римские провинции, а не так называемые буферные государства, рано ставшие христианскими по иным причинам). Победив в Риме, оно становилось мировой религией. Однако становление и самого Рима — языческого Рима — миром, мировой державой тоже осуществлялось как путь: это был «путь к себе», средиземноморская «одиссея» Рима, подчинившего эллинистический мир и осознавшего это событие и собственное предназначение в созданном Вергилием национальном эпосе как путь Энея — «человека судьбы»<sup>4</sup> — из поверженной и сожженной ахейцами Трои в Италию. И разве не та же чуткость

к зову западной «судьбы» заставила Данте вложить в уста Улисса такие обращенные к его спутникам пророческие речи: «... пока еще не спят / Земные чувства, их остаток скудный / Отдайте постиженью новизны, / Чтоб, солнцу вслед, увидеть мир безлюдный!» («Ад» 26, 114–117)? И когда Запад в осуществление своей судьбы отправился «солнцу вслед» дальше на запад и открыл (правда, не безлюдный) Новый Свет, он подтвердил собственную идентичность, оглядываясь на Европу, оставшуюся на востоке, но радикально поменявшуюся, преобразившуюся вследствие того, что она теперь стала Старым Светом.

Путь к себе — это не есть просто движение к какой-то намеченной точке проживания, к «земле обетованной»; отличен он и от простого «возвращения» домой. После долгих странствий Одиссей возвращается в родную Итаку, где его ждет верная Пенелопа; Эней никогда не вернется на родину, где его никто не ждет, и, когда еще ничего не решено, и будущее скрыто (оно откроется только в центральной, шестой книге — в пророчестве Сивиллы), и Эней не знает, бежать ли ему или нет, плыть или не плыть, и если плыть, то куда, призрак погибшей жены Креусы учит его «высокому искусству отречения» и *pietas*, благочестия, набожности — обуздания гнева и обиды и (в конечном счете) принятия воли богов: «Милый супруг, не без воли богов все это свершилось» (Энеида II, 776–779).

Эти отречение и *pietas*, взятие на себя своей — пока лишь отчасти приоткрывшейся — судьбы, необратимость движения вперед и «оглядка», память об оставленном и безвозвратно утраченном — все эти составные части «римской идеи» гораздо больше сближают ее с библейским историзмом, нежели с греческими оргиастическими культами и греческим же образованием (пайдейя). Несмотря на то, что эпоха эллинизма сгладила различия греческой и римской культур, а точнее, «утопила» их в эллинистическом «разнообразии», религиозном синкретизме и философской эклектике, они не исчезли и так или иначе проявлялись, в том числе и в отношении к новой религии, постепенно набиравшей силу и превращавшейся из гонимой в государственную, и соответственно оказывали влияние на саму христианскую мысль («онтологический» характер восточных «ересей» — арианство, несторианство, монофизитство, и «юридический» западных — донатизм, пелагианство). Само слово «эллин» для христиан со временем стало ругательным, обозначением язычника вообще, для христиан, которые продолжали именоваться «римлянами» — ромеями (правда, только в восточной части империи: Рим западный, запятнавший себя гонениями на христиан, был для них «городом-блудницей», Вавилоном). Остановимся чуть подробнее на этих различиях Греции и Рима, это поможет нам установить кое-какие ориентиры при анализе самого феномена христианской (апологетика, патристика) мысли.

**Греки и римляне.** Мы намеренно говорим христианская «мысль» (а не философия), хотя курс посвящен истории средневековой философии. То, что рассматриваемая в этой главе «философия» хронологически принадлежит не Средним векам, а Античности, — это ясно, но не ясно, философия ли это, и если не совсем философия, то надо понять, чем она отличается от собственно философии. Конечно, и христиане могли называть христианство «истинной философией», но все-таки философия — изобретение греческое, и в Риме к нему всегда относились сдержанно. Риму нужна была не столько философия, сколько государственная религия. Но философия потому и появилась в Греции, что там не было государственной религии, а были особенные отношения с «нуминозным», т. е. священным, божественным, порождающие вполне резонный вопрос: верили ли греки в своих богов?

Как известно, отличительная черта греческой архаики — наличие развитой разветвленной мифологии, которой в архаическом Риме не было. И — что важнее всего — греческие мифы существовали в свободной форме, их пересказывали певцы-аэды, позднее рапсоды<sup>5</sup>, т. е. люди, непричастные к культовой обрядности, к жречеству. Жрецы играли важную роль в жизни общества, например жрецы храма Аполлона в Дельфах (с VII в. до н. э.), как, впрочем, и жрецы других культов, прежде всего мистерияльного культа Деметры (Элевсинские мистерии), но в отличие от Рима, где жречество с V в. до н. э. является главным авторитетом в области права, в Греции, в Афинах, гражданское судопроизводство находится полностью в руках народного суда присяжных и ареопага, жрецы же занимаются исключительно делами культа. При отсутствии единого канонизированного «священного» текста возрастало значение поэзии (Платон в «Государстве» называет Гомера воспитателем Эллады) и поэта как транслятора божественной воли, поэта-пророка, творящего в состоянии наития, поэта, *одержимого* богом (Платон, «Ион»). В VI в. до н. э. в Греции возникает учение орфиков, в котором миф о растерзании Диониса толкуется как «история» души, заключенной в темницу тела... Так или иначе, но отсутствие официальной религии и единой жесткой обрядовой нормы создает ситуацию, в которой становятся возможными «остранение» культового ритуального действия, сторонний взгляд на него и в конце концов *изображение* самого священнодействия — в действии уже театральном (трагедия: припомним в связи с этим аристотелевское определение трагедии как «действия *важного* и *законченного*»), а параллельно и вычленение его (ритуала) сущностной схемы (алгоритма) в нарождающейся *созерцательной* философии.

Философия появляется на свет вместе с вопросом о «начале», т. е. о том, что есть *всё* по своей глубинной сути и что проявляется во всем как его скрытое основание. Но ведь так поставленный вопрос о начале

и есть не что иное, как усмотренная и выделенная из священнодействия (ритуального протодействия) его сущностная — значит, вневременная — структура. Священнодействие — это «делание священного» (*sacrificium*)<sup>6</sup>, иначе говоря, возвращение бытийной силы существу, эту силу утратившему, восстановление его «священства», т. е. того качества, наличие которого передавалось, в частности, латинским прилагательным *augustus*. Операция по восстановлению целостности и порядка всегда распадающегося мира (сам факт существования мира — мира существующих вещей — свидетельствует о том, что он уже отчасти «отпал» от начала, и чтобы он совсем не съехал со своей оси, его нужно периодически на ней закреплять) требует возвращения сущего в изначальное «время оно», в некоторую вневременную и внепространственную точку «начала» (центр мира, «пуп земли», обозначаемый алтарем), проходя через которую оно (сущее) как бы подтверждает свою способность быть, омолаживается и упорядочивается в космическое целое. В этом суть ритуала жертвоприношения, в том числе и человеческих жертвоприношений, основанных на идее микро- и макрокосмического параллелизма. «Делание священным» протекает в три этапа: *анализ* (расчленение обветшавшего — распадающегося — мира на части) — их *идентификация* как «системных» частей — *синтез* (восстановление космической целостности). Космический порядок — это постоянное «оборотничество», мир «оборачивается» миром: упорядоченным космосом, проходя через точку хаоса, он — *universum* (от и.-е. \**vert-* «вращать», «вертеть»). Кстати, так же делаются и стихи (версификация). В этом космическом «обращении» нужно подчеркнуть тот смысл, который сохранился в русском «оборотень» (без магических коннотаций, но при вполне «мистическом» — в смысле его принципиальной неопределимости — понимании самого «начала»), и понять космическую целостность как некую динамику все-единства. Мир не есть, он сбывается. Но такую же структуру имеет не только мировое событие, но и любое событие в мире как сбывание чего-то, становление чем-то. И если событие в мире — это становление чего-то чем-то во времени и пространстве, то структура этого мирского события — вне времени и пространства, она «заметна» при особом угле зрения, который формируется вопросом о сущности («что это такое?»), обращенным к существу *в целом*. Как известно, именно такой вопрос стал конститутивным для традиционной философии (метафизики) и обусловил ее *созерцательный* (*theoria* — созерцание) характер. Истина — поразительная *несокрываемость* существующего, его устойчивость в потоке всепоглощающей Леты. Созерцание предполагает «обращение взгляда» — с внешнего на сам взгляд (увидеть зрение): лишь такому «обращенному» взгляду, умному зрению, сущее предстает как несокрытое, являя свой эйдос — сущностный облик.

Путь к истине для грека — это путь созерцания, усмотрения в вечно подвижном и изменчивом неизменного и вечного; и если Платон, совершая «отцеубийство» («отца нашего» — Парменида), узаконивает онтологический статус «иного единому», а Аристотель помимо созерцательных выделяет науки (науки!) о действии и делании (практические и поэтические), каковым посвящает отдельные трактаты, приоритет все равно остается за созерцанием, ибо здесь мы имеем необходимость, от людского желания и ведения независимую. В созерцании нам открывается *сущность*, то, что есть вещь, ее *форма*. Мы, к примеру, можем ничего не знать о форме речи, но, начав говорить, необходимо воспроизведем ее — вечную и неизменную — субъект-предикатную форму, форму говорения: мы обязательно о чем-то будем говорить что-то. Делая же (производя, изготовляя) что-то (горшок) или же производя действия, действиями же и кончающиеся (танец), мы по необходимости *решаем* в ходе самого действия, что делать и как, и решаем, делать или не делать, т. е. в любом случае *поступаем* так или иначе. И если форма — вневременная, то поступок — всегда во времени, вернее, он сам и есть событие времени, поскольку характеризуется сущностной необратимостью: поступив как-то, мы не можем вернуться в исходную позицию «до поступка» и поступить заново. Поступок — то «место», где время рождается, он «чреват» временем. Временем истории, разумеется, а не тем временем, которое есть текучий образ вечности и которое измеряется движением светил, будучи в свою очередь мерой земного движения.

Что же касается римлян, то их грекофильские увлечения всегда наталкивались на грекофобские настроения: философское созерцание и практика оргиастических культов в равной мере могли способствовать «порче нравов», каковая и связывалась в основном с греческим влиянием. Сложившийся в древности и оставшийся неизменным вплоть до II в. до н. э. римский моральный кодекс объединял под понятием *virtus* (доблесть, добродетель) прежде всего такие качества, как упоминавшееся выше благочестие (*pietas*), верность (*fides*), серьезность (*gravitas*), твердость (*constantia*). «Верность» понималась как верность общине и ее богам, благочестие состояло в том, чтобы неизменно и безусловно следовать «завету», пунктам «договора» общины с богами, хранить традиционные устои «отеческой морали», нормы которой «находились в области *исторического предания*; последнее как бы заменяло отсутствующую мифологию»<sup>7</sup>. И когда позднее римляне освоились и с авторской поэзией, и с философией, а в эпоху империи стали культивировать свою — государственную — мифологию, и даже когда они забывали о *gravitas* и *constantia*, они все равно оставались «людьми поступка», на худой конец «сценического», превращавшего жизнь в комедию. И «серьезность» философии тоже обернулась в Риме сво-

ей практической стороной — делом «спасения», то ли индивидуального (мудрец, «обратившийся» на себя), то ли всеобщего (философский монотеизм, притязающий на роль государственной религии). Во всяком случае, христианин Тертуллиан потому мог столь решительно противопоставить «Иерусалим» «Афинам», что последним так или иначе противостоял «Рим».

**Афины и Иерусалим.** Посмотрим, как толкует латинский апологет слово «начало». «Мы же... утверждаем, что “начало” (*principium*) есть не что иное, как “начало действия” (*initium*), и это слово подходит для всего, что начинает существовать. Ведь ничто имеющееся появиться не бывает без начала, ибо само начало наступает для него тогда, когда нечто начинает возникать. Таким образом, *principium* или *initium* суть слова для обозначения “начинания” (*inceptio*), а не имена какой-нибудь субстанции»<sup>8</sup>. Итак, «начало» — это «начинание», действие, а не субстанция. Нужно быть слепым, чтобы не увидеть здесь нечто обратное тому, чему учила традиционная греческая онтология: «начало» — как раз никакое не действие, а именно субстанция, т. е. «сущность» (*ousia*), не только «чтойность», иначе — форма вещи, ее «умный вид», но и то, чем вещь уже была — и необходимо должна была быть — до того, как «стала» (*to ti hen einai, quod quid erat esse, «то, чем было быть»,* технический аристотелевский термин, передаваемый по-русски «суть бытия»). Суть бытия — себестождественность сущего как таковая, выражаемая формулой  $A \text{ есть } A$ , благодаря которой всякая вещь есть — и есть как определенное нечто. Формулой этой ухватывается сущность сущего как сущего, постигнутая в созерцании необходимая форма существующего, которое может быть таким или иным лишь как причастное неизменной себестождественности, не могущей не быть. Таков созерцательный логос (счет, порядок) сущности бытия, или развернутая структура вопроса о сущности сущего. Тот, кто толкует это «начало» как «действие», совершает онтологический переворот, ставит во главу угла поступок и подчиняет созерцательную необходимость практической, т. е. необходимости решать. Но именно этим и заняты христианские богословы. И вовсе не только западные.

Приведя и объяснив в ходе толкования слов «В начале сотвори...» аристотелевскую классификацию наук, *Василий Великий* в «Первой беседе на Шестоднев» говорит о том, что не случайно премудрый Моисей не какое другое слово употребил, но именно «сотворил», и тут же замечает: «Бог был для мира не сим одним (не неоплатоническим Единым. — *Авт.*), не причиною только бытия, но сотворил...» Бог сотворил мир произвольно, т. е. *решил* сотворить. После того как Афанасий Великий объяснил единосущие Бога-Отца и Бога-Сына тем, что Бог рождает Сына *по природе*, но творит мир *по воле* и потому, имея

единосущного Сына, абсолютно потусторонен всякой твари, стало ясно, в чем состояло заблуждение Оригена, мыслившего по-гречески, в категории сущности, и потому полагавшего, что Творец не может не творить...<sup>9</sup> Что же происходит, почему возникает этот ученый спор о словах, заимствованных христианским богословием из философского лексикона? И точно ли христианская рефлексия оказывается онтологическим переворотом?

Заявляя: «Что Афины — Иерусалиму? что Академия — Церкви? что еретики — христианам? Наше установление — с портика Соломонова...» (а не другого портика, расписного — Стоя), *Тертуллиан* говорит не столько о вере и разуме, как это принято считать, сколько о различии двух «дискурсов» — религиозного (практического), нацеленного на «действие», и философского (созерцательного, теоретического); оба они вполне «разумны». «Да запомнят это все, — продолжает он, — кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины — после Евангелия»<sup>10</sup>. Философской «любознательности» противопоставляется религиозное «делание». Во главу угла ставится поступок, а не созерцание.

Однако противопоставлением религиозного «праксиса» и философского «созерцания» дело не ограничивается. В эпоху эллинизма и Римской империи сама философия («Афины») в значительной мере перестала быть созерцательной и культивировалась различными школами — эпикурейцами, стоиками — прежде всего как «практика себя», а у кого-то была и путем к «спасению». В таком случае тяжба «Афин» и «Иерусалима» — это спор двух «мудростей». Просто одна из них — христианская — для Тертуллиана неизмеримо «авторитетнее», поскольку «автор» ее — сам Создатель, другая — менее авторитетна, ибо авторство ее принадлежит людям, а, по слову апостола, «мудрость мира сего есть безумие перед Господом».

Вопрос об «авторе» — это вопрос о власти. И когда утверждают: нет власти, аще не от Бога, в этом утверждении кроется совершенно определенный смысл, причем не только религиозный. Смысл его в том, что подлинная власть — это власть закона, и значит, источником ее не может быть тот, кто ей подвластен, иначе речь идет об узурпации власти и произволе. Точнее сказать, источником власти не может быть кто-то один из тех *многих*, что ей подвластны. Власть — это власть того целого, которое всегда «больше» своих составных частей, хотя бы оно — это целое — и учреждалось ими (собственными частями). Такова, например, теория общественного договора в версии Т. Гоббса. Власть целого учреждается договором, который эту целостность и формирует, формируя — одновременно — «части», входящие в состав этой целостности. Теория общественного договора объясняет не *проис-*

*хождение* (чтобы стать гражданами, «насильники» должны были уже иметь гражданское сознание, обретаемое только в гражданском обществе) общества, государства, вообще всякой культурной целостности, а ее *сущность*. Власть, если она — власть закона, «приходит извне», оформляясь, согласно традиционным религиозным воззрениям, в виде договора (завета), заключаемого людьми с Богом. Заповеди — императивы, божественные веления «делай то-то», «не делай того-то», передаваемые Богом через пророков, — суть пункты этого договора, и соблюдение их делает народ «избранным» — не множеством народившихся человекоподобных существ, но социумом. Таков «Иерусалим», строго монотеистический, в отличие от языческого Рима.

Итак, вопрос, организующий религиозный «дискурс», — это вопрос о том, что делать и как быть. Вопрос созерцательной науки, «первой философии» — это вопрос о сущности сущего как такового: что есть сущее как сущее? Последний выявляет форму универсального (мирового и всякого другого) события, его вечный вневременной логос и поставляет формулу бытия — «быть — это быть чем-то»; первый нацеливает на само сбывание: «будь!», «делай то-то», «не делай того-то», «поступай так, а не так» — и потому оказывается также сбыванием времени. Ясно, что оба вопроса взаимосвязаны и взаимодополнительны, но доминирует всегда какой-то один. Причем оба вопроса в конечном счете суть вопросы о некотором «начале», осуществляющем властные полномочия над всем тем, началом чего оно выступает.

Человеческий (а других, кроме искусственных, конструируемых нами же, миров мы не знаем) мир структурируется запретами, он, как и его «натуральная» модель — язык, начинается с императивов. Эти императивы суть проявления власти целого (мы всегда живем в целом мире, даже если ничего об этом не знаем и не знаем, цел ли мир еще; власть целого все равно остается властью целого, которому мы принадлежим — как, к примеру, принадлежим языку, на котором говорим, — даже если целостность мира создается лишь нашим вопросом о совокупном целом сущего или, как чаще говорят, о смысле бытия; смысл вопроса о смысле бытия может заключаться лишь в том, что, ставя этот безответный вопрос, мы оказываемся сами поставленными им в бытии в качестве единственных существ, способных спросить о смысле бытия). Власть, таким образом, всегда «приходит извне» (если она — не «извне», то это не законная власть, а самоуправство, произвол), но парадокс в том, что власть требует «мирского» подтверждения своей неотмирности. Она требует от мира жертвенного самопревосхождения, которое называется «обращением». Обращение может принимать различные формы — религиозные и светские. Примером последнего служит то «самопознание», к которому призывает Алкивиада Сократ («Алкивиад-1»), дабы тот, обратившись на себя,

узрел само зрение, что сделает его «зрячим» и для всего остального, а значит, способным управлять городом (132–133 а–с)<sup>11</sup>. Вполне обоснованно Мишель Фуко подчеркивает, что речь здесь идет не о «теоретическом самопознании», а о «заботе о себе», т. е. о практике обращения, о некоторой «технике» или «искусстве себя» как условии всякого «созерцания»<sup>12</sup>.

Но «Иерусалим», о котором говорит Тертуллиан, — это, конечно, прежде всего тот Иерусалим, что дал миру Христа и христианство, чей священный текст стал христианским священным текстом под именем старого — Ветхого — Завета, к которому добавился Завет Новый, «религия хороших новостей» (С. С. Аверинцев). Принципиальное отличие первого от второго — в том, что «ветхий» завет — это коллективный договор с Богом, а новый — индивидуальный. Для судеб Запада это имело решающее значение. Устами ап. Павла христианство провозгласило: несть ни эллина, ни иудея, каждый *сам* заключает договор с Богом и сам несет ответственность за выполнение его условий. Конечно, христианское «сам» требует полного *самоотречения* — я воистину «сам», когда во мне действует Бог, я — сам, когда «не сам», иными словами, я свободен, когда я — осознанно — раб Божий. Но свобода отныне мыслится как неперемное условие человечности, как обреченность на поступок: Бог может привести к Себе человека, но Ему угодно, чтобы тот *сам* пришел к Нему. Однако свобода — это риск, всегдашняя возможность оплошать, ошибиться. Значит, вместе со *свободой*, т. е. *необходимостью поступка*, «допускается» зло в мире. Если говорить об онтологии, то это и есть онтологический переворот. Зло — не неперемное свойство сущего, всегда уже «меонизированного», поскольку пространственно-временного, материального, «отпавшего» от Единого. Конечно, дух по-прежнему бодр, а плоть немощна; но плоть сама по себе этически нейтральна. Ко злу или к добру ее направляет дух.

**Предварительные итоги.** Подведем предварительные итоги. Христианская мысль II–V вв. (апологетика и патристика), как восточная, так и западная, пользуется языком философии — той самой, что «конституирована» созерцательным вопросом о сущности, — для выражения вещей совершенно нефилософских, а именно для обоснования первенства того, что можно назвать «логикой авторитета» в противовес «логике дефиниции». Движение в этом направлении было задано еще давним «синтезом» Афин и Иерусалима, Септуагинтой, в которой знаменитое самописание библейского Бога (Исх. 3:14) передано в терминах греческой философии, сосредоточенной на «существенно-Сущем» (to ontos on). Бог отвечает Моисею по-гречески: ego eimi ho on («Аз есмь Сущий»). «Но древнееврейский глагол hjh означает не “быть”, но “действенно присутствовать”...» (С. С. Аверинцев). «Действенно присутствовать» — это и значит присутствовать действием, об-

наруживать себя, являться в «славе лучей» — свете, застилаемом дымом жертвенника, — в знак принятия жертвы. Однако если этот перевод и можно счесть в каком-то смысле ошибкой переводчика, то из таких ошибок состоит вся история, и на них зиждется всякое понимание. Именно потому, что речь — об абсолюте, у грека нет другого понятия для обозначения еврейского абсолюта. Абсолют по определению один, и когда еврей по рождению и религии оказывается еще и греком по образованию (эллинистический иудаизм), он начинает искать то «общее место», ту платоновскую «идею идей», в свете которой (невидимой самой по себе) объясняются видимые различия терминов. То же относится и к догматическому богословию. Оно — вынужденно — говорит на языке философии (греческой, какой же еще), но говорит о вещах совершенно «не греческих». Однако чем оно при этом занимается, какую функцию выполняет?

Догматика начинается не с самой себя, она возникает в ответ на неправильное — с точки зрения части богословов — истолкование ритуального священнодействия. Христианство как учение (и всякая религия такова) самодостаточно, завершено и в развитии не нуждается. Но оно нуждается в толковании (объяснении, что это такое, тем, кто этого не знает: такими объяснениями занимались апостолы, апологеты, учителя в огласительных училищах, священники и т. д.), а толкователи — это те же переводчики, толмачи. Толкуя, они всегда «переводят» на язык, понятный слушателю. И тут возможны такие ситуации, когда толкование вызывает подозрение с точки зрения своей ортодоксальности, т. е. правильности. Так, александрийский пресвитер Арий, объясняя положения веры, говорит, что Сын Божий — не той же сущности, что Отец. Ему возражают. В религиозный лексикон проникает изначально чуждое последнему «философское» слово «сущность» (не императивная, богобоязненная, а созерцательная). Поскольку один человек решать в религиозных вопросах не может (тут действует правило «авторитета»), для рассмотрения вопроса собирается собор. Первый Вселенский собор 325 г., состоявшийся в Никее, как известно, и был посвящен арианству, которое осудили как ересь. На нем был принят догмат о единосущии. История арианства с этого только началась, но у нас речь о том, что богословие выступает здесь с функцией охранительной, оно охраняет чистоту ритуала в смысле правильного понимания тех действий, из которых он состоит (так объясняет, в частности, А. В. Кураев). И коль скоро обсуждаются понятия, имеющие отношение к философии, то философия здесь выступает в роли пособницы — служанки — богословия. Итак, основа и ядро религии — ритуальное священнодействие, богословие возводит вокруг него защитную стену из догматов, охраняющих чистоту ритуала, философия служит богословию, помогая ему в разработке догматики. Примерно так мож-

но разграничить эти понятия. Это разграничение введет наш разговор об истории «средневековой философии», т. е. об умозрении в Средние века, в некоторые рамки и сделает его более осмысленным.

Еще одно предварительное замечание. Очевидно, неверно было бы объяснять «философский» язык христианского богословия чисто внешними причинами: надо было растолковывать суть новой религии образованной публике, а другой философии не было. Лежащий в основе христианства как религии принцип «сам» требовал *осмысленного* самоотречения, уразумения смысла обряда и ритуала; поэтому «охранная» деятельность по выработке догматов, утверждаемых соборно, непременно должна была предваряться индивидуальным *философствованием* на божественные темы, оказавшимся столь продуктивным на ереси.

**Апологетика: попытка создания аутентичного языка.** Итак, нарождающееся христианское богословие — у того же Тертуллиана — волей-неволей, в том числе при выполнении своей главной задачи — охранения «смысловой» чистоты ритуала от неправильного истолкования, было вынуждено соединять две разнородные традиции, говорить на двух языках, совмещать два дискурса, две логики: авторитета и сущности, отдавая безусловный приоритет действию, поступку, т. е. первой логике. Это переворачивает всю традиционную онтологию и создает массу проблем. Вся патристическая и схоластическая мысль может рассматриваться в этом плане как попытка выработки аутентичного философского языка для христианского богословия. Заставив философию служить богословию, христианская мысль в конце концов под занавес (в поздней западной схоластике) решительно развела госпожу-теологию («нашу», т. е. человеческую, теологию) и служанку-метафизику по разным ведомствам, назначив одной заниматься воспитанием, а другой — решать сугубо отвлеченным способом проблемы, связанные с возможным доказательством бытия Бога (Дунс Скот). Это и было началом конца схоластики, обретшей второе дыхание уже перед своей окончательной кончиной в начале XVII в. Но пока что — в этом своем «вечернем начале» — латинское богословие вместе с восточными отцами (и участь у них) решает общую задачу *концептуализации христианского обращения*, которое — по мере превращения религии из гонимой в господствующую — само меняет характер.

Поначалу это обращение чаще всего означает мученическую смерть, во всяком случае готовность к ней: «Если мы, — пишет Игнатий Антиохийский, — чрез Него не готовы добровольно умереть по образу страдания Его, то жизни Его нет в нас». В связи с необратимостью такого обращения меняется символика: традиционный образ упавшего в землю и проросшего зерна сменяется метафорой перемолотой пшеницы. У того же автора — а его ведь везут через всю империю

в Рим, дабы отдать на растерзание зверям, и он просит друзей не пытаться освободить его, не оказывать ему «неблаговременной любви» — читаем: «Я пшеница Божия; пусть перемелют меня зубы зверей, чтобы я сделался чистым хлебом Христовым».

Меняется и получает новый смысл архаическая символика мирового древа; чрезвычайно важная цитата из св. Иринея, епископа Лионского, — прямое подтверждение того, что, во-первых, символ мирового древа используется сознательно, в качестве уже новозаветного символа; во-вторых, с его помощью устанавливается система соответствий основных эпизодов Ветхого и Нового Заветов, та самая симметрия, которая иллюстрирует самодостаточность христианского Священного Писания: «... Господь пришел к своим... и непослушание, бывшее по поводу дерева, исправил своим послушанием на дереве; и обольщение, которому несчастно подверглась уже обрученная мужу дева Ева, разрушено посредством истины, о которой счастливо получила благовестие от ангела также обрученная мужу Дева Мария. Ибо как та была обольщена словами ангела к тому, чтобы убежать от Бога, преступив Его слово, так и другая через слова ангела получила благовестие, чтобы носить Бога, повинувшись Его слову. И как та была непослушна Богу, так эта склонилась к послушанию, дабы Дева Мария была заступницею девы Евы. И как через деву род человеческий подвергся смерти, так через Деву и спасается, потому что непослушание девы уравновешено послушанием Девы. Грех первозданного человека получил исправление через наказание перворожденного, и хитрость змея побеждена простотою голубя...»

Для уяснения того, что представляет собой это христианское богословие в интересующем нас аспекте, т. е. в плане истории философии, важно посмотреть, как, по каким параметрам и в какой плоскости разворачивается диалог христианских авторов с языческой философией. Диапазон этого «собеседования» широк — от полного неприятия до утверждения, что языческие философы постигли ту же божественную мудрость, только явленную не напрямую — в Откровении, — а в природе. Список непримиримых обычно начинают с *Татиана* (род. ок. 120), за ним следуют *Теофил* (вторая половина II в.), *Тертуллиан* (ок. 160 — ок. 220), *Арнобий*, обратившийся ок. 300 г. и умерший ок. 327 г. (Никейский собор состоялся в 325 г.), и папа *Григорий I Великий* (ок. 540 — 604); миролюбиво настроенными считаются *Иустин Мученик* (обращение ок. 132 г.), *Климент* (ок. 150 — ок. 215), *Ориген* (ок. 185 — 253/4), *Лактанций* (ум. ок. 330) и *Бозций* (ок. 480 — 524/6). Но не столько их собственная позиция важна, сколько то обстоятельство, что определяется она в общей практической (сотериологической) плоскости, общей для христианских богословов и языческих философов. Только на этой почве они и могли сойтись — чтобы спорить и,

может быть, остаться врагами — на почве по-разному понимаемой «заботы о себе», по-разному понимаемого спасения, обретаемого то ли в «созерцательной жизни», то ли по ту сторону тварного бытия. По большей части не об отвлеченном знании ведут речь философы эллинистической и римской эпохи, а о блаженстве, и не о философии как любомудрии — любви и стремлении к мудрости — говорят они, а о достигнутом результате, о мудрости, которая и есть счастье. И христиане тоже говорят о мудрости, но для них, по слову апостола, мудрость мира сего есть безумие перед Господом. И те и другие считают друг друга безумцами, естественно, по разным причинам. Для просвещенных язычников, например неоплатоника Порфирия, христиане потому безумцы, что полагают, будто мир создан для человека, что человек — венец творения<sup>13</sup>.

Однако и самый непримиримый апологет (одна из наиболее ярких фигур — тот же Тертуллиан) будет сокрушать языческую мудрость по всем правилам античной риторики, пользуясь при этом понятиями античной философии. Красноречивый тому пример — приведенные выше рассуждения о «начале» Тертуллиана или пассаж из его же сочинения «О плоти Христа», в котором античное представление о душе, обязательно обладающей знанием самой себя, *notitia sui*, без которого она не смогла бы управлять собой (ср. «Алкивиад»), трактуется в христианском духе. И конечно, с гораздо большим размахом то же самое будут делать христиане — любители античной учености и большие ее знатоки, например на Востоке — Климент Александрийский. Здесь и начинается вращение философских слов в чуждый им изначально контекст, укоренение их на новой почве. Как это происходит, можно показать на приведенном выше фрагменте из Тертуллиана, где он говорит о «начале». Всякое слово, прежде чем стать термином, понятием с достаточно узким значением, было обычным словом и обладало широким спектром значений — семантическим полем со своим центром и периферией. Становясь термином, слово утрачивает естественную полисемию или сильно ограничивает ее. Соответственно, когда слово с устоявшимся терминологическим смыслом попадает в иную систему координат, процесс его вживания в новую среду начинается с возвращения к исходной полисемии. Появляется вариативность, и в конце концов в центре поля оказывается другое значение, ранее бывшее факультативным. Именно это и происходит с «началом» как у Тертуллиана, так и в многочисленных комментариях на Шестоднев, когда из Аристотелевых «причин» на первый план выдвигается «действующая»: «В начале сотвори. . . »

## § 2. ЛАТИНСКИЕ АВТОРЫ IV в.

**Восток на Западе. Общность задач.** Прилагательное «латинская» при слове «патристика», указывая на то внешнее обстоятельство, что церковные писатели, о которых идет речь, пользовались преимущественно (или только) латинским языком, вместе с тем нацеливает на выяснение некоторых особенностей, более существенным образом характеризующих описываемое явление, коль скоро перевод с одного языка на другой — это всегда в какой-то степени переход из одной культурной реальности в другую. В данном случае мы движемся с Востока (греко-сиро-коптского) на Запад (латино-кельто-германский). Движение это происходит не только в пространстве, но и во времени: IV в. — золотой век восточной патристики, когда трудами прежде всего восточных отцов был выработан собственный «словарь» христианского богословия, того богословия, в котором прежнее любомудрие прочно заняло служебное положение и которое, решая вопросы догматики, перетолковывало на христианский лад понятия античной философии. В этом смысле латиняне опять были вынуждены идти на выучку к опередившим их «грекам», т. е. осваивать грекоязычную христианскую философскую терминологию. Однако схема «учителя–ученики» не срабатывает, она весьма приблизительна; не срабатывает по той причине, что, как правило, самые крупные представители латинской патристики этого периода по своему образованию (чаще всего они — риторы), жизненному опыту и обстоятельствам (здесь наиболее яркие исключения — Амвросий и Августин) — столь же «западные», сколь и «восточные», а равно и потому, что лишь недавно (Миланский эдикт Константина — 313 г.) христианство стало официально разрешенной религией, оно еще было единым как ортодоксальное, противостоящее ересям (в этом плане оно едино задним числом), и христианские мыслители обеих частей империи (юридически этот раздел оформился только к концу века) безусловно числили себя учениками одной богооткровенной истины, явленной в Иисусе Христе, в Священном Писании, переданной апостолам и хранимой Церковью. Само слово «ортодоксия» («православие») в текстах христианских писателей означало веру всей Церкви в противовес гетеродоксии, «инославию» еретиков, и правым это «славие» было признано, как сказано, задним числом, в свете позднейшей церковной истории; «патристикой» же, прежде чем данное слово вошло в название главы учебника по истории средневековой философии, именовалась богословская наука, систематически излагающая учения святых отцов, тогда как патрология занималась биографическими и критико-библиографическими исследованиями их жизни и творчества. Зачатки патрологии усматривают в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, но первым собственно патрологиче-

ским сочинением считается «О знаменитых мужах», принадлежащее как раз одному из западных отцов, автору латинского перевода Библии, знаменитой Вульгаты, *Софронию Аврелию Иерониму Стридонскому* (340/50–420), который написал его, желая сказать, что, вопреки тому что говорили противники христианства — Цельс (автор «Правдивого слова», с которым спорил еще Ориген), Порфирий, Юлиан и др., христианство — не религия невежд и многие ученые мужи были христианами. Переведенный на греческий, этот труд стал известен и на Востоке.

Конечно, почти тысячелетнее (схизма 1054 г.) раздельное существование православия и католичества накладывает определенный отпечаток и на предшествующую историю Церкви, заставляя делать упор на «особенностях» восточного и западного христианства. Но поверх всех особенностей существовала общность, продиктованная общностью задач и вопросов, встававших перед христианскими авторами той эпохи. Более того, со сходными задачами сталкивались и их оппоненты — язычники. Речь, как всегда, шла об *образовании* в самом широком смысле и применительно к самым различным областям, об образовании как *насуточной задаче приведения некоторого наличного хаотического состояния к единству «образа», т. е. к форме*, и, соответственно, об источнике той власти, которая превращает хаос в порядок («Реальному и фактическому беспорядку общественное сознание раннего средневековья (как и поздней Античности. — *Авт.*) с тем большей страстью и энергией противопоставляло умоглядный духовный порядок (taxis, ordo), так сказать, категорический императив и категориальную идею порядка, волю к порядку <...> Но идея порядка переживалась... так напряженно как раз потому, что порядок был для них “заданностью” — и не был “данностью”<sup>14</sup>). Условия этой извечной задачи оказываются, однако, каждый раз другими, и решения должны находиться каждый раз новые. Время распада империи и варварских завоеваний, когда данностью и фактом стало катастрофическое отсутствие порядка, задало свой идеал, доказавший собственную жизненность и эффективность, идеал аскетического отрешения от мира, которое парадоксальным образом наделяло аскета-отшельника властью над миром, сообщало ему «авторитет»<sup>15</sup>. Христианство победило благодаря своей радикальной «неотмирности» — и в качестве культа, постепенно становившегося государственным, должно было как-то сохранять эту неотмирность. Сохраняло оно ее разными путями: прежде всего оберегая ритуальное священнодействие (тайнства) от истолкований, искажающих его суть и так или иначе «разумно обосновывающих». Например, главной ересью IV в. и на Востоке, и на Западе оказывается осужденное еще Никейским собором (325 г.) арианство. Пример арианства и истории борьбы с ним хорошо показывает, что использова-

ние в принципе чуждого религиозному учению философского словаря (слово «сущность» в догмате о «единосущии»), сложившегося внутри совсем другой традиции (тема «Афин и Иерусалима»), некоторым образом было Церкви навязано, ведь само христианское учение явлено целиком и полностью и в развитии не нуждается, зато оно нуждается в охране, а значит, ему нужны ученые богословы, которые могли бы грамотно — философски грамотно — формулировать догматы, утверждаемые Вселенскими соборами.

**Персоналии.** Среди тех, кто сделал доступными Западу тринитарные учения Востока и способствовал созданию латинской богословской терминологии, почетное место занимает канонизированный в 1851 г. как «вселенский учитель Церкви» *Иларий Пиктавийский* (315–367/8), епископ Пуатье с 353 г. Когда все западные епископы, включая папу Ливерия, подписали при Констанции арианское исповедание, единственным западным епископом, выступившим в защиту Афанасия Александрийского, стал Иларий, за что и был сослан во Фригию. В ссылке он выучил греческий, читал Афанасия и Оригена, там же он написал свое главное сочинение, включающее 12 книг и известное под названием «О Троице», но первоначально называвшееся «О вере» или «О вере, против ариан». В нем предпринята попытка согласования греческой и латинской тринитарной терминологии. Необходимость такого согласования была продиктована двусмысленностью латинских эквивалентов трех основных терминов, введенных отцами-каппадокийцами. Греческое *prosopon* переводилось как *persona*, *ousia* — как *substantia*, *hipostasis* — тоже как *substantia*. «Три ипостаси», — пишет прот. И. Мейендорф, — по-латыни звучало как «три сущности», вызывая подозрение, что речь идет о трех богах. Поэтому решено было говорить об одной сущности и трех Лицах, давая основания для упреков в савеллианстве, модализме и т. п. ересях<sup>16</sup>. В 361 г. император Констанций умер, и с восшествием на престол Юлиана Отступника, который стал восстанавливать язычество, православные епископы, среди них Афанасий и Иларий, получили возможность вернуться из ссылки.

В седьмой книге «Исповеди» (7, IX, 13) Августин говорит о прочитанных им в латинских переводах «книгах платоников», Плотина и Порфирия, а в следующей книге (8, II, 3–4) рассказывает о том, кто их перевел, — о знаменитом риторе Марии Викторине, прозванном Африканским. Речь идет об обстоятельствах его обращения, о которых в свою очередь поведал Августину духовный отец Амвросия Медиоланского, Симплициан, друживший с Марием Викториним.

*Марий Викторин*, оратор и учитель риторики, уроженец проконсульской Африки, около 340 г. переселился в Рим; он был последователем Плотина, перевел в числе прочего «Исагоги» Порфирия, «О

категориях» и «Об истолковании» Аристотеля и уже глубоким старцем (в 355 г.) перешел в христианство. Обращение его наделало много шума. Писал против ариан и манихеев. Комментировал ап. Павла. По-видимому, он — автор приписываемого Боэцию сочинения «Об определениях» (*De definitionibus*)<sup>17</sup>. Под пером Мария Викторина неоплатоническая терминология ставится на службу христианской догматике, но его трактат «Против Ария» казался темным уже Иерониму Стридонскому.

Влиятельнейшей фигурой своего времени, оказавшей огромное влияние на Августина, был *Амвросий Медиоланский* (333–397), епископ Милана с 374 г. Его отец был префектом Галлии и готовил сына к административной карьере, в которой тот преуспел, став префектом Лигурии и Эмилии. В епископы он был избран, будучи только катехуменом, в результате компромисса между православными и арианами; дар проповедника и богослова уживался в нем с административным талантом, который Амвросий употребил на то, чтобы насаждать христианство в Римской империи в законодательном порядке. Его стараниями и вопреки протестам сторонников сенатора Симмаха из римской курии была убрана статуя Свободы, а политика Грациана и его преемников приобрела отчетливо выраженный прохристианский характер. Когда император Феодосий распорядился, чтобы христиане, разрушившие синагогу в Осроэне, возместили убытки за счет местной церкви, Амвросий обвинил его в покровительстве евреям. Сохраняя лояльность властям, Амвросий умел в нужных случаях (например при расправе, учиненной Феодосием над восставшими в Фессалониках) дистанцироваться от них или создавать видимость дистанцирования. Из сочинений известен небольшой трактат «О должностях служителей» (*De officiis*), представляющий собой что-то вроде руководства для священнослужителей, в котором чувствуется влияние Цицерона и римского стоицизма. Книга «О таинствах» содержит проповеди для прошедших обряд крещения. Амвросий твердо придерживался никейского символа и, предваряя размышления Августина на эту тему, говорил о наследственности греха, искупаемого упразднением всей прежней жизни — смертью и воскресением вместе с Христом к новой жизни (крещение). Св. Амвросий написал также «Шестоднев», трактат о Духе Святом, сочинения на этические темы, включающие четыре трактата «О девстве».

Однако наиболее полное представление о латинских отцах этого периода, при том что все они попадают в тень, отбрасываемую величественной фигурой Августина, дает жизнь и деятельность уже дважды упомянутого *Иеронима Стридонского*. Он был родом из Стридона в Далмации, из зажиточной христианской семьи, образование получил в Риме, побывал в Аквилее и Трире и в 373 г. отправил-

ся на Восток. В Антиохии Иероним познакомился с Аполлинарием, будущим ересиархом; решив стать монахом, удалился в Халкидскую пустыню, жил отшельником, выучил еврейский и греческий языки, приобрел известность как богослов. Там, в пустыне, и слышался ему укоряющий голос: «Ты не христианин, ты цицеронианец...» Был рукоположен в священники «староникейским» антиохийским епископом и сам придерживался староникейского православия. Во время Второго Вселенского собора (381 г.) он находился в Константинополе, где слушал Григория Богослова и Григория Нисского, при этом обвиняя первого в недостаточно православных взглядах. Плодом его ученых занятий стали жизнеописания восточных монахов, перевод на латынь «Хроники» Евсевия и проповедей Оригена на Книги пророков Исайи и Иеремии, а также латинский перевод «Книги о Святом Духе», единственного дошедшего до нас именно благодаря переводу Иеронима труда *Дидима Слепца* (310–395), преемника Афанасия Великого по управлению александрийским огласительным училищем, ради уроков которого Иероним посещал Александрию. Будучи, как и Дидим, преданным почитателем Оригена, хотя и не оригенистом, Иероним стал свидетелем разгоревшегося спора сторонников и противников Оригена. Из Константинополя Иероним в сопровождении антиоригениста Епифания Кипрского отправился в Рим, где папа Дамас сделал его своим советником. В Риме вокруг него собрался небольшой аскетический кружок набожных вдовиц и дев, любивших ученые занятия: они изучали еврейский и греческий языки и делали переводы из Библии. По смерти Дамаса Иероним перебрался жить в Вифлеем, помогавшие ему в переводе Библии вдовы и девицы разместились по окрестным монастырям, подспорьем в их работе над переводом Библии служили «Гекзаплы» Оригена. (В XVI в. Тридентский собор признал Вульгату единственно церковным переводом.) Когда один из учеников и друзей Иеронима Руфин, известный своим переводом на латынь «О началах» Оригена, вынужден был отречься от Оригена, Иероним написал трактат «Против Руфина». Сочинения о еврейской топографии (переработка «Ономастикона» Евсевия) и о еврейских именах (переработка Филона с опорой на Оригена) были написаны в помощь толкователям Библии. Содержание догматических трудов Иеронима — преимущественно полемическое. Вопросы христианской этики разъясняются главным образом в посланиях.

**Порядок истории.** Итак, как о том свидетельствует даже беглое перечисление известных фактов и обстоятельств жизни самых крупных представителей латинской патристики IV в., старших современников Августина, о каких-то характерных отличиях именно латинской патристики этого времени можно говорить, лишь не упуская из виду общности проблем, вопросов, тем и задач, стоявших перед всеми

и разбиравшихся всеми христианскими писателями и деятелями, как восточными, так и западными. Общность же этих тем и проблем была задана онтологическим переворотом, т. е. прямо-таки тектоническими сдвигами в понимании бытия, которые были и причиной и следствием укоренения в массовом сознании христианской идеи. Что же касается философствующей части общества, то, напомним об этом еще раз, ей приходилось совмещать в голове две вещи почти что несовместные, «Афины» и «Иерусалим», две противоположные онтологии. Одна диктовалась «созерцательным» вопросом о сущности («что это такое?»), другая — «экзистенциальным» вопросом о том, как быть и что делать. Первая производила определения, вторая — императивы (заповеди). Первая ставила во главу угла незаинтересованное созерцание, вторая — необходимость поступка. Потому, как мы видели, Ориген, крупнейший христианский мыслитель, в конце концов и оказался еретиком, что подчинил свое богословие «логосу сущности». Если Бог по Своей сущности — Творец, Он всегда Творец и не может не творить. Если в сущности твари заложена свобода, она всегда при ней останется, даже после «всеобщего спасения». Значит, все может вернуться на круги своя. . . И ведь не кто-нибудь, а именно Ориген усмотрел в свободе человека его богоподобие, посвятив свободе всю третью книгу «О началах», и как раз эту книгу особо оценили отцы-каппадокийцы, включив ее в свое «Добротолюбие». Мы помним, что Оригена «исправил» староникеец Афанасий Великий, думая, конечно, не о том, чтобы исправить Оригена, а о том, как опровергнуть Ария: Афанасий разделил природу (сущность) и волю. Бог-Отец рождает Сына по природе, и потому Сын единосущен Отцу (никакого «субординатизма»), но творит мир по Своей воле, значит (этот вывод будет иметь огромное значение для становления новоевропейской науки) — творит его, как хочет и каким хочет, а может и вообще не творить. Логос «творения по воле» — это закон поступка. Обращение в христианство — тоже поступок, обращение в некотором смысле необратимое: нужно «выступить» из себя прошлого, умереть «ветхим Адамом», возродившись во Христе. Речь идет непременно об индивидуальном, личном поступке, решает собственное решение, а не принадлежность роду, народу, хотя бы и избранному. Потому «несть ни эллина, ни иудея». И потому «допускается» зло в мир как цена за свободу. Плоть же, материя оказывается «этически нейтральной», сама по себе она ни плоха, ни хороша, напротив, скорее хороша. Бог тоже совершает поступок — творит мир и шлет на жертвенную смерть Сына: без благодати спасения нет, что не избавляет человека от необходимости решать самому и поступать самому. . . Мифологический и философский космос пульсирует, разворачивается из вневременной точки и в нее же сворачивается. Христианский порядок — это порядок истории, истории, конечно,

эсхатологической, сводящей концы с концами, но только единожды. Вопрос о времени и свободе вырастает из христианской онтологии, основывающейся на идее поступка, и вопрос этот — не специфически «западный», он ставится на Востоке и перенимается Западом, обретая, конечно, при этом — прежде всего благодаря Августину — особенную, «западную» тональность.

### § 3. АВГУСТИН: ДВЕ ИСТОРИИ ОБРАЩЕНИЯ

**Отец западного христианства. Жизнь и труды.** *Аврелий Августин* — отец западного христианства и в узком смысле (отец Церкви), и в широком. Фигура Августина является ключевой для всей западной традиции. Его богословие — это переработка античного наследия в духе христианского историзма, или «необратимого обращения» (преображения). Два его главных труда представляют собой, в сущности, две «истории» обращения: личного («Исповедь») и вселенского («О граде Божиим»).

Обстоятельства жизни Августина известны из его собственных произведений, прежде всего «Исповеди», а также из жизнеописания, составленного его учеником Поссидием. Августин родился в 354 г. в Северной Африке, в небольшом городке Тагаста римской провинции Нумидия, расположенном к югу от прибрежного Гиппона, который станет местом его епископского служения и кончины в августе 430 г., когда Тагасту будут осаждать переправившиеся через Гибралтар вандалы. Школу мальчик посещал в Тагасте и соседнем городе, затем отец, который прочил ему карьеру риторика или адвоката, отправил его в Карфаген. Чтение цicerоновского диалога «Гортензий» заставило юношу задуматься о жизни, эти размышления привели его к долгому (девятилетнему) постепенно угасавшему увлечению манихейством, в котором он окончательно разочаровался после беседы с манихейским иерархом Фавстом. К тому времени он уже начал преподавать риторику и написал свой первый (утраченный) трактат «О прекрасном и сообразном» (*De pulchro et apto*). В 383 г. Августин отправился в Рим, а через год — в Милан, чтобы участвовать в конкурсе на должность придворного риторика, каковую он и занял с помощью префекта Рима Квинта Аврелия Симмаха, о котором уже шла речь в связи с историей удаления из Сената языческого алтаря Победы. В Милан приехала и мать Августина, христианка Моника. Знакомство с Амвросием и проповеди последнего сыграли решающую роль в отходе Августина от скептицизма: с одной стороны, они подготовили его к чтению неоплатоников, убедивших его в том, что зло — не одно из «начал», как думали манихеи, а «недостаток» или отсутствие блага, с другой,

заронили в его душу зерно сомнения относительно самого платонизма как совершенной мудрости. Впоследствии он напишет, что именно в их книгах совпадает и что расходится с учением христиан, вернее, чего там нет (Исповедь 7, IX). Не нашел же он там того, чего и не могло быть в философии, пусть наиболее совершенной, но «заданной» (а таковой в принципе была античная философия) «созерцательным» вопросом о сущности, — «практической» Истины христианства, той, что могла стоять перед Понтием Пилатом, будучи воплощенным Словом, и т. д. Тем не менее в пору чтения неоплатоников для Августина важнее всего было убедиться в «обратимости» (как будут говорить схоластики) бытия и блага. Зло — по существу не сущее, оно паразитирует на добре как его недостаток, и потому «чистое зло» — это выдавание того, чего нет, за то, что есть, стало быть, ложь. Дьявол в христианской традиции — отец лжи и человекоубивец (*mendax et homicida*). Скептическое сомнение, уклоняющееся от прямого ответа на вопрос об истине, Августин впредь будет называть «похотью двоицы».

Проповеди Амвросия и общение с матерью подготовили Августина к обращению в христианство, чему немало способствовало также чтение посланий ап. Павла, переданных Августину духовником Амвросия Симплицианом. Само обращение описано в «Исповеди» (8, XII, 29). Осенью 386 г. Августин оставил преподавание и переехал в пригородное имение своего друга, где написал диалоги «Против академиков», «О порядке», «О блаженной жизни». Весной следующего года он вернулся в Медиолан (Милан) и принял крещение. Он решил вернуться в Африку, но в портовом городе Остия умирает его мать, и Августин почти на год задерживается в Риме: очевидно, там он начинает диалог «О свободе воли»<sup>18</sup>. С 391 г. Августин — пресвитер в Гиппоне, пишет против манихеев, борется с донатистами. Умиравший епископ Гиппона Валерий назначил его своим преемником, и зимой 395/6 г. Августина посвящают в епископский сан. С тех пор Августин делит время между исполнением своих должностных обязанностей и ученой деятельностью. В первые годы епископства он работал над трактатом «О христианском учении», с 397 г. пишет «Исповедь». Около 399 г. начинает писать трактат «О Троице», работа над которым растянется на двадцать лет. Считается, что идея написания «О граде Божиим» возникла у Августина под впечатлением события, потрясшего тогдашний мир, — захвата Рима вестготами Алариха (410 г.). Тогда же Августин борется с пелагианством, заканчивает начатые ранее сочинения, пишет «Пересмотры». В этих трудах прошли последние двадцать лет его жизни.

**Si enim fallor, sum.** Как известно, после публикации «Рассуждения о методе» Р. Декарт получил письмо от Андреаса Кольвия, в

котором говорилось о том, что главное свое положение — *cogito ergo sum* (я мыслю, следовательно, существую) — он позаимствовал у блаж. Августина. По получении письма Декарт наведалься в городскую библиотеку, взял указанный том «О граде Божиим» и нашел там интересующее его место: *Si enim fallor, sum* («Даже если я и ошибаюсь, то все равно существую» (11, 26)). В ответном письме, поблагодарив корреспондента, Декарт выразил удовлетворение по поводу того, что его мысль совпала с мыслью отца Церкви, но заметил, что у Августина это положение служит основанием для учения о душе как образе Троицы, он же, Декарт, доказывает с его помощью субстанциальное различие души и тела.

Со времени, когда писал Августин, прошло двенадцать столетий, и вот Декарт увидел в «том же самом» самоочевидном принципе «ошибаюсь (сомневаюсь, мыслю) — существую» нечто иное, чем Августин. В этом различии для нас обретают плоть «эпохальные» образы ума. Но начинаем мы с того, что *понимаем* и Декарта, и Августина, понимаем, естественно, по-своему, дистанцируясь и от Декарта, и от Августина и странным образом сближаясь с ними, чему свидетельством — последняя и неоконченная книга Ж.-Ф. Лиотара «Исповедь Августина» (1997). Лиотар цитирует: «Труд моей исповеди, рассказа и размышления является моим только потому, что он — твой»<sup>19</sup>. Кто этот «ты» для Августина, которого *пересказывает* Лиотар? Конечно, Бог. Для Лиотара это также Августин, псалмопевец, поэт *invocatio* (призывание, молитвенное обращение), отвечающий вопросами на вопросы, повинующийся требованиям одновременно «ближневосточной поэтики псалма» и философского дискурса. Августина имеет в виду Лиотар, говоря: мой труд — твой труд. И здесь мы видим что-то важное. Что же? А то, что наши представления об «авторстве» несколько изменились в сравнении с расхожей новоевропейской идеей «творческого субъекта». Ведь не так давно — и у нас эта «недавность» еще в крови — отождествление себя с каким-то автором приравнивалось к утрате оригинальности, так называемая поэтика тождества считалась принадлежностью прошлого — именно Средневековья. По сию пору требование «новизны» предъявляется к ученым сочинениям, представляемым на соискание ученых степеней. Как будто новизна не заключается в том, чтобы как следует понять то, о чем пишешь. А понять — это всегда понять тоже-самое, что уже было понято, оно должно уразуметься само собой, и потому результат никогда не будет тем же самым. Понимание по существу «оригинально», изначально. Оно возвращает к началам. В наше время это возвращение «к истокам» мыслится как «деконструкция». В средневековой поэтике тождества оно означало, что всякая *auctoritas*, или влияние, значительность, власть, исходит от Творца (*auctor*), и все другие власть имущие суть лишь «держатели

авторитета». Что же касается «поэтики творческого субъекта», то ее истоком была романтическая концепция гения.

Августин — одна из тех великих фигур, периодическое обращение к которым и сформировало западную традицию. Дело не ограничивается Средневековьем. Попытки понять то, что понял в свое время — тем самым и сделав его *своим* и *временем* (т. е. заставив время идти) — Августин, предпринимаются снова и снова, и речь, конечно же, идет в первую очередь о понимании самого времени. Э. Гуссерль приглашает всех занимающихся проблемой времени перечитать 11-ю книгу «Исповеди», где и ставится знаменитый, столько раз воспроизводившийся вопрос: что такое время? Пока меня не спрашивают об этом, я вроде бы знаю ответ, но если хочу объяснить спрашивающему, в чем сущность времени, теряюсь в догадках (Исповедь 11, XIV, 17)<sup>20</sup>.

В этом пассаже Августина правильно видят некое предварение более обстоятельного разговора по существу. Однако само предварение наилучшим образом выражает суть того, что принято называть «персоналистским историзмом». Дело не в том, что Августин спрашивает о сущности («что это такое?») времени, — предшественников уже не счесть; или объявляет сущность времени загадкой, заставляющей вообще усомниться в существовании времени: прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее — неуловимая грань между тем, чего уже нет, и тем, чего еще нет. Дело в том, что Августин спрашивает о времени *риторически*. Об этом говорит в своей замечательной работе 1985 г. *Temps et Recit* (русский перевод — «Время и рассказ», 1999–2000) П. Рикёр<sup>21</sup>.

**Событие времени.** В патристике, не только западной (у Августина), но и восточной (в связи с критикой оригенизма и размежеванием с неоплатониками), необратимость времени — один из главных вопросов, поскольку речь идет об основах новой онтологии, отличной от онтологии античной, языческой. Августин проблемы времени не решает, а Декарт о нем почти не говорит, предоставляя ломать голову над подобными вопросами — например о конечности и бесконечности мира — тем, «кто их и выдумал». И тем не менее оба они пересотворяют время, каждый свое, сотворяя время новое: один — время западного Средневековья, другой — время Нового времени.

Итак, Августин спрашивает о времени *риторически*. Спросить риторически — вовсе не значит уйти от ответа. Риторический вопрос — это апелляция к конкретной ситуации спрашивающего. Вот он я, спрашивающий о времени «изнутри» времени. И хотя сущность времени от меня ускользает (повторим еще раз — во избежание каких-либо сомнений на сей счет: Августин *не* решает проблемы времени), без этого спрашивания нет меня самого, ибо душа моя *существует* только как растягиваемая вот этим самым вопросом, как «растяжение души»,

производимое вопросом о сущности времени, который (вопрос о сущности времени) и *располагает меня во времени*. Если я не спрошу о времени, оно застынет, перестанет идти, не сбудется (не сбудусь и я). Истории, т. е. временного события, события времени с его началом и концом, не будет. Такой вопрос о времени — это вопрос христианского мыслителя, мыслящего — в отличие от античного философа — в рамках онтологии, начинающейся с поступка и поступком заканчивающейся.

Почему вопрос о необратимости времени стал одним из главных в христианской онтологии и почему в связи с временем приходится говорить об онтологии поступка? Потому что только в поступке и через его посредство и обнаруживается эта самая необратимость времени, собственно, само время. И пока онтология не начиналась с поступка, все могло «возвращаться на круги своя». Но «по кругу блуждают нечестивцы...» — скажет Августин (О граде Божием 12, 14). С тех пор круг, оставаясь символом совершенства, символизирует также и бесконечность зла (круги Ада у Данте).

**Риторический принцип.** Прежде всего, отнесемся с величайшим вниманием к словам С. С. Аверинцева о том, что именно риторический принцип был фактором преемственности при переходе от Античности к Средневековью и от Средневековья к Новому времени. У С. С. Аверинцева есть небольшая статья, которая так и называется<sup>22</sup>. Эта статья выглядит скромно, но она многое расставляет по своим местам. Риторика в ней рассматривается как коррелят логики. Почему же именно риторический принцип назван здесь фактором непрерывности?

Заметим, речь не просто о риторике, но о риторическом принципе, т. е. о том, что делает риторiku риторикой, сообщает ей качество риторичности. Риторика же, как известно, это наука об украшенной речи. В качестве науки она выявляет что-то необходимое: правила, приемы и нормы красивого говорения. Но «принцип» риторики, т. е. ее «начало», — тот же, что и прочих «практических» наук (напомним, по Аристотелю, наук о действии и производстве). В них мы имеем дело с некоторой необходимостью (иначе какие же они науки?), но необходимостью не такой, как в науках созерцательных. Что же это за необходимость и почему она, опять же по Аристотелю, «менее необходимость», чем необходимость «созерцательная», теоретическая? Это *необходимость выбора*, стало быть, *возможность* как таковая, потому риторiku как науку практическую и называют «логикой вероятного». В науках о «действии» и о «созидании» главенствует необходимость выбора, ведь, действуя и созидая, без выбора не обойтись. Речь можно украсить так, а можно иначе. Как это сделать — в конечном итоге решает говорящий. Он знает, как лучше. Почему лучше именно так,

он по большому счету не знает. И эта необходимость выбора есть *необходимость возможности*, стало быть, действительная возможность, возможность действия или *действительность свободы*.

Эта действительность называется опытом. А опыт — это ловкость и осторожность в действиях, это уверенность, даваемая навыками, но вместе с тем и открытость опыту, даже прежде всего открытость опыту. *Опыт повторяется как неповторимый*. Идея необратимости времени проистекает отсюда. Решившись на поступок и поступив так-то, нельзя «поступить обратно», можно только отступить, но отступление уже будет «после» поступка, потому что оно — тоже поступок. Точно так же, говоря, мы судим, выносим суждение, решаем, например, заговорить или нет, и, решив озвучить собственное решение, уже не можем сыграть обратно: слово не воробей. . .

Напомним еще раз, что в отличие от искусства (*techne, ars*) риторики, основанного на выборе и решении, т. е. *необходимо* требующего поступков, логос (*ratio*), обнаруженный философами-созерцателями, ни от каких поступков не зависит, он вечен. Точнее, он атемпорален, поскольку являет собой самое *структуру* акта выбора или суда-суждения. В этом и состоит *метафизичность* или созерцательность метафизики. Она предполагает *метапозицию* по отношению к речам и поступкам (надо ли говорить, что сам выход на такую позицию есть тоже поступок, и поступок по преимуществу), позицию, с которой и становится «видна» их необходимая структура или форма. Как таковая эта структура не выбирается. Если речь, решение, поступок — в какой-то мере наши («в какой-то мере» здесь означает, что подлинное решение — такое, когда не *мы* решаем, а *нам* решается: наше решение нас «решает», сотворяет), то сущностное строение речи, решения и поступка от нас не зависит, мы его воспроизводим в неизменном виде, может быть, даже ничего не зная о нем. Эта «теоретическая», т. е. усмотренная в созерцании («теории»), необходимость абсолютна, она исключает какие-либо решения. Просто ее «не обойти», как ни старайся. И о ней можно ничего не знать: ей от этого ни холодно, ни жарко. Этот «необходимый» логос сущности не наследуется, не перенимается, не образует традиции: он — один и тот же во все времена и повсеместно. Именно его в качестве «знания причин» постигли Аристотелевы «наставники», вознесясь тем самым над мастерами-ремесленниками. Логос этот есть тот самый вечный «счет» сущего, о котором говорит Платон в VII книге «Государства», где Сократ «на пальцах» объясняет Главкону науку о бытии как науку счета.

Логика преемства — это тоже логика выбора, логика вероятного. Почему мы выбираем такой, а не другой, образ-образец для подражания — нам неизвестно; скорее не «мы выбираем», а «нам выбирается»; хотя постфактум мы стараемся наш выбор обосновать. Напомним, что

в сфере практического решает опыт. Риторика всегда учила неповторимости. Риторическая фигура — обязательно находка, иначе она не украшает, а портит речь. Риторико-софистическое образование, полученное апологетами и отцами Церкви, и обеспечило преемственность при переходе от Античности к Средневековью.

**Деконструкция античного умозрения.** Риторические навыки — старые мехи, заполняемые молодым вином. Яркий пример — Тертуллиан, сокрушающий эллинскую мудрость по всем правилам античной риторики. Но не просто «мехи»: апологет производит «деконструкцию» языческой мудрости, тем самым «конструируя» ее образ — образ, отличный от той христианской мудрости, причастником которой он себя ощущает. Деконструкция эта предполагает сдвиги, как было сказано, тектонические. Созерцательная необходимость (логика определения) отходит на второй план по сравнению с необходимостью практической (логикой авторитета). «Теория» оказывается «практичной» в самой своей основе. Когда языческий философ задает вопрос о сущности («что это такое?»), он, как можно предположить, действительно живет блаженной жизнью ума, мыслящего себя самого, потому что созерцательная позиция для него — наилучшая. Он действительно в стороне от этого «что», на которое он указывает: «вот это» (копшащееся, дергающееся, мельтешащее сущее). Он «знает причины». Христианский богослов, живущий по логике авторитета, спрашивает риторически; прежде чем спросить, он «взывает» (поэтика *invocatio*) к Первоначалу, поскольку ошибиться означает впасть в грех. *Моя судьба зависит от решения, и оно будет в той мере моим и правильным, в какой я отказался от себя, тем самым впервые став самим собой* (христианское «обращение», из которого и проистекает необратимость земного времени, времени исторического, «вечернего»).

Вопрос «что это?» (созерцательный вопрос о сущности) отходит на второй план: на первом — «что я должен делать? как быть?». Созерцательный вопрос о сущности оказывается вторичным в сравнении с «демиургическим» (ремесленным) вопросом. Это онтологический сдвиг, иное понимание бытия. *Бытие (твари) начинается с императива.* Согласно Ансельму Кентерберийскому, для которого Августин — авторитет беспрекословный, творение мира — это «изречение вещей» (*rerum locutio*). «*Fiat, fecit, factum est*» («Да будет, сделал и стало»), — так говорит о творении один из самых верных последователей Августина в XIII в. Бонавентура: оно начинается с языка. Речь, адресованная твари, это также повеление: «делай, не делай!» (заповеди, заветы, передаваемые пророками). И слова, адресованные Творцу, — тоже императивы, но просьбы: «Господи, дай, позволь, помилуй!» И когда нужно спросить: «что это?», христианский автор помнит о первенстве «императивного бытия» и о вторичности отвлеченного со-

зерцания. Эта память есть *личное усилие* сосредоточения, внимания (*intentio*) в противовес «забывчивости», рассеянию (*distentio*): термины, которые формально соответствуют неоплатоническим понятиям «исхода» (*proodos* — выступление, эманация, исхождение из единого, рассредоточение) и «возвращения» (*epistrophe* — поворачивание, обращение), но фактически наполняются другим содержанием. Соответственно взятый у Плотина термин *distentio animi* — «растяжение души» (*diastasis zoes* (Энеады III, 7, 11, 41) А. Ф. Лосев перевел как «растяжение души»; употребление *diastasis zoes* в христианской среде восходит к Григорию Нисскому) — у Августина значит что-то другое. А ведь его риторический вопрос о времени так и звучит: что такое время, не знаю, уж не растяжение ли души? И не так важен ответ, как вопрос, потому что если теоретически время и остается под вопросом, то практически оно несомненно, ведь речь — это практика, и все начинается со слова (*verbum locutio*), и если время существует в *речах* (а оно там несомненно существует, говорим же мы: было, есть, будет), то этого на первых порах и достаточно. «Именно языковой *опыт* (курсив наш. — *Авт.*) в известной мере противится тезису о небытии (времени. — *Авт.*)» (мы говорим о времени и говорим осмысленно)<sup>23</sup>.

**Растяжение души.** *Attentio-intentio*, внимание-сосредоточение, понимается Августином как непрестанное *усилие* сосредоточения, ибо «бодрствование» для твари всегда лишь императив, человек не может не спать, даже апостолы заснули. Но спать нельзя: дух бодр, а плоть... нет, она не плоха, она немощна, и вовсе не от плоти грех, а от свободы, в которой меж тем заключено богоподобие человека, почему и зло «допущено» в мир, — все это Августину известно от восточных отцов. Поэтому бодрствование твари — всегда лишь меньшая или большая степень рассредоточенности, борьба с рассеянием, т. е. *distentio animi*, т. е. *время*. *Стяженность* человеческой души предполагает ее *растянутость* между памятью (настоящим прошедшего) и ожиданием (настоящим будущего), неуловимая грань между которыми (настоящее настоящего) свидетельствует своей неуловимостью подлинное вневременное настоящее — божественное бытие. Его образом, образом Троицы, и является растянуто-стяженная человеческая душа. *Память* сохраняет для нас *бытие* (*esse*), *внимание* производит *познание* (*posse*), *ожидание* говорит о стремлении, *желании* (*velle*). А это и есть *образ* Троицы, далекий от совершенства совершенного *образа* — триединства единосущных Бога-Отца, Сына и Святого Духа. Через эту «образность» времяящаяся душа укореняется в вечности. («Никто не может сомневаться в том, что он живет (существует), помнит, желает, размышляет, знает, судит, ибо если он сомневается, то живет; если сомневается, что сомневается с данного момента, то

помнит; если сомневается, то понимает, что сомневается; если сомневается, то хочет уверенности; если сомневается, то знает, что не знает; если сомневается, то судит, что не следует соглашаться неосмотрительно» (О Троице X, 13). «Всякий, кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное и уверен в том, что в данном случае сознает, а значит, уверен в истинном» (Об истинной религии 39). «И сами в себе мы узнаем образ Бога, т. е. сей высочайшей Троицы, образ, правда, неравный <...> Ибо и мы существуем, и знаем, что существуем, и любим это наше бытие и знание. Относительно этих трех вещей... мы не опасаемся обмануться какою-нибудь ложью <...> Без всяких фантазий и без всякой обманчивой игры призраков для меня в высшей степени несомненно, что я существую, что я это знаю, что я люблю. Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны академиков, которые могли бы сказать: а что, если ты обманываешься? (Quod si falleris?) Если я обманываюсь, то потому уже существую (Si enim fallor, sum)» (О граде Божиим 11, 26).

Августин с его вопросом о времени оказывается «между» платониками, которые «знают всё», и скептиками, отрицающими существование времени. *Вопрошая изнутри времени о времени, он постигает собственную временность, т. е. конечность, которая находит выражение в апории растяжения души, не могущей ответить на вопрос о сущности времени, потому что она сама есть время, его сбывание.* Стяженность, сосредоточенность души и есть ее растяжение, *distentio* и *attentio* необходимо предполагают друг друга. Аргументация скептиков сводится к тому, что времени вовсе нет. Как пишет П. Рикёр, «апоретический способ анализа отличается от анализа скептиков тем, что не препятствует достижению некой прочной достоверности, но он отличен и от изысканий неоплатоников, поскольку с его помощью ядро утверждения никогда не выявляется в чистом виде, вне новых апорий, которые порождает этот способ»<sup>24</sup>.

**Августиново cogito.** Человек спрашивает о многом, в том числе и о сущности, и о сущности времени тоже, и хотя бы он спрашивал бестолково и заблуждался в ответах, но истинно то, что он *существует как спрашивающее и заблуждающееся существо*, — *si enim fallor, sum* (О граде Божиим 11, 26), ведь «если бы ты не существовал, ты вообще не мог бы заблуждаться» (О свободном решении III, 7). На вопрос «Существует ли Бог?» (Эводий: «Даже и это остается для меня незыблемым не по размышлению, а благодаря вере») Августин отвечает тоже *риторическим* вопросом: «А сам-то ты существуешь?» Очевидно, что ты есть, иначе, если бы тебя не было, это твое существование не было бы для тебя очевидным. Понимаешь ли ты это? Очевидно, да. И если понимаешь, то *тем самым* живешь, т. е. ощущаешь себя живущим, для чего, конечно, необходимо существовать.

Из этих трех самоочевидных вещей — быть, жить, понимать — какая наиболее ценная? Последняя, ибо «и камень, и труп существуют», но не ощущают этого, тогда как жизнь — это обязательно самоощущение жизни. Но чтобы понимать, надо и существовать, и жить, значит, понимание — разум — венчает творение. Но есть ли что-либо высшее разума? Да, сама истина, причастником которой разум и становится, когда что-то понимает (О свободном решении II, 2). В «Исповеди» и «О граде Божиим» Августиново *cogito* обретает несколько другой вид — тот, о котором речь шла выше: от восприятия внешних вещей, которые — «не Бог», душа обращается к созерцанию самой себя и видит себя саму как образ Божий — триединство *esse, posse, velle*.

То, что называют «психологизацией времени» у Августина, с психологией, как она понимается в Новое время, и с новоевропейским «субъективизмом» не имеет ничего общего, кроме того что генетически новоевропейский субъективизм связан с христианской трансформацией языческих представлений о душе. И надо сказать, что Декарт в ответе А. Кольвию очень точно говорит о главном отличии своего *cogito* от *cogito* Августина: на основе этого принципа Августин строит свое учение о душе как образе Божиим, я же, Декарт, вывожу из него «реальное» различие души и тела (напомним, что «реальное» в схоластической типологии различий — это различие «вещное», различие двух «вещей», из которых хотя бы одна может существовать без другой).

Что, собственно, имел в виду Декарт, говоря о реальном различии души и тела как о некоем своем открытии? Разве не приводили схоласты в качестве примера «реального» различия именно различие души и тела? Понять, чем отличаются друг от друга два *cogito* — Августиново и Декартово, — значит понять разницу двух «образов ума», средневекового, «программируемого» для Запада Августином, и новоевропейского, картезианского в своих истоках. Средневековый мир — это мир иерархии (священноначалия) сущих, лестница «метафизических мест», ступени которой суть *itinerarium mentis in Deum*, маршрут восхождения души к Богу. «Заданность» этого порядка в поздней Античности (Псевдо-Дионисий Ареопагит) стала его фактичностью в Средние века. Но та же принципиальная «неотмирность» христианства, породившая идею такого порядка, таила в себе грядущий его неминуемый крах: Бог как абсолютный Творец мог создать мир каким угодно (на что и обращает внимание своих оппонентов Декарт), а мог вообще не создавать его. Словом, крушение иерархии как метафизически обоснованного порядка сущих было неизбежным, и оно стало той самой *секуляризацией*, которая заключалась в том, что вертикальная иерархия развернулась в конце концов (в конце Возрождения) *прямой перспективой*, горизонтом; из принципиально известного

мир превратился в принципиально неизвестный, открываемый мир, мир, как уже говорилось, стал «картиной»<sup>25</sup>. Такая секуляризация вовсе не была устранением или самоустраниением религии, скорее наоборот, становлением новой — новоевропейской — религиозности, такой религиозности, которая совместима с миром-картиной, миром культуры. В контексте этих преобразований и следует понимать Декартово «открытие» реального различия мысли и протяжения, ставшее основой механицизма<sup>26</sup>.

Для Августина триединство *esse-nosse-velle* в душе как образе Троицы означает, что сама наша душа есть устремление к предвечному образцу, некоторое усилие (будущий *conatus* гуманистов Возрождения и одно из определений монады у Лейбница) самопревосхождения, парадокс которого — в том, что поднимаемся мы сами, но, как скажет тот же Бонавентура, благодаря поднимающей нас силе (Путеводитель души к Богу 1, 17) (Данте: «О Беатриче, помоги усилию / Того, который из любви к тебе / Возвысился над повседневной былью» (Ад 2, 103); Петрарка: «Человек рожден для усилия, как птица для полета» (Книга о делах повседневных XXI, 9, 11)). Собственно, разработкой этого парадоксального тезиса и является теория «иллюминизма», просвещения человеческого ума Божественным, представляющая собой одну из версий традиционной метафизики света, переосмысленной в духе христианского *сотворчества* (синергии) человека и Бога. Обращенный «внешними» чувствами вовне себя, человек видит творение Божие, прекрасный мир, столь же прекрасный, как и в «Шестодневе» Василия Великого, но он его видит, потому что уже «просвещен» светом Божественного ума, и это еще только начало богопознания, ибо истина все же не во внешних вещах, *in interiore homine habitat veritas*, она — внутри человека, именно как образ Божий, узреваемый душой, когда она обращает взор на самое себя. Однако, видя себя, душа видит только образ, бесконечно далекий от образца, сущность, или чуждость, которого остается для нее непостижимой. Это самопревосхождение составляет само существо человеческой души, ее природу. Иначе говоря, «гносеология» у Августина, как и у других отцов Церкви, есть вместе с тем и онтология, и нравственная — жизненная — задача (так сказать, экзистенциальный императив), а троичность Первоначала отражается во всем мироздании, в том числе и в разделении философии на физику (онтологию — *esse*), логику (гносеологию — *nosse*) и этику (*velle*) («ибо если человек создан так, что чрез то, что имеет превосходство в нем, он может достигать того, что все превосходит, т. е. единого, истинного, всеблагого Бога, без Которого не существует никакая натура, не назидает никакое учение и никакая практика не приносит пользы, то Он-то Сам и должен быть для нас предметом искания, так как в Нем все обеспечено, и предметом познания, так как в Нем все

для нас достоверно, и предметом любви, так как в Нем все для нас прекрасно» (О граде Божиим 8, 4)).

Такая христианская метафизика в каком-то смысле возвращает нас к истокам платонизма, к той самой «заботе о себе», которую и имел в виду Сократ, объясняя согражданам и иноплеменникам необходимость самопознания. Забота о себе нужна при вступлении в зрелый возраст, некоторым образом она возмещает недостатки образования и все прочие недостатки, которые могут сделать юношу неконкурентоспособным в борьбе с соперниками, желающими управлять городом. Забота о себе оказывается, стало быть, главной политической добродетелью и заключается в приобщении к мудрости. Так в чем же мудрость? Она не в знании, а скорее в умении отвлечься от известного, обратив внимание на самое вместилище знаний — душу. Как можно увидеть душу? Здесь начинает работать метафора зрения. Глаз может увидеть себя только в зеркале или... в глазах другого. Взгляд, встретившийся со взглядом, видит душу. Глаза — зеркало души. В глазах видны вещи невидимые — любовь и ненависть. И душа знает себя как знание вещей невидимых, увидеть которые может только взгляд, направленный на самого себя и тем самым на божественное в нас. Традиционная забота о себе отчасти претворяется в платоническое учение, отчасти в практическую античную медицину (диететику). В христианстве она становится христианской аскетикой, суть которой Августин видит во вхождении «в себя» и императиве самопревосхождения, вовсе не ограниченного «познавательным» аспектом. Вхождение в себя обеспечивается раскаянием и требует полного самоотречения. Поэтому христианская «политическая» мудрость и добродетель — это забота уже о другом «себе» и о другом «полисе», не том, земном, что построен на себялюбии, дошедшем до презрения к Богу, но о том, который стоит на любви к Богу, доведенной до презрения к себе (град Божий).

**Два града.** Основополагающая для христианства идея неотмирности разрабатывается Августином как учение о двух «градах» — *civitas Dei* и *terrena civitas*. Сопрягаются они в обращении. Христианская онтология — это онтология обращения, т. е. поступка, а поступок рождает необратимое время, почему эта онтология и оказывается одновременно *историей*: историей личного, *индивидуального* обращения. «Исповедь» — не столько пример нового, автобиографического жанра, сколько исповедание веры, протокольная запись духовного рождения, о чем говорит сама структура произведения: обращение — сцена в саду (8-я книга) — это его центр, собственно «начало» (в вечности, «день осьмой» Василия Великого); события детства и т. д. (1-я — 7-я книги) — начало «вечернее», временное, бездна греха, «долина слез» и раскаяние; 9-я книга еще биографична (крещение), но начиная с 10-й речь уже о памяти, времени (11-я) — и далее излагается христианское

учение о творении, фактически Шестоднев. С другой стороны, «О граде Божиим» — запись *вселенского* обращения. Две истории — личная и общественная. Обе — «земные», соотнесенные с «вечной», сакральной историей.

Человек в этой онтологии, по сути, есть должествование, из чего следует, что для человека быть собой означает всегда быть выше себя; и если человек к тому же — это триединство бытия, знания и любви, а этика предполагает действие, связанное с целеполаганием, то «деятель» (ремесленник, поэт, художник. . .) неотделим в нем от «созерцателя». Однако цели действия могут быть разными. Действуют ради результата, а результат деятельности, или ее продукт (*fructus*), может быть, полагает Августин, либо «использован», либо «употреблен». Августин пишет: «Я знаю, что слово “плод” указывает на употребление, а польза (*usus*) — на пользование и что между ними то различие, что то, что мы употребляем (*fruo*), доставляет нам удовольствие само по себе, без отношения к чему-либо другому, а то, чем пользуемся (*utor*), нужно нам для чего-либо другого. Поэтому временными вещами скорее следует пользоваться, чем употреблять их, чтобы получить право наслаждаться вечными» (О граде Божиим 11, 25). Град земной зиждется на «потреблении», употреблении ради самого употребления, это и есть себялюбие, доведенное до презрения к Богу. «Пользование» же «временными» вещами создает ту двойственность положения, из которой и проистекает пресловутый «антиномизм» христианства, или одновременное существование в двух мирах — поту- и посюстороннем. Двоемирие, казалось бы, устраняется («Уйдя от ветхого человека и собрав себя, да последую за одним» (Исповедь 11, XXIX, 39)), но тут же восстанавливается, коль скоро в земной жизни цель эта оказывается недостижимой. Такой антиномизм может быть охарактеризован как онтологическая, гносеологическая и этическая антиномии. Их разработка составит основное содержание поздней патристики и схоластики.

Онтологическая антиномия описывает парадокс равенства себе в неравенстве себе (самопревосхождения), она разовьется в учение об онтологической несоизмеримости тварного бытия и Творца, основой которого станет христиански переосмысленная дистинкция сущности и существования. Непостижимый в Своей сущности Бог открывается Августину как Сущий («И Ты возгласил издали: “Я есмь, Я Сущий”» (Исповедь 7, X, 16); см.: Исх. 3:13 (в Синодальном переводе: «Аз есмь Сый»)), и схоластика будет доказывать именно *существование* Бога исходя из Его «первого имени». Гносеологическая антиномия доведет до крайности известный Античности парадокс ученого незнания и будет обсуждаться как оппозиция доказательного знания и веры при безусловном приоритете последней. Этическая же антиномия оформится в вопрос о соотношении свободной воли и предопределения. Позиция

Августина в этом плане предельно ясна: я тогда свободен, когда я раб Божий (Я — «сам», когда «не сам», когда, как скажет еще один последователь Августина, Мейстер Экхарт, освободив свою душу от всех «сил», стремлений и образов — ведь малейший образ Бога застит тебе целого Бога, — я позволю родиться в ней Слову)<sup>27</sup>. Человек отягощен наследственным грехом (некрещенные младенцы попадут в ад); своими, только своими силами человеку не спастись, нужна благодать (мы поднимаемся благодаря поднимающей нас силе; ср.: «... я вернулся к себе самому и, руководимый Тобой, вошел в самые глубины свои: я смог это сделать, потому что “стал Ты помощником моим”» (Исповедь 7, X, 16). В этом смысл спора с Пелагием, с одной стороны, и донатистами, с другой: перекрещиваться не надо, даже если крещение принято из рук недостойного служителя (за него, как говорил покойный А. М. Панченко, ангелы служат).

**Итоги.** Итак, на фоне несомненной общности восточной и западной патристики выделяются столь же несомненные особенности. Для Запада они связаны с исключительным влиянием Августина, с масштабом его личности и оригинальностью учения. С другой стороны, влияние его было обусловлено тем, что семена учения падали на почву, вернее, на «почвы», состав которых способствовал их произрастанию. Этот состав определялся не только субстратом (отличная от греческой латинская культура метрополии и западных провинций), но — позже — и суперстратом (продвигавшиеся на Запад и расселявшиеся там варварские племена). Сам Августин, хоть и принадлежал античной культуре и получил хорошее образование, был в философии дилетантом, провинциалом, неумный темперамент которого подвиг его на то, чтобы пропустить через себя, сделать собственным опытом, так сказать, экзистенциально проверить и подтвердить или отвергнуть все известные ему учения, тем более что такая личностная «практическая» установка в науке совпадала с религиозной доминантой действия и поступка. А коль скоро Аврелий Августин оказался талантливым писателем, результатом стал в высшей степени убедительный синтез, убедительность которого основывается не на общих метафизических соображениях, а на том, что каждый, кто читает Августина, принужден повторять опыт мысли, однажды им проделанный и пережитый, заново его переживая. Причем для этого особой учености и не требуется. Никакого другого «психологизма» у Августина нет.

### Примечания

<sup>1</sup> *Василий Великий. Творения. Ч. 1. М., 1845. С. 38–39 (репринтное изд.: М., 1991).*

<sup>2</sup> О временных рамках Средневековья и долгом переходном периоде от Античности к Средним векам см.: *Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения.* М., 1976. С. 17–64.

<sup>3</sup> См.: *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.

<sup>4</sup> См.: *Топоров В. Н.* Эней — человек судьбы. М., 1993.

<sup>5</sup> Сравнительный анализ греческой и римской культур см.: *Кнабе Г. С., Протопопова И. А.* Культура античности // *История мировой культуры. Наследие Запада.* М., 1998. С. 89–210.

<sup>6</sup> См.: *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках.* М., 1988. С. 7–61.

<sup>7</sup> *Кнабе Г. С., Протопопова И. А.* Культура античности. С. 93.

<sup>8</sup> *Тертуллиан.* Против Гермогена // *Тертуллиан. Избр. соч.* М., 1994. С. 143.

<sup>9</sup> См. об этом: *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие (конспекты лекций). 2-е изд., испр. Вильнюс; М., 1992. С. 100, 103, 106.

<sup>10</sup> *Тертуллиан.* О прескрипции [против] еретиков // *Тертуллиан. Избр. соч.* С. 109.

<sup>11</sup> *Платон.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 262.

<sup>12</sup> *Foucault M.* L'Hermeneutique du sujet: Cours au College de France. 1981–1982. Cours du 13 janvier, deuxieme heure. Paris, 2001. P. 64–77.

<sup>13</sup> Об античных критиках христианства см.: *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990.

<sup>14</sup> *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 15.

<sup>15</sup> *Аверинцев С. С.* Авторство и авторитет // *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 76–100. О средневековом мироустройстве как «порядке держателей авторитета» см.: *Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью.

<sup>16</sup> *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. С. 224. О согласовании латинской тринитарной терминологии с греческой см. также: *Бозций.* Против Евтихия и Нестория // *Бозций.* «Утешение Философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 173–175.

<sup>17</sup> *Abbagano N.* Historia de la filosofia. Т. 1. Barcelona, 1955. P. 230.

<sup>18</sup> Хронологический список произведений Августина см.: *Аврелий Августин.* Исповедь. М., 1991. С. 387–398.

<sup>19</sup> См.: *Lyotard J.-F.* La Confession d'Augustin. Paris, 1977.

<sup>20</sup> См.: *Гуссерль Э.* Собр. соч. Т. I: Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 5.

<sup>21</sup> *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. М., 1999. С. 15–41.

<sup>22</sup> *Аверинцев С. С.* Риторический принцип как фактор непрерывности при переходе от античности к средневековью и от средневековья к Возрождению // *Западноевропейская средневековая словесность.* М., 1985. С. 6–9.

<sup>23</sup> *Рикёр П.* Время и рассказ. С. 17.

<sup>24</sup> Там же. С. 16.

<sup>25</sup> *Хайдеггер М.* Время картины мира // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 41–62.

<sup>26</sup> Подробнее о механицизме в связи с преобразованием мира в «картину» см.: *Погоняло А. Г.* Философия заводной игрушки, или Апология механицизма. СПб., 1998.

<sup>27</sup> *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. М., 1912. С. 11–21 (репринтное изд.: М., 1991). Ср.: «Когда ты лишишься себя самого и всего внешнего, тогда воистину ты это найдешь» (Там же. С. 21).

## Глава 2

# ПРОВИДЕНЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И СРЕДНЕВЕКОВОЕ УМОЗРЕНИЕ

### § 1. ХРИСТИАНСТВО: «РЕЛИГИЯ ИСТОРИКОВ»

**Идея и смысл истории в философии Средних веков.** Средневековой философии мы обязаны не только разработкой проблем, известных Античности, но и открытием сюжетов, оставшихся на периферии античного космоцентризма. Провиденциальный историзм средневекового мирозерцания является одним из таких сюжетов, поскольку именно христианство открывает для себя целостность истории в единстве двух ее пределов — начала и конца — как прогрессивное отношение Бога к соединенному человечеству. Историческая жизнь осмысливается как последовательное осуществление судьбы мира, предначертанной Божественной волей и исполненной глубокого смысла. Спасение и искупление человека предполагает овладение временем и тем самым завершение истории. Конечно, провиденциальное истолкование истории далеко от понимания истории в собственном смысле. Средневековые мыслители — скорее «компиляторы и догматики, которые помещают все происходящее в рамки, образованные верой в чудо и исторической конвенциональностью античной школы»<sup>1</sup>. Однако в этой перспективе открывается возможность зарождения философии истории. Ведь чтобы история предстала не как внешнее сцепление событий, но как движение, имеющее смысл и завершение, должна быть осознана идея истории.

Обретение собственного предмета осуществлялось в средневековой философии истории двояко. Либо акцентировалась идея истории как открываемый созерцательным усилием образец и условие постижения «потока» исторической жизни, либо выделялся смысл истории как окончательное осуществление посредством внутриисторического дей-

ствия и претерпевания надысторической цели мира. Тем самым средневековая философия истории оказывалась в проблемном поле, замыкаемом вопросами «почему?» и «зачем?». Ряд «почему» ориентировался на законы, всеобщую обусловленность и необходимость. Причем идея закона означала прежде всего внутреннюю связь, постигаемую путем рефлектирующего понимания. Ряд «зачем» связывался с постижением смысла происходящего, с тем чтобы сделать явления телеологически понятными. Рассмотрение того, как возможно понимание истории в горизонте трансценденции, позволяет смоделировать образец провиденциальной истории, сохраняемый во всем многообразии ее версий и интерпретаций. Интерпретации, ориентированные на постижение идеи истории и подчиненные логике вопроса «почему?», приобретают в средневековой философии политическое измерение. Историзм средневековой социально-политической мысли реализуется через осмысление отношения двух конкурирующих институций — Империи и Церкви — и пролагает дорогу политическим реформам. А версии, нацеленные на истолкование смысла истории и стремящиеся ответить на вопрос «зачем?», осуществляются в рамках мистической эсхатологии и дают почву многочисленным ересям. И в первом и во втором случае провиденциальный историзм становится важнейшим ферментом духовного развития, создавая «эту бурную, бунтующую историю западных народов, которая и сделалась историей по преимуществу»<sup>2</sup>.

**Цикличность мифа и линейность истории.** Горизонт мифологического мирозерцания задавался непрерывным диалогом архаического человека со священным, которое было точкой отсчета и мерой всех мыслимых форм его жизнедеятельности. Именно оно оказывалось единственно реальным, «ибо только сакральное есть в абсолютном смысле, действует эффективно, творит и придает вещам долговечность»<sup>3</sup>. Рождение мифологического мирозерцания невозможно вне корреляции с трансцендентной реальностью, благодаря которой пространство организуется как уподобление надземным «центрам мира», а время сжимается в бесконечное «теперь» — «время бно». В мире мифа подлинность сообщается лишь тем человеческим действиям, которые повторяют совершённое от основания богами, героями или предками. Само по себе признание священного, понимается ли оно как форма, план или обыкновенный «двойник», не означает выхода за пределы бесконечного круговорота возникновений и уничтожений, вечно-го обновления мира и ускользания от груза времени. Заход и восход солнца, смена времен года, череда смертей и рождений оказываются проявлениями космического закона роста и упадка. Природные вещи разрушаются и гибнут, но природа вечно окружает человека, и именно в ней он ищет начала и конца всего сущего. Абсолютная мощь природы, посредством которой все, в том числе и неумолимое вращение

колеса времен, обретает существование, удерживает слитого с космическими циклами человека внутри себя. Все изменяется до неузнаваемости лишь тогда, когда человек обнаруживает таящуюся в нем силу творческого отношения не только к миру, но и к самой первопричине этого мира. Духовное начало в самом человеке, который «не является, подобно всем остальным существам, столь же ограниченным, сколь и завершенным в своей специфичности»<sup>4</sup>, позволяет человеку совершить «скачок в историю» (К. Ясперс). Безграничная открытость многообразным возможностям, принципиальная сущностная незавершенность дают человеку шанс такого преобразования неподвижного настоящего жизни, которое делает возможным и необходимым непрерывно реализуемую связь традиции с предвосхищаемым будущим.

Духовное напряжение, преодолевающее господство «великого мирового года» — закона циклической смены природных явлений, связано с акцентированием идеи творения в противовес идее происхождения. Особенно это характерно для иранской и семитской религиозных традиций. Бескомпромиссное столкновение добра и зла, тьмы и света в зороастризме позволило увидеть в истории сферу уникального и решающего свершения. Важность будущего потребовала предельной ответственности от вовлеченного в противоборство абсолютов человека. «Первая великая философия истории родилась из острого ощущения двойственности и конфликта. Мировая история есть следствие этого конфликта, в истории свершается совершенно новое, уникальное, абсолютно решающее; на этом пути приходится терпеть поражения, однако в конце концов свет побеждает»<sup>5</sup>. Иудаизм усиливает этическую тенденцию этого противоборства, говоря о справедливом Боге. Бог как единая творческая причина, к которой восходят все противоречия, творит мир из ничего — как абсолютная сила добра. Мир — сотворенное бытие, он преходящ, неистинен, оторван от своего источника, а значит, не имеет права быть. Но он все же есть, и это — Божественное благо. Бог, предоставляющий каждой конечной вещи право быть Своей абсолютной мощью, — Бог справедливости.

**Универсализм идеи Завета.** Религиозное творчество древних иудеев перемещает акценты с космоса на историю. История разворачивается как обетование, полученное в результате договора, инициатива которого принадлежит Самому Творцу: «И Господь явился Аврааму и сказал ему: Я Бог Всемогущий; ходи предо Мною и будь непорочен; / И поставлю завет Мой между Мною и тобою и весьма, весьма размножу тебя» (Быт. 17:1–2). Народ Израиля — «семья Авраамово», вступив в договор с Богом, становится народом избранным, которым Господь управляет, как царь своими подданными. Стороны обязуются хранить заключенный союз, исключая для Бога другие народы, равно как и для народа других богов. «Итак, если вы будете слушаться гласа

Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов: ибо Моя вся земля; / А вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исх. 19:5–6). Последовательность обетования, переходящая от Авраама к Исааку, Иакову и, наконец, Моисею, создает историческую протяженность, в которой каждое событие драгоценно постольку, поскольку уже необратимо. Из таких событий складывается история как теофания — отношение неизреченного, покрытого тайной Бога с усыновленным Им народом. Универсалистский потенциал такого отношения заключается в том, что помимо кровного родства единство «детей Израилевых» обеспечивается приобщенностью к Божественному откровению.

Свобода и космическая важность выбора Богом человека, принимающего Завет, позволяют всю историю мироздания трактовать как историю Завета и объясняют такой культурный феномен, как пророчество. Посвященные Богом в Его таинственные пути библейские пророки от Илии до Иеремии обличали, наставляли, предостерегали народ Израиля, обещая в качестве воздаяния и награды приход Мессии. Таким образом, пророчества утверждали абсолютную ценность истории, происходящих событий самих по себе в той мере, в какой они оказывались выражением единой Божественной воли, для которой «благословен народ Мой — Египтяне, и дело рук Моих — Ассирияне, и наследие мое — Израиль» (Ис. 19:25). В этом отличие пророков от прорицателей и оракулов языческого мира, ориентированных на «вечное повторение» (из соображений краткости изложения мы отчасти схематизируем, «заостряем» библейский историзм в противовес антиисторизму древних мифологий). Но и в ветхозаветной парадигме ценность времени оказывается проблематичной, центральное событие истории переносится в будущее. Грядущий приход Мессии разделит все время на настоящий и будущий зоны, будущее возродит время, т. е. вернет ему первоначальную чистоту и цельность. Пронизывающая историю иудаизма борьба времени с пространством достигает своей кульминации: неограниченные притязания пространственного принципа разрушают универсализм, подразумевавший господство идеи справедливости и обеспечивавший власть над временем. Основная идея иудаизма не приобрела еще всеобщий смысл, не вышла за пределы осознания зла (грехопадения) и стремления к Абсолюту. Это точка зрения «скорби человеческой природы в ней самой» (Г. В. Ф. Гегель), так как содержание Закона — избрание народа Израиля и обещанная ему Земля обетованная — оказывается ограниченным и вступает в конфликт с универсалистскими притязаниями священнической миссии народа, свидетельствующего о «Богe живом». «Христианство отделилось от иудаизма, потому что, когда исполнилось время, иудаизм сделал выбор в пользу пространства, то есть своего закона, который никогда

не мог стать законом всех законов. Собрание Божье — Церковь, которая собирает все народы, — это конец религиозного национализма и трибализма, хотя бы даже и выраженного в терминах пророческой традиции»<sup>6</sup>.

**Боговоплощение и смысл истории.** Духовная природа Бога, единство Бога и человека, которое в чувстве реализуется как любовь, а в знании — как дух, открываются в христианстве. Принимая и развивая рожденный в недрах иудаизма взгляд на историю как на объективный, надличностный процесс, отмеченный не столько пространственной общностью, сколько единством реализующегося в нем принципа, христианство возводит сам этот принцип во всеобщность. Таким образом, история не отменяется, а свершается, грядущему придается абсолютная эсхатологическая ценность — и открывается возможность спасения исторического становления. «Христианство исторично не только потому, что его культ организуется вокруг событий земной жизни Бога и основывается на исторических книгах, но и потому, что судьба человечества — от грехопадения до Страшного суда — предстает в сознании христианства как некое долгое странствие, в котором судьба каждого человека, каждое “индивидуальное паломничество” является в свою очередь отражением; центральная ось всякого христианского размышления, великая драма греха и искупления, разворачивается во времени, то есть в истории»<sup>7</sup>. Глубинная проникнутость христианства историческим началом коренится в личностном понимании Абсолюта как такого, к которому обращено «Ты» молитвы. Открывший Свое сердце и воплотивший Свою волю в истории Бог может быть понят только как триединый, как конкретное единство Отца, отличающего Себя от Самого Себя в Сыне и устраняющего это различие посредством Духа. Тройственность способов существования Абсолюта позволяет утверждать, что первая ступень Богобытия вершится вне мира и конечного пространства и в элементе вечности; вторая — это Божественная история, совершающаяся как реальная в мире и протекающая во времени, третья ступень — как возвращение и примирение — осуществляется в сердце человека и имеет внутреннее место — общину. Таким образом, история представляет собой особую сферу Богобытия, результат Божественного обособления от Себя Самого, которое есть начало своего иного. Через Откровение, т. е. проявление в отношении иного, эта сфера обретает свою существенность и становится Священной историей.

Открываясь актом Божественного творения, провиденциальная история с фактом грехопадения включает в себя противоречивую реальность человеческой жизни. Эта реальность составляет историю «ветхого человека» — историю драматического, полного отступлений от Закона восхождения к Богу, приводящего к искуплению первородного греха. Рождение Христа, Его жизнь и распятие становятся вехами ис-

тории «нового человека», для которого закон сменяется благодатью, «ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин. 3:17). Плоть — последний предел во-человечивания, которым устраняется разлучение Божественной и человеческой природ. Самоограничение Бога во Христе освобождает в Нем Его человечество, возвращая его тем самым Богу. Нисходя в мир, в поток внешнего бытия, Христос из центра вечности делается центром истории. То, что дает времени смысл и значение, входит в конкретный момент времени и из этого момента организует временную протяженность как историю, где Бог идет на риск, нисходя до последних пределов бытия, чтобы вернуть свободным существам возможность спасения, не нарушая их свободы. Возникающее единство божественного и человеческого может быть уподоблено новому творению и рождению нового мира. «Христос — это второй Адам, восстанавливающий утраченную с грехопадением гармонию, но не как непосредственную, а достигаемую в усилении двойного подвига — самоотвержения божеского и человеческого, ибо для истинного согласования двух начал необходимо свободное участие и действие обоих»<sup>8</sup>.

Очевидно, что две принципиальные для христианства идеи — грехопадение и искупление — взаимоотражают друг друга. Первородный грех исказил «исходную» природу человека, его богоподобие; «восстановление» человечества, последовательное исполнение во времени Божественного плана спасения есть необходимость истории после Воплощения. Откровение имеет обязывающий характер, оно призывает к соучастию и постоянному предстоянию перед Богом, ибо история как такое инобытие Отца, которое утверждено, проявлено и опосредовано Сыном, есть самопреодоление в усилении христианского свершения. Она (история) фокусируется, собирается в событии Откровения, и — согласно смыслу Откровения — ей ставится последняя цель. «Историческое “теперь” — не безразличное мгновение, но *kaïros*, открывающий горизонт для прошедшего, так же как и для будущего, объединяющий прошлое как предвосхищение с будущим как завершением»<sup>9</sup>. В непрерывном обращении к историческому преданию как сбывшемуся событию Откровения, засвидетельствованному жертвенной смертью Христа, человек становится соучастником исходного события подлинной истории, причащаясь (обнаруживая свою причастность) изначальному смыслу собственного предназначения.

**Единство и целостность мировой истории.** Новая заповедь любви преодолевает ограниченность ветхозаветной парадигмы, позволяя увидеть в истории судьбу всего человечества как единокровной семьи, где «нет различия между иудеем и эллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех призывающих Его» (Рим. 10:12). С другой стороны, христианство как религия отверженных, более того,

как религия не римская, возникло в мире, где имя «римлянин» было синонимом понятия «человек». Но принципом этой «римской человечности», доведенной до чистоты в стоицизме, было безразличие духа ко всему представляющемуся в действительности. Христианство же саму действительность превратило в сферу внутренней жизни, «ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, иудеи или эллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор. 12:13).

Очистительной жертвой Христа открывается новый период истории человечества, по завершении которого наступит второе пришествие и история закончится, праведные будут избраны и вознесены, а неправедные — низвергнуты. А значит, время в христианской перспективе эсхатологически направлено, оно неумолимо стремится к своему пределу. Новый Завет изобилует напоминаниями о том, что «время уже коротко». Оно должно смениться веком, причем это выражение имеет смысл только в том случае, если под вечностью понимается не бесконечное время, т. е. невозможность покинуть пределы времени вообще, а нечто совершенно иное. Это не степенное, а родовое отличие, конец всякого времени, а с ним и истории. Приближение «конца времен» и свершение исторической жизни в вере как дело труда, созерцательного подвига и страдания обретают смысл в жизни церковной общины. Община и человеческое сердце суть внутренние места Духа. Подобно тому как свет Божественного образа одолевает в человеке инаковость телесной тьмы, исполненная милости и деятельная в мире Церковь представляет как бы небо на земле, «мистическое тело Христа». Ограничивание придает истории законченность, с такой законченностью она не кончается, а, наоборот, исходя из нее, начинается в качестве того, чем будет после завершения. Божественный промысел, реализуя судьбу соединенного человечества через творение, грехопадение, искупление и второе пришествие, выводит за пределы исторического становления — туда, где «времени уже не будет», «смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет; ибо прежде прошло» (Откр. 21:4).

Таким образом, в истории фокусируется парадоксальность христианских догматов, поскольку она не имеет собственных оснований к существованию и в то же время оказывается сферой, необходимой для осуществления завершенной теофании. В непрерывном обращении к священной истории как непогрешимому свидетельству окончательного Откровения соединенное человечество постигает смысл собственного предназначения в эсхатологической мистерии исторического бытия. Поэтому «любая история, написанная в соответствии с христианскими принципами, по необходимости должна быть универсальной, провиденциальной, апокалиптической и периодизированной»<sup>10</sup>. Последнее свойство объясняется тем, что кульминацией исторических повество-

ваний оказывается Боговоплощение, разделяющее историю на две части. Естественное стремление к дальнейшему структурированию ориентируется на события, не столь значимые, как рождение Спасителя, но по-своему важные, делающие происшедшее отличным от предшествовавшего, словом, эпохальные. Таким образом, история делится на отличные друг от друга эпохи или периоды, а историческая мысль оформляется как рядоположение фактов, как хроника.

## § 2. ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЦАРСТВА БОЖИЯ В РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ МЫСЛИ

Время и вечность в теологии истории Августина. Непрерывное обращение средневековой мысли к трансцендентной реальности, к непреходящему во времени смыслу крестной смерти Христа делает неизбежным осмысление христианства в качестве феномена мировой истории. Напомним, что первая поражающая воображение попытка упорядочить историческое пространство и время и обобщить христианскую идею истории принадлежит *Августину*. В горизонте веры, открывающей возможность спасения исторического становления, Августин ведет полемику с античными авторитетами. Имманентному логосу космоса, чеканно выраженному Гераклитом в знаменитом фрагменте: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий», противопоставляется трансцендентный промысел истории. Августин обращается к вопросу о начале творения, причем антитеза Творца и творения в интересующем нас контексте предстает как противопоставление времени и вечности. Вопрос о том, совечно ли время вечности, сталкивает Августина с проблематикой и терминологией александрийской философии. Его теология истории полемически заострена против субординатизма Оригена, вытекающего из идеи «вечного творения». Ориген, понимая Бога как безличную творческую энергию, утверждал, что связывание акта творения с определенным временным моментом противоречит понятию Абсолютного. Вопрос о том, что делал Бог до сотворения мира, требует, согласно Оригену, следующего ответа: «Творил бесконечное множество других миров». Для Августина Божественная сущность не исчерпывается производящей мощью, чье творение — универсум — не совечно Богу. Поэтому и время несоизмеримо с вечностью, его не было до творения, поскольку оно получило бытие вместе с миром. Циклическая концепция времени, которое относится к вечности, как точка, описывающая окружность, к центру, заменяется линейной концепцией времени. Оно может быть уподоблено конечному отрезку, производно-

му от вечности, как от беспредельной точки, внешней отрезку. Такое соотношение вечности и времени есть тайна, ибо «в вечности ничто не преходит, но пребывает как настоящее во всей полноте; время как настоящее в полноте своей пребывать не может» (Исповедь 11, XI, 13).

Мир у Августина не пребывает как природа, но разворачивается как история, понимаемая в единстве ее завершения (*finis*) и назначения (*telos*). «“Эсхатон” не только ограничивает исторический процесс концом, но и разворачивает и исполняет его с определенной целью»<sup>11</sup>. Поэтому лежащие в основании августинианской теологии истории понятия — «мир» (*mundus*) и «век» (*saeculum*) — по сути дела, означают одно и то же. Мир — скорее социально-этическая, чем космическая характеристика, — это осуществление Божественного порядка (*ordinatio Dei*), развернутое во времени. Век же, в свою очередь, — временной континуум, в котором происходит взаимодействие божественного и человеческого. Августин не может опереться ни на один из классических образцов античной историографии, поскольку прошлое служит в них непреходящим основанием настоящего и будущего. Так, по Геродоту, история являет нам повторяющиеся образцы, регулируемые космическим законом равновесия (главным образом через *nemesis* — справедливость, которая время от времени устанавливает равновесие историко-космических сил). Для Фукидида неизбежность исторических повторов коренится в неизменности человеческой природы. Иначе у Августина. Единство человека в творении сообщает «историческое гражданство» народам, которым античная историография в этом отказывала. Не греки, не римляне, не варвары, а воплощающийся в тех или иных отдельных народах единый род человеческий, «жизнь которого от Адама до настоящего века есть как бы жизнь одного человека», оказывается исполнителем предначертанного Провидением плана.

Если *mundus/saeculum*, «где/когда» — это пространственно-временная целостность, то содержанием этой целостности, ее «что» выступает существование двух родов человеческого общения, которые «мы, следуя Писаниям своим, справедливо можем назвать двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире своего рода по плоти, другой же из желающих жить также и по духу...» Концепция двух градов — земного (*terrena*) и небесного (*coelestis*), — различающихся по высшему предназначению, не выводит за пределы провиденциального истолкования истории. «Вавилон злых» и «Иерусалим благих» нераздельно будут шествовать до конца времен, причем первый обречен претерпевать участь своего пребывания, т. е. изначально заданную ему историю. Августин отказался от прямого отождествления Божьего града с Церковью, а земного — с миром, толкуя их как мистические общности, в которых воплотилось таинство Божественного предопределения. Между градами нет видимой границы,

она полагается различием двух родов любви. Один из них приводит людей к жизни по человеку в «суетном искании славы в самом себе» и во времени как единственной и непреодолимой реальности. Другой же род любви — источник жизни по Богу, позволяющий обрести в Нем свою славу и отвергающий иллюзорность временного потока. Жители небесного града — потомки библейского Авеля, им покровительствуют ангелы, сохранившие верность Создателю. В треволнениях земной жизни, отданной во власть потомкам Каина и руководимой ангелами-отступниками, они подобны пилигримам, но силою Божественного предопределения жители небесного града избраны к спасению и вечной жизни в возрожденной и преображенной плоти, тогда как их гонители осуждены на вечное проклятие. Столкновение двух стратегий жизнеотношения создает напряжение, разрешение которого направлено на то, «чтобы вычерпать из сердца бездну скверны и заполнить Богом пустоты своей души», вливаясь в неисповедимый порядок Божественной любви (*ordo amoris*), раскрывающий ход мировой истории в величественной и гармоничной мелодии спасения.

**«Эсхатон» и конец истории.** Два града, абсолютно разделенные по своему метафизическому смыслу, сосуществуют в пространстве и времени истории — а значит, возникает необходимость осмысления их неизбежного взаимодействия, т. е. проблема сведения воедино священной и мирской истории. «Пока оба Града взаимно перемешаны, пользуемся и мы миром Вавилона, из которого народ Божий освобождается верою так, как бы находился в нем во временном странствии». Претерпевая свою земную судьбу, «небесный Град... призывает граждан из всех народов и набирает странствующее общество во всех языках, не придавая значения тому, что есть различного в нравах, законах и учреждениях, которыми мир земной устанавливается или поддерживается, ничего из последнего не отменяя и не разрушая, а, напротив, сохраняя и соблюдая все, что хотя из разных народов и различно, но направляется к одной и той же цели земного мира». «Скитания» Божьего града среди земного «течения» (*processus*) обеих общностей позволяют оценить их взаимоотношение как параллельное движение восходящего и нисходящего рядов. В этом двойственном процессе происходит кристаллизация добра и зла около двух полюсов, «пока не осядут все частицы добра на одном, а все частицы зла на другом, пока не разделятся окончательно мрак и свет, смешанные друг с другом вплоть до развязки мировой трагедии»<sup>12</sup>. История приобретает характер нравственной эволюции, воспитания человечества, т. е. в нее вносится идея постепенного усовершенствования. Сама же эволюция человечества понимается по аналогии с жизнью и развитием отдельного человека и закрепляется в идее возрастов истории. День восьмой, которым завершится история мироздания, ознаменуется вторым прише-

ствием Христа и станет вечным отдохновением духа и тела, познанием света истины и откровением дара любви. Без преувеличения можно утверждать, что переплетение двух ключевых для мысли Августина сюжетов — временности, конечности любого исторического состояния и трансисторичности человеческого предназначения — стало основанием христианской теологии истории. «Августин завещал Средневековью идею религиозного общества, сверхприродного по своей сущности, состоящего из всех тех, кто однажды возрадуется при лицезрении Бога и кто уже направляется к этой цели при свете веры и под водительством Церкви»<sup>13</sup>.

**Динамика истории и проблема власти.** Теология истории Августина оказывалась познанием того, как возможно и почему необходимо образование мировой истории как феномена христианства. В то же время активизировавшаяся в V–VII вв. интеграция христианского вероучения и церковных институтов в политические структуры Римской империи, включавшей в себя всю Европу к западу от Рейна и к югу от Дуная, а также Британию, Испанию, Северную Африку, Египет и Ближний Восток, поставила задачу провиденциального обоснования природы власти. «Ни Новый Завет, ни ранняя христианская литература не содержат в себе систематического обсуждения политической идеологии. С другой стороны, важно отметить, что в Новом Завете содержатся по крайней мере три разных подхода к римской власти. Позиция эсхатологического отчуждения, высказанного самим Иисусом во время суда перед Пилатом (“царство Мое несть от мира сего” — Ин. 18:36). Признание ап. Павла, что государственная власть происходит от Бога, поскольку она служит Добру (Рим. 13:1–7). Проклятия автора Апокалипсиса Риму как “новому Вавилону” (Откр. 18). Уже только одни эти тексты с неизбежностью показывают, что христианское отношение к государству — как и вообще к сотворенному и падшему миру — может определяться только динамически или диалектически, в зависимости от обстоятельств»<sup>14</sup>.

Внезапное превращение в IV в. христианской Церкви из гонимой, «страннической» (*Ecclesia peregrina*) в господствующую, торжествующую (*Ecclesia triumphans*) рассматривалось как акт Божественного провидения, избравшего императора Константина (305–337 гг.) своим орудием. Еще и до Миланского эдикта (313 г.), в соответствии с которым христианство стало дозволенной религией (*religio licita*), апологеты указывали на провиденциальные преимущества *Pax Romana*: римский универсализм открывал необозримые возможности для распространения евангельского благовестия. С фактом «Константинова дара» структурное сходство между культурно разнообразной, но административно единой Римской империей и вселенской христианской Церковью стало почвой формирующегося универсального церковно-

государственного единства. Мир, увиденный с высоты величественных византийских базилик, выглядел иначе, чем тот же мир, созерцаемый из глубины христианских катакомб. Императорская власть, оказывающая Церкви защиту и поддержку, хотя и не была способна преобразовать «падший» мир, но согласно своему предназначению провиденциально устраивала земные дела, приближая космическое торжество христианства. Историк Церкви *Евсевий Кесарийский* (265–340) в знаменитом панегирике Константину оценивает служение императора как представительство Христа на земле: «Единородное Слово Божие царствует в веках, не имеющих начала, — Он же (наш император), Его друг, получивший свыше власть и укрепляемый именованием, одноименным Богу, много лет правит всемирной империей. Спаситель всяческих снова делает все небо, и космос, и вышнее Царство достойными Своего Отца; друг Его приводит тех, кем он управляет на земле, к Единородному слову и Спасителю и делает из них достойных подданных Его Царства». Тем самым власть наделяется особой харизмой, непосредственно даруемой Богом, а император получает епископские функции.

В правление *Юстиниана* (527–565 гг.) кристаллизуется взгляд на государство как на богоустановленную институцию, географически (в смысле общности пространства), социально (по составу членов) и идеологически (по осознанию конечной цели) совпадающую с Церковью. Компетенция двух названных иерархий различна: Церковь ведет народ Божий к конечной цели мира путем сакраментального осуществления содержания веры; Империя же отвечает за внешний порядок, процветание и безопасность земель, населенных христианами. Очевидно, что благоустроительная деятельность и практическая ответственность Церкви и государства перекрывают друг друга, обнаруживая возможность спора о приоритетах. Христианский Восток избежал такого спора, поскольку руководствовался сформулированной императором Юстинианом концепцией симфонии священства и царства. В преамбуле к знаменитой 6-й новелле — новому закону в добавление к Кодексу 535 г. — Юстиниан формулирует свою позицию таким образом: «Бог в Своем человеколюбии даровал человечеству два великих дара: священство и царство. Первое служит тому, что божественно, второе управляет и занимается человеческими делами; то и другое, однако, имеют одно происхождение и украшают жизнь человечества. Следовательно, ничто не должно заботить императоров больше, чем достоинство священников, поскольку они за их (императоров) благополучие постоянно молят Бога. Ибо если священство во всем свободно от порицания и обладает дерзновением к Богу и если императоры управляют справедливо и разумно вверенным их попечению государством, то этим осуществляется всеобщая гармония и челове-

ческому роду даруется все, что для него благотворно». Но статика подобного рода «диархии» разрушалась конфликтом между эсхатологическими ожиданиями грядущего царства, когда Бог будет «всяческая во всех», и несовершенством исторической жизни, отданной во власть «князю века сего». Христианский Запад стремился объединить верность идеалу *romanitas* с динамикой провиденциального историзма.

**«Перенос империи» и фазы исторического процесса.** Классическую форму христианской истории придал *Петр Коместор* (вторая половина XII в.) — автор «Схоластической истории», в которой вольно излагался библейский канон. Священная история открывалась первичным событием — актом творения. Сотворение неба и земли, животных и растений составляло естественную историю. Собственно человеческую историю — историю Адама, Евы и их потомков — начинало драматическое происшествие: искушение и грехопадение, из которого проистекало все остальное. «Затем, однако, история как бы разделялась на две большие створки: сакральную и мирскую, причем в каждой господствовала одна главная тема. В сакральной истории такой доминантой было предвозвестие. Ветхий Завет возвещал Новый в доходившем до абсурда параллелизме. Каждый эпизод и любой персонаж имели свои соответствия. <... > Поистине не существовало ничего такого, что не напоминало бы о чем-то или о ком-то уже существовавшем»<sup>15</sup>. В мирской истории господствовала тема перехода власти, который осуществлялся на двойном уровне: собственно власти и цивилизации.

Историческая реальность западноевропейского Средневековья закрепились как *Respublica Christiana*, она имела четкую локализацию и ясный строй: территории нехристианских языческих народов оказывались областью христианской миссии, Византийская империя — продолжением Римской, исламские царства — враждебной областью, которую можно завоевать и аннексировать крестовыми походами. «Единство этой *Respublica Christiana* находило адекватные ему ряды порядка в *Imperium* и *Sacerdototium*, а в императоре и папе — своих зримых носителей» (А. Демпф)<sup>16</sup>. Причем Империя, равно как и Церковь, была ориентирована на Божественный закон и осознавала себя как воля к его исполнению, как такая историческая сила, которая сохраняла в поле зрения свой конец и конец нынешнего эона. Ключевым понятием, выражавшим историческую силу непрерывности Империи, служило понятие задержителя — *kat'echon'a*. Назначение Империи — в задержании прихода Антихриста и совершении «всякого благоволения и дела веры в силе» (ап. Павел). Осознание изменяемости потока мирских событий осуществлялось в контексте идеи «переноса империи» (*translatio imperii*), объединившей смысл *kat'echon'a* с фикцией кон-

тинуитета. Идея «переноса империи» предполагала переход власти от одних исторически значимых народов к другим (например от вавилонян к персам и мидянам, затем к македонянам, грекам и римлянам, от последних к франкам, лангобардам, германцам). Она основывалась на истолковании *Павлом Орозием* в «Истории» (417 г.) пророчества Даниила и дополнялась идеей «переноса учености» (*translatio studii*). Последняя идея сохраняла свою популярность до XIV в., как об этом свидетельствует английский историк Ричард Бьюри: «Дивная Минерва обходит разные нации и перемещается с одного конца вселенной на другой, чтобы отдавать себя всем народам. Мы видим, что она побывала уже у индийцев, вавилонян, египтян, греков, арабов и латинян. Она покинула Афины, оставила Рим, забыла Париж и только что счастливо достигла Великобритании, знаменитейшего из островов, микрокосма вселенной».

Периодизация истории могла производиться с учетом самых различных факторов. Наиболее распространенная была заимствована от иудеев через *Августина*, *Беду Достопочтенного* и *Исидора Севильского* и строилась по аналогии с возрастными периодами жизни. Шести возрастам человеческой жизни — детству, юности, молодости, зрелости, старости и дряхлости — соответствовали шесть исторических периодов: 1) от Адама до потопа, 2) от потопа до Авраама, 3) от Авраама до Давида, 4) от Давида до Вавилонского пленения, 5) от Вавилонского пленения до Рождества Христова, 6) от Христа до конца света. Современное состояние оценивалось как шестой возраст — время дряхлости — и сопровождалось пессимистическими ожиданиями гибели мира. Концепция упадка истории в сочетании с вневременным оптимизмом *sub specie aeternitatis* породила тенденцию, которая, принимая схему возрастов мира и диагноз о наступившей старости, подчеркивала преимущества старческого возраста. Так, образ измельчания истории был ловко повернут к выгоде настоящего времени в знаменитых словах *Бернара Шартрского*: «Мы лишь карлики, взобравшиеся на плечи гигантов, но видим благодаря этому дальше них».

**Перспективы средневековой историософской мысли.** Но каково бы ни было «общее мнение» (*communis opinio*) об истории у средневековых мыслителей после *Августина*, Церковь и мир кристаллизовались в нем как разобщенные, замкнутые в себе сферы. С миром связывались короли, бароны, походы и неурожаи, с Церковью — святые, епископы, монахи и чудеса. Эти сферы, соприкасающиеся механически, должны были быть осмыслены в перспективе единых или различных закономерностей, что открывало пространство для многообразных интерпретаций «образцовой идеи истории» *Августина*. Сопряжение идей Писания с теологией истории *Августина* осуществлялось в двух направлениях.

1. Одно из них выросло из необходимости соотнесения трансцендентного замысла истории с постоянно требующими осмысления реалиями политической жизни. В свете этой необходимости история понималась как наполняющее изменчивый поток времен постоянство, «нечто», обладающее собственной мерой устойчивости и до известной степени объяснимое с помощью имманентных закономерностей, хотя и не исключающее провиденциального плана. Такая стратегия интерпретации августинианской идеи истории может быть названа гражданско-политической.

2. Наряду с ней существовала стратегия истолкования истории, воодушевленная идеей предвозвестия, в контексте которой Ветхий Завет предвещал Новый, создавая своеобразный символический «параллелизм» Откровений. Эта стратегия была непосредственно связана с учением о четырех смыслах Писания: историческом, аллегорическом, аналогическом (когда указывается согласие Ветхого и Нового Заветов) и этиологическом (когда приводятся причины слов и действий). Восходящее к Августину учение о смыслах Писания в наиболее завершенном виде было изложено *Бедой Достопочтенным* (672/3 — ок. 735) и многократно интерпретировалось в средневековой мистике. В мистических учениях история понималась как особый род бытия, обладающий трансцендентно заданной целью. Достижение этой цели предполагало преобразование исторической жизни, которая, подобно жизни мистического адепта, способна в процессе постоянного самоочищения и самосовершенствования достичь слияния с Божеством.

Обе эти стратегии коренились в мощном обновлении монашеского движения в XII в. и связывались с именами великих цистерцианцев — *Оттона Фрейзингенского* и *Бернара Клервоского*. Рассмотрим каждую из них в отдельности.

### § 3. ГРАЖДАНСКО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ИСТОРИИ В ФИЛОСОФИИ СРЕДНИХ ВЕКОВ

**Идея «смешанного града» Оттона Фрейзингенского.** Проблематизация августинианской концепции двух градов связана с вопросом о характере их связи. Грады движутся параллельно: небесный — вверх, земной — вниз. Какой закономерности подчинены пространство и время их пересечения, совместного существования? Этим вопросом воодушевлено знаменитое сочинение «О двух градах» (*De duabus civitatibus*) *Оттона, епископа Фрейзингенского* (ум. 1158), перекликающееся с учением Августина о двух мистических порядках бытия — небесном Иерусалиме и земном Вавилоне. Но восемь столетий, разделяющие двух этих мыслителей, внесли существенные кор-

рективы в транскрипцию Оттоном идеи двух градов. Отвечая на запрос современности, Оттон предлагает объяснять историю из понятия «смешанного града» (*civitas permixta*). Изменение перспективы связано с переосмыслением исторической значимости «Константинова дара», преобразовавшего Империю в своего рода «земное тело Града Божьего». Ведя отсчет от этого события, Оттон вынужден констатировать: «Так как не только все народы, но также правители, за исключением некоторых, стали католиками и подчинились ортодоксии, мне кажется, что я пишу историю не двух градов, а, вероятно, одного-единственного, который я называю Церковью. Ибо, хотя избранные и отверженные пребывают в прежнем состоянии, я больше не могу говорить, — как делал раньше, — что этих градов два, но должен сказать, что они составляют один град, где все перемешано, как зерна с соломой». Божественные установления в «смешанном граде» воплощает Христова Церковь, исторические же и политические — императорская власть. При этом дряхлеющий земной град создается, согласно Оттону, как непрерывный процесс смены империй от сотворения мира. «Возвращаясь к главной теме Орозия, он упорядочивает историю в соответствии с провиденциальной последовательностью гега, в которой мы наблюдаем, если говорить о близких эпохах, что власть переходит от римлян к грекам (Восточная империя), от греков — к франкам, от франков — к лангобардам, от лангобардов — к германцам»<sup>17</sup>. Упадок сопровождает и передачу мудрости, которая, как и власть, перемещается с Востока на Запад. Гибель Рима предвещает скорую гибель всего мироздания, так как истории двух градов надлежит завершиться воскресением мертвых. Очевидно, что Оттон Фрейзингенский попытался преодолеть пропасть, разделяющую священный и профанный порядки исторического бытия. Он впервые представил целостность истории не только как «вертикаль», связывающую человечество с промыслом Всевышнего, но и как «горизонталь» объяснения по аналогии современных событий и деяний. Существенный изъян такого понимания заключался в том, что в пределе земной град оказывался поглощенным градом Божьим — вселенской Церковью.

**«Священство» и «Царство» как конкурирующие институции.** Начатое Оттоном последовательное разведение духовного и светского начал в понимании истории было осуществимо двояким образом. История как деяние человечества в целом имеет собственный имманентный смысл, ориентированный на Бога, но несводимый к Нему и исполняемый в рамках универсальной институции, связывающей земной мир с небесным. Такая институция включена в иерархический миропорядок и наделена «преизбытком бытия» в собственной исторической сфере. Организующей осью такой институции может высту-

пить, во-первых, Священство (*Sacerdototium*), во-вторых, Монархия (*Imperium*). Исповедуемое христианским Востоком равновесие этих двух институций, гармонично ведущих народы к конечной цели мира, не выдержало испытания временем. «То, что отношения между Церковью и Государством на Востоке и Западе пошли разными путями, зависело прежде всего от изменения исторических условий. На Востоке империя “Нового Рима” прожила еще много столетий, тогда как на Западе, завоеванном варварами, идея римского принципата — постепенно, но неуклонно — находила новое воплощение в личности “апостольского” епископа Римского».

Происхождение и авторитет Римской церкви связаны с проповедью и мученичеством ап. Петра, осуществившего образец епископского служения. В лице папы Льва Великого (448–461 гг.) особая миссия «кафедры Петра» (*cathedra Petri*) была осознана с максимальной последовательностью и выражена с непревзойденным красноречием. Заимствованное из римского права понятие вселенского тела (*corpus*), находящегося под властью императора (*princeps*), по мысли Льва, отождествляется с «Телом Христовым» новозаветного благовестия. Хотя главой тела является Христос, тем не менее, поскольку Он Сам избрал Петра, «княжество» (*principatus*) внутри тела принадлежит последнему и его преемникам. «Действительно, если *Corpus Christi* не осуществляется во всей полноте в сакраментальной духовной реальности поместного евхаристического собрания, а отождествляется, как в этом не сомневается св. Лев, с эмпирической организацией всемирной Церкви, то это подразумевает существование единого главы, облеченного “княжеской” или монархической властью»<sup>18</sup>. Такая недвусмысленно выраженная позиция создавала серьезный прецедент в средневековой борьбе между Церковью и государством на Западе. Классической для самосознания папства стала концепция «двух мечей» папы Геласия (492–496 гг.), указывавшего на то, что миром управляют две власти: священная власть святителей и мирская власть царей. При этом более тяжелое бремя возложено на священников, так как с них на Страшном суде спросится за самих правителей, которым должно подчиниться епископам. Такое монархическое понимание предназначения Церкви имело своих сторонников и противников.

**Спор каноников и легистов.** Позиция сторонников политического и идеологического доминирования Церкви представлена в средневековой мысли линией *Иоанна Солсберийского — Фомы Аквинского — Эгидия Римского*. Власть иерократии обосновывается Иоанном Солсберийским в трактате «Поликратик» и напрямую связывается с «Константиновым даром» римскому первосвященнику, который поставлен Господом для управления и господства над миром, «над всеми царями, царствами, делами, личностями и народами»<sup>19</sup>. Знаток

римского права, убежденный в его цивилизаторской миссии в Европе, Иоанн Солсберийский был готов разделить знаменитую максиму римского юриста Ульпиана, согласно которой угодное государю имеет силу закона. Но это не означало санкционирование любого и всяческого законодательства. Используя широко распространенную аналогию светской власти телу, а духовной — душе, Иоанн Солсберийский христианизировал указанную максиму римского права. Как душа выражает себя в теле и посредством тела, так и христианская вера и христианская справедливость выражаются в положительном праве государства.

Точка равновесия в затянувшейся тяжбе иерархических институтов была достигнута в учении Фомы Аквинского. Согласованность четырех порядков бытия и мысли — физического, метафизического, нравственного и духовного — коренится в идее Бога как источника всего мирового порядка. Природный и нравственный порядки связаны идеей вечного закона (*lex aeterna*). Бытие и благо обратимы, они своеобразно отражают причастность вечному закону. Человечество (*Universitas humana*), в котором наблюдается различие степеней совершенства, социальных задач и функций, связано в единое целое, выступающее отражением и частью справедливого Суда Божьего (*justitia divina*). Внешне этот порядок проявляется как иерархия общества, прообразом которой служит иерархия ангельская, т. е. форма социального бытия оказывается соподчиненной. Органическая идея сообщества включает в себя следующие элементы:

- 1) *corpus unitas* — организованное единство, подобное единству живого человеческого организма;
- 2) *membra pluralitas* — разнообразие множества как условие интеграции;
- 3) *officiorum diversitas* — разделение функций, взаимосогласованность задач;
- 4) *mutua sollicitudo* — перенесение на целое претерпевания, равно как и прославления, части.

При этом иерархический порядок произведен от харизматического, по слову ап. Павла: «И вы — тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор. 12:27). Государство как естественное сообщество есть совершенное, самодостаточное, независимое и управляемое сообщество (*societas perfecta*), целью которого является сохранение мира и достижение всеобщего земного благополучия. Достижение общего блага (*bonum commune*) — забота светской власти, первообразом которой служит власть Бога над миром. В затянувшемся споре каноников и легистов Фома Аквинский отдает предпочтение Церкви, хотя и ограничивает ее духовными рамками и тем, что связано с высшей целью человечества.

Позицию превосходства Церкви над государством, иерократии над светской властью разделял Эгидий Римский. Он развивал идею папской юрисдикции над светскими правителями «по причине греха (*gatione peccati*) или в тех делах, где не обходилось без греха». «Всякая власть получает свое бытие от Церкви и может существовать лишь под Церковью и через Церковь»<sup>20</sup> — это положение трактата Эгидия Римского «О церковной власти» отразилось в знаменитой булле папы Бонифация VIII *Unam Sanctam* (1302 г.). Не отрицая теории двух властей, Бонифаций настаивал на господстве (*dominium*) Церкви в светских делах, ибо спасение «каждого человеческого существа» зависит от подчинения римскому первосвященнику, который подсуден только Богу.

**Идеология эмансипации светской власти: Иоанн Парижский.** Доминиканец *Иоанн Парижский* (Жан Квидорт, ум. 1306) — автор промонархического трактата «О власти королевской и папской» (*De potestate regia et papali*) — эмансипирует власть государства от притязаний папства на светскую юрисдикцию. Свободно интерпретируя социально-политические взгляды Аристотеля и Фомы Аквинского, он видит в человеческом сообществе естественное установление, вытекающее из своеобразия человеческой природы. Объединения людей древнее установленной Церковью иерархии, поэтому они, ведя свое происхождение непосредственно от Бога, не нуждаются в санкции на существование со стороны папской курии. Соответственно гражданское правление, вне которого невозможны сохранение мира и осуществление справедливости, экономическое процветание и моральное усовершенствование человеческого сообщества, преследует только естественные цели. Изъян цезарепапистской аргументации коренится в смешении природного и сверхприродного уровней, в бездоказательном переносе идеи духовного примата Церкви на сферу естественного гражданского правления, призванного исполнять в том числе и принудительные функции, например взимание налогов и распоряжение собственностью мирян. Более того, пестрота природных различий — географических, климатических, этнических — обуславливает разнообразие политических обществ, не нуждающихся в принципе единства светской власти в лице одного императора. Всякая законная власть производна от Бога, и если она не дается монарху через посредничество первосвященника, то даруется Самим Богом посредством избрания народом, т. е. сообществом христиан.

**Промыслительное назначение монархии: Данте.** С не меньшей убедительностью и силой антитеократическая направленность выразилась в позиции *Данте* (1265–1321), который в отличие от Иоанна Парижского на первый план выдвигает не социально-экономическую, а собственно политическую эмансипацию государства от Церкви. Дан-

те задается вопросом, какова та последняя цель, ради которой весь род человеческий упорядочивается в нечто одно, т. е. империю или монархию. Эта цель не прерывает ряд часть — целое, она сама есть часть объемлющего целого. Здесь открывается возможность усмотрения имманентного смысла истории, собственно человеческой задачи внутри исторического мира. «Итак, достаточно разъяснено, что дело, свойственное всему человеческому роду, взятому в целом, заключается в том, чтобы переводить всегда в акт всю потенцию “возможного интеллекта”, прежде всего ради познания, и, во-вторых, расширяя область познания, применять его на практике». Это «почти божественное дело» нуждается в благоустройении человеческого рода в единстве монархии, необходимой для благосостояния мира. Утверждаемая здесь зависимость не только универсального социума от Космоса, но и Космоса от социума открывает возможность и необходимость осмысления собственной значимости истории и роли государственной власти в ее осуществлении. В то же время распространенные объяснительные конструкции, конкретизировавшие вмешательство Провидения в земные дела с помощью механизма опосредования Божественной воли «горизонталью» естественных причин, сохраняли свою значимость до XVI в. Их преодоление нуждалось в эпистемологическом разведении политики и теологии, равно как и в институциональном разграничении функций государства и Церкви. Первый опыт такого разграничения был осуществлен еще в рамках средневековой формы знания.

**Политическая история в свете идей номинализма: У. Оккам.** Деполитизация духовной жизни, равно как и деидеологизация светской, оказалась следствием радикального номинализма *Уильяма Оккама* (1285/8–1347/9). Полемизируя с томистской аристотелизацией христианства, Оккам выступает за жесткую экономию онтологических средств, ведущую к систематической элиминации отвлеченных и внеязыковых сущностей. В контексте политических и историософских воззрений Оккама это выразилось в принципиальном отказе от различия между «должностью» (*officio*) и «личностью» (*persona*). Абсолютизация и сакрализация «должности» в духе средневекового реализма приводит к переносу трансцендентных атрибутов на лицо, эту должность исполняющее. На этом основана критика Оккамом догмата о непогрешимости папы. Строго разграничив сферы разума и веры, Оккам критически переосмысляет фундаментальный постулат средневековой политической рефлексии о прямом соответствии отношения Церкви и государства отношению философии и теологии. Это имеет свои следствия для понимания истории и политики. Целое, вне зависимости от того, понимается ли под ним *corpus civitas* государства или *corpus mysticum* Церкви, трактуется не как некая индивидуальная реальность, существующая помимо конкретных лиц, а как «совокуп-

ность реальных персон». Мирское (*temporalia*) Оккам относит «к сфере государства... человеческому роду, постольку, поскольку оно основано исключительно на условии естественного состояния, без какого-либо Божественного откровения». А духовное (*spiritualia*) он, соответственно, интерпретирует как «относящееся к царству верующих, постольку, поскольку они направляются Божественным откровением»<sup>21</sup>. Тем самым граждане и верующие оказываются под различной юрисдикцией, а многочисленные иерократические претензии (теория «двух мечей», «Константинов дар») становятся нелегитимными.

В то же время популярная идея «священной империи» теряет свою почву с утверждением Оккама о том, что власть не имеет божественного источника и является творением людей, желающих «жить хорошо и политически». *Sacrum imperium* цезарепапизма трансформируется Оккамом в *verum imperium* — истинную империю. Десакрализация власти оказывается одновременно ее дезтизацией. Государственная, политическая сфера жизни народов морально нейтральна, поскольку регулирующий ее человеческий закон (позитивное право) автономен по отношению к Божественному закону. Легитимация власти, согласно Оккаму, осуществляется двояко: «по горизонтали», соотносящей политическую власть с духовной и устанавливающей их институциональное разделение; и «по вертикали», связывающей власть с ее основанием — волеизъявлением народа, и целью — общим согласием. Трансформация иерархически-корпоративных спекуляций схоластического реализма в номиналистически-индивидуалистический взгляд на историю и политику основана на строгом различии мирского (*temporalia*) и духовного (*spiritualia*). Этим различием намечаются контуры светского обоснования разрыва с Церковью молодых государств, стремительно растущих на обломках ветшающих монархий. «Постепенное становление национального самосознания было историческим фактом, которому на уровне теории соответствовало развитие аристотелевского компонента средневековой политической философии, каковое мы находим в сочинениях таких мыслителей, как Марсилиус Падуанский»<sup>22</sup>.

**У истоков политической философии: Марсилиус Падуанский.** Оригинальный политический мыслитель и яркий полемист, *Марсилиус Падуанский* (1280–1343) нанес сокрушительный удар унитарной концепции общества, на протяжении веков представлявшей незыблемой в силу провиденциального единства духовной вертикали и земной горизонтали. Сформировавшийся в атмосфере аристотелизма, политическая теория которого предоставляла интеллектуальные средства для обоснования автономии государства, Марсилиус Падуанский отстаивал независимость городов-республик его родной Северной Италии, раздираемых противоречиями из-за притязаний пап. Наруше-

ния общественного покоя, вызванные вмешательством Церкви в дела государства (с применением таких принудительных средств, как отлучение и интердикт), преступны, ибо враждебны всеобщему миру. Выдвижение требований государственной автономии выражается в положении о том, что священство есть «часть государства». В знаменитом сочинении «Защитник мира» (*Defensor pacis*), которое было осуждено церковными властями, Марсилий Падуанский не ограничивается простым отрицанием церковного вмешательства в дела светской власти, но аргументирует необходимость подчинения клира государству. Эта позиция связана с пересмотром содержания понятия закона, под которым Марсилий подразумевает наставительное и принудительное правило, подкрепляемое мирскими санкциями. В таком контексте законом в строгом смысле слова не являются ни закон Христа, уподобляемый предписанию врача, ни церковные установления, обеспечиваемые только духовными санкциями. Каноническое право входит в силу лишь с санкции государства — как такого самодостаточного и совершенного сообщества (*communitas perfecta*), которое основано на разуме и выступает условием совместной жизнедеятельности людей, устремленных к достижению собственного блага. Критика папства и церковной юрисдикции оказалась не только теоретически обоснована, но и практически реализована Марсилием Падуанским, который был объявлен папой Иоанном XXII еретиком и скрывался у его политического оппонента Людвига Баварского (1314–1347 гг.). Эта критика пролагала дорогу торжеству реформационного принципа «чья власть, того и религия» (*cujus regio, ejus religio*). Усмотрение в государстве «совершенного общества», а в наиболее значимой части (*pars valentior*) народа — производящей причины права государя делает учение Марсилия Падуанского истоком политических теорий Нового времени.

#### § 4. МИСТИКО-ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИСТОРИИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ МЫСЛИ

**Историческое время и мистический опыт «роста» души.** Если связь идеи исторического изменения с гражданско-политической динамикой очевидна, то вопрос о «прорастании» историзма в средневековой мистике нуждается в специальной артикуляции. Довольно распространенный взгляд на «мистицизм как наиболее утонченную форму господства пространства и отрицания истории» (П. Тиллих) коренится в интерпретации средневекового осознания времени. Последнее — лишь переживаемый момент вечности, принадлежащий Богу. Атемпоральность мистического мироощущения связана с остротой

переживания вневременной реальности, в которой, по слову Данте, «слились все “где” и все “когда”». Следствием такого переживания становится пространственная трактовка текучести времени. Известной визионерке *Хильдегарде Бингенской* (1098–1178) история представлялась городом с четырьмя стенами, обращенными к различным сторонам света: «На юге простирается стена, символизирующая время Адама, на востоке — стена, воплощающая время от Авеля до Ноя, север отдан истории народа Авраама и Моисея, запад — это время после Рождества Христова». Однако и в сфере мистического умозрения возможно возникновение временного измерения в горизонте опыта самопознания. Поскольку духовное самоусовершенствование проходит по ступеням во времени, а человек есть отражающий в себе мир микрокосм, история человеческой души должна соответствовать истории мира. То, что мыслимо для индивида, выращивающего в себе Христа путем умерщвления «плотского человека», предназначено и для рода человеческого. Это — основополагающая идея того направления средневековой мистики, которое вписывается в эсхатологический горизонт христианского мировидения.

Направляемые Провидением, земные судьбы «странствующего града Царя Христа» ведут дольний мир к назначенному пределу, к моменту, замыкающему время. Последний день мирского существования еще принадлежит времени, поскольку должен быть заполнен судьбоносными событиями. «Это судный день. Помилование или проклятие — таков приговор всемирного судьи, означающий конец всего сущего во времени и одновременно начало блаженной или мучительной вечности, в которой каждому уготован неизменный жребий, остающийся навсегда таким, каким он выпал в момент, когда его изрекли. Последний день, следовательно, означает свершение Страшного суда»<sup>23</sup>. Срок наступления этого дня неизвестен, известно лишь, что ему должно предшествовать открытие «человека греха, сына погибели».

**Апокалипсическое видение истории.** Усиление, «потенцирование» истории через преодоление противоположного есть не только нарастание благодати, но и концентрация противодействующего, которая завершится приходом Антихриста. «Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2:7). Контуров образа Антихриста, намеченные в пророчествах Даниила, Откровении Иоанна Богослова, двух Посланиях ап. Павла к Фессалоникийцам, обретают конкретные пугающие очертания в эпохи раннесредневековых катастроф: «волн» варварских нашествий, кровопролитных междоусобных войн, неурожая, голода, «черной смерти» — чумы. В сочинениях апологетов — *Иринея Лионского* (род. ок. 126), *Ипполита Римского* (конец II — начало III в.), *Лактанция* (ум. ок. 330) — возникает дьявольский персо-

наж — антагонист Христа, ответственный за все бедствия мира накануне светопреставления и стремящийся увлечь человечество на путь вечной гибели. В XI–XII вв. образ Антихриста занял почетное место в теологических трактатах и мистических видениях. Эсхатология как одна из ипостасей христианского мировидения выростала из апокалипсической традиции и причудливо переплеталась с мифом об Антихристе. Особый спиритуализм конца света, навеянный трагическими сюжетами и образами Апокалипсиса, положил начало доктринальной истории страха, заполненной толкованиями устрашающих знамений — природных катаклизмов, предвещающих конец света. Как всякая история, история страха была чувствительна к исчислению времени, к датам, но не к тем, которые маркируют прошедшее, а к тем, которые могут приоткрыть будущее. Страх в Средние века так тесно соседствовал с надеждой, что грядущие испытания рассматривались как обещания скорого спасения. Историк превращался в пророка, стремящегося предвосхитить грядущие события, опираясь на уроки прошедшего, иносказательно запечатленные в Писании.

**Историософский потенциал учения о смыслах Писания.** Инструментом такого предвосхищения было учение о смыслах Писания, в котором устанавливалось соответствие между Ветхим и Новым Заветами. Цистерцианский аббат *Исаак из Стеллы* (XII в.) в науке аллегорического толкования Писания усматривает способ установления зашифрованного в библейских образах и символах соответствия (аналогии) между «незримыми» и «видимыми» вещами. Все, что произошло, по ветхозаветному преданию, в чувственном мире, «на деле» (actualiter) повторяется (recapituliri) в мире духовном и мистическом, описанном в Новом Завете. Но такое духовное истолкование все же не является окончательным: устремленный к созерцанию вечных истин разум оставляет постижение абсолютного в символах и открывает аналогический, т. е. ведущий ввысь, смысл Писания. Какой мир должен соответствовать этому смыслу?

Ответ на данный вопрос может быть двояким: во-первых, этот мир может мыслиться как предел, к которому стремится история, как конец вместе с жизнью земли исторической жизни. Жизнь погибает, чтобы возродиться на небесах, где уже нет истории. Согласно «Диалогу о конце света и всеобщем воскресении» популярного автора *Гонория Отенского* (ум. 1152), будет два воскресения — душ и тел, после чего каждый обретет новую, «лучшую» плоть, станет красив, как Авессалом, и делается вдвое сильнее Самсона, вчетверо счастливей Соломона и впятеро здоровее Моисея. Взамен погибшего мира будет создан новый, где нет ни жары, ни холода, ни градов, ни молний, где в семь раз ярче светит солнце: так цветущая земля, очищенная пламенем от тленных элементов, делается раем.

Во-вторых, этот мир можно представить как наступление на земле «тысячелетнего царства Христова», другими словами, как последний исторический период. Какой вариант избрал Исаак из Стеллы, нам не известно. Но скорее всего он не расходился с двумя великими цистерцианцами, своими современниками: Оттоном и Бернаром. Особенно близкие взгляды развивает *Бернар Клервоский* (1091–1153). «История есть сад, разделенный на три участка. Ибо в ней содержится сотворение земли и неба, примирение и восстановление. Сотворение — это как бы насаждение сада. Примирение земли с небом подобно появлению всходов посеяного и насажденного. В конце же века сего наступит восстановление. Ибо будут небо новое и земля новая, и отобраны будут добрые от злых, как плоды садовые, и помещены в амбарах Божьих. Вот тебе три срока (*Tria tempora*) в саду в историческом смысле». Но для эсхатологов возможен, в сущности, только один исторический период; вся история мыслится как одно сплошное целое, как вечная борьба добра и зла, начатая с грехопадения и имеющая свой предел в конце земной жизни. Чтобы понять почти неуловимый переход от эсхатологических чаяний к хилястическим и торжество последних в XII–XIII вв., обратимся к построениям *Иоахима Флорского* (1132–1202).

**Мистическая нумерология Иоахима Флорского.** Оживление апокалипсических пророчеств и надежда на грядущее религиозное обновление, невольно еретические мысли о крушении Церкви Христовой и абсолютная достоверность акта веры, в котором открывается таинство согласования Ветхого и Нового Заветов, — все это причудливо переплелось в воззрениях Иоахима Флорского. Пророк, визионер и чудотворец, поразивший воображение своего века, он чуть было не нарушил, и очень серьезно, спокойствие Католической церкви в XII столетии. И, однако же, удостоился места в Дантовом «Раю», где среди светочей мистического умозрения «сияет вещей Иоахим, который был в Калабрии аббатом» (Рай 12, 139). Принципиально новый взгляд на полноту и осуществление истории, раздвигающий границы августирианской интерпретации, реализуется Иоахимом в учении о трех царствах, вдохновляемом идеей «конкордии» — согласования. Путем исторических сближений и изощренных вычислений Иоахим Флорский преобразовал идею согласования Заветов в идею вечной повторяемости истории в частях и в целом, заменив иерархию «по достоинству» временной последовательностью, указывающей на незавершенность тайны Откровения и неокончателность положения религиозных дел в мире.

Своеобразный «параллелизм» Откровений, усматриваемый в символическом предызображении предыдущим последующего, скреплен для Иоахима единым смыслом. Временное и преходящее в формах таинств обоих Заветов поглощено этим единым скрепляющим смыс-

лом — Откровением будущего. Вечное Евангелие Апокалипсиса не заменяет Ветхий и Новый Заветы, но исходит от них обоих, подобно тому как Дух Святой исходит от Отца и от Сына. «Итак, поскольку существуют Двое, из Которых Один — Нерожденный, а Другой — Рожденный, созданы два Завета, из коих первый, как мы сказали выше, специально относится к Отцу, второй — к Сыну, поскольку один за другим. В свою очередь, есть одно духовное понимание, которое происходит из Обоих, оно само относится прежде всего к Святому Духу» (Согласование Ветхого и Нового Заветов 2, 1, 10). Уподобив согласование двух Заветов «дороге с остановками на высотах», с которых можно обозревать весь путь, как уже пройденный, так и остающийся впереди, Иоахим Флорский намечает рубежи, отграничивающие друг от друга исторические периоды. В широком смысле эти рубежи соответствуют «большим временам», или историческим эпохам, каждая из которых осуществляется под водительством одного из Лиц Троицы в течение 42 поколений, т. е. 1260 лет. Внутри каждой эпохи есть рубежи в узком смысле, означающие степень осуществленности ее основного принципа: «зачатие» (*initiatio*), «плодоношение» (*fructificatio*) и «завершение» (*finis*). Этим рубежам соответствуют «средние времена», охватывающие «седмиричные цепи поколений» (21 поколение, или 630 лет). Возраст каждого из поколений насчитывает 30 лет, что равнозначно для Иоахима Флорского «малым временам». В конце концов историософия превращается Иоахимом в мистическую нумерологию, в которой вычисления открывают путь новому постижению божественных вещей — «Духовному Евангелию Христа».

**Учение о трех «царствах».** Мысль Иоахима Флорского организуется вокруг двух понятий: *tempora* — эра, время, период; и *status mundi* — состояние мира. Воспользовавшись догматом о Троице в качестве ключа к толкованию зашифрованной в символах Писания тайны грядущего, Иоахим разделил мировую историю на три периода. Эпоха Отца длится от сотворения мира до Воплощения Иисуса Христа, ей соответствуют правление женатых людей и дословное толкование Библии. Эпоха Сына исчисляется от Воплощения и продолжается до 1260 г., ей соответствуют правление белого целибатного духовенства и символическое толкование Писания. Эпоха Святого Духа, которой соответствуют правление монахов и духовное толкование Писания, наступит в 1260 г. и продолжится до конца света. «Мы очевидно знаем на основании авторитета Святых Отцов, как и на основании самых очевидных свидетельств дел, что, сообразно тому как существует три состояния мира, о чем свидетельствуют сами перемены времен и деяний, хотя и говорится, что весь этот ныне существующий мир один, есть три сословия избранных, хотя и один народ Божий, одно множество. И первое из этих сословий — разряд брачующихся, второе —

сословие клириков, третье — сословие монахов» (Согласование Ветхого и Нового Заветов 2, 1, 5). Каждая форма Откровения образует соответствующий порядок, выражающий прогрессивный характер отношений между Богом и человеком, и протекает под началом одного из Лиц Троицы. Постоянное одухотворение жизни есть в то же время постепенное освобождение. Если в первом периоде давит буква Закона, связывающая волю человека, обращающая его в раба Господня, во втором периоде отношение раба к господину заменяется отношением сына к отцу. Вместо верности завету из страха возникает добровольное подчинение учителю. И, наконец, познание Бога в духе и любви несет с собой свободу, ибо любовь и есть свобода. Это будет время наибольшего приближения к Богу, не нуждающегося в церковном посредничестве между Ним и людьми. «Итак, настанет то время, которое продлится вплоть до конца, вне человеческого предела лет, как будто исчисленное как суббота, как мы писали выше, без войны, без соблазна, без волнения и ужаса, так как Бог благословит ее и освятит это тем, что Сам по Себе отойдет от всякого дела Своего, которое свершил» (Согласование Ветхого и Нового Заветов 4, 1, 45).

**Торжество мистического миллениаризма.** Из привычных представлений о двух эпохах в истории человечества, соответствующих двум Заветам, из понимания истории как нераздельного шествия «Вавилона злых» и «Иерусалима добрых», движущегося к своему пределу, Иоахим впервые извлекает совершенно иные выводы. Он утверждает слитость и непрерывность исторического процесса, который не обрывается на полпути катастрофой, но завершается в пределах земного существования. Иоахим Флорский имеет в виду «тысячелетнее земное царство Христа», время «первого воскресения», когда будут реализованы залогов, оставленные Небесным Женихом своей Земной Невесте, и освящен их брачный союз. Разделяющая эпохи Сына и Святого Духа «отметина во времени» датируется Иоахимом 1260 г. Эта дата была выбрана исходя из символического толкования ветхозаветной Книги Юдифи, согласно которой сия библейская героиня была вдовой 3 года и 6 месяцев, т. е. 42 месяца, или 1260 дней. Таким образом, на 41 поколение придется время апокалипсических испытаний-потрясений и бедствий, вызванных приходом Антихриста. Последний будет повержен вновь сошедшим на землю Христом, после чего возвратится золотой век и 42-е поколение откроет новую эпоху, «субботу Божью на земле», которая продлится до конца времен. Убеждение Иоахима в том, что Откровение еще не произнесло своего последнего слова, заставляет его предвосхищать грядущее путем согласования деяний Святого Духа по свойствам таинств — подобно деяниям Отца и Сына. Эволюция религиозной совести и обретение последнего в мировой истории состояния свободы и истины связываются Иоахимом Флорским

с чином монашествующих. Символизируемая Святым Духом монашеская Церковь зародилась в эпоху Отца в лице пророка Елисея, получила дальнейшее развитие в эпоху Сына посредством деяний св. Бенедикта Нурсийского (480–543) и призвана заключить христианство в последнюю эпоху земной жизни. «Духовная Церковь грядущего» примирит западную и восточную церкви, смягчит сердца язычников и направит древний Израиль на путь Христа. Души верующих будут непосредственно сообщаться с Духом Святым через вечное Евангелие, а Церковь Петра претворится в Церковь Иоаннову. Такими предвосхищениями завершается учение Иоахима Флорского о трех царствах, в котором полное развитие и законченную формулировку получил устоявшийся комплекс идей о грядущем лучшем времени, «субботе Божьей на земле», тысячелетнем царстве праведников.

**Иоахимизм как фермент религиозного брожения.** Последствия распространения иоахимизма без преувеличения можно назвать драматическими. «Италия охотно прислушивалась к голосу, возвещавшему упадок священнического сословия, апостольского престола, сделавшегося мирским, светской Церкви и переход их пастырских обязанностей к созерцателям и святым по всей земле “от моря до моря”». Мистическое согласование Заветов оставляло открытым вопрос об окончательной дате конца света. Разночтения в счете поколений были связаны с двуединой для Иоахима Флорского задачей постижения непрерывного хода времен одновременно со своеобразной прерывностью каждой исторической эпохи. Поскольку последующая эпоха не только отражается в предыдущей, но как бы вызревает внутри нее, пограничные поколения относятся к обеим эпохам сразу и считаются дважды. Это может означать, что религиозный кризис разразится уже в 1200 г.

Вся первая половина XIII в. была охвачена ожиданиями конца света и религиозным брожением. Крайним выражением этого умонастроения стало «Вечное Евангелие» (*Evangelium Aeternum*) религиозного проповедника *Герардо из Борго Сан-Доннино* (ум. 1276). Радикализовав учение Иоахима Флорского, он утверждал, что дух жизни истек из обоих Заветов, чтобы вселиться в Вечное Евангелие. Причем сочинения самого Иоахима трактовались как последняя часть трех святых книг (*tria sacra volumina*), первыми двумя частями которых были Ветхий и Новый Заветы. Вокруг сочинений Герардо разгорелись яростные споры, в которые были вовлечены как представители нищенствующих орденов, так и магистры Парижского университета. Богословская комиссия в Ананьи (1254 г.) признала эти положения еретическими. Но зерна ереси уже дали обильные всходы. В роковом для иоахимитов 1260 г. на севере Италии появились бичующиеся — флагелланты. «Все, большие и маленькие, дворяне, солдаты, простой

народ, обнаженные до пояса, проходили длинной процессией из города в город в предшествии епископов и монахов, нещадно ударяя плетью друг друга»<sup>24</sup>. Мистическая паника охватила все слои населения: купцы закрывали лавки, крестьяне бросали поля, рыцари объединялись в конгрегации гаудентов — радующихся, которые весело «проедали» свои богатства. Стремительно множились секты, самой опасной из которых была секта апостоликов (лжеапостолов), возглавляемая *Герардо Сегарелли*. Апостолики жили в анархии, проповедовали общность имущества и жен и почитали своего предводителя за Сына Божия. Таковы были печальные последствия мистической экзальтации, вдохновлявшейся сочинениями Иоахима Флорского.

**Преодоление христоцентризма динамикой исторического изменения.** Однако для дальнейшего развития философии истории идеи калабрийского отшельника имели первостепенное значение. Несмотря на попытки осмыслить мир исторического изменения, предшествующая эсхатология знала возможность лишь одного исторического периода. Вся история мыслилась как целое, как вечная борьба добра и зла, начавшаяся с грехопадения и имеющая свой предел в кончине мира. Традиционная центрированность интерпретации времени Воплощением Христа преодолевается Иоахимом Флорским. Он выходит за ее пределы, основывая свои воззрения не на каком-нибудь событии, сколь угодно значимом, а на динамике событий, на изменчивости «последних вещей». Еще более важно, что «царства» Иоахима — это не три различных мира, а три состояния одного и того же мира. Наряду с идеей символичности исторических состояний у него можно подметить и другую идею — чреватости прошлого будущим. Полное овладение временем связано с выводимостью будущего из прошлого, каждое новое состояние (*initiatio*) как будто вызревает в существующем. Зачатки будущего, находившиеся до этого времени как бы «в бесплодии» (*in sterilitate*), становятся определяющими в новом состоянии мира, периоде *fructificatio*. Такая интерпретация не позволила Иоахиму, однако, избежать догматической двусмысленности: «состояния мира», обособленные друг от друга рубежами, позволяют предположить, что так же обособлены их Божественные покровители. Тем самым Троица обращается в совокупность трех однородных индивидуальностей (*unitas est collectio trium personarum*), что вызвало осуждение учения Иоахима Флорского Латеранским собором. Тем не менее основополагающая идея средневековой мистики о преобразении человека, в любви и восхищении воссоединяющего в себе весь универсум и достигающего Бога, была перенесена на историю мира и стала трактоваться как предназначение рода человеческого. Неисчислимость сроков существования «земного града» и убеждение, что лишь в конце ход истории раскроет себя, подобно гармонически-величественной ме-

лодии, характерное для Августина, были устранены в историософии Иоахима. Имманентный и трансцендентный планы бытия обрели неведомый ранее динамизм взаимоотношения, равно как и обостренную напряженность, разрешаемую вселенской катастрофой. «С Августином и Фомой христианская истина устанавливается раз и навсегда на определенных исторических фактах, с Иоахимом сама истина обладает открытым горизонтом и историей, которая существенна для нас»<sup>25</sup>.

**Вместо заключения: парадоксы провиденциальной истории.** Многообразие образцов провиденциальной истории обнаруживает, что все проанализированные объяснительные стратегии разворачиваются через ряд оппозиций:

— Божественный промысел и самочинное осуществление земных событий, «священная» и «мирская» история;

— пребывающее основание (животворящий смысл) и непрерывное движение исторического потока, связь которых мыслится как вертикаль времени и вечности;

— двойной масштаб времени, в соответствии с которым, во-первых, настоящее открывается будущему; во-вторых, движение времени осуществляется как повторение. При этом внутренняя динамика мирского порядка подчиняется формуле «рождение — расцвет — гибель» и возвращает нас к началу, оказываясь «переносом» старого;

— безусловность человека в возможности и ничтожность в действительности порождают взаимоисключающие архетипы мировидения: от ликования и благоговения до отчаяния и катастрофизма. «В этом круге идей коренится и аскетическое отрицание общественности, приводящее к бегству от нее в пустыню и монастырь, закрепленное усмотрением в общественном строе дела дьявольского»<sup>26</sup>, равно как и некритическое оправдание наличной формы социальности;

— двойственным оказывается и завершение истории: оно понимается либо как абсолютный предел земной жизни и обретение вечности в небесном плане бытия, либо как такой исторический период, который обещает наступление «царства праведников» в пределах земного существования.

Напряжение указанных оппозиций, которое вытекает из «открытости» задаваемого Писанием образца, может быть разрешено благодаря идее целостности истории как постоянно сохраняемой компоненте. Постоянство этой идеи реализуется в трех взаимосвязанных утверждениях:

1) внеположенность трансцендентного историческому оказывается причиной и источником существования истории как сферы завершенной теофании и сообщает единство пестроте исторических событий и деяний;

2) целостность истории реализуется в единстве ее «носителя» — соединенного человечества, движущегося к трансисторической цели мира;

3) обозримость истории требует осмысления любого звена в ее цепи посредством обращения ко всей истории от момента ее начала до завершения.

Эти положения, открытые провиденциальной историософией, сохраняют свою актуальность и для философии истории, причем не только той, которую называют христианской в вероисповедальном смысле. Христианское восприятие истории как целого, которое должно осуществиться, свершиться, стало своего рода архетипом философии истории, неустранимой реальностью философского подхода.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Трёлч Э.* Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 20.
- <sup>2</sup> *Бердяев Н. А.* Философия истории. Париж, 1969. С. 45.
- <sup>3</sup> *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 38.
- <sup>4</sup> *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 72.
- <sup>5</sup> *Тиллих П.* Кайрос // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 219.
- <sup>6</sup> *Тиллих П.* Теология культуры // Там же. С. 263.
- <sup>7</sup> *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986. С. 6.
- <sup>8</sup> *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 156.
- <sup>9</sup> *Löwith K.* Meaning in History. Chicago, 1957. P. 186.
- <sup>10</sup> *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. М., 1980. С. 49.
- <sup>11</sup> *Löwith K.* Meaning in History. P. 18.
- <sup>12</sup> *Успенский Л.* Идея прогресса в философии бл. Августина. М., 1916. С. 87.
- <sup>13</sup> *Жильсон Э.* Философия в Средние века (от истоков патристики до конца XIV века). М., 2004. С. 128.
- <sup>14</sup> *Мейендорф И.* Единство империи и разделение христиан // Мейендорф И. История Церкви и восточнохристианская мистика. М., 2000. С. 33.
- <sup>15</sup> *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. С. 161.
- <sup>16</sup> Цит. по: *Филлипов А. Ф.* Социология и космос // Социологос. М., 1991. С. 271.
- <sup>17</sup> *Жильсон Э.* Философия в Средние века... С. 248.
- <sup>18</sup> *Мейендорф И.* Единство империи и разделение христиан. С. 38, 119.
- <sup>19</sup> *John of Salisbury's Metalogicon & Policraticus.* Vol. 1. Oxford, 1929. P. 382.
- <sup>20</sup> *Knowles D.* The Evolution of the Medieval Thought. London, 1962. P. 141.
- <sup>21</sup> *Dialogus inter Magister et Discipulum* // Guillelmi de Ockham opera politica. Vol. 2. Manchester, 1956. P. 188, 203.
- <sup>22</sup> *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии. М., 1997. С. 378.
- <sup>23</sup> *Кант И.* Конец всего сущего // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 280.
- <sup>24</sup> *Жебар Э.* Мистическая Италия. Томск, 1997. С. 52, 131.
- <sup>25</sup> *Löwith K.* Meaning in History. P. 156.
- <sup>26</sup> *Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб., 1993. С. 224.

# Глава 3

## ГНОСТИЧЕСКАЯ ВЕТВЬ В ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

### § 1. ГНОСТИЧЕСКОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ: ИСТОКИ И РАЗВИТИЕ

**Возникновение и идеи гностицизма. Элементы гностического мирозерцания.** Одной из существенных составляющих духовной жизни западного Средневековья были гностические ереси, существовавшие вплоть до эпохи Ренессанса. Их значение велико и для истории Церкви, в полемике против еретиков постоянно уточнявшей свою доктрину, и для истории средневековой мысли. Последнее далеко не всегда учитывается в книгах по философии этого периода. Между тем понять средневековую мысль без учета одних из главных идейных оппонентов Тертуллиана, Августина, Фомы — гностиков и манихеев — нельзя.

Под «гностическими» ересями мы будем понимать те движения, которые имеют либо преемственную связь с позднеантичным гностицизмом, либо близкое сходство в доктрине. Это манихеи, присциллиане, богомилы, катары и т. д. Если другие ереси и расколы в Средние века были связаны с вопросами церковной дисциплины (монтанисты, новатиане и т. п.) или догматическими разночтениями (савеллиане, ариане, монофизиты и т. д.), то «гностические» отличаются принципиально иной интерпретацией основных христианских теологем: творения, создания и предназначения человека, пришествия Христа, спасения. В связи с этим мы должны предварить свой рассказ о средневековых гностических движениях рассмотрением истории и доктрин античного гностицизма.

Гностицизм возник в последние века до н. э. в среде иудейского сектантства. В этот момент иудаизм переживал непростое время: с од-

ной стороны, возрожденное Израильское государство Маккавеев стало заметной фигурой в геополитической борьбе между Египтом Птолемеями и Сирией Селевкидов, а это было стимулом для национального самосознания иудеев. С другой стороны, иудейская диаспора, особенно многочисленная в Египте, уже давно контактировала с греческой культурой, испытывая ее влияние и в свою очередь оказывая на нее некоторое воздействие. В результате в иудейском обществе мы видим две противоположные тенденции.

Одна из них — ожидание скорого конца света (эсхатология), множенное на острое предчувствие явления Мессии, и убеждение в том, что спасутся только избранные — «сыны света», с которыми отождествлялись лишь иудеи, свято блюдущие Закон. Примером секты, живущей такими ожиданиями, была Кумранская община, имевшая длительную историю и, вероятно, не являвшаяся единичным примером. Подобные же ожидания будут одной из причин катастрофических антиримских восстаний I–II вв. н.э. (от знаменитой Иудейской войны, изображенной Иосифом Флавием, до апокалиптического восстания Бар-Кохбы), после которых начнет свой отсчет современная иудейская диаспора.

Однако эта нетерпимость прорвется далеко не сразу, ибо во времена эллинизма в иудаизме существовала и противоположная тенденция — прозелитическая. Перевод Семидесяти толковников сделал Ветхий Завет доступным для грекоязычного населения, и, наоборот, в иудейской среде появился устойчивый интерес к греческой культуре, философии, морали. Среди толкователей иудейского Писания нашлось немало людей, которые соединили собственно иудейские образцы таргумнов и мидрашей с эллинским философским аллегоризмом. Наиболее известным среди таких толкователей является *Филон Александрийский* (ок. 30 г. до н.э. — после 40 г. н.э.), эллинизированный иудей, чьи сочинения оказали огромное влияние на последующую интеллектуальную христианскую традицию.

Очень важно, что часть элементов гностического миросозерцания можно увидеть в крайнем иудейском сектантстве, например в писаниях Кумранской общины, другую же — в эллинизированном иудаизме.

Основные элементы этого миросозерцания можно изложить следующим образом.

1. Гностицизм отвечает на вопросы, которые в терминологии последнего столетия можно было бы назвать экзистенциальными: какова судьба человечества, в чем его предназначение, искупление и спасение. Получить ответы на эти вопросы означало обрести абсолютное знание — гносис.

Принципиальная особенность такого знания — в том, что оно тождественно высшей степени самопознания, самопреобразования и спа-

сения гностика. Обретший гносис становится не просто богоподобным, а самим богом, лишь временно заточенным на земле. В нем пробуждаются совершенно неведомые обычным людям начала и способности. Гностик узнает, что он — проявление высших благих начал в этом мире и что ему обещано возвращение в некое мистическое место полноты бытия и совершенного покоя, которое гностики обычно именовали Плеромой (греч. «полнота»). После прозрения (гностики говорят о «пробуждении») спасенный обнаруживает подлинную природу князей мира сего и оказывается в состоянии преодолеть все их путы, и прежде всего — астрологическую необходимость, которой подчинены живущие на земле (вера в астрологию в то время была почти всеобщей). Гностики отождествляли владык нашего мира с планетными богами; освобождение от их власти означало, что духовная частица человека, восходящая после его смерти к Плероме, будет в состоянии прорваться сквозь все небесные сферы, «запирающие» обычным людям путь к спасению. В «Извлечениях из Теодота» александрийский христианский богослов Климент приводит следующую цитату: «До крещения Судьба истинна, как говорят они [гностики], после же него астрологи лгут. Делает же свободным не только [крещальное] омовение, но и знание (гносис) того, кто мы были и кем мы стали, откуда пришли и куда заброшены, к чему стремимся, откуда спасение, в чем рождение и возрождение. . . » (78, 1).

2. Гностик — существо особого рода уже потому, что он не от мира сего. «Я говорил вам с самого начала, что вы не от мира, и Я не от мира сего», — утверждает Иисус в гностическом апокрифе *Pistis Sophia* (I, 7). Гностику от рождения присуща некая духовная или световая частица, абсолютно чуждая нашему миру. В разных гностических течениях ее именовали по-разному, но после возникновения христианства и появления многочисленных гностических школ, «мимикрировавших» под христианство, наиболее часто эту частицу называли духовной искрой или просто духом (*pneuma*).

Надо заметить, что гностики вводили данный элемент в структуру человеческого существа еще и по той причине, что обычное противоположение души и тела, так хорошо проработанное в античной философии, их не удовлетворяло. В понимании Платона, Аристотеля, стоиков, орфиков, душа выступает правящей, действующей, оформляющей материю силой. Хотя душа противоположна материи, они мыслятся в некоторой энергичной связи. Здесь же нужно было найти нечто такое, что совершенно потусторонне и материи, и душе, в совокупности создающим видимый мир. Поэтому дух, о котором говорят гностики, совершенно за пределами, чужд нашему миру и непостижим. Знать его (иметь гносис о нем) могут лишь сами носители духовной частицы — гностики.

Насколько потустороння миру духовная составляющая человека, настолько же потусторонен миру и его творец, высший бог, который описывается гностиками практически всегда апофатически. Наиболее яркий пример рассуждений о первоначале можно привести из «Апокрифа Иоанна»: «Он дух, невозможно помыслить о нем как о боге или что он существует в образе, ибо он выше, чем бог. Это власть, над которой никто не властвует, ибо никто не существует прежде него. . . Что мне сказать о нем, непостижимом?..» (23–25; пер. А. И. Еланской). Не менее выразительно говорит о первоначале гностик середины II в. н. э. *Василид*: «Было время, когда не было ничего. Не было даже самого ничто. . . не было ни человека, ни ангела, ни бога, ничего такого, что можно поименовать. . . не-сущий бог без разума, без восприятия, без воли, без решения, без стремления, без желания восхотел сотворить мир» (Ипполит, Опровержение ересей 20–21; пер. Е. В. Афонасина).

Конечно, в эпоху поздней Античности большинство мыслителей говорило о первоначале в апофатической терминологии — и языческие философы (поздние стоики, неоплатоники), и христианские богословы. Главным отличием гностиков является то, что они изображают потусторонность духовной частицы в человеке и трансцендентного бога миру очень похоже. В гностических текстах постоянно подчеркивается особое положение избранных: «От начала вы бессмертны; вы — дети вечной жизни» (Валентин (Климент Александрийский, Строматы IV, 89)). Особый, божественный статус гностика означает его родство Плероме. Каждый из посвященных — частичка Плеромы, которой суждено вернуться назад.

Однако мы даже усилим данный тезис: гностик родственен не только Плероме, но и самому первому богу! Именно на это указывает утверждение современника Христа знаменитого гностика *Симона из Самарии* (Симон Волхв Нового Завета), что он есть сам высший бог, снизошедший на землю. Симон не был исключением, о чем нам свидетельствуют и христианские ересиологи, и языческие критики христианско-гностической традиции.

Такое убеждение было возможно лишь в случае полного отождествления гностиком своей духовной сущности с богом или, по крайней мере, с его проявлением в виде духовной сущности — Плеромы. Это парадоксальное по сути тождество части и целого, посвященного и бога было самой яркой чертой античного гностицизма.

3. Возникает вопрос о том, откуда произошел наш мир, если он является юдолью страданий. Именно эта сторона гностических учений всегда была известна более других; ее называют еще иногда «гностическим мифом». Потрясающая история о создании высшим богом духовного мира (Плеромы), о невольном блуде, совершенном одним из существ, населяющих этот мир, и о появлении материи зла и демиур-

га мира сего, о создании нашего мира и человека — все это составляет значительную часть и в сообщениях христианских ересиологов, и в своде текстов, дошедших от самих гностиков.

Наиболее важными моментами «гностического мифа» являются следующие.

*а) Создание духовного мира сверхсущим и непостижимым богом.*

Язык гностических трактатов достаточно неоднозначно трактует этот процесс: и как эманацию, и как рождение, и как творение. Впрочем, следует отметить, что в то время не было такой жесткой терминологической границы между представлением о творении мира из ничего и традиционными языческими концепциями эманации и рождения, как мы полагаем сейчас.

Сам духовный мир (Плерома) представляет собой одновременно и бытие, и знание. Каждая из духовных сущностей, населяющих Плерому, выступает одновременно и атрибутом высшего бога: Первая мысль, Промысел, Бездна, Желанный, Мудрость, Логос, Первое Таинство, Единородный и т. д. В множестве гностических текстов утверждается, что духовные сущности пребывают в брачных парах (сизигиях), что является небесным образом земного брака. Бросается в глаза, что гностики мифологизируют богословские и философские понятия, которые можно встретить в позднеантичной философии. Каждое из них превращается в духовное существо, так или иначе связанное с историей нашего мира.

Мифологизация — это один из способов освоения философского материала, перевода его на язык, более привычный массовому сознанию. Нечто похожее, казалось, делал Платон, когда дополнял или продолжал свои философские рассуждения мифами о создании мира, о структуре души и ее судьбе после смерти. В случае гностиков, впрочем, мы имеем дело совсем с другой мифологизацией: если Платон прояснял свою доктрину языком, который в тот момент считал уместным в связи с характером предмета, то они превращают учения о Логосе, промысле и умопостижении в рассказ об участниках драматического создания космоса. Таким образом, гностики совершали не столько освоение, сколько переработку тогдашней философской мысли. Платоновские диалоги, как и сочинения стоиков, пифагорейцев, становились в их глазах аллегорическими повествованиями о тайне происхождения мира и человека. К этому следует добавить, что превращение абстрактных понятий в личные имена творцов космической драмы подчеркивает свободу воли как непременный атрибут всего сущего, даже если эта свобода оказывается использована во зло.

*б) Создание материального мира и человека.*

В гностических учениях нет исчерпывающего и единого объяснения происхождения низшего, т. е. нашего, мира. Каждое из объясне-

ний можно подвергнуть критике с точки зрения формальной логики и попытаться «восстановить» единую для всех гностических движений трактовку возникновения космоса. Однако не следует искать в мифе аподиктической логики. Миф скорее настраивает на экзистенциальный опыт, чем сообщает логически непротиворечивую информацию.

Если все-таки попытаться обобщить, что хотели донести до своей паствы гностики, то речь пойдет именно о свободе духовных существ: обладающие свободой выбора, но не имеющие всецелого гносиса, низшие ангелы духовного мира совершают роковую ошибку. Она может изображаться по-разному: как зависть ангелов к создателю всего сущего и попытка сравняться с ним «в могуществе и славе»; как блуд, совершаемый Софией, низшей из сущностей, входящих в Плерому, которая помимо своего духовного жениха (Желанного) пыталась уподобиться высшему богу и породить новую реальность; как ревность женских духовных начал к мужским, даже как соблазн со стороны материи, до того пребывавшей в ничто, но пробужденной деятельностью Плеромы.

Высший бог не несет ответственности за произошедшее, следовательно, он — не создатель зла. По этой причине гностиков часто трактуют как дуалистов. Но это — дуализм особого толка, который лучше обозначить термином «монодуализм». Сама свобода выбора, прирожденная низшему началу, предполагает альтернативу благу, которое олицетворяет собой бог. И эта альтернатива — зло, своеволие, материя, мгновенно образующие особую реальность. Эта, вторая, реальность, рожденная ревностью, завистью, страхом, раскаянием и печалью отклонившегося от бога существа, не вечна и потому не абсолютна. Дуальный период в истории мироздания прекратится, зло будет отделено от блага и уничтожено. Воссоздастся изначальное единство. Однако наличие в настоящий момент жесткого противостояния противоположных сил света и тьмы совершенно очевидно для гностиков.

Описание мироздания с его многочисленными демонами, князьями, ангелами и архангелами гностики брали из нескольких источников, в большей или меньшей степени комбинируя их: из традиционной мифологии, низовой магии и астрологии, а также из теософских текстов, подобных почитавшимся философами-неоплатониками «Халдейским оракулам» (последние можно охарактеризовать как астрологическую метафизику). К этому следует добавить влияние античной философии, особенно платонизма и стоицизма: например, в гностических сочинениях заметны мотивы из двух самых популярных платоновских диалогов — «Тимея» и «Федра», а также из писем Платона.

Так или иначе, но гностики работали с картиной мира, понятной позднеантичной культуре. Позднеантичный «эзотеризм» (под ним мы понимаем многочисленные восточные мистериальные культы, распро-

страненные в эллинистических государствах и Римской империи, повальное увлечение астрологией и магией) находил отклик в низовой религиозности, т. е. в обывательских, суеверных представлениях большинства жителей тогдашнего греко-римского мира, претендуя на раскрытие сокровенных тайн мироздания. Гностики же делали следующий шаг, заявляя, что подлинная реальность потустороння этой картине мира, радикально меняя ценностные и смысловые акценты в традиционном мировосприятии.

**Материальный мир и человек.** Главы «мира сего» создают космос, как бы пародирующий структуру Плеромы, а внутри него — человека. Человек изначально замысливается ими как воин, который сможет спасти материальный мир от «интервенции» сил света. Созданный по образу и подобию высших сил, человек получает духовную природу вопреки хозяевам космоса. Именно человеку суждено завершить историю материального мира.

*с) Спасение человека и разрушение материального мира.*

Человек в представлениях гностиков — довольно сложное существо. Он включает в себя три уровня: материальное тело (от владык мира сего), душевную природу (олицетворяющую свободный выбор и раскаяние, однако способную соблазниться и уклониться ко злу) и, наконец, духовную часть. Последней обладают далеко не все люди, откуда происходит разделение на избранных и остальное человечество. Первые предопределены к спасению, остальным же остается рассчитывать лишь на силу собственного раскаяния.

«Материальный человек, по мнению гностиков, есть постоянный двор или дом, где обитает либо сама душа, либо душа и демоны, либо душа и логосы, посеянные в ней свыше» (Ипполит, Опровержение ересей VI, 34). Человек — поле битвы между благими и злыми силами. Любопытно, что на основании этого учения христианские критики гностиков обвиняли их во всевозможных грехах. Материальное начало не имеет никакой ценности, оно лишь помеха, так не лучше ли воздавать материальным духам то, что они требуют, освобождая себя от их власти (материальные духи отождествлялись гностиками с плотскими потребностями)? Климент Александрийский утверждает, что при этом гностики ссылались на известное место из Послания ап. Павла к Римлянам: «Грех не властен над вами, ибо вы подвластны не закону, но благодати».

Трудно оценить, насколько правдивы обвинения гностиков в либертизме; мы знаем массу примеров совершенно обратной оценки гностической морали — как проповедующей крайнюю, чрезмерную аскезу.

Так или иначе, но восприятие «я» в гностической доктрине серьезно отличалось от привычного нам. Душа, которую некоторые гности-

ки вполне в духе платонической философии того времени относили к «промежуточному роду» (посредник между высшим и низшим началами), в сущности, несвободна. Она находится под властью богов мира сего и не знает о частице, скрытой в ее глубинах. Как только эта частица пробуждается, душа оказывается в ее власти: все, что, как нам кажется, мы делаем благого и полезного, совершает скрытый в нас бог, все худшее и злое — демоны.

Поскольку душа сама не в состоянии вспомнить о своем рождении, необходим приход Спасителя, который сообщает человеку гносис, пробуждая в нем духовную искру. Гностики повествуют о многократных явлениях представителей Плеромы: начиная от Софии, которая в образе Евы и райского змия просвещает Адама, и до таких персонажей ветхозаветной истории, как Сиф, Енох, Мелхиседек и даже Каин. Не следует удивляться выбору гностиков: Ветхий Завет большинство из них считало Писанием от низших богов и потому трактовало его по своему усмотрению.

В христианскую эпоху гностики видят главного Спасителя в Христе, полагая всех предшествующих либо Его посланниками, либо Его воплощениями. Эта идея «реинкарнации апостолов» будет очень популярна в средневековом гностицизме. Спасая людей, посланцы Плеромы спасают и самих себя, восстанавливая единство духовного мира, нарушенное отпадением низших его частей.

Окончательного разрушения мира гностики ожидали в скором будущем: «Конец наступит тогда, когда вся духовная природа будет оформлена гносисом и станет совершенной. Имеются в виду те духовные люди, которые обладают совершенным знанием бога и посвящены в таинства. . . » (Ириней, Против еретиков I, 6; пер. Е. В. Афонасина). Князья мира сего пожрут друг друга, вместе с ними погибнут «материальные люди» и все грешники. Восстановление Плеромы ознаменуется брачным торжеством: «Духовные существа, сбросив свои одеяния, то есть души, вслед за матерью (София), ведущей жениха (Желанный), введут в брачные покои своих женихов-ангелов. . . и окажутся на умном и вечном брачном пире» (Климент Александрийский, Извлечения из Теодота 63, 1).

Несмотря на обвинения в распутстве (и даже в случае, если отдельные гностические вероучители полагали вседозволенность возможной для избранных), общее умонастроение гностиков было аскетическим. Материальный мир и все его соблазны — ничто перед духовным космосом. Он, этот мир, временен и не может привязать к себе носителя духовной частицы. Поэтому гностическая аскеза была аскезой, освобождающей от власти плоти и материального бытия. В развитие известного тезиса С. С. Аверинцева о различии позднеантичной и христианской аскезы можно говорить о радикальном отличии христиан-

ства и гностицизма именно в этом пункте: если христианская аскеза — аскеза смирения, то гностическая — борьбы со всем материальным.

**Гностицизм и христианство.** Изложенные нами гностические представления не противоречили идеям, которые в то время были распространены в Средиземноморье. Ожидание Мессии, возможного конца света, жалобы на то, что благие боги отвернулись от мира, были характерны и для греков, и даже для римлян. Таким образом, взаимопроникновение иудейского гносиса и представлений населения тогдашнего римского государства было делом времени. Христианская доктрина только подстегнула этот процесс.

Так и произошло в I в. н. э. Первый известный нам по имени гностик *Симон Волхв*, современник Христа и один из нарицательных персонажей новозаветной истории, открывает почти бесконечный список гностических вероучителей и сект. Далеко не все из них приняли христианскую фразеологию. Из сочинений основателя неоплатонизма Плотина мы знаем о гностиках-платониках, в Египте на почве местной магии и гностического умонастроения возник герметизм, развивался и иудеохристианский гносис — в качестве примера его можно привести общины мандеев, переживших не только Античность, но и Средние века. Однако большинство гностических сект все-таки были «христианскими».

Практически сразу же гностики, искренне верующие, что они исповедуют подлинное христианство, вступили в полемику с ортодоксальной традицией. Самый острый характер она приняла во II в., когда гностицизм представлял собой настоящую альтернативу христианству.

К числу важнейших вех этой полемики относится борьба с учением *Маркиона*, создателя особого толка христианства, жившего в первой половине II в. Именно Маркиону принадлежит попытка текстологического доказательства того, что Новый и Ветхий Заветы принадлежат разным богам: высшему богу и демиургу. Впервые концепция единства Божества будет формироваться в Церкви именно в полемике с Маркионом. Не менее важную роль споры с Маркионом играли в развитии христологии (Маркион полагал, что Христос явился на землю лишь в образе человека, что его человеческая составляющая была призрачной), а также канона Нового Завета.

Еще большее внимание христианских апологетов и богословов привлек в середине II столетия талантливый проповедник и писатель *Валентин*, от которого вели происхождение многочисленные гностические школы. В каком-то смысле полемика с ним была решающим моментом в становлении христианской доктрины. Спор был не только против чуждого христианству мифа, но против самой возможности мифологизирующего истолкования Писания. Такие апологеты Церкви, как Ириней, Климент, Тертуллиан, в полемике против гностиков-

валентиниан совершили решающий шаг в формировании методик христианской экзегезы.

Помимо маркионитов и валентиниан нужно упомянуть такие гностические движения II–III вв., как варвелиты, офиты, наассены, последователи *Карпократа*, *Василида*, *Бардесана*, чьи учения также были предметом полемики.

В III в. гностицизм вступает в период кризиса. Сохраняется только несколько школ, которые смогли сформировать собственные церкви, в первую очередь маркиониты и бардесаниты. Остальные превратились в аморфную массу, где существенные различия между доктринами потерялись. Об этом свидетельствует коллекция «эзотерических» текстов из монастыря в Хенобоскионе, захороненная в IV в. после чистки монастырских библиотек Египта от сомнительных книг (ныне известная как «библиотека Наг-Хаммади»). В этой коллекции соседствуют фрагменты из сочинений Платона, из герметического корпуса, из собственно христианских писаний, а также апокрифы гностических школ самых разных направлений. Все это немного напоминает коллекции книг на полках современного любителя эзотерической литературы: принципом их подбора служит не строгое следование какой-то догме, а эклектичный интерес к самому предмету.

Став явлением массовой культуры, гностицизм потерял не только организационную структуру, но и доктринальную целостность. В III в. отток из гностических общин приобрел настолько массовый характер, что в среде христианского клира остро встал вопрос о том, необходимо ли перекрещивание бывших еретиков.

Однако в самом конце III столетия в Римскую империю проникает новое религиозное движение, и по духу, и генетически связанное с гностицизмом, — манихейство. Именно с этого момента можно говорить о средневековых гностиках, которых церковные авторы предпочитали называть именно манихеями.

## § 2. ГНОСТИЧЕСКИЕ ДОКТРИНЫ В СРЕДНИЕ ВЕКА

**Манихейство.** Манихейство возникло в середине III в. в Месопотамии, принадлежавшей тогда иранской державе Сасанидов. *Мани* (216–276) создал учение, кажущееся эклектичным: в нем видят синтез гностических, иудеохристианских, зороастрийских, митраистских и даже буддийских идей. Время, в которое Мани формировал собственную доктрину, было определяющим для Ирана: «национальная» династия Сасанидов, придя к власти, искала идеологию для своего государства. Для этого власти стремились возродить подлинный зороастризм, но находились в замешательстве по поводу того, какую

из имевшихся тогда версий учения Зороастра можно считать аутентичной. Мани предложил свой вариант, который — по крайней мере при шахе Шапуре I — составлял конкуренцию зороастризму традиционному.

Именно влияние мифологии Авесты — священной книги зороастрийцев — вызвало в манихействе дуалистическое представление о структуре мироздания. Строго говоря, манихейский миф отличается от античного гностического двумя моментами:

во-первых, злое начало (Материя) оказывается совечным Богу. Перед нами некий онтологический дуализм, который манихеи, правда, всячески пытались смягчить: отказывая представителям сил зла в имени «бог», они называли их исключительно «демонами» (т. е. понижали статус);

во-вторых, материальный мир не есть зло. По мнению манихеев, космос создан благими богами из плоти поверженных демонов. Его основная функция — служить своего рода механизмом по извлечению из материи частиц световой субстанции, которые оказались смешаны с ней в тот момент, когда силы зла пошли войной на мир блага.

Остальные различия античного гностицизма и манихейской доктрины можно объяснить тем, что в лице последней мы имеем дело с эволюцией гностических идей — эволюцией, не прекращавшейся вплоть до эпохи Высокого Средневековья.

Средневековые еретики должны были отвечать по крайней мере на один историософский вопрос: каков смысл жизни Христа? Манихеи, а особенно более поздние их «преемники» — павликиане, богомилы и катары, — рассматривали жизнь Христа как драматическую неудачу высших сил. По их мнению, официальная Церковь находится под властью сатаны: следовательно, проповедь Христа была услышана не всеми Его сподвижниками и только некоторые из них оказались достойны полученного знания. В связи с этим манихеи, а затем более поздние еретические движения сформировали своеобразную историософскую схему. Они утверждали, что в наш мир регулярно нисходят апостолы (как воплощения высшей светлой силы). К числу этих апостолов причисляли Адама, Ноя, Мелхиседека, Еноха, самого Христа. Каждый из них создает церковь, которая является средством для просвещения и спасения носителей световых частиц. Спустя некоторое время в церковь проникают греховные люди и она попадает под власть сатаны. Тогда в течение жизни нескольких поколений учение существует в скрытом виде: лишь узкий круг избранных передает его из уст в уста. Однако затем наступает новый космический период и на землю вновь нисходит апостол.

Это учение, отголоски которого без труда обнаруживаются в некоторых современных эзотерических течениях, могло модифицировать-

ся. Так, павликиане, еретики, проповедовавшие на востоке Малой Азии и в Армении в VII–IX вв., называли свои местные церковные общины по имени церквей, упоминаемых в новозаветных посланиях: Филиппийская, Македонская и т. д. Перед нами пример доктрины реинкарнации церквей.

Способность античных гностиков привлекать мифологические фигуры из различных традиций получила любопытное продолжение. Манихеев можно считать сторонниками идеи единой вселенской мудрости, в разные периоды времени и в разных регионах проявляющейся в различных формах. В первые века н. э. подобные взгляды разделяли многие античные философы (Плутарх, Нумений, Плотин) и даже некоторые христианские проповедники и апологеты (например Климент Александрийский), но постепенно христианство отказалось от подобной толерантности. Зато Мани стал считать себя объединителем сразу трех исповеданий: зороастризма, христианства и митраизма. Позже, вероятно — уже после смерти Мани, к этому списку добавился буддизм, а еще позднее, когда манихейство распространилось в Китае (VIII–XII вв.), — даосизм. Проникая в новые регионы, манихейство активно привлекало на свою сторону местное население, утверждая, что вероучители, которым поклоняются здешние жители, являлись апостолами той же веры, что и Мани.

Развитие получило и представление ранних гностиков о том, что «ветхий», материальный человек есть место противостояния добра и зла. Так, секта мессалиан<sup>1</sup> учила, что в человеке живет сатана, изгнать которого возможно лишь экстраординарными способами. Манихейство говорит об этой борьбе как о противостоянии ветхого (материального) человека, созданного демонами, и светлого человека, родственного богам света. Одно из самых ярких выражений данной точки зрения можно обнаружить в катарском трактате XIII в. «О двух началах», где человеческое существо оказывается лишь субстратом, который наделяют благими или злыми свойствами воздействующие на него силы.

По-иному, чем в античном гностицизме, встает вопрос о свободе. Свобода предполагает альтернативу выбора, а также тот волевой и способный к принятию решения центр, который этот выбор совершает. Христианская мысль начиная с Климента Александрийского и Оригена неоднократно обращалась к данной теме, так как свобода выбора связана с ответственностью и вменяемостью человека. Значение свободы выбора еще более возрастает из-за специфики христианской онтологии: каждое событие уникально, каждый акт выбора, совершенный человеком, невозможно «отыграть назад», грешника может спасти лишь абсолютное раскаяние в своем грехе, он не имеет «запасного варианта» в виде пифагорейско-неоплатонического «круга жизней»,

подразумевающего искупление и исправление ошибки в будущих рождениях. Даже при самом глубоком раскаянии последствия греха могут быть настолько сильны, что человек не в состоянии самостоятельно спастись и ему остается уповать лишь на милость Божию.

«Манихейские» секты рассматривали этот вопрос совершенно по-иному. Конечно, в их воззрениях не было совершенного единства взглядов — так, уже упомянутое выше сочинение «О двух началах» было полемически направлено не только против католической доктрины, но и против оппонентов среди самих катаров. Однако взгляды крайних представителей этого движения достаточно характерны и выражают подспудную тенденцию средневекового гностицизма.

Согласно воззрениям манихеев времен Августина, а также части катаров в XII–XIII вв., единственная свобода, доступная человеку, — это свобода действий в нем Бога. По большому счету человек выбор не совершает. Выражаясь современным языком, его психическое самосознание представляет собой не результат деятельности его «я», а отражение взаимодействия ангельских и противных Богу сил. Очень похожую формулу в конце своего творчества вывел Августин, который так никогда окончательно и не избавился от влияния манихейского периода своей жизни: все, что делается благого мною, делается Богом.

Правда, манихейский вариант этой формулы выглядел иначе, ибо еретики, как свидетельствуют источники, отождествляли подлинное «я» с духовным, божественным началом, действующим в человеке. Как часто бывает, небольшое изменение формулировки кажется появлением радикально иного смысла: все благое во мне — плод моей деятельности, ибо подлинный я — бог. На самом деле различие между крайним смирением Августина и явной гордыней манихеев и катаров не столь велико, как представляется, ибо происходит из похожих взглядов на человеческую природу.

Нет сомнений, что средневековые теологические дискуссии о свободной воле человека — от Ансельма Кентерберийского до Ф. Суареса — были инспирированы теми парадоксами, которые сформулировал Августин, отчаянно полемизировавший с манихеями, но неосознанно склонившийся к простоте взглядов своих оппонентов.

Манихеи, а вслед за ними павликиане и катары утверждали, что их учение предельно разумно. Это отмечает Августин, пробывший какое-то время в манихейской общине: они обещали избавить слушателей от суеверий, страхов, печали, приводя к Богу «при помощи чудесного и простого разумения». Юного Августина подкупило в манихеях обещание прежде объяснить, во что нужно верить, а лишь затем предоставить место вере. На самом деле рационализм последователей Мани имел иные основания, чем философский рационализм неоплатоников или дискурс «ведающей веры» Климента Александрийского и того

же Августина. Их «чудесное разумение» — это апелляция к здравому смыслу, подкрепляемая истолкованием священных текстов. Примером подобного гностического «рационализма» был уже Маркион, упоминавшийся нами выше. Он написал сочинение («Антитезис»), где противопоставлял Бога-Создателя Ветхого Завета и Бога-Отца Нового Завета. Он нашел достаточно много противоречий иудейского и христианского Писаний и этим задал парадигму, которой следовали позднейшие гностики — от манихеев времен Августина до авторов «О двух началах».

Здравый смысл подсказывает, что в мире существует зло, и нужны немалые усилия, чтобы попытаться доказать его призрачность. Как только «опыт зла» подкреплялся цитатами из Писания, подобная доктрина начинала претендовать на статус богословской.

Уязвимым местом манихеев, согласно Августину, было то, что следующий ход у них совсем не имел рационального характера. Объяснение реальности зла у них было мифологическим (с манихейской версией «гностического мифа» можно ознакомиться, например, по «Кефалайе» — гностическому сочинению, созданному в IV–V вв. в Египте), а это претило Августину. В каком-то смысле это было «ахиллесовой пятой» манихейских сект и в последующие века. Рационализм — хотя бы на уровне здравого смысла, — который они использовали для объяснения основ своей доктрины, сменялся эзотерической мифологией, как только они пытались ответить на вопрос «почему существует два начала мироздания?». Тем не менее простота используемой манихеями схемы была настолько привлекательна, что в течение всего Средневековья за ними шло значительное число людей — как интеллектуалов, так и простолюдинов.

Преследования манихеев в римском государстве начались еще при языческом императоре Диоклетиане в 297 г. и по своей жестокости не уступали Диоклетиановым гонениям на христиан. Первым автором, написавшим против манихейской доктрины (ок. 300 г.), также был языческий философ *Александр из Ликополя*. В IV столетии эстафету борьбы с манихейством принимают христианские императоры и ересиологи. В течение долгого времени еретическая церковь, сформированная Мани и имевшая центром Вавилон, отправляла своих проповедников в Палестину и Египет. Однако уже в IV в. в Египте, а затем в Северной Африке, Галлии, Греции появляются манихейские общины, в той или иной степени связанные с месопотамской *alma mater*. В это время сложилась структура манихейского сообщества и церкви. Религиозная община состояла из двух слоев: «избранных» — сочетавших в себе особенности христианских клириков и монахов, и «слушателей», т. е. манихеев-мирян. У манихеев были свои епископы, архиепископы и даже свой папа — преемник Мани. Институт манихейского «папства»

на Востоке был известен до XI в. (при мусульманах «папа» переберется из Вавилона в Самарканд). Когда Августин на рубеже IV–V вв. полемизировал с манихеями, он имел дело с представителями мощной и развитой церковной организации.

Параллельно появлялись движения, которые можно условно назвать близкими манихейству. Самый большой скандал в церковном обществе вызвала проповедь испанского священника *Присциллиана* в конце IV — начале V в. Сам проповедник был казнен узурпатором Максимом, но движение просуществовало еще полтора столетия.

Христианские полемисты критиковали манихеев и присциллиан за увлечение астрологией, извращение христианских обрядов, магию. Однако, как мы видели на примере Августина, ситуация была значительно сложнее. Манихеи остро ставили перед христианами интеллектуалами несколько проблем, которые будут стержневыми для средневекового мышления: мирового зла и теодицеи, свободы человека, смысла истории «мира сего». Августин, обосновывая христианскую версию решения этих проблем, заново рассматривает вопрос о единстве Божества и тринитарное богословие, анализирует Книгу Бытия, показывая, что в Писании нет места для манихейского мифа. Однако в конце жизни, под впечатлением от нашествий варваров и развала Западной Римской империи, он вдруг вспоминает свою манихейскую юность, что проявляется в учении о двух градах и о свободе воли человека.

Предел истории манихеев как массового движения положили варварские вторжения V в. и жесткая политика по отношению к инакомыслящим, проводившаяся в V–VI вв. как на западе, так и на востоке Средиземноморья (манихеи на западе бывшей Римской империи исчезли вместе со «средним» слоем населения: именно в этом слое был наиболее распространен интерес к религиозной эзотерике). После эдиктов императора Юстиниана, направленных против иноверцев, а также преследований еретиков, оборачивавшихся в ряде случаев их полным уничтожением, сообщения о манихейском движении оказываются все более редкими. Слово «манихей» становится ругательным, причем и западные, и византийские писатели часто нарекали этим именем своих оппонентов просто ради того, чтобы обвинить их в ереси, — не пытаясь разобраться, манихейская она или нет. Менее всего упоминаний о манихеях — в промежутке между папами Григорием Великим (590–604 гг.) и Григорием II (715–731 гг.). Но в VIII в. в Европе снова заговорили о последователях Мани — и не забывали их уже в течение шести столетий.

**Павликианство.** Очаг еретического движения вновь образовался на Востоке. На этот раз оно возникло на востоке Малой Азии и в Северной Месопотамии — на территории, где был очень силен ар-

мянский элемент населения и которая была предметом бесконечной борьбы между византийцами и мусульманами. Движение было названо павликианским — по имени неких *Павла* и *Иоанна*, проповедников, живших либо в VI, либо в VII в. Долгое время византийские власти относились терпимо к павликианам — и в связи с определенной религиозной автономией армянского народа, и по той причине, что армяне поставляли Константинополю самые боеспособные воинские контингенты. Однако в IX в. павликиане создали небольшое, но агрессивное княжество с центром в Тефрике; их отряды доходили до Эфеса и малоазийского берега Босфора. Только в 872 г. войска византийского государя Василия I Македонянина взяли Тефрику, после чего павликианство перестало представлять политическую угрозу для империи. Часть павликиан была переселена во Фракию, где познакомилась со своим учением славян Македонии и Болгарии, другие остались в Армении и в последующие века стали известны под именем тондракийцев.

Павликианство вызвало оживленную литературную полемику — как среди армянских писателей, так и среди византийских. Из числа последних можно вспомнить Петра Сицилийского с его «Полезной историей» и знаменитого патриарха Фотия, составившего книгу «О вторичном произрастании манихеев». Византийские церковные власти составляли опросники, которые помогали чиновникам выявлять еретиков; позднее подобную практику разовьют западноевропейские инквизиторы XIII в.

Павликианская доктрина знакома нам только по рассказам ересиологов, так как сами еретики не оставили сочинений. «Они постановляют следующее: нельзя читать других книг, кроме только Евангелия и святой книги Апостол» (Петр Сицилийский, *Полезная история* 19). С этой точки зрения павликиане напоминают некоторые из протестантских движений, также предпочитающие устные толкования Писания (в XVIII–XX вв. было предпринято несколько попыток представить павликиан предшественниками Реформации, а приписываемую им доктрину назвать выдумкой византийских авторов).

Однако византийские ересиологи убеждены, что по содержанию это движение манихейское. «Духовное» истолкование Нового Завета, практиковавшееся павликианами, приводило к докетическим трактовкам Христа и Богородицы, к подчеркиванию противоположности духа и материи и, вероятно, к убеждению в том, что плотский мир создан сатаной. Именно вокруг этих пунктов строились византийские опросники.

Косвенным, но вполне ясным свидетельством в пользу того, что перед нами не предреформаторы, а средневековые гностики, является тот факт, что переселенные во Фракию византийскими императора-

ми павликиане известны там до XII в. под именем манихеев и тесно связаны с местным богомилским движением, которое мы знаем значительно полнее.

**Богомилство и катарство.** История богомилства и катарства сопряжена с историей общего подъема еретичества в Европе X–XIII вв. Этот процесс вызывался многими обстоятельствами. Расширилось число народов, принявших христианство, особенно за счет южных и западных славян. В процессе освоения ими христианской доктрины возникла проблема перевода Писания на языки новой паствы, а также истолкования христианских преданий в духе традиционной мифологии. В этой ситуации появлялась возможность для усвоения гностических идей под видом христианства.

Государства, образованные новообращенными народами, также в поисках нужной идеологии обращались к гностическим общинам, которые выдавали свою доктрину за подлинно христианскую — в отличие от доктрин Рима и Константинополя. Именно этим вызвано длительное существование полубогомилских воззрений в Боснии (до XV столетия — так называемая церковь босняков), периодический интерес к богомилским церквям в Болгарии (особенно в начале XIII в. — при царе Калояне, восстановителе Болгарского царства), а также принятие катарства некоторыми мелкими южнофранцузскими феодалами (графы Фуа, Комменж, возможно и др.).

Стимулом для бурного роста гностических ересей был и кризис Церкви в XI–XII вв. Особенно это проявлялось в слабой образованности большинства как константинопольского, так и римского клира. Еретики же кичились своим знанием Писания и умением вести диспут. Мы знаем о многих диспутах, которые проводились как на Востоке (например знаменитый диспут византийского императора Алексея Комнина и богомилского попа Василия на рубеже XI–XII вв.), так и на Западе, особенно в Лангедоке. В последнем случае — на юге Франции — эти диспуты проходили при значительном скоплении народа, на них, словно на рыцарских турнирах, председательствовали знатные вельможи. Неоднократно победителями на диспутах становились еретики, что привлекало на их сторону многих образованных людей.

Распространение гностических воззрений происходило на Западе главным образом в регионах, где развивалась городская жизнь: в Северной и Центральной Италии, в Лангедоке, долине Рейна, Фландрии. По мнению ересиологов и инквизиторов XIII в. (*Монета из Кремоны, Ансельм из Александрии, Райнер*), источником еретических идей была Византия с ее многочисленными богомилскими церквями. В свою очередь богомилы унаследовали их от потомков Мани. Любопытно, что антикатарские авторы XIII в. как бы «схлопывали» историю: они

полагали, что знаменитый ересиарх жил всего 7 поколений назад. Побывавшие там во время Первого крестового похода рыцари якобы и принесли ересь в Западную Европу.

Подобная картина распространения гностических ересей преувеличивает восточное влияние на европейских катаров XII–XIII вв. Мы знаем об антиманихейских процессах, происходивших задолго до крестовых походов. Однако рациональное зерно в сообщениях ересиологов есть. Еретические доктрины распространялись в первую очередь среди замкнутых сообществ, таких, как купеческие или военные. Именно их представители обладали самой большой мобильностью в Средние века и, возвращаясь из заморских стран, приносили усвоенные в тех краях тайные учения. Там, где развивалась городская жизнь с ее вольнодумством, возникало национальное движение или сохранялась память о «манихейских» верованиях, эти учения становились массовыми.

Богомилы получили название от славянского попа *Богомила*, проповедовавшего во времена болгарского царя Петра (927–969 гг.). Информация об их воззрениях и организации общины нам известна из сочинений ортодоксальных критиков (*пресвитера Козьмы, Евфимия Зигавена*), антибогомилских постановлений царей Болгарии и Сербии и отдельных сообщений византийских историков. Большая часть богомилских трактатов погибла: церковные и светские власти неоднократно обрекали их на сожжение. В результате мы лишь знаем, что существовали полемические и богословские сочинения авторов-богомил, среди которых особенно выделялся *Константин Хризомат* (первая половина XII в.), но можем только гадать об их содержании. Сохранились лишь некоторые апокрифы, признававшиеся также и западноевропейскими катарами: «Вознесение Исаяи», «Апокриф Иоанна» и наиболее известная «Тайная книга богомилов».

«Тайная книга богомилов» очень похожа на раннегностические откровения. Она не столь изощрена, как некоторые трактаты из Наг-Хаммади, ибо астрологическая метафизика, столь популярная во времена поздней Античности, теперь была известна только узкому кругу образованных людей и потеряла актуальность. «Гностический миф» в варианте богомилов-катаров призван объяснить происхождение человека и миссию Христа. Как и в древних гностических апокалипсисах, здесь подчеркивается, что в людях присутствует божественный дух, который пришел к ним непосредственно от Создателя. Видимо, с этим связано утверждение византийских полемистов, что некоторые из богомилских проповедников утверждали, будто они являются новыми воплощениями Иисуса, призванными восстановить Церковь и спасти достойных. Перед нами еще один пример гностической веры в тождество божественного в нас и Самого Бога.

Главные усилия оппонентов богомилов направлены не на опровержение их доктрины, которая однозначно определяется как манихейская, а на разоблачение богомильской святости, привлекавшей к ним многих адептов. Богомилы отрицали церковные таинства и церковную структуру, упрощая как отправление веры, так и отношения внутри общины. Была поднята фундаментальная для Средневековья проблема иерархии — хотя и на церковно-социальном уровне. Отрицание иерархичности вызывалось убеждением, что всё в этом мире — от нечистого, в том числе и средства скрепления социального бытия. В связи с этим, хотя богомилы и не были дуалистами, они склонялись к той онтологии, которую мы назвали выше монодуалистической, где порядок сущего описывается и обеспечивается единственной ступенью — от низшего к высшему (или, в случае грехопадения, наоборот — от высшего к низшему).

Отрицание официальной Церкви не означало отсутствия у самих богомилов церковной организации. В середине XII в. возникает настоящая богомильско-катарская церковь, охватившая не только Балканы, но и Францию, Италию, Германию. Мы знаем о том, что в 60-е годы этого столетия богомильский «папа» Никита совершил путешествие по Лангедоку и Италии, проводя поместные соборы и рукополагая епископов. Правда, в дальнейшем «церковные связи» между западными и восточными еретиками были прерваны, и в XIII в. богомильство на Балканах теряет свои силы. Однако окончательный удар богомильству будет нанесен только турецким завоеванием.

Западноевропейские средневековые гностики нам известны под именем «катары», т. е. «чистые». Два других названия — «патарены» и «альбигойцы» — связаны с их историей в Италии и Франции. «Ткачами» (патаренами) в Италии их называли потому, что во время гонений на катаров в Милане они укрывались в квартале ткачей. «Альбигойцами» во Франции — по области Альбжуа в Лангедоке, где в начале XII в. их было очень много.

Хотя катары и стремились к единой церковной организации, мы имеем массу свидетельств в пользу того, что у них не было единой доктрины; в рамках одной и той же области могли существовать разные толки катарства. Они распределялись между крайностями онтологии и антропологии трактата «О двух началах», созданного в Северной Италии в первой половине XIII в. (судя по всему, к этому толку катарства склонялось большинство альбигойцев), и осторожным монодуализмом воззрений итальянского же катара Иоанна де Луджио.

К сожалению, у нас существуют серьезные проблемы с источниками по катарской доктрине. «О двух началах» является, пожалуй, единственным сочинением, которое демонстрирует теоретический дис-

курс этих средневековых еретиков. Сохранившийся «Катарский требник» дает представление о литургической стороне движения, но не проливает свет на доктрину. Мы знаем, что у французских еретиков существовал компендиум богословских трудов (так называемые «Взвешенные учения»), не дошедший до нас. Многих из катаров католические источники характеризуют как плодovitых или даже «чрезвычайно плодovitых» писателей (например *Арнольда из Прованса, Иоанна де Луджио*). Однако нам приходится пользоваться преимущественно сообщениями католических обличителей еретиков и архивами инквизиционного суда, прекрасно отдавая себе отчет в сомнительности и преувеличенности многих из этих свидетельств.

Так или иначе, но катары поставили перед христианскими богословами немало вопросов. «О двух началах» служит свидетельством того, что они были способны к классической экзегезе Писания, причем совершаемой на высоком уровне схоластики XIII в. Но значение данного трактата, а также творчества ряда теоретиков катарства, известного нам в переложении ересиологов, заключается не только в этом. Североитальянские общины (к которым принадлежал автор «О двух началах») и часть альбигойских выдвинули предположение о том, что мир вечен. Он описывался ими как некоторый континуум единичных субстанций (в данном случае — живых существ), которые являются предметом воздействия противоположных начал. Благо и зло добавляют этим субстанциям собственные атрибуты; один атрибут вытесняет другой, но не аннигилирует его. С одной стороны, эта доктрина напоминает аристотелевское описание взаимодействия противоположных физических качеств, с другой — эллинистическое учение о противостоянии благих и злых начал, как оно представлено в трактате Плутарха Херонейского «Об Исиде». С третьей стороны, это учение перекликается с позднеантичной концепцией креационизма, которая находит продолжение, например, у Фомы Аквинского (с тем дополнением, что, по Фоме, субстанции, наделяемые Богом атрибутами, все-таки сотворены Самим же Богом). Таким образом, средневековая идея Бога-художника в катарстве сменилась представлением о Боге как участнике космической драмы, не обладающем статусом «чистого акта». Автор «О двух началах» (в XIX в. его пытались отождествить с уже упоминавшимся Иоанном де Луджио) подводит к этой мысли настолько здраво и аргументированно, что потребовались немалые усилия для опровержения его доктрины.

В этом случае обостренное, даже катастрофическое чувство истории, которое было свойственно многим носителям манихейско-катарских доктрин (как и многим средневековым христианам), сменяется совсем другим переживанием времени и судьбы, предназначенной душе: у средневековых катаров — по крайней мере у их части — мы

видим возвращение к классической античной идее круговорота рождений и круга жизней, которые проходит душа.

Тексты инквизиторов и ересиологов пестрят рассказами о диких, суеверных представлениях катаров. Они будто бы обожествляли солнце и луну, поклонялись чудовищным изображениям, заставляли последователей осквернять христианские символы (всё это спустя какое-то столетие будут приписывать тамплиерам). Некоторые из катарских церквей якобы вообще считали Христа лжепророком. Ересиологи добавляют также, что еретики верят, будто лишь ограниченное число людей «обречено» на спасение, исповедуют почти каббалистическую теорию деления первой, Адамовой души, частицами которой мы в результате являемся.

Едва ли возможно оценить достоверность подобной информации: при отсутствии единой доктрины отдельные версии катарского учения могли иметь самый экзотический характер. Обвинения инквизиторов строились на штампах, известных в Европе еще со времен проникновения в Рим греческих орфических движений, а во время допросов обвиняемые и свидетели порой оговаривали себя и окружающих.

Однако эти обвинения помогали мобилизовать против еретиков не только церковные, но и светские круги: появление организованных социальных групп, исповедовавших совсем не церковную идеологию, было угрозой светской власти. В результате в XII–XIII вв. в Италии и Франции мы видим целую серию крестовых походов против еретиков. Наиболее значительный характер они приобрели в Южной Франции (Лангедоке), где продолжались с 1185 по 1240 г. и стали известны как «альбигойские войны». С точки зрения «большой истории» альбигойские войны представляли собой не столько межрелигиозные столкновения, сколько освоение Французским королевством земель Лангедока. Большинство южнофранцузских феодалов во главе с графами Тулузскими, боровшихся против захватчиков, были католиками, и лишь некоторые из них открыто симпатизировали альбигойцам. Однако результатом войн стала не только потеря суверенитета местными династиями Лангедока, но и тотальное преследование инакомыслящих. В итоге к концу XIII в. катарские общины перестают быть массовым явлением и во Франции, и в Италии, либо исчезнув вовсе, либо трансформировавшись в предреформационные движения.

Борьба с еретическими движениями стала стимулом к изменениям во многих областях средневековой культуры. Среди этих изменений по крайней мере одно имеет печальный характер — мы имеем в виду возникновение инквизиции, созданной папой Иннокентием III именно для преследования катаров. Вместе с тем в XIII в. произошли реформы Католической церкви, связанные с усилением церковной дисциплины. Были созданы два самых знаменитых монашеских ордена:

доминиканский и францисканский, перехватившие инициативу у катаров и доказавшие, что тогдашний католицизм также может являть примеры подвижничества и святости. Борьба с еретиками дала стимул к развитию университетов: ведь именно там готовили богословов и полемистов, способных опровергнуть катарские доктрины, а также администраторов, управлявших «пораженными» ересью провинциями и участвовавших в инквизиционных судах со стороны светской власти.

Не меньшее воздействие полемика с катарами оказала на теоретическую мысль XII–XIII вв. Западное богословие вновь очутилось перед необходимостью апологии христианской доктрины. Итогом явилось создание самой известной средневековой суммы знаний — свода сочинений Фомы Аквинского. Не только его «Сумма против язычников», но и «Сумма теологии» представляют собой ответ катарам по самым важным пунктам полемики — проблеме единоначалия, вопросу о сотворенности мира, теодицее, антропологии, теме свободы воли. Подкрепленное административным давлением на еретиков, средневековое богословие восстановило заданную еще во времена Августина интеллектуальную и культурную парадигму, новая альтернатива которой появилась лишь в эпоху Ренессанса и Реформации.

### Примечания

<sup>1</sup> Они же «евхиты» — «молящиеся». Это движение, возникшее в IV в. и существовавшее параллельно с манихеями до XI–XII вв., полагало, что спасти человека от прирожденного ему смертного греха не могут ни добрые дела, ни даже крещение, но лишь одна молитва, благодаря которой человек наполняется Святым Духом.

## Глава 4

### ФОРМИРОВАНИЕ СХОЛАСТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА<sup>1</sup>: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

#### § 1. СХОЛАСТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС КАК КОД СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ

**Схоластика: понятие, статус, значение.** На протяжении столетий в европейской культуре схоластика воспринималась как один из главных символов Средневековья. Действительно, ее значение в истории становления духовных смыслов данной эпохи трудно переоценить. Однако сам термин «схоластика», как и многие другие важнейшие понятия и концепции средневековой мысли, восходит к Античности. Первое известное употребление этого слова встречается у древнегреческого ученого *Теофраста* (372–287 гг. до н. э.), унаследовавшего знаменитую афинскую школу Аристотеля Ликей<sup>2</sup>. Слово «схоластик», которое означало педантичного человека, мыслителя-теоретика, «кабинетного ученого», было транскрибировано на латинский (*scholasticus*). Многие римские авторы называли себя «схоластиками», считая это прозвище вполне уважительным и приемлемым; в дальнейшем «схоластиками» стали называть преподавателей семи «свободных искусств» (*artes liberales*)<sup>3</sup>. Поскольку факультет искусств являлся обязательной ступенью обучения в университете, схоластиками или схоластами стали называть мыслителей, принадлежавших к «школе» — средневековой университетской традиции.

Схоластика формировалась как определенный стиль мышления, систематически, последовательно, сугубо рационально осмысливающий бытие во всем его многообразии, исходящий из того, что правильно построенная мысль адекватно воспроизводит структуру и динамику сущего. Как форма теологии и метафизического мышления Сред-

невековья схоластика отражала все достоинства и недостатки своей эпохи. Схоластику следует рассматривать в исторической перспективе, только тогда можно увидеть ее позитивную роль в становлении и развитии европейской культуры, осмыслить подлинное величие ее духовных поисков и философских концепций. В связи с этим примечательны рассуждения Н. Сперанского<sup>4</sup>: «Вся средневековая наука на всех ее ступенях, не исключая и высших — схоластической философии и богословия, — представляется нам до того скучной и отталкивающей, что трудно себе представить, как ею можно было когда бы то ни было увлекаться. И между тем нет никакого сомнения, что в свое время она оказывала на людей такое же притягательное действие, какое оказывают современные нам науки. Появление диалектической философии — эта первая проба индивидуального разума расправить свои крылья — произвела на современников положительно чарующее впечатление. “Когда мы слушаем Вильгельма из Шампо, — так пишет один немецкий студент из Парижа на родину, — нам кажется, что это говорит не человек, а ангел небесный. И прелесть его изложения, и глубина мыслей превосходят все человеческое”. Популярности Абельяра, которого сопровождали в его скитаниях толпы не могших оторваться от него слушателей, ни раньше, ни позже, несомненно, не достигал ни один университетский профессор в мире. Такое же обаятельное действие производили на свою аудиторию Фома Аквинский, Дунс Скот и многие другие из средневековых школьных светил»<sup>5</sup>.

**Схоластическая форма мысли в контексте формирования средневековой университетской учености.** На самом деле схоластика была не столько скучной и однообразной традицией мысли, как это представлялось ученым Нового времени, сколько живым, противоречивым, непримиримым, подчас даже слишком, противоборством философских концепций и теологических позиций, со своими принципами и процедурами поиска истины и методологией познания. «Схоластика — это было целое научное направление, — пишет Н. Суворов, — с научным методом, методом логики и диалектики, господствовавшее в течение нескольких столетий. Схоластика имела свою историю, и притом историю, исполненную страстной борьбы: случалось, что не только Абельяр, Оккам, Виклиф, но и Петр Ломбард, Фома Аквинский и св. Бернард Клервоский подвергались жестоким нападениям и даже церковным карам за лжеучение»<sup>6</sup>. Действительно, на некоторые диспуты известных богословов ученые-странники собирались со всей Европы. Споры велись очень жестко, но обсуждались и веселые, шуточные темы, при этом строго соблюдались все необходимые формальные правила ведения дискуссий. Парижский университет в то время был главным в Европе, поэтому организация и устав знаменитой Сорбонны послужили основой для других европейских университетов. Его

структура включала четыре факультета. Первым был подготовительный, «артистический», где изучались дисциплины семи «свободных искусств». Дальнейшее обучение предполагало специализацию на медицинском, юридическом или богословском факультете. Высшим являлся теологический факультет, на котором осваивали и комментировали Библию и знаменитые «Сентенции» Петра Ломбардского.

В систему средневекового университетского образования входили лекции (*lectio*) и диспуты (*disputatio*). Практика современных теоретических курсов и семинаров соответствует традициям того времени. Диспуты проходили в два этапа. В первый день выступал магистр с основным введением к обсуждаемому вопросу, затем выдвигались соответствующие возражения и замечания, на которые отвечал либо сам ученый, либо его ближайший ученик. На другой день он вновь выступал с речью, подводя итоги и определяя окончательное решение вопроса. Весь ход дискуссии строго фиксировался специальными писцами, поэтому в схоластике сформировалась особая практика научных текстов. Многие работы средневековых мыслителей являлись изложением их дискуссий по тем или иным философским проблемам (таковы, в частности, «Диспутации об истине» Фомы Аквинского). Диспуты проводились не только по заранее определенным и установленным темам, но и по актуальным проблемам, которые заявляли сами студенты. Такова была практика споров «на свободную тему» (*de quolibet*). С другой стороны, было принято задавать вопросы и непосредственно в ходе дискуссии (*a quolibet*). Подобные диспуты проходили в Париже дважды в год — во время Рождественского и Великого постов. Они вызывали самый широкий интерес ученой публики и обставлялись с предельной торжественностью. Их проводили на факультете искусств, при этом другие факультеты временно закрывались. Обсуждение разворачивалось постепенно, с обязательным соблюдением всех логических и процедурных правил, с соответствующей схоластической скрупулезностью и тщательностью. Все проходило чинно, размеренно и обстоятельно.

В дискуссиях, возглавляемых известными университетскими магистрами, обладавшими широкими познаниями в различных областях, выявлялась такого рода истина, которая наиболее адекватно передает Божественный замысел творения бытия всего сущего. Для споров не было преград, но доверие к спорам о словах и мнениях основывалось на изначальном авторитете Божественного слова, задававшего ключевые позиции и смыслы средневекового мирозерцания. Суть диспута заключалась не в том, чтобы продемонстрировать сугубо личные взгляды и суждения, но в том, чтобы беспристрастно выявить предельно возможную полноту понимания всего комплекса авторитетных текстов и высказываний признанных богословов по обсуждаемой теме.

При этом в процессе аргументации использовались положения из сочинений Стагирита и его исламских и иудейских комментаторов. Таким образом, можно признать, что культивируемый в схоластике «метод логики и диалектики, во всяком случае, имел ту хорошую сторону, что не только возбуждал, но и дисциплинировал мысль, ввел порядок и систематичность в умственной работе»<sup>7</sup>. Схоластике мы обязаны многими популярными терминами современного философского «вокабулярия», которые были содержательно эксплицированы в этот период истории развития европейской мысли. Имеются в виду не только традиционные термины «интенция», «экзистенция», «трансценденталия», но и новомодные «симулякр», «дискурс».

Примечательно, что строгая структурная упорядоченность и систематичность в современных научных исследованиях, процедура цитирования источников восходят к средневековой традиции написания текстов. «Мы принимаем как нечто само собою разумеющееся, — подчеркивает Эрвин Панофский, — то, что ученые труды, такие, как докторские диссертации, работы, представляющие философские системы и т. п., организованы по определенной схеме с разделами, подразделами, которые сводимы в «оглавление» или резюме; при этом все части работы, обозначенные цифрами или буквами, находятся на одном логическом уровне, так что однотипное отношение подчинения достигается между, скажем, подразделом «а» раздела «1» главы «Т» книги «Т» и между, скажем, подразделом «б» раздела «5» главы «IV» книги «III». Однако такая схема систематического подразделения была совершенно не известна до прихода Схоластики. Классические труды Античности, за исключением, возможно, лишь тех, которые состояли из безболезненно разделяемых частей, таких, например, как собрание коротких стихотворных произведений или трактатов по математике, были просто подразделены на книги. Когда мы хотим привести то, что мы называем «точной цитатой», не подозревая при этом, что следуем традиции Схоластики, мы должны либо указать страницу печатного издания, которое считается «авторитетным», либо применить схему, предложенную гуманистами Ренессанса, используя которую мы должны, если мы, к примеру, цитируем пассаж из Витрувия, обозначить его как, скажем, «VII, 1, 3»<sup>8</sup>.

Выдающееся значение схоластики в горизонте становления средневековой культуры не исчерпывается лишь представлением о методологических правилах познания и соответствующем стиле мышления. Оно охватывает широкий социокультурный контекст, включающий различные уложения жизни средневекового общества, стандарты поведения, правила написания административных распоряжений, практику ведения судебных разбирательств, формирования структур государственного управления и аппарата чиновничьей службы, т. е.

всех тех составляющих, которые задавали перспективу «рационализации» системы власти<sup>9</sup>.

**Схоластические «суммы» и готические соборы.** Давно подмечено, что стройная конструкция готического собора в определенном смысле соответствует композиции знаменитых схоластических «сумм», одной из важнейших форм книжной учености того времени<sup>10</sup>. В этих в подлинном смысле энциклопедиях знаний, как и в архитектуре средневековых западноевропейских храмов, реализуется стремление к воспроизведению всей иерархии мироздания, к охвату абсолютной полноты универсума, к определению и постановке всех возможных дискуссионных вопросов и проблем с необходимым привлечением всех аргументов «за» и «против», авторитетных суждений и логических доказательств. В средневековых соборах были наглядно представлены наиболее значимые религиозно-нравственные образцы и идеалы поведения человека в мире сем, заповеданные библейскими сюжетами и примерами святости. В этом смысле и храм, и «сумма» суть своеобразные «зеркала» (*speculum*) мира, отражающие в своих архитектурных и мыслительных построениях, неизменно устремленных ввысь, в небеса, величие Божественного Творца с соответствующей степенью доступного для человека совершенства и полноты воспроизведения Божественного образа<sup>11</sup>. Если же вспомнить о том, что современная архитектура с господствующими в ней принципами утилитарного функционализма и комфортности в некотором смысле отражает перспективу нашего мировидения, то мы будем вынуждены признать, что понимание многозначности и сложности строения универсума в гораздо большей мере было присуще культуре Средних веков, чем новейшей научно-технической цивилизации.

Интересное мнение по данному поводу высказал русский философ и богослов С. Н. Булгаков: «До сих пор средневековая архитектура представляет непревзойденный идеал и даже не достигнутый предел напряжения идеалистически-религиозного искусства (так же как непревзойденной и не достигнутой — в совершенно другой сфере — остается для нас красота античного искусства). И по сравнению с этими величавыми памятниками душевной жизни средневекового человечества современность со своими вокзалами кажется такой мелкой, прозаической, мещанской. Нужно уметь поклоняться этой старине»<sup>12</sup>. Примечательно, что становление философских исканий в период русского религиозного ренессанса на рубеже столетий сопровождалось формированием яркой школы отечественной медиевистики, некоторые видные представители которой впоследствии стали оригинальными мыслителями (Л. П. Карсавин, Г. П. Федотов), но, к сожалению, их философская деятельность состоялась уже за рубежами Отечества.

**Схоластика на латинском Западе в перспективе конфликта властей.** Исторически схоластика относится не ко всей эпохе Средневековья, а лишь к XI–XIV вв. Однако ее понятия и каноны господствовали в университетских курсах Европы вплоть до XVIII столетия<sup>13</sup>. Как известно, схоластика стала важнейшим феноменом прежде всего западноевропейской культуры. Но суть дела заключается в том, что на определенном этапе развития богословская традиция неизбежно приобретает черты «школьного» строя мысли, логически выверенного размышления о вере. Подобная ситуация складывается тогда, когда в системе религиозного культа уже сформированы основные догматические принципы вероисповедания, определены духовные смыслы обрядов и сложилась практика церковной жизни, что в христианской традиции исторически относится к эпохе патристики и Вселенских соборов. Затем возникает настоятельная необходимость в имплицитном «самооправдании» веры перед разумом, ее философского и логического обоснования перед светской культурой. Поэтому характерные схоластические мотивы были присущи не только западному мышлению, но и отчасти византийскому богословию, средневековой исламской и иудейской метафизике. Именно с точки зрения такого понимания и возможно рассмотрение единого философско-теологического пространства средневековой традиции мысли, обусловленной исповеданием монотеистической религиозности и общностью соответствующих логических процедур познания и научных авторитетов. Особая роль в данном наследии принадлежала средневековому аристотелизму. И неудивителен тот факт, что в схоластических дискуссиях в средневековых университетах Европы широкой популярностью и признанием пользовались постулаты и суждения как многих видных православных богословов, так и исламских философов Авиценны, Аверроэса, иудейских мыслителей Ибн Гебироля (Авицеброна), Маймонида и др.

В западном Средневековье сложилась особая социально-политическая ситуация, когда Церковь претендовала и на светскую и на духовную власть. Эта ситуация порождала специфическое напряжение в развитии культуры и формировала заинтересованность — как со стороны римской курии, так и со стороны европейских монархий — в утверждении системы образования и становлении класса грамотных профессионалов, способных поддержать структуры папской власти и в то же время утвердить и отстаивать полную независимость светского правления. Само наличие особого класса образованных людей, богословов в Церкви или юристов и служащих в системе государственности, социальная позиция которых обуславливалась и закреплялась соответствующими университетскими дипломами и званиями, способствовало повышению статуса властных структур в жизни средневе-

кового общества. Поэтому в период «зрелого» Средневековья в странах Европы повсеместно появляются новые университеты, где разворачивается жесткая борьба за подчинение «корпораций» ученых. Примером драматичной судьбы средневекового схоласта, вовлеченного в конфликт двух властей в рамках университетских партий в Сорбонне, может служить преподавательская деятельность выдающегося мыслителя второй половины XIII столетия Дунса Скота, который в 1302 г. поддержал папу Бонифация VIII в его противостоянии французскому королю Филиппу IV Красивому. В результате конфликта Дунс Скот был вынужден покинуть Париж и вернулся лишь в 1305 г., уже после смерти Бонифация.

История тех событий началась с того, что Филипп IV впервые посягнул на привилегии Церкви, обложив церковное имущество государственными налогами. Более того, в 1302 г. Генеральные штаты ограничили власть папы во Франции. Это вызвало резко негативное отношение со стороны Бонифация VIII. В своей булле *Unam Sanctam* он снова подтвердил, что духовная власть Рима имеет абсолютный приоритет над светскими правителями и только в ограниченном смысле меч светской власти передается монархам для осуществления их полномочий. Данная идея получила признание еще в 829 г. на соборе в Вормсе. Но Филипп IV не желал следовать папским указам. В тот период французский король уже обладал достаточной силой и самостоятельностью, чтобы определять не только судьбы своего государства, но и самого папства. В итоге Бонифаций VIII был арестован и низложен, что в конце концов привело его к смерти. Завершением борьбы независимого монарха с Римом стало «Авиньонское пленение пап», когда с 1309 по 1377 г. их официальная резиденция принудительно располагалась в небольшом городке на юге Франции.

Главная политическая интрига XIV столетия развернулась в отношениях между папой Иоанном XXII и германским императором Людвигом IV Баварским. Децентрализованная Священная Римская империя, по-прежнему представлявшая собой крупнейшее европейское государство, в период позднего Средневековья оставалась последней «вотчиной» римских пап. Номинально единая, она состояла из множества княжеств, герцогств и независимых городов. В этом сложном конгломерате Церковь как носитель духовного единства играла заметную политическую роль. Поэтому от позиции папы и священников во многом зависело реальное положение и значение власти императора.

Противостояние между римскими первосвященниками и германскими монархами своими истоками восходит к X в., когда король Оттон I, совершив два удачных похода в раздробленную Италию, основал в 962 г. империю, приняв корону из рук папы. При этом император был признан верховным сеньором всех итальянских владений пап.

Кроме того, римские первоиерархи были обязаны присягать немецкому монарху. В конце XI в. возникли новые сложности, когда немецкие императоры выступили за сохранение права инвеституры священников, т. е., по сути, утверждения их в духовном сане светскими правителями. Основной конфликт произошел между папой Григорием VII, осуществившим важную программу преобразований в Католической церкви, и императором Генрихом IV. В 1075 г. Григорий VII запретил инвеституру священников мирянами. В ответ Генрих IV объявил о низложении папы, но затем был вынужден просить о примирении, так как против него выступили саксонские и южнонемецкие феодалы. Согласно средневековым хроникам, в январе 1077 г. император, сняв все знаки королевского достоинства, три дня простоял перед замком Каносса (в Северной Италии), чтобы получить аудиенцию и прощение у папы. Но спор об инвеституре был разрешен лишь в 1122 г. в результате заключения так называемого Вормского конкордата («особого соглашения»), в котором указывалось, что епископы Германии должны избираться духовенством в присутствии императора, но он имеет право решающего голоса при наличии нескольких кандидатур. За императором сохранялось право светской инвеституры — передачи скипетра, символизировавшего власть над землями епископства. После светской инвеституры следовала духовная, осуществлявшаяся папой или его легатом и состоявшая в передаче кольца и посоха, которые означали духовную власть епископа. Однако в Италии и Бургундии, т. е. в не-германских землях, выборы проходили без участия императора, а передача скипетра проводилась лишь через шесть месяцев после утверждения епископа, превратившись в сугубо формальный акт.

Последующие события в истории взаимоотношений папства и германских императоров относятся к войнам Фридриха I Барбароссы за подчинение богатых торговых городов Ломбардии. Именно тогда в Италии сформировались две ведущие партии — гвельфов (приверженцев пап) и гибеллинов (сторонников династии Гогенштауфенов). Но походы Фридриха I закончились сокрушительным поражением, в связи с чем через посредство папы Александра III, активного союзника Ломбардской лиги, в 1183 г. был заключен мирный договор, восстановивший самоуправление североитальянских городов. Следующий важный этап в истории Священной Римской империи был связан с деятельностью внука Барбароссы Фридриха II, который, обладая достоинствами выдающегося дипломата и государственного деятеля, читал в подлинниках древних авторов и окружил себя многочисленными арабскими, еврейскими и византийскими учеными. Но и его воинственная политика завершилась крахом. Он не нашел поддержки у римских пап: сначала Григорий II, а затем и его преемник Иннокентий IV выступили против планов Фридриха.

В XIV столетии многовековую борьбу за приоритет светской власти в Священной Римской империи продолжил император Людвиг Баварский. Поддерживаемый достаточно широкой антипапской оппозицией, он попытался ограничить церковные налоги со своих подданных, которые заметно увеличивались в связи с ограничением финансовых поступлений в папскую казну из Франции. На что папа Иннокентий XXII ответил резким посланием, в котором указал, что Людвиг был избран неединогласным решением, нарушившим закон, и потребовал передать вопрос о престолонаследии на его, Иннокентия, усмотрение. Людвиг в свою очередь отказался принять требование папы и выступил в поход в Италию, где в 1328 г. был совершен обряд его коронации в качестве императора. После чего он сделал шаг к примирению с римским первосвященником, но тот ответил решительным отказом. В эти годы двор германского императора стал центром оппозиции, здесь спасались от преследований минориты-спиритуалы, объявленные папой вне закона, здесь же нашел приют и выдающийся мыслитель XIV в. Уильям Оккам. Согласно легенде, при встрече с Людвигом в феврале 1330 г. он произнес символичную фразу: «О император, защищай меня мечом, а я буду защищать тебя словом!»

**Университетская схоластика и формирование системы светской власти.** Укрепление независимых государственных структур неизбежно сопровождалось заметным увеличением их влияния на жизнь и развитие университетов. В эпоху Средневековья считалось особой привилегией для города открыть новый университет. Как известно, в 1200 г. жалованная грамота Филиппа II Августа официально закрепила статус Парижского университета. В 1224 г. императором Фридрихом II был основан Неаполитанский университет, в котором впервые стали изучать и обсуждать натурфилософские трактаты Стагирита и сочинения его исламских комментаторов. А на Сицилии была организована специальная школа переводчиков с арабского языка. Поддержку средневековому аристотелизму оказывал и французский король Карл V, сам читавший сочинения великого Философа. В частности, по его предписанию *Николай Орём (Oresme)* в 1370 г. перевел на французский язык «Никомахову этику» Аристотеля. Кроме того, по просьбе короля Орём написал комментарий на «Политику» Стагирита и посвятил его своему монарху. В данном комментарии легко прочитывались призывы к реформе, которая предполагала для утверждения «общего блага» граждан активное включение аристократии в управление государством. В связи с этим Орём приводил в пример в качестве совещательного органа управления ассамблею магистров Парижского университета. Он считал, что и Церковь должна прибегать к совещательному принципу в принятии решений. По его убеждению, это позволило бы преодолеть противоречия между системами власти.

Необходимо отметить и такой интересный факт, что в этот период в Парижском университете было принято празднование особого дня Аристотеля.

Возможно, что в поддержке со стороны светской власти широко распространения наследия великого античного мыслителя присутствовала определенная доля заинтересованности в противостоянии с Церковью. В любом случае это создавало основу для формирования нового языка власти, которая апеллировала не к христианским ценностям, а к «общему благу» и политической теории управления, основанной на аристотелевской философии и средневековой университетской науке<sup>14</sup>. В рамках данного языка государство понималось не как греховный «земной град» себялюбцев и эгоистов, а как необходимый инструмент социального измерения существования человека, регулируемый и управляемый соответствующими механизмами и задачами общественного благополучия. При этом считалось, что монархи должны строго следовать данной цели и четко исполнять свое предназначение перед обществом. В ином случае народ имеет право восстать, что, в частности, отстаивал выдающийся средневековый богослов Фома Аквинский<sup>15</sup>. Подобного рода риторика, не оправданная законными способами противодействия властям, на самом деле ни к чему не обязывала. Однако само ее формирование укрепляло статус и внешний антураж власти.

Еще один важный момент взаимосвязи в становлении университетской схоластики и «рационализации» системы властных структур в средневековой Европе был обусловлен активным привлечением на государственную службу так называемых новых людей (*homines novi*), которые по сути являлись представителями социальных низов и были впоследствии отнесены к «третьему сословию». Получив образование, они приобретали уникальную возможность занять принципиально иную позицию в обществе, чем та, которая была уготована им согласно их происхождению. Они выступали активными проводниками соответствующих схоластических процедур мысли и организации управления в системе властных структур. Такие люди способствовали смене феодального наследования принципом государственного назначения на должность и обеспечивали постепенное формирование бюрократического класса служащих. Их роль была особенно велика в укреплении независимости власти монарха по отношению не только к папству и Церкви, но и к родовым аристократическим элитам<sup>16</sup>. Так, в 1395 г. канцлером Парижского университета стал выходец из крестьян Жан Жерсон, написавший трактат *Vivat rex*, в котором он подчеркивал, что король не есть частная персона, но представляет публичную власть, устанавливающую благоденствие всего сообщества граждан.

Таким образом, став выразительницей главенствующего средневекового способа мировидения, университетская схоластика предстает в качестве своеобразного «кода» к постижению пространства средневековой культуры. Ее экспликация сопряжена не только с традиционными областями богословия, философии и метафизики, но и с многими другими сферами культурной и социальной жизни средневекового общества, ее выдающаяся роль и фундаментальное значение в гораздо большей степени определили исторические судьбы Европы, духовное и социально-политическое наследие последней, чем это считалось буквально столетием ранее.

## § 2. У ИСТОКОВ ЗАПАДНОЙ СХОЛАСТИКИ: БОЭЦИЙ

**Жизнь и труды.** *Анциий Манлий Торкват Северин Боэций* (ок. 480 — 524/6), философ и государственный деятель, называемый и «последним римлянином»<sup>17</sup>, и «отцом схоластики»<sup>18</sup>, живший на рубеже двух эпох и отразивший в собственной судьбе все противоречия своего времени<sup>19</sup>, явился одним из наиболее авторитетных мыслителей в истории формирования средневековой учености. Биография Боэция была наполнена событиями, в ней сплелись воедино неожиданные и кажущиеся непримиримыми факты. По происхождению он принадлежал к одной из патрицианских фамилий Рима, а служил при варварском короле остготов Теодорихе. Ученый-эрудит, он печально смотрел на свое окружение и нравы современников<sup>20</sup> и всю жизнь мечтал посвятить себя только философскому умозрению, но был вынужден заниматься решением государственных вопросов и трудиться не покладая рук. Достигнув высот политического олимпа, став «магистром всех служб», Боэций оказался вовлечен в политический конфликт, который закончился для философа трагически. Он выступил в защиту одного из сенаторов, обвиненного в тайном сговоре с византийцами. Как известно, в этот период византийский император Юстин принял закон против арианства, неортодоксального направления христианской религии, которого придерживались готы. Поэтому все сношения с Византийской империей рассматривались Теодорихом как опасные и чреватые государственной изменой, что послужило основанием для преследования даже столь высокопоставленного чиновника, как Боэций. Его заточили в тюрьму, а скорый приговор суда был неумолим — смертная казнь. Трагические события не сломили дух мыслителя. В тюрьме, ожидая свершения смертного приговора, он написал удивительное произведение «Утешение Философией», ставшее символом внутренней стойкости и мужества перед лицом неумолимого рока и изменчивой Фортуны. Трагическое завершение жизни сблизило рим-

ского философа с образом Сократа, не сломленного обстоятельствами неправого суда афинян и призывавшего своих друзей и учеников не печалиться о смерти.

**Бозций и наследие Античности.** Противоречивость эпохи отразилась не только в жизни Бозция, но и в его философско-богословских исканиях. Он вынашивал планы перевода на латинский язык всего корпуса сочинений Аристотеля и всех диалогов Платона в целях демонстрации гармоничного единства их учений. Такого рода задача была достаточно популярна в среде неоплатоников<sup>21</sup>. Однако данному проекту в полном объеме не суждено было сбыться. И хотя Бозций по многим позициям был склонен к идеям неоплатонизма, господствовавшего на протяжении нескольких столетий в период поздней Античности, его главная заслуга перед культурой формирующегося Средневековья заключалась в трансляции системы логических знаний и трактатов «Органона»<sup>22</sup>.

Бозций стремился систематизировать и удержать в памяти поколений мир уходящей античной образованности. Прежде всего, его достижения в данной области были связаны с уточнением структуры «семи свободных искусств», в частности, им был предложен термин *quadruvium*, который впоследствии был изменен в *quadrivium*<sup>23</sup> и закрепился в средневековой школьной традиции для обозначения арифметики, музыки, геометрии и теории небесных сфер (астрономии). Римский философ написал два специальных трактата «Наставления к арифметике» и «Наставления к музыке», остававшиеся главными учебными пособиями для средневековых студентов на протяжении многих столетий. Однако в своих сочинениях он часто выступал не как оригинальный автор, а лишь как пересказчик основных положений известных работ древнегреческих ученых. Но даже такая позиция была в то время приемлема и необходима для сохранения античного наследия.

Главные успехи Бозция реализовались в сфере усвоения и развития античной логики<sup>24</sup>. Более трети всего корпуса трудов и переводов философа посвящено логическим вопросам<sup>25</sup>. Его переводческая деятельность была инициирована тем, что, начав свои исследования, основанные на латинской традиции, он обнаружил, что многие трактаты либо вообще не переведены с греческого, либо требуют нового перевода и соответствующих пояснительных толкований: это и было им по возможности сделано. И хотя в Риме существовала своеобразная логическая школа, представленная именами Цицерона, Апулея, Клавдия Галена, Марциана Капеллы, именно Бозций сделал решительный шаг к созданию фундамента для формирования средневековой логической традиции и экспликации схоластического дискурса. В целом эта деятельность Бозция, его переводы и оригинальные трактаты «глубоко повлияли на развитие средневековой мысли»<sup>26</sup>.

**Значение логики в учении Боэция.** Вслед за Аристотелем Боэций придал логике особый статус в системе философского знания. В его понимании она превращается в основополагающую дисциплину, вне которой невозможны философские рассуждения. «... Размышления о логике, — пишет Боэций в “Комментарии к Порфирию”, — заставляют прийти к выводу, что этой столь замечательной науке нужно посвятить все силы ума, чтобы укрепиться в умении правильно рассуждать: только после этого сможем мы перейти к достоверному познанию самих вещей»<sup>27</sup>. Рассматривая в указанном сочинении вопрос о месте логики в структуре философских наук, Боэций приходит к выводу, что в отличие от теоретической части, изучающей природу, и практической, исследующей проблемы нравственности, наука рассуждений выступает одновременно и как рациональная часть философии, и как ее орудие, способствующее всем мыслительным изысканиям. Таким образом, логика как часть философии приобрела в его конструкции статус теории познания, но сохранила и значение аристотелевского «органа» всех наук. Ее особенность как науки (*scientia*) заключается в том, что с помощью десяти аристотелевских предикаментов (*praedicamentum*)<sup>28</sup> схватывается бесконечное разнообразие вещей. «... Этим ограничением (*definitio*), каковое совершается делением на десять предикаментов, мы приобретаем знание (*disciplina*) обо всех вещах и обозначающих звуках», — утверждает философ<sup>29</sup>.

Как известно, предшественник Боэция Аврелий Августин не очень высоко ценил логику и «Категории» Аристотеля. В «Исповеди» он упоминает о том, что тщательно изучил данное сочинение, однако тут же раскаивается, что попытался с помощью этих признаков постичь природу Творца, и утверждает, что логические категории в принципе не могут применяться по отношению к Богу, хотя первоначально он полагал, что ими можно исчерпать все. Согласно Августину, качества Божественной субстанции и есть сама субстанция Бога, т. е. Бог — субъект Собственной красоты и величия: «Твое величие и Твоя красота — это Ты Сам»<sup>30</sup>. Боэций однозначно признавал авторитет епископа из Гиппона и придерживался данной ортодоксальной позиции, отмечая в своем теологическом трактате «О Троице», что «“быть” и “быть справедливым” для Бога — одно и то же»<sup>31</sup>. Отсутствие различий в Божественной субстанции указывает на то, что в Боге «не может быть множественности, а значит, нет и числа, а следовательно, там есть только единство»<sup>32</sup>. Такова его аргументация в защиту тезиса о единстве Бога.

Несмотря на пietet перед Августином, мысль Боэция развивалась в ином направлении. Автор «Исповеди» и «О граде Божиим» действительно приобрел фундаментальное значение для становления всей

традиции западного христианства. Однако сочинениям Августина был свойственен исповедальный жанр с глубоким психологическим контекстом самоанализа и интроспекции, его интересовала вера, но не столько в ее канонической данности сложившегося вероучения, определенного в догматических постулатах, сколько сам «путь души к Богу» со всеми возможными отклонениями и сомнениями. Августинианство было прежде всего связано с традициями мистической теологии, с проблемой предопределения и практикой аскезы, с опытом переживания сверхъестественных состояний и экстатической экзальтации, тогда как наследие Боеция задает интенцию «школьного» мышления, ориентированного на логический дискурс четких определений и рассуждений, различений и классификаций. В противовес риторической образности текстов Августина Боеций обращается к строгой силлогистической структуре построения всех умозаключений и сухой определенности языка понятий как к единственному средству разрешения сложнейших богословских проблем. С Боеция логика, а в последующей традиции (начиная с Абельера) ее отождествляли с диалектикой<sup>33</sup>, становится необходимым условием развития богословия на средневековом Западе. И эта позиция преимущественно развертывается вплоть до позднего Средневековья<sup>34</sup>.

**Боеций как теолог и родоначальник схоластики.** Формально-логический дискурс Боеция примечательным образом отразился в его теологических сочинениях<sup>35</sup>. В работах данного цикла он обращается к основоположениям христианского вероучения — к догмату о Троице, т. е. о соотношении Трех Лиц — Отца, Сына и Святого Духа, и к христологическому спору, посвященному пониманию богочеловечества Христа. Для человека, незнакомого с содержанием христианской религии, такого рода вопросы могут показаться абстрактными, но в тот период они играли выдающуюся роль и в перспективе становления ортодоксальной системы религиозных убеждений, и в связи с социально-политическим контекстом эпохи. Церковные неурядицы и разногласия богословских интерпретаций вели к негативным последствиям для общественного состояния и к разладу государственной власти. Поэтому в данных вопросах Боеций как ученый-богослов одновременно выступал и как заинтересованный в социальном порядке политический деятель. Только строгость теологических формулировок и четкое соблюдение необходимых правил научного познания могли позволить обрести предельно возможную в данных вопросах ясность религиозных постулатов.

Богословие для Боеция было в подлинном смысле наукой со всеми ее атрибутами. Отсюда не удивительно, что свой трактат «О Гебдомадах», который был столь популярен в Средние века<sup>36</sup> и комментировался такими столпами схоластики, как Гильберт Порретанский и Фо-

ма Аквинский, он начинает с разграничений и установления правил, «как делают обычно в математике, да и в других науках»<sup>37</sup>. Методология римского мыслителя в сфере теологических вопросов оставалась столь же определенной и задавалась, как и любая иная форма знания, соответствующей дисциплиной ума. Следуя ее правилам, чтобы разрешить проблему, необходимо установить базовые аксиомы, из которых через логические процедуры рассуждения выводятся окончательные итоговые положения. Таков путь богословской мысли, согласно «отцу схоластики».

Погружаясь в содержание христианской догматики, Боэций, подобно другим римским теологам, сталкивался с проблемой перевода греческих формулировок и терминов, признанных в постановлениях Вселенских соборов, на латинский язык. При механическом переводе порой возникали неприемлемые концепции, значительно искажавшие смыслы принятых понятий и определений. Многие уже было сделано, исправлено и уточнено Августином, Иларием Пиктавийским, другими отцами западной Церкви. Однако «последний римлянин» сумел внести свой заметный вклад. Стремясь к реализации строгого языка понятий, он разработал важнейшие философские категории<sup>38</sup>, ставшие незаменимыми не только для средневекового схоластического дискурса, но и для современного научно-терминологического аппарата. Латинизмы, унаследованные из словаря Боэция, послужили истоком для формирования европейских национальных традиций философствования. Они присутствуют и в русской культуре.

Наиболее актуальным в истории философии оказалось понятие «субстанция», пережившее достаточно сложную смысловую трансформацию от средневековой схоластики к новоевропейскому рационализму. Благодаря сочинениям Боэция «*substantia*, — как отмечает Джозеф Оуэнс, — стала общепринятым схоластическим переводом аристотелевской *ousia*»<sup>39</sup>. Данный термин применялся и до Боэция, в частности, он встречается у Квинтилиана, Цицерона и Августина, однако данная древнегреческая категория переводилась и как *essentia*, что порождало путаницу. Исходя из позиции «отца схоластики» субстанцией в подлинном смысле называются «первые субстанции», соответствующие в категориальной сетке Аристотеля «первой сущности». Первой субстанцией называется «та, которая не сказывается о субъекте и не находится в субъекте, как, например, некий человек или некая лошадь»<sup>40</sup>, о которой сказываются вторые субстанции, т. е. роды и виды («человек», «живое существо»), она же выступает основанием для акциденций, т. е. признаков, определяемых в согласии с остальными категориями Аристотеля. Тем самым единичное обладает общей сущностью, а индивидуальные различия устанавливаются по набору акциденций. Например, Платон и Сократ по общей природе «человеч-

ности» едины, а различны по акцидентальным характеристикам (рост, цвет волос, местоположение и др.).

Субстанция у Воезия связана с логико-грамматическими определениями, ее значение сводится к статусу предельного субъекта предикации. Она выступает в качестве основополагающего имени для высказывания бесконечного числа других имен. «Так, например, когда я говорю “человек”, “дерево”, “камень”, “лошадь”, “животное”, “свинец”, “олово”, “серебро”, “золото” и прочее в том же духе, [количество] чего, разумеется, бесконечно, то все это сводится к одному только имени (vocabulum) субстанции. Ведь эти [имена] и бесконечное [число] других имен (vocabula) включает одно имя (nomen) субстанции», — пишет Воезий<sup>41</sup>. Такого рода понимание «не выражает, — как подчеркивает Дж. Оуэнс, — необходимого прямого соотношения с Бытием»<sup>42</sup>, которое было характерно для *ousia* Стагирита, зато утверждает самодостаточность процедур логического дискурса и их независимость от бытийных смыслов.

**«Утешение Философией».** Яркой страницей в истории средневековой схоластики стала «золотая книга» воезианы «Утешение Философией». Работа, написанная мыслителем в последние дни жизни, наполнена высоким чувством духовного благородства и несокрушимого философского мужества. Трактат представляет собой панегирик «любви к мудрости», явившейся узнику в образе женщины, которая утешает его, раскрывая истинную и благую природу мироустройства, что позволяет ему обрести внутреннюю силу и крепость перед лицом превратных жизненных обстоятельств. Еще в «Комментарии к Порфирию» мыслитель признавал, что «с философией связано наивысочайшее благо для человеческой души»<sup>43</sup>, и он остался верен этой позиции до конца своих дней. Воезий понимал, что колесо Фортуны изменчиво и потому его подъемы сменяются неудачами и падениями, но в этом заложена надежда на лучшее будущее, когда, возможно, вновь засияет удача. Притом само человеческое счастье остается чем-то призрачным и превратным, всегда найдется причина для печали. Когда имеешь одно, возникает желание иметь другое — или чувство тревоги о том, чтобы не потерять нажитое. На самом деле все зависит от понимания счастья: только то, что невозможно отнять у человека, и составляет его главное блаженство. Согласно Воезию, подлинная суть не во внешних благах, а в самопостижении. «Положение, уготованное человеку природой, таково, что лишь тогда человек отличается от всех прочих вещей, когда познаёт себя, и он же опускается ниже животного, если перестает осознавать свое предназначение. Если для других животных не знать самого себя соответствует их природе, то у людей это — следствие развращенности»<sup>44</sup>, — утверждает римский мыслитель. Поэтому благосклонность Фортуны подчас оборачивается бедой для челове-

ка, ибо он теряет себя в изменчивых атрибутах успеха. Кроме того, в несчастьях и испытаниях она обнаруживает верных друзей и мнимых. Тем самым действия Фортуны неоднозначны и не имеют абсолютной ценности для человека.

Универсум, как считает философ, устроен так, что все стремится к единству, а значит — к благу, человеку же дано его предназначение. Только добродетель, соответствующая мировому порядку Божественного блага, открывает дорогу к блаженству. «... Если само благо, — пишет Боэций, — есть блаженство, все добрые люди уже тем самым, что они добродетельны, достигают блаженства»<sup>45</sup>. Добро есть природная характеристика человека, а совершение людьми зла является нарушением их собственной сущности. Награда за добро есть сам добродетельный образ жизни, который не измеряется ничем внешним и не подвержен никакому суду. «Если ты украсишь душу наилучшими добродетелями, нет тебе дела до судьбы, определяющего награду: ты сам себя приобщил к наилучшему. Если же ты падешь в грязь, не сетуй на наказание извне: ты сам избрал себе наихудший жребий»<sup>46</sup>, — полагает философ. Миром правит Провидение, а Судьба есть лишь его проявление. И тот, кто приблизился к неизменной упорядоченности мирового разума, кто находится рядом с центром колеса Фортуны, — тот меньше испытывает воздействия ее круговращений и неподвластен превратным движениям Судьбы. Все непонятности и несовершенства, которые, как кажется, господствуют в мире, утрачивают свой смысл и онтологический статус.

Подлинный замысел Провидения, согласно автору «Утешения», не предполагает возможности зла, а представления о последнем возникают лишь на основе недостатков человеческого поведения и ограниченности мировидения. Проявления человеческих бедствий, которые утверждаются Фортуной, на самом деле есть наказания за проступки людей и идут им во благо. Согласно Боэцию, Провидение задает все события, Бог знает все будущие деяния, но это не отменяет свободы. Вечность Бога есть полнота всех времен в одно мгновение, она не предполагает деления на прошлое, настоящее и будущее, а являет «в себе подлинную бесконечность текущего времени»<sup>47</sup>. В этом «вечно настоящем» реализуется, по мнению «отца схоластики», особая условная необходимость предвидения Богом происходящих событий в мире. Это можно уподобить тому, как путник двигается по дороге — и в самом акте движения заложена определенная необходимость, хотя она и не несет в себе безусловной, простой необходимости, например той, что все люди смертны. Факт движения, обусловленный некоторыми причинами, содержит момент необходимости происходящего в данный момент действия. Как разъясняет в связи с этим Боэций, «Бог на то будущее, что зависит от свободы воли, смотрит как на существую-

ящее, но оно только относительно божественного видения является необходимым по условию природы божественного знания; рассмотренное же само по себе относительно своей природы, оно не теряет своей неограниченной свободы»<sup>48</sup>. Так примиряет римский мыслитель наличие Провидения в мире и возможность человеческой свободы.

«Утешительные» идеи Боэция во всех отношениях примечательны, ибо были осмыслены в трагических условиях, которые не позволяют усомниться в искренности их автора. Однако остается вопрос, почему в трактате столь тонкого знатока теологических дистинкций присутствуют мотивы неоплатоников и стоиков, рассуждения о Высшем Благе и автономности добродетельного образа жизни, но ничего не говорится о Христе и небесном воздаянии, нет прямых отсылок к Священному Писанию и авторитетным христианским богословам. Эта двусмысленность до сих пор порождает массу различных толкований. Споры вокруг наследия Боэция начались еще в Средние века<sup>49</sup>. Возможно, что римский философ не был в полной мере христианином и оставался в душе язычником, а его богословские трактаты явились лишь применением правил логических заключений к решению важнейших вопросов того времени<sup>50</sup>. Так или иначе, но Северин Боэций оказался на самом острие развития европейской культуры между двух исторических эпох. В чем-то он — наследник Античности, преемник и сподвижник уходящего прошлого, один из учеников Аристотеля и Платона, в каких-то принципиальных моментах он — родоначальник Средневековья, создатель схоластической учености, логик и богослов одновременно. Но его роль в утверждении этого нового средневекового мира бесспорна.

**Наследие Боэция и становление логико-диалектического дискурса.** Корпус боэцианы послужил основой для формирования средневековой системы образования, все ученые того времени воспитывались на переводах, комментариях и сочинениях «отца схоластики». Поэтому не удивительно, что средневековая культура столь многим обязана «последнему римлянину». Однако в эпоху Каролингского возрождения VIII–IX вв. был популярен лишь трактат «Десять категорий», который приписывался Августину и являлся на самом деле достаточно далеким от оригинального текста парафразом аристотелевских «Категорий», по всей видимости, созданным в окружении римского ученого *Фемистия* (320–390). Переводы и собственные работы Боэция не имели широкого хождения, хотя и были известны родоначальнику каролингской науки Алкуину. *Алкуин из Йорка* (735–804) был одним из видных представителей Каролингского возрождения и «первым человеком после Исидора Севильского, проявившим интерес к элементам логики»<sup>51</sup>. Став наставником и другом Карла Великого, он много сделал для развития науки и образования: основал Академию

в Аахене; будучи аббатом в Туре, преподавал в монастырской школе; составил программы по корпусу семи свободных искусств; написал несколько трактатов, в частности «Диалектику», в которой отстаивал особый статус этой дисциплины в системе наук. Таким образом, уже в среде каролингских ученых диалектика приобрела статус важнейшей дисциплины и необходимого атрибута средневекового образования.

Примечательно, что даже такой мистически настроенный автор этого периода, как *Иоанн Скот Эриугена* (ок. 810 — 877), на самом деле оставался приверженцем диалектического метода. Он известен как переводчик текстов Псевдо-Дионисия Ареопагита. Однако А. Ф. Лосев предупреждал против сведения учения Эриугены к вариации средневековой формы неоплатонизма: напротив, он видел в нем одного из родоначальников номиналистической диалектики<sup>52</sup>. Эриугена превозносит диалектику, утверждая, что в основании мира присутствует рациональный план творения. Поэтому диалектическое искусство для него — это не просто система человеческих знаний и методологических процедур, а путь к структурам мироздания и его Творцу. «Если Эриугена гипостазиирует *Tabula logica*, он делает так потому, что есть план, по которому сотворен Универсум. Этот план открывается мыслью, потому что мысль поместила его здесь, и действительно: это есть мысль, Мысль Творца Универсума, которая выступает Субстанцией Универсума», — указывает Х. Либешютц<sup>53</sup>.

Согласно Иоанну Скоту, познавательные возможности человека все-таки ограничены, ибо его мысль неспособна постичь саму сущность вещей, восходящую к Богу. «... Никаким способом не определить, что такое “усия”, но определяется лишь то, что она есть. . . из места, времени и прочих акциденций, которые постигаются существующими либо в ней самой, либо вне нее, дается только, что она есть, а не что она такое есть», — пишет Эриугена в своем главном сочинении<sup>54</sup>. Таким образом, аристотелевская *ousia* превращается у Эриугены в главную загадку, тайну тайн, она не логическая категория, а бытийная основа всего сотворенного сущего, непостижимая и не эксплицируемая до конца, являемая лишь в своих акцидентальных характеристиках. Отсюда происходит та номиналистическая тенденция, на которую указывает А. Ф. Лосев, но здесь же утверждается и начало пантеизма, к которому вело учение Эриугены, за что его опус был впоследствии осужден. Несмотря на это, его сочинение знали и читали, например, с ним был знаком Альберт Великий, выдающийся богослов XIII в. Впрочем, после его издания в 1681 г. он был немедленно занесен в Индекс запрещенных книг.

Начиная с деятельности *Герберта Ориньякского* (945/50–1003) — будущего архиепископа Реймского, а затем папы Сильвестра II — изучение трактатов Боэция стало общеобязательным во всех средневеко-

вых школах. Именно легендарный Герберт, будучи преподавателем в соборной школе Реймса, ввел в систему средневекового образования подлинные тексты Аристотеля в переводах Боэция с его же комментариями, что позволило диалектике укрепиться в качестве базовой дисциплины. Среди текстов, которые изучались всеми школярами, сначала шли комментарии Порфирия и Боэция к «Категориям» Аристотеля, затем собственные трактаты Боэция, а потом сочинения Стагирита в переводе Боэция и «Топика» Цицерона, опять же вместе с толкованиями «отца схоластики». Эти сочинения составили корпус так называемой старой логики (*logica vetus*). Их штудирование в средневековых школах позволяло добиваться определенных успехов в формировании гибкости мысли, «чтобы ученики могли оторваться от буквы святоотеческих авторитетов и делать из их положений собственные логические выводы»<sup>55</sup>. Но подобная методология неизбежно приводила к противоречию с традиционными правилами экзегезы Священного Писания. Резкие выпады и критические замечания обрушивались даже на Герберта Реймского.

В данном контексте развернулась полемика между представителем известной шартрской школы *Беренгарием Турским* (1010–1088) и нормандским аббатом из Бека *Ланфранком* (1010–1089). Первый был подлинным «пионером в применении диалектических методов к библейской экзегезе»<sup>56</sup>, тогда как второй ратовал за ограничение такого подхода, чтобы избежать искажения священного текста. Однако и тот и другой отлично знали логику и были «готовы при необходимости прилагать свои техники для службы теологии»<sup>57</sup>. Согласно Беренгарию, диалектика предстает в качестве самого эффективного инструмента в познании истины, так как только с ее помощью возможно правильное толкование текста. Ограничивать или запрещать ее применение — значит отнимать у человека его разум, который несет в себе печать Божественного образа и подобия.

Ланфранк считал неприемлемым внедрение логических методов в область догмы и апеллировал к простоте апостольской веры и незыблемым христианским авторитетам. На что Беренгарий в свою очередь отвечал, что сам по себе авторитетный текст недостаточен, так как требует адекватного и корректного понимания, которое невозможно вне соответствующей диалектической методологии. Он подчеркивал, что никакой самый безрассудный человек не согласится с доводами его оппонента и не пожелает предпочесть авторитет усилиям собственного ума и познания. Такого рода непримиримые споры вели к утверждению логики в качестве необходимого средства понимания богословских проблем. При этом участники дискуссий становились все более искушенными знатоками логической аргументации и диалектических процедур. Но баталии вокруг новых принципов и идей средневеко-

вого схоластического дискурса продолжатся и в последующие столетия. Дальнейшие шаги в истории становления средневековой учености были связаны с деятельностью выдающегося философа XII в. *Петра Абеляра* (1079–1142).

### § 3. СХОЛАСТИКА И «ШКОЛА»: ПЕТР АБЕЛЯР

**Контекст эпохи.** В западноевропейской культуре XII столетия исследователи отмечают видимые новации, что позволяет им говорить о своеобразном этапе «ренессанса» в истории Средних веков<sup>58</sup>. Важной составляющей данного процесса стала организация городских школ, а вместе с ними и зарождение особого класса «интеллектуалов» — учителей (*magistri*), которые наряду с другими городскими жителями, ремесленниками и торговцами, приобрели статус особой гильдии со своими правилами, кодексом чести и четким осознанием профессиональной принадлежности. Теперь учитель становится специалистом. Но, обретя независимость, он вынужден был торговать знаниями, что вызывало недовольство монашества, ибо знание воспринималось как дар Божий и не подлежало продаже. Такие люди называли себя не «клириками», а «философами»: именно так поступал и Абеляр. Заниматься философией было для них делом благородным и наиболее достойным<sup>59</sup>.

Изменяются цели и задачи образования, наука выходит за рамки традиционных монастырских школ, ориентированных на воспитание священников, способных понимать и толковать Писание и сочинения святых отцов. При этом через авторитет Божественного слова, которое воспринималось в качестве *concordia discordantium*, можно было преодолеть все противоречия и разногласия мнений, тогда как новый философский дискурс основывался на том, что истина должна быть познана, т. е. требовала процедуры обсуждения, которая осуществлялась в практике средневековых *disputatio*.

Конечно, авторитет Библии остается неизменным, но одновременно формируется широкий научный интерес к античным философским текстам и их переосмыслению, особенно к Платону и платонизму в целом. Так, в космологических теориях начала века братьев *Бернара* (ум. ок. 1130) и *Тьерри* (ум. после 1156) *Шартрских*, *Вильяма Кошского* (ок. 1085 — после 1154), многочисленных анонимных авторов платонизм ассоциируется не столько с христианской версией *Августина*, сколько с «Тимеем» Платона и соответствующими комментариями *Халкидия*, с сочинениями *Макробия*, *Марциана Капеллы* и «Утешением Философией» *Боэция*. Эти тексты открывают «путь объяснения связи Бога, вечных идей вещей и материального выражения

этих идей»<sup>60</sup>, благодаря чему природа, в понимании средневековых ученых, становится манифестацией Божественной мудрости, а порядок социальных отношений должен соответствовать космической гармонии и естественной справедливости. Созерцание универсума воспринималось в качестве направления к постижению Самого Творца. Однако данные идеи не имели принципиально инновационного характера, в частности, они достаточно близки учению Эриугены, но процедуры познания в рамках натурфилософии приобрели в XII в. новое интеллектуальное значение.

Стремление к изучению природы инициировало развитие наук квадривиума, философское осмысление вселенной задавалось поиском исходных причин и предельных оснований. Ключевыми терминами сочинения «Естественные вопросы» известного ученого и переводчика XII столетия *Аделярда Батского* стали «причина» и «принцип». Следуя Платону, он считал, что в мире ничего не происходит без причины, и настаивал на наличии всеобщей каузальной необходимости. «В качестве отправных пунктов для цепочек рассуждений Аделярд обращался к нескольким всеобщим принципам и бесспорным предпосылкам»<sup>61</sup>. Само собой разумеется, что подобного рода конструкции не имели ничего общего с новоевропейским экспериментированием и естественнонаучным опытом познания, но вполне соответствовали условиям и правилам рациональности того времени, более того, позволяли видеть и понимать природу как совершенное творение.

Вместе с развитием образования меняется значение книги. Она перестает быть предметом роскоши и сокровищем, недоступным для большинства простых людей, и приобретает служебно-функциональный характер в смысле сокровищницы знаний. Примечательно, что и в юридической практике все большее признание получают записанные законы и письменные доказательства, а не апелляция к обычаям и традициям старины. Письменный договор усиливал власть сеньоров и вызывал ненависть безграмотных крестьян, которые во время бунтов и восстаний неизменно сжигали всевозможные сборники документов, земельные описи и т. п.<sup>62</sup> Такого рода практика письменных юридических уложений порождала необходимость в образованных людях, способных составлять и разъяснять различные бумаги и законы. Это формировало соответствующий горизонт средневековой системы властных отношений и стимулировало интерес к получению образования. «Широко распространенный интерес к организации знания, — пишет автор статьи «Философия, космология и Ренессанс XII века», — сопровождался новым смыслом его применимости к положению человека в мире, включая политику, экономику и технологию»<sup>63</sup>.

**Абеляр: вехи жизни и академической карьеры.** Примечательную роль в экспликации новых форм знания было суждено сыг-

рать Петру (Пьеру) Абеляру, «первому профессору», как назвал его Ж. Ле Гофф<sup>64</sup>. Он стал подлинным родоначальником схоластической учености и университетской формы образования<sup>65</sup>. Его популярность и признание его научного авторитета были столь велики, что во всех создаваемых им школах вскоре собирались тысячи преданных слушателей<sup>66</sup>. Более того, его школа на холме Св. Женевьевы в Париже, которая положила начала знаменитому Латинскому кварталу, придала столице Франции статус интеллектуального центра средневековой Европы. Однако жизнь философа складывалась не так просто, как может показаться на первый взгляд. Он познал не только радость успеха, но испытал и горечь поражений, преследований и суровых церковных наказаний. О трудностях и превратностях своего жизненного пути Абельяр повествует в автобиографии «История моих бедствий», подлинном литературном памятнике культуры Средних веков<sup>67</sup>. С одной стороны, судьба мыслителя, наполненная различными трагическими обстоятельствами и каверзами, была достаточно необычна, с другой стороны, его научная карьера была вполне типична для того времени и людей его круга и профессии.

Абельяр родился в 1079 г. в семье небогатого бретонского рыцаря. Будучи подростком, он отказался от права наследства и, как многие средневековые ученые, начал жизнь странствующего студента, переходя из одной школы в другую. Стремясь овладеть искусством диалектики, учился у известнейших мыслителей своего времени Росцелина, Тьерри Шартрского, Гильома из Шампо. Что-то он перенимает у них, что-то отвергает и даже решается критиковать собственных наставников. Затем открывает в Париже свои школы: сначала в пригородах, а в конце концов устраивается на холме Св. Женевьевы. Однако для получения лицензии на преподавание теологии он вновь возвращается на студенческую скамью и поступает в известную школу города Лана. Подобного рода практика перехода из учительства в состояние ученика воспринималась в ту эпоху как вполне естественное событие, так как еще не было установлено жесткой социальной грани между «студизусами» и профессорами. И те и другие представляли единую корпорацию и занимались общим делом поиска истины через сопоставление мнений и позиций в ходе непримиримых дискуссий, и в этом логико-философском пространстве мысли все были равны<sup>68</sup>.

Вернувшись в столицу, Абельяр занимает место преподавателя школы при соборе Парижской Богоматери. Он увлекается теологией и толкует тексты Священного Писания. В это же время разворачивается его печально знаменитый роман с Элоизой, завершившийся трагически. К этим событиям добавляются разбирательства на Суассонском соборе 1121 г., в результате которых мыслитель вынужден был собственноручно бросить в огонь свое богословское сочинение «О Божественном

единстве и троичности» и был увезен в монастырь Св. Медарда. Затем он перебрался в аббатство Сен-Дени, но из-за противоречий с братией удалился из монастыря в графство Шампань и в местечке близ Труа основал новую школу. Здесь с помощью учеников философ выстраивает часовню в честь Духа-Утешителя (Параклет) и в провинциальной глуши в окружении многочисленных последователей и поклонников проводит три года размеренной и спокойной жизни (1122–1125 гг.). Далее его призывают стать аббатом монастыря в родной Бретани, что представлялось почетным и перспективным делом, но, строго требуя от монахов соблюдения правил устава, Абеляр не нашел взаимопонимания с братией. В итоге он покидает свое место и несколько лет скрывается, а в 1136 г. объявляется в Париже и преподает в школе на холме Св. Женевьевы. Кажется, что к Абеляру возвращаются былая слава и признание, но тут же над ним сгущаются новые тучи.

Теперь против философа выступает *Бернар Клервоский* (1091–1153), личность незаурядная, оригинальный религиозный писатель, мистик и богослов, авторитетный церковный деятель, наставник и учитель римских пап. В своих посланиях и речах он обвинял Абеляра одновременно в нескольких еретических заблуждениях, каждое из которых было достойно бесспорного осуждения. Таким образом, заключение Санского собора, состоявшегося в 1141 г., было предрешено. Философа осудили и отправили в аббатство Клюни. Здесь он провел последний отрезок жизни и в 1142 г. умер. Его похоронили в любимом Параклете, где через двадцать лет была погребена и его возлюбленная Элоиза.

**Абеляр как философ. Теология и диалектика.** Петр Абеляр со всеми достижениями и неудачами его сложного жизненного пути являет пример подлинного философа Средневековья. Он стремился реализовать новые перспективы логико-грамматического дискурса<sup>69</sup> и применять рационально-диалектические процедуры осмысления к философским и теологическим проблемам<sup>70</sup>. Его интересовала строгая система доказательств и умозаключений, которая позволила бы найти объективные основания процесса поиска истины. В связи с этим Абеляр выявляет особую среду обитания истины в сфере коммуникативного взаимодействия, в речах и словах людей. Как преподаватель городских школ он обращается к тем значениям слов, которые реализуются в непосредственном человеческом общении, в разговоре, в высказываниях и суждениях, звучащих на городских рыночных площадях, объединяющих людей, формирующих их пространство жизни, задающих среду обитания. Его изыскания направлены на обнаружение условий такого рода коммуникации, ее правил и принципиальных оснований. В этом проявляются новые философские смыслы эпохи становления средневековой городской культуры.

Абеляр как философ обращается к Слову не только в его абсолютном богооткровенном значении, но и в относительном человеческом измерении, а как теолог он рассматривает его в качестве явленного в акте творения, освещающего благодатной красотой все сущее. В таком подходе нет противоречия с изначальным авторитетом Библии, ибо сам мир воспринимался как созданный по Слову Бога, т. е. в его основание заложен разумный порядок, мироздание несет в себе «отпечаток» Божественной Мудрости, являясь своеобразной формой Откровения. «Бог творил все по Слову, то есть по Мудрости Своей, то есть совершенно рационально», — пишет Абеляр в своем главном богословском трактате «Теология “Высшего блага”»<sup>71</sup>. Совершенство универсума предстает в его учении в образе благоустроенного храма. «Божия благодать, — утверждает философ, — оказывается во всем, располагая все с благостью, судя по пользе и справедливости, в этом огромном жилище Своем, то есть в храме»<sup>72</sup>. В связи с этим Абеляра, как и его современников, привлекали космологические построения платоновского «Тимея» и других сочинений античных авторов, которые рассматривались в качестве своего рода предвосхищения и предвестия истин христианского Откровения, осуществленных через свет естественного разума.

Называя Платона «величайшим из философов»<sup>73</sup>, этот средневековый мыслитель полностью солидаризировался с той высокой оценкой школы платонизма, которая была дана в «Исповеди» Августина<sup>74</sup>, и признавал вместе с последним, что в писаниях платоников «явно содержится почти вся наша вера относительно божественного Слова в том виде, как она была передана впоследствии славнейшими авторами Нового Завета — апостолами Иоанном и Павлом»<sup>75</sup>. Не ведая полнокровной истины, языческие философы благодаря усердным усилиям познания вплотную приблизились к ее содержанию. Важнейшим условием этих достижений, согласно Абеляру, являлась чистота их моральных помыслов, которую он считал главным нравственным требованием и для современников<sup>76</sup>. «Если тот, кто учит, изнутри не образует собственного ума, то напрасно он будет сотрясать воздух извне», — указывал философ<sup>77</sup>.

Изначальная разумность вселенской гармонии согласует диалектику как *scientia rationalis* с физикой и верой, так как наука о вещах предшествует науке о словах, а разум не только не противоречит вере, но напрямую ведет к ней, способствуя ее торжеству<sup>78</sup>. Абеляр отрицал саму возможность противоречий между диалектикой, философией и христианской верой, ибо «слово “христианин” происходит от Христа, Христос есть Мудрость, или *Sophia*, следовательно, христианин является философом, или любителем *Sophia*. Более того, так как Христос есть Слово, а Слово есть *Logos*, христиане являются логика-

ми, а следовательно, философами»<sup>79</sup>. Таким образом, диалектика и философия, по мысли Абеляра, просто необходимы для религии. Сама жизнь заставляет человека размышлять, и для борьбы с ересями нужно искусство рассуждений, чтобы опровергать такие заблуждения. При этом Абеляр и выступал против софистов, «псевдодиалектиков», как он сам называл их, искажавших подлинные смыслы философствования, и критиковал концепцию знания как необходимого зла, господствующего после акта грехопадения. Он утверждал прямо противоположное, считая, что знание не несет в себе никакого зла и что даже знание о дурном и греховном позитивно. «Ибо зло, — пишет Абеляр, — не означает умения обмануть или развратничать, но значит все это совершить; благо же — знать то, что содеять [это] — наихудшее из деяний, и никто не грешит, зная грешное, но [грешит], совершая его»<sup>80</sup>.

В «Апологии против Бернара» мыслитель апеллировал к тому, что его оппонент и гонитель просто не владел искусством диалектики, «матери и науки всех наук». «Если бы Бернар знал логику и грамматический анализ, он бы подтвердил, что Абеляр в полной мере католик»<sup>81</sup>. Но философ признавал и недостатки диалектических процедур познания, указывал на несовершенство пути аналогий для постижения Творца. В частности, он подчеркивал, что понятие субстанции в строго логическом смысле неприменимо к Богу, так как оно употребляется в соотношении с акциденциями, но никогда христианин не станет приписывать Богу нечто, что может прийти и уйти, быть отсутствующим или присутствующим, чем являются акциденции. Так как Бог не есть субстанция в собственном смысле и не имеет акциденций, Он никоим образом не подпадает под десять категорий Аристотеля. «Бог изначально исключается из правил, будь то суждение Аристотеля или других философов»<sup>82</sup>, — указывал Абеляр. Но это совсем не значит, что последний отвергал или пренебрегал логикой. Напротив, он выступал и как логик, и как теолог одновременно, используя всевозможным образом логико-диалектические процедуры познания при установлении богословских дистинкций и определений.

Раскрывая в «Теологии “Высшего блага”» значение догмата о Троице, Абеляр прежде всего уточняет смысл терминов «тождество» и «различие». В этом он наследует традиции теологических трактатов Боэция. Его позиция определяется тем, что по сущности Бог-Отец, Бог-Сын и Бог — Святой Дух тождественны, соответственно между Тремя Персонами, или Лицами, нет числа, а различие устанавливается только по подобию, т. е. по свойствам Единой Сущности, или, как говорит Абеляр, по «собственным признакам». «Собственный признак Отца — быть могущественным, Сына — различать, Святого Духа — быть благим. Кроме того, свойство Отца — происходить Самому по Себе,

как мы о том говорили, и вечно порождать совечного Ему Сына, [свойство] Сына — быть порожденным одним лишь Отцом, Святого Духа — происходить от Обоих»<sup>83</sup>, — утверждает мыслитель.

**Трактат Sic et Non и его значение.** В ходе своих теологических штудий Абельяр обнаружил, что многие положения авторитетных богословских текстов противоречат друг другу. Тогда он собрал и представил всю разногласицу мнений по 158 спорным вопросам в едином компендиуме «Да и Нет» (Sic et Non). Сам философ считал, что для преодоления того или иного затруднения необходимо исходить прежде всего из Священного Писания. Он разделял авторитет божественный и человеческий и указывал, что при изучении сочинений отцов Церкви необходимо аккуратно и внимательно исследовать их слова и мысли, так как некоторые несогласия могут возникать просто из-за ошибок переписчиков. В целом его работа выявила массу противоречий, которые накопились с ходом столетий в наследии христианской мысли, и поставила задачу экспликации соответствующей процедуры уточнения и определения несомненных ортодоксальных суждений в понимании спорных догматических положений.

Преодоление подобной антитетики авторитетов оказывалось возможным только в практике диалектических рассуждений: необходимо было сопоставлять различные позиции, но тем самым они лишались статуса абсолютной истинности, а теология неизбежно приобретала диалектический характер, соответствующий аристотелевскому пониманию<sup>84</sup>. Таким образом, формируется особого рода способ постижения и интерпретации богословских текстов, своеобразная методология мышления, которая реализуется в форме вопросов и ответов, обращенных как к авторитетному источнику, так и к собственным способностям понимания вопрошающего, обусловленным строгими формально-логическими правилами и грамматическими значениями и смыслами. Она превращает теологию в школьную дисциплину и задает традицию средневековых университетских диспутов. При этом Абельяр, обосновывая такой подход в «Прологе к “Да и Нет”», апеллировал к Священному Писанию и отмечал, что «Бог пожелал воссесть в двенадцатилетнем возрасте среди учителей и спрашивать, скорее являя нам образ учащегося в вопрошании, чем образ учащего в высказывании, хотя тем не менее Он обладал полной и совершенной божественной мудростью»<sup>85</sup>. Поэтому для человека, совсем не обладающего полнотой истинного знания, принципиально необходимо двигаться по пути поиска и вопрошания.

Конечно, Абельяр ни в коей мере не отрицал и не низвергал общепризнанных религиозно-богословских авторитетов, но он наметил новую перспективу познания, которая требовала предельно возможной для того времени самостоятельности мышления, и заложил фун-

дамент средневекового схоластического дискурса и университетской теологической традиции. Таким образом, «с Абеляра, — подчеркивает С. С. Неретина, — теология, во-первых, обнаруживает себя как диалектическая теология, во-вторых, несет в себе зародыш будущей научной дисциплинарности, разрабатывая стандарты когнитивной точности и строгости: теология у Абеляра называется и *ars* (искусство), и *disciplina* (дисциплина), и *scientia* (наука)»<sup>86</sup>.

Работа Абеляра «Да и Нет» не получила широкого признания, но послужила ориентиром для последующих изысканий. Вскоре его ближайший ученик *Петр Ломбардский* (1095–1160), будущий епископ Парижа, консультант Святого престола по теологическим вопросам, создал трактат, который получил название «Сентенции» («Мнения»). В нем он стремился не противопоставлять позиции известных богословов, а разъяснять и толковать их с целью примирения и разрешения всех противоречий. Первоначально его работа вызвала негативное отношение со стороны крайне ортодоксальных кругов. В частности, Вальтер Сен-Викторский, представитель известной мистической школы, причислил его наряду с Абеляром, Пьером Павийским и Гильбертом Порретанским к четырем «лабиринтам» Франции, имея в виду их методологию и несоответствие традиционным канонам богословия. Тем не менее уже в начале XIII столетия стали появляться комментарии на «Сентенции» Ломбардца. Первым из них считают «Глоссы» *Александра из Гэльса* (ок. 1185 — 1245), преподавателя теологического факультета Парижского университета, написанные им немногим ранее 1210 г. А в 1215 г. по решению Латеранского собора корпус «Сентенций» был признан вполне благочестивым, поэтому вскоре труд Ломбардца приобрел статус своеобразного учебного пособия для всех студентов теологических факультетов средневековой Европы. Была даже введена практика обязательного комментирования его сочинения с присуждением степени бакалавра (*baccalaureus sententiarum*). И все наиболее известные мыслители того времени проходили данную ступень, оставляя свои толкования на «Сентенции».

**Этика Абеляра: новые идеи и понятия.** Петр Абеляр стал новатором и в сфере нравственной философии Средневековья. В своих сочинениях он эксплицировал новые смыслы человеческой субъективности<sup>87</sup>, предложив, в частности, оригинальную версию интерпретации статуса греха и добродетели в актах морального действия<sup>88</sup>, что напрямую соответствовало духовным запросам и социально-политическим веяниям XII столетия, формируя своеобразную метафизическую основу для утверждения практики обязательной исповеди и покаяния<sup>89</sup>. По сути, Абеляр впервые вводит проблему естественной добродетели в сферу морально-философских дискуссий Средневековья.

В городских школах среди свободных искусств этика не имела официального признания, так как не получила соответствующего статуса ни в программах тривиума, ни в корпусе наук квадривиума. Конечно, античная римская традиция педагогики и образования предполагала необходимость согласования обучения и морального совершенствования молодежи и утверждала, что мудрость и красноречие должны развиваться параллельно. Поэтому средневековые учителя грамматики и риторики практиковали искусство морализаторских наставлений. Однако требовалась развернутая теория, раскрывающая процедуру моральных действий исходя из субъективных оснований акта человеческого выбора, несущего в себе свободу, т. е. независимость от предписаний церковного авторитета, и ответственность, т. е. вменение вины за возможные последствия. Ключевое значение в этом процессе приобрела философия Абельяра.

Основным произведением мыслителя в данной области стал трактат «Этика, или Познай самого себя»<sup>90</sup>, а главным понятием его сочинения явился термин «интенция» (*intentio*), представленный в смысле «намерения»<sup>91</sup>. Это понятие имеет достаточно интересную историю развития и включает в себя несколько значений. Примечательно, что его широко использовали самые выдающиеся философы XIX–XX вв., в частности Ф. Brentano, Г. Фреге, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр и др. Его современное звучание укоренено в гносеологической проблематике. Истоком для такого рода понимания, как известно, послужил текст аристотелевского трактата «О душе» (423 b 27 — 424 a 10) с многочисленными средневековыми комментариями, написанными в разные столетия представителями различных философских и богословских школ<sup>92</sup>.

В средневековой философской традиции Западной Европы это понятие утверждается в перспективе теории познания, когда «Гундисалимус, — как отмечает один из исследователей, — применяет его для перевода арабского *ma'na*, которое было трудным для перевода. Оно подразумевало значение формулировки реального, хотя и не воспринимаемого, качества чего-то, что имеется в уме... Авиценна использует его в «Книге о душе» в различных смыслах: он придает это имя объекту *aestimativa*, что подразумевает качество, присутствующее в вещи, воспринятой и схваченной особым видом интуиции (таким образом, овца непосредственно знает, что волк опасен для нее), но он также говорит об *intentio intellecta*, *intentio universalis*, а затем это слово означает «понятие» (*conceptus*). Короче, в работе Авиценны, как и в общем употреблении, это слово предполагает значение, в котором суть ясна, но обрамление трудно для определения. Сомнительно, удовлетворительно ли переводит его латинское *intentio*, но слово было принято и стало существенным термином в словаре философии на

протяжении XIII столетия, и оно не может быть проигнорировано, несмотря на все его трудности и возможные несоответствия»<sup>93</sup>. Оно сквозной нитью прошло через различные средневековые дискуссии, послужив предметом логико-грамматических баталий между «модистами» и «терминистами», *Вальтером Саттоном* (1285–1344) и *Уильямом Оккамом* (1285/8–1347/9), представ неотъемлемой составной частью учений и философских построений таких выдающихся мыслителей Средневековья, как *Роджер Бэкон* (ок. 1214 — 1292/4), *Фома Аквинский* (1224/7–1274), *Генрих Гентский* (1217–1293), *Иоанн Дунс Скот* (1265–1308), *Пьер Аурели* (1280–1322), *Вальтер Бурлей* (1275–1344/5). В этих разногласиях и спорах уточнялась процедура различения «интенций» в соответствии с пониманием процесса познания и соответствующих уровней деятельности мышления.

Фома Аквинский считал, что интенция не есть ни сама вещь в ее физической реальности, ни субстанция интеллекта, а скорее его своеобразная акциденция, подобие (*similitudo*) вещи, обозначаемой сверхментальными словами. Она отождествляется с внутренним словом (*verbum interius* или *mentis*), которое служит «сигнификатом» внешнего слова, при этом ее существование заключено в познаваемом сущем. Кроме того, «Фома различал, — подчеркивает К. Кнудсен, — между тем, что познается первично, т. е. сверхментальной реальностью, на которую интеллект как на свой объект направлен прежде всего, предметом первых интенций, и тем, что познается вторично, т. е. самим интеллектом в разных модусах познания, областью вторых интенций. Вторые интенции (или *secunda intellecta*, как Фома иногда называл их) на самом деле суть предмет логики, как утверждал Авиценна, но логика касается вторых интенций, рассматриваемых не как эпистемологические или психологические сущности, но только как «репрезентанты» объектов, из которых они произошли»<sup>94</sup>. Своего рода обобщение и классификацию основных значений понятия «интенция» предложил, в частности, Дунс Скот. «Должно признать, что сущестительное “интенция” эквивокально. В одном случае “интенцией” называется акт воли. В другом — формальный смысл (*ratio*) вещи, поскольку интенция вещи, из которой воспринимается ее род, отличается от интенции, из которой воспринимается видовое отличие (*differentia*). В третьем случае “интенцией” называется понятие (*conceptus*). В четвертом — разум, направленный на объект: как уподобление называется разумом, направленным на то, подобием чего он выступает. И в этом случае “интенцией” называется свет или “вид” света» (Парижское сочинение 2.13.un.; Оксфордское сочинение 2.13.un.). Нужно признать, что, хотя Дунс Скот различает способы употребления этого понятия, все же в его значениях присутствует определенная доля единства и смысловая соотнесенность, важнейшим проявлением которой являет-

ся «направленность». Как указывает в данной связи Катерина Тахау, «мы могли бы заметить, что по крайней мере с Августина христианские теологи брали активную *направленность* в качестве фундамента для психологической способности воли»<sup>95</sup>. Для подтверждения своих слов она ссылается на работу Августина «О Троице» и приводит соответствующие цитаты, где выдающийся богослов напрямую в подобном значении использует это слово. И у Абельяра можно обнаружить понимание составляющих волевого акта в смысле «направленности», когда он рассматривает компоненты греха и выделяет среди них «волю, направленную на зло»<sup>96</sup>.

«Интенция» в значении «намерения», т. е., например, намеренное согласие на зло, составляет у Абельяра суть самого греха. И вся его моральная конструкция сводится к утверждению перспективы человеческих намерений. Таким образом, употребление термина «интенция» у Абельяра в статусе необходимого момента процесса волевого избрания, обуславливающего само действие, когда акт выбора предполагает, что его реализация между альтернативами происходит интенционально, т. е., действуя, человек желает или намеревается помочь или навредить, с одной стороны, вполне согласуется с традицией богословских текстов Августина, но, с другой стороны, отвергает определяющую силу греха в понимании природы человека, открывая перед ним возможности субъективных решений, что выходило за рамки господствовавшего в то время представления. Абельяр переносит оценку морального действия с результатов на умысел, внутреннее основание осуществляемого акта, т. е. на определения тех резонансов, которыми руководствовался человек в преддверии поступка. Все противоречия разворачиваются в душе человека, от исхода этой борьбы зависит торжество добродетели. Так в учении Абельяра реализуется перспектива интериоризации смыслов человеческой жизнедеятельности, утверждается внутреннее измерение человеческой моральности.

Важная исходная установка его этической теории — различение порока и греха. В отличие от многих средневековых богословов Абельяр считал, что после грехопадения душа человека стала порочной, но не греховной по природе, т. е. воля захвачена страстями, но не поглощена ими полностью. При этом порок, в его понимании, не есть грех, но лишь склонность ко греху, против которой можно бороться, ей можно противостоять, что и открывает путь к добродетели. В структурах мироздания грех не имеет субстанциального значения, ибо все сущее сотворено благим Творцом. Статус греха задается не-бытием, поэтому грех определяется не позитивными смыслами, а негативными, т. е. невоздержанностью и превосхождением нормы, когда совершаются поступки, которых следовало избегать. Уступка злу предстает в качестве нарушения благих заповедей Бога и всеобщего Божественного миропо-

рядка, намеренное действие такого рода составляет суть греха. Однако Абеляр не сводит все только к нормам Божественных заповедей, а полагает главным условием их исполнения намерение человека при осуществлении тех или иных действий. Таким образом, зло и грех определяются тем, что разум человека соглашается на неправоое действие, следуя за чувственными влечениями и удовольствиями.

Сами удовольствия еще не есть грех, но согласие на них разума греховно. «Грех, — указывает Абеляр, — заключен, следовательно, не в вожделении женщины, но в согласии на вожделение. Осуждается не плотское желание, но согласие на него»<sup>97</sup>. При этом чувственные удовольствия совсем не обязательно должны вести ко греху, так как сожителство супругов в законном браке, освященном благодатью необходимого церковного таинства, не является греховным; только превосхождение моральной нормы, т. е. того, что установлено Божественным законом, приводит ко злу, когда намерения разума, осознанно подчинившегося неумеренным страстям и вожделениям, направлены на неправоые действия. Философ считал, что ввиду слабости своей природы человек неспособен стать «полностью свободным от прегрешения»<sup>98</sup> и поэтому лучше малый грех, чем абсолютное торжество греха. Он даже допускал возможность прощения некоторых грехов, «когда мы соглашаемся на то, на что, мы знаем, соглашаться не нужно, но в тот момент это наше знание исчезло из памяти»<sup>99</sup>, т. е. грехов, совершаемых по рассеянности, а не по злому умыслу, без четкого осознания своих действий, которое с необходимостью присутствует в непростительных преступлениях. Тем самым Абеляр затрагивает важнейшую проблему средневековых этических теорий игнорирования морально верных суждений в актах волевого избрания, или так называемой слабости воли<sup>100</sup>. Конечно, при этом предполагается, что совершивший такого рода действия осознаёт неправоность своих поступков и раскаивается. Более того, Абеляр утверждал, что грех, совершённый неосознанно, т. е. по неведению, не несет в себе моральной вины перед Богом. Например — когда мужчина, не зная того, женится на сестре или (экстремально красноречивый пример!) вступает в связь с женщиной, думая, что это его жена.

Главным принципом моральности, согласно Абеляру, выступает намерение (интенция), а не действие, но здесь возникает проблема объяснения волевых актов, которые производятся без соответствующей установки сознания, т. е. ненамеренно. Вряд ли в данном контексте можно говорить о бессознательности человеческих действий, скорее — всего лишь о неадекватности средств, знаний и способностей мышления. Однако глубинные основания решений остаются за пределами экспликации человеческого суда. «... Только Бог, — подчеркивает философ, — внимает не столько тому, что [люди] совершают, сколько

тому, с какими душевными [помыслами] они это делают»<sup>101</sup>. Человеческий суд мерит по результатам действия, и в этом подходе, согласно Абеляру, не может быть иного измерения, здесь необходимо руководствоваться «сообразованием с благоразумием, а не с чистой беспристрастностью»<sup>102</sup>. Поэтому наказание за пожар с позиции человеческого суда будет более суровым, чем за блуд. Но Бог ведает всеми тайными умыслами и намерениями людей, а человек живет так, будто его касается только взгляд других. «Он стыдится, что о нем узнают люди, хотя не стыдился совершить грех перед лицом Бога»<sup>103</sup>, — пишет Абеляр. Тем самым коммуникация с Богом приобретает характер внутренней дисциплины ума и строгого самоконтроля. Абеляр представляет перспективу моральной ответственности человека перед Богом не в связи с исповедью за совершённые действия и преступления, а в качестве изначального голоса совести.

**Дело и последователи Абеляра.** Несмотря на всю оригинальность этических построений этого мыслителя, его сочинение «Этика» не обрело должного признания и широкого хождения. На протяжении Средних веков работа была мало известна и переписывалась лишь несколько раз, по крайней мере судя по тому количеству манускриптов, которые сохранились до наших дней<sup>104</sup>. Причина этого, по-видимому, заключается в том, что на трактатах Абеляра и всем его учении лежала печать двух суровых церковных осуждений, вызывавшая естественную настороженность в отношении к его наследию. Но это не помешало философу стать наставником многих выдающихся людей и оказать мощное духовное воздействие на формирование всей последующей средневековой университетской традиции. С. С. Неретина в своей книге об Абеляре указывает, что «20 его учеников стали впоследствии кардиналами, 50 — архиепископами или епископами; Гвидо де Кастелло стал папой Целестином II... Под влиянием Абеляра написаны в 1150 г. «Сентенции» Роланда Бандинелли, который впоследствии стал папой Александром III; Гиацинт Бобони защищал его от Бернарда Клервоского — после смерти Абеляра Гиацинт стал кардиналом, а в 1191 г. папой Целестином III. Всегда симпатизировал Абеляру Роберт Меленский, открывший в 1137 г. свою школу на горе Св. Женевьевы»<sup>105</sup>. Кроме того, среди его учеников был и известный еретик Арнольд Брешианский, предводитель народного восстания в Риме, казненный в 1155 г., к его последователем относят и *Иоанна Солсберийского* (ок. 1110 — 1180), выдающегося ученого и церковного деятеля, ставшего в конце жизни епископом Шартра. Иоанн был одним из родоначальников «новой логики» (*logica nova*), в рамках которой началось изучение прежде неизвестных Аристотелевых «Топики», «О софистических опровержениях», «Первой» и «Второй аналитик», а также автором работы «Металогик» (*Metalogicon*), где

представил своеобразное «наукоучение» и превозносил силлогистику Аристотеля, по-видимому, впервые назвав его Философом, и одного из первых политологических сочинений Средневековья «Поликратик» (Polycraticus).

Многочисленные ученики Абеяра, несмотря на разнообразие социальных позиций и жизненных интересов, несли в себе частицу практики диалектического дискурса с его строгой дисциплиной ума и четкостью логического размышления, которая прививалась в Абеяровых школах, а затем утверждали ее значение в судьбах европейской культурной традиции. Поэтому с полной уверенностью можно сказать, что дело Петра Абеяра послужило истоком для экспликации интереса к наследию аристотелизма. А учение великого античного Философа в свою очередь определило расцвет схоластики XIII–XIV вв.<sup>106</sup>

#### § 4. НАСЛЕДИЕ АРИСТОТЕЛЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ УНИВЕРСИТЕТСКАЯ SCIENTIA

**Средневековый аристотелизм и развитие университетов.** Становление средневекового схоластического дискурса и университетов Западной Европы было в значительной мере определено признанием и утверждением авторитета Стагирита в качестве Философа с большой буквы. «Аристотель, — подчеркивает Бернард Дод, — становится центром философской жизни, а с середины XIII столетия список важнейших аристотелевских комментаторов отождествляется с самыми главными философами, для которых изучать философию означало изучать Аристотеля. Альберт Великий, Фома Аквинский, Гилес Римский, Вальтер Бурлей, Уильям Оккам и другие видные фигуры — все писали “Комментарии” или “Вопросы” к Аристотелю, и рядом с каждым выдающимся мыслителем была дюжина менее заметных»<sup>107</sup>. Его сочинения служили средоточием непримиримой богословской борьбы и бескомпромиссных философских дискуссий. Они придали новый статус и обеспечили широкую популярность философии в рамках средневекового университетского образования. В этот период факультеты искусств, которые по сути были философскими, обрели приоритетное положение в структуре университетов<sup>108</sup>.

Новаторским моментом в средневековом схоластическом дискурсе XIII столетия явилось и то, что преподаватели факультета искусств Парижского и других европейских университетов не воспринимали тексты Аристотеля в качестве догмы, как некую абсолютную и застывшую истину, а, напротив, живо искали ответы на свои вопросы, стремились свободно переосмыслить его наследие, предлагая те или иные комментарии и разъяснения. Распространение трактатов Аристотеля в начале века зародило глубокий научный интерес к его со-

чинениям по метафизике, этике и натуральной философии, привело к превалярованию логики над грамматикой, к превосходству Стагирита над Овидием в традиционных курсах семи свободных искусств. Ренессанс XII в., ориентирами которого выступали классические римские авторы, сменился господством схоластицизма со всеми плюсами и минусами данной формы средневековой учености.

Принципиально расширилась область философских исследований, в университетских аудиториях широко обсуждались самые разные проблемы, при этом авторитет Аристотеля стал равнозначен авторитету самого Августина. Действительно, наследие Стагирита и средневековый аристотелизм как философское направление в целом при всей неоднозначности версий и интерпретаций его многочисленных адептов и сторонников сыграли столь заметную роль в судьбах европейской культуры, что, по сути, можно говорить о своеобразном аристотелевском менталитете западного человека. «Человек Запада, — пишет в связи с этим С. С. Аверинцев, — может никогда не читать Аристотеля, может никогда не слышать этого имени, может считать себя убежденным противником всего, что связано с этим именем. И все же он в некотором смысле является “аристотелианцем”, ибо влияние аристотелианской Схоластики за столетия определило слишком многое, вплоть до бессознательно употребляемых лексических оборотов. Поэтому человек современности хорошо сделает, если чаще будет думать об аристотелизме как внутренней форме западной цивилизации»<sup>109</sup>.

Расцвет аристотелизма в средневековой схоластике был инициирован многотрудной переводческой работой, развернувшейся в течение XII столетия. В итоге к концу века большая часть сочинений Стагирита была уже известна средневековому Западу. К первым переводчикам относят *Якова Венецианского*, посетившего в 1136 г. Константинополь, и *Генриха Аристиппа*, который в 1158 г. также побывал в столице Византии и привез оттуда несколько греческих рукописей. Яков Венецианский выполнил переводы «Второй аналитики» и «О софистических опровержениях», «Физики», частично «Метафизики» (кн. I–IV), «О душе» и некоторых других трактатов. Генрих Аристипп, в свою очередь, перевел IV книгу «Метеорологики» и был одним из организаторов центра переводов, основанного при дворе Фридриха II на Сицилии. Кроме того, он перевел диалоги «Федон» и «Менон». Тем самым из оригинальных сочинений Платона на средневековом Западе были известны лишь три работы. В 1156 г. Генрих стал архидиаконом Катании, а в 1160 г. получил должность главного министра королевства, однако его пребывание на столь высоком посту завершилось в 1162 г. заточением в тюрьму, где он вскоре скончался. Более семидесяти книг по естествознанию перевел *Герард Кремонский* (1114–1187), включая аристотелевские «Физику», «О возникновении и уничтоже-

нии», «О небе», первые три книги «Метеорологики», а также «Альмагест» Птолемея и компиляцию из «Первооснов теологии» Прокла — «Книгу о причинах», ошибочно приписываемую Философу. Он работал в Толедо, где при попечительстве епископа Раймунда была устроена еще одна школа переводчиков. Здесь же до 1220 г. находился и известный ученый *Михаил Скот* (ум. 1236). Он переводил трактаты Стагирита вместе с комментариями выдающегося исламского мыслителя *Аверроэса (Ибн Рушда)* (1126–1198), впоследствии послужившими основой для становления учения латинского авероизма. С 1227 г. он поступил на службу к Фридриху II в качестве придворного астролога, одновременно занимаясь переводами в Сицилийской школе. При преемнике Фридриха Манфреде работа в школе продолжилась. В частности, в ней начал свою деятельность *Герман Алеман*, или *Немец* (ум. 1272), но затем он переехал в Толедо, а в конце жизни стал епископом в Лионе. Ему принадлежали переводы комментариев Аверроэса к «Этике», «Риторике» и «Поэтике» Стагирита. В 1246–1247 гг. под руководством первого канцлера Оксфордского университета и епископа Линкольнского Роберта Гроссетеста был осуществлен перевод с греческого «Никомаховой этики» Аристотеля с комментариями Евстратия и Михаила Эфесского. Он значительно расширил бытовавший вариант перевода II и III книг, составлявших так называемую *Ethica Vetus*, и вскоре приобрел статус классического для всей последующей средневековой моральной философии.

К середине XIII в. число переведенных трактатов не только Стагирита, но и многих видных представителей мусульманской и иудейской философской традиции Средневековья стремительно возросло, поэтому возникла потребность в редактировании и исправлении существующих текстов. В отношении аристотелевских сочинений было необходимо сопоставить их с греческими оригиналами, которые к тому времени в основном появились в Европе, так как вторичные переводы с арабского были не столь популярны и достаточно трудны для понимания. Эту огромную и ответственную работу предпринял выдающийся ученый *Вильгельм из Мёрбеке* (1215–1286). Он был доминиканцем, посещал Византию, с 1271 г. жил при папском дворе и даже являлся личным исповедником папы. В 1278 г. стал архиепископом Коринфа и здесь же умер. История о его дружеских отношениях с Фомой Аквинским не имеет прямых подтверждений, хотя вполне вероятно, что они встречались в Орвието в 1262 г., куда были приглашены папой Урбаном IV, благоволившим новым философским идеям. С 1260 по 1280 г. он осуществил сверку всего корпуса трудов Стагирита, кроме того, перевел его «Политику», «Поэтику», комментарии к отдельным трактатам Симпликия, Александра Афродизийского, Фемистия и Филопона. В итоге именно переводы Вильгельма и стали наиболее

авторитетными, за исключением лишь логических сочинений. В следующем — XIV — столетии работа переводчиков получила продолжение в принципиально ином измерении, она была связана с переводами не на латынь, а на национальные языки, чем, в частности, занимался Николай Орём. Новый виток этой работы развернули ренессансные гуманисты в XV в., но ее вектор был ограничен лишь филологическим горизонтом.

Таким образом, путь утверждения и развития средневекового аристотелизма был достаточно долг и труден, но главные испытания ждали впереди. Исходные принципы христианского богословия, как и любой иной формы религиозной мысли, основанной на Откровении и вере в догмат, не могли полностью совпадать с философским учением античного языческого мудреца. Бесспорно, что возникали новые подходы и решения, изменявшие первоначальные смыслы аристотелизма, происходила своеобразная теологизация учения Стагирита, подчинение его идей перспективам богословского дискурса, требованиям религиозного сознания, которое стремится выйти за рамки непосредственности веры и осмыслить собственные догматические основоположения, выстроив проекцию отношений с миром сотворенного сущего. В этом нельзя видеть сугубо негативное значение традиции аристотелизма, тем более отрицать роль ее родоначальника в истории философской мысли, что было характерно для европейских ученых на заре Нового времени и отражало их борьбу с господством схоластики в университетской науке<sup>110</sup>. Напротив, такова удивительная судьба наследия Стагирита в истории средневековой мысли, что всякое богословское размышление о мире сотворенного сущего было неизбежно укоренено в традиции аристотелизма, привнося в нее некоторые новые обертоны и специфические оттенки. В данном контексте и Фома Аквинский не только выступал в качестве последователя Аристотеля, но и являлся его выдающимся интерпретатором в духе христианского «теоцентризма». Для Ангелического доктора как средневекового теолога, а именно такой титул был присвоен Фоме, все пути мысли и бытия вели к Богу, поэтому и аристотелизм его интересовал прежде всего в богословском измерении.

**«Аристотелизм» св. Фомы Аквинского?** Несомненно, что в учении Аквината используются многие важнейшие понятия и метафизические концепции Стагирита (акт и потенция, гилеморфизм, интеллектуальный эмпиризм), поэтому вполне резонно утверждать, что «томизм предстает как кульминация всех усилий схоластов и спекулятивных теологов построить новую философию на фундаменте аристотелизма»<sup>111</sup>. Однако «не стоит забывать, что он изучал Аристотеля, — подчеркивает Этьенн Жильсон, — с единственной целью: как можно лучше подготовить труд, богословский по самому его замыслу»<sup>112</sup>.

Жильсон в связи с этим указывает, что «принципы философии Аквината были иными», что «Фома заменил “воду” философии на “вино” теологии»<sup>113</sup>, хотя при этом признавал, что тот был подлинным приверженцем философии Стагирита. «Научное познание природы для Фомы, — отмечал выдающийся медиевист, — определялось Аристотелем, доктрину которого он изучил, откомментировал и принял целиком в логике, физике, астрономии, биологии, психологии, метафизике и этике. Даже в теологии, которую Аквинат не мог позаимствовать у Аристотеля, он воспринял общее понимание науки, эмпиризм и интеллектуализм Философа»<sup>114</sup>.

Однозначную позицию в интерпретации «аристотелизма» Фомы занял Джозеф Оуэнс, утверждавший в статье «Аристотель и Аквинат» буквально следующее: «Все же каждая из двух философий должна бережно сохраняться отдельно одна от другой. Философия Аристотеля основывается на чувственных природах, тогда как Аквината — на чувственных экзистенциях. Смешивать их вместе значит спутывать их отличительные процедуры и лишать каждую собственной характерной жизни. С другой стороны, когда каждая понимается в ее собственном окружении, обе — и Аристотеля, и Аквината — могут быть значительно более действенными сегодня и каждая может играть важную и нужную роль в нашем мышлении»<sup>115</sup>. С Джозефом Оуэнсом необходимо согласиться в том, что учение христианского богослова XIII столетия не могло полностью соответствовать духу и букве наследия древнегреческого языческого Философа. Между ними не только пролегла длительная историческая перспектива, разделившая их на века и тысячелетия, но и возникли соответствующие фундаментальные метафизические противоречия и разногласия.

Св. Фома, безусловно, не принял некоторые принципиальные установки аристотелизма, которые не согласовывались с доктриной христианства (в частности, такие, как вечность космического процесса, одушевление звезд, цикличность развития вселенной и общества, социальное призвание жизни человека). Фома Аквинский как христианский богослов признавал в качестве главного предназначения человека вечное блаженство, которое в Средние века задавалось практикой монашества, а не теоретическим умозрением. Кроме того, важнейшее понятие томизма — «существование» — не было в учении Аристотеля столь основополагающим. Ибо для Аристотеля вещи есть композиция материи и формы, а их существование реализуется через актуальность формы, для Фомы же вещи есть также композиция материи и формы, тогда как их актуальность обретается только через существование (акт бытия).

Таким образом, позиция Ангелического доктора не представляется прямой адекватацией учения Стагирита, однако, принадлежа христи-

анской традиции, она направляла ее в иное теолого-метафизическое пространство мысли. При этом «умеренный» подход Фомы Аквинского не исчерпывал всей полноты новых учений и идей, возникали иные версии понимания философии аристотелизма, более того, он не мог остановить и преодолеть усиливавшееся в среде духовенства негативное отношение к Аристотелю. Значительная часть богословов и деятелей Церкви, приверженцев традиционного августицизма, видела в Стагирите не великого мудреца и ученого, а Антихриста, ниспровергавшего несомненные постулаты веры и подменявшего их незыблемое истинное содержание философским словоблудием<sup>116</sup>. Теперь особое неприятие вызывали уже не столько его логические трактаты, сколько сложнейшая конструкция космологической теории со всеми ее терминологическими трудностями и астрономическими определениями. Поэтому вокруг его наследия развернулась настоящая идейная борьба.

**История развития средневекового аристотелизма.** Как считается, первыми знатоками натурфилософских сочинений Стагирита в истории средневековой схоластики явились ученые знаменитой Салернской медицинской школы. В их трактатах встречаются цитаты из «Физики», «О возникновении и уничтожении», прежде неизвестные на Западе<sup>117</sup>. Но в силу ограниченности и специализации их интересов в Салерно не сложилось мощной философской традиции. Только в Париже сформировалась особая духовная ситуация, способствовавшая развитию средневекового аристотелизма. Со времен Абельяра французская столица приобрела статус интеллектуального центра средневековой Европы, сюда стекались лучшие силы, здесь работали самые выдающиеся умы. Поэтому не удивительно, что именно в Париже свершаются важнейшие события философской жизни Средневековья, происходят нешуточные мировоззренческие конфликты и сражения, выносятся беспалляционные церковные запреты и осуждения.

На заре XIII столетия, в 1210 г., Парижским синодом был вынесен вердикт, налагавший строгий запрет на любое публичное или частное изучение натурфилософских сочинений Стагирита. Столь же суровые запреты были наложены и на трактаты преподавателей университета *Амальрика Бенского* и *Давида Динантского*, которые воспринимались священниками в качестве оплота ересей, обретавших широкую популярность в среде студенчества. В связи с этим само наличие трудов Давида Динантского у верующих приравнивалось в декрете к ереси, а в отношении Амальрика Бенского, умершего в 1206 г., было предписано изъять его тело из гроба и выбросить за пределы кладбища на неосвященную землю. Однако необычность ситуации заключалась в том, что Давид не был осужден, так как не принадлежал к диоцезу Парижа и не находился в церковной юрисдикции местного епископа. Кроме того, известно, что он посещал Грецию, а после возвращения

был приглашен ко двору папы Иннокентия III (1198–1216 гг.) и здесь, судя по всему, даже был рукоположен в священники. Видимо, поэтому, несмотря на то что осуждения и запреты в адрес Амальрика и Давида были подтверждены декретами папского легата Роберта Курсона в 1213 г., на Латеранском соборе 1215 г. имя Давида Динантского уже не упоминается, хотя Амальрика Бенского вновь осуждают. Однако критические замечания по поводу учения Давида встречаются и у Бонавентуры, и у Альберта Великого, и у Фомы Аквинского, который, в частности, в своей «Сумме против язычников» указывал на «безумие Давида Динантского, осмелившегося заявить, что Бог есть то же самое, что первая материя»<sup>118</sup>. Действительно, Давид утверждал: «Ясно, следовательно, что есть только одна субстанция, не только всех тел, но также всех душ, и эта субстанция есть не что иное, как Сам Бог. И эта субстанция, из которой происходят все тела, называется «материей» (hyle), тогда как субстанция, из которой происходят все души, называется «разумом» или «умом» (ratio sive mens). Следовательно, утверждается, что Бог есть разум всех душ и материя всех тел»<sup>119</sup>. Несомненно, такого рода идеи не могли вызвать ничего, кроме раздражения со стороны традиционно мыслящих богословов и священников. Конечно, их содержание выходило за рамки ортодоксальной христианской догматики. Но присутствие Давида Динантского при дворе папы указывает на интерес церковных иерархов к новым веяниям и идеям.

Примечательно, что в историю средневековой схоластики XIII столетия вошел папа Иоанн XXI, известный также под именем *Петра Испанского* (ум. 1277). Он преподавал в Париже, написал трактат «Сумма логики», который впоследствии станет классическим пособием и будет многократно переиздаваться в XV–XVI вв. При этом он оставался приверженцем традиционной линии средневековой учености, признавая авторитет Аристотеля лишь в сфере логических штудий, но не в области метафизики и натурфилософии.

Постепенно учение Аристотеля приобретало все большую популярность, захватывая магистров и бакалавров не только свободных искусств, но и теологического факультета. В связи с этим 7 июля 1228 г. папа Григорий IX был вынужден обратиться с «Письмом к схоластам», в котором напоминал, что принципы теологии основаны на незыблемых истинах веры, превышающих меру человеческого разумения, что ее статус выше философии, поэтому последняя должна служить теологии как «царице наук», а не наоборот. Он прямо заявлял о ложности учений Платона и Аристотеля, считавших звезды богами, а мир вечным. В апреле 1231 г. Григорий IX опять обратился к преподавателям Парижского университета, но в данной булле появились новые обертоны<sup>120</sup>. Здесь не просто провозглашался очередной запрет на

изучение натурфилософских сочинений Стагирита, а высказывалась необходимость их тщательного исследования на предмет согласования с истинами христианского Откровения и постулатами догматики. В определенном смысле это открывало новые перспективы для развития средневековой университетской учености. В целях осуществления столь грандиозного предприятия была создана специальная комиссия, в которую, в частности, вошел профессор теологии Уильям Аксерре, вскоре, однако, скончавшийся. По-видимому, по этой причине либо из-за невозможности справиться с поставленной сложнейшей задачей деятельность комиссии не увенчалась успехом.

Новый папа Иннокентий IV в 1245 г. вновь наложил запрет на изучение натурфилософских трактатов Аристотеля, причем теперь этот указ распространялся не только на Парижский, но и на другие университеты. Однако в Оксфорде, где в 1214 г. была официально утверждена хартия университета, сохранилась практика свободного обсуждения всех сочинений такого рода. В целом оксфордская наука тяготела к традициям шартрской школы XII в. с присущим ей культом математических и космологических построений и разделяла пути богословия и научного познания, что было характерно уже для ее родоначальника *Роберта Гроссетеста*. Своими переводами и оригинальными сочинениями он внес весомый вклад в развитие аристотелизма, но в его трудах встречается и характерная для неоплатонизма мистика света. Таким образом, в Оксфорде, оспаривавшем у Парижа пальму первенства в делах средневековой науки, сложилась специфическая ситуация своеобразного совмещения разнородных метафизических позиций и стратегий познания, что обеспечивало большую долю свободы в изучении аристотелевских сочинений. Поэтому не удивительно, что одним из первых комментировать «Физику» и «Метафизику» на факультете искусств в Парижском университете начал легендарный английский ученый *Роджер Бэкон* (ок. 1214 — 1292/4), получивший образование в Оксфорде под руководством Р. Гроссетеста. А в 1252 г. именно англичане, следуя оксфордским традициям, утвердили в качестве обязательного условия получения степени бакалавра искусств знание основных положений не только *logica vetus* и *logica nova*, но и важнейшего аристотелевского труда «О душе», в котором, как известно, рассматриваются философские вопросы теории познания и психологии. Данный шаг пробил первую брешь в стене запретов и осуждений. Вскоре последовали новые, более фундаментальные решения. В 1255 г. уже на собрании всего факультета искусств было принято требование обязательно изучать все работы Стагирита, включая, конечно, натурфилософские и даже псевдоаристотелевские<sup>121</sup>. Такого рода нововведение, с одной стороны, послужило источником для дальнейшего динамичного развития факультета свободных искусств, с другой же стороны,

сформировало в последующем целую цепочку различных неурядиц и трагических перипетий.

**Аверроэс и аверроизм: Сигер Брабантский, Боэций Дакийский.** Вместе с распространением сочинений Стагирита в Европе появились трактаты исламского философа Ибн Рушда, или, как транскрибировали его имя на латинский язык, Аверроэса. Он считал себя последователем Аристотеля<sup>122</sup> и комментировал многие его работы, за что получил титул Комментатора, но следовавшая из его толкований собственная метафизическая позиция Ибн Рушда не соответствовала исламским канонам, поэтому он закончил свою жизнь в изгнании<sup>123</sup>. В Парижском университете переводы его работ стали известны в начале XIII столетия. По крайней мере, четкие ссылки на них встречаются уже в трудах Уильяма Авернье «Об универсуме» и «О душе», написанных между 1231 и 1236 гг., и в «Сумме о благе» Филиппа Канцлера, созданной, по всей видимости, в 1225–1228 гг.<sup>124</sup> Эти ученые богословы были пионерами новых методологических правил познания и философских идей. «К 1246 году, — отмечает Г. В. Шевкина, — в Европе были уже известны все основные произведения Аверроэса»<sup>125</sup>. Но основная перспектива усвоения наследия Ибн Рушда была связана с деятельностью группы преподавателей факультета искусств, получившей название «латинские аверроисты». Их лидерами стали *Сигер Брабантский* и *Боэций Дакийский*.

Свидетельства о жизни Сигера достаточно скудны и отрывочны, еще меньше исторической информации дошло до нас о Боэции Дакийском, но определенно, что он происходил из Дании. По всей видимости, Сигер родился ок. 1240 г. В числе преподавателей факультета искусств его имя впервые упоминается в 1266 г. в постановлении папского легата. В этот период он возглавил сообщество молодых ученых, страстно увлеченных философскими сочинениями Аристотеля и комментариями Ибн Рушда. Сигер выделял философию в особую область человеческого знания, делая ее автономной по отношению к богословию. Поэтому он считал, что в ее рамках должны господствовать собственно философские авторитеты, независимо от предписаний религии и теологии<sup>126</sup>. В связи с этим аверроисты преобразовали смысл важнейших христианских этических норм, субординируя мораль с интеллектуальными добродетелями. Так, в трактате с символическим названием «О высшем благе, или О жизни философа» Боэций Дакийский пишет: «... философ находит наибольшее наслаждение в первоначале и созерцании его благости. И это — единственное правильное наслаждение. Это — жизнь философа, а всякий, кто ее не имеет, ведет неправильную жизнь. Философом же я называю всякого человека, живущего согласно правильному порядку природы, который достигает наилучшей и последней цели человеческой жизни»<sup>127</sup>.

Философский образ жизни оказывался самодостаточным и наиболее совершенным, поэтому перед познанием философа нет пределов и границ, ему открыты самые разные пути, включая богословский. Он способен разрешать сложнейшие вопросы, опираясь на науку логических умозаключений и доказательств, следовательно, перспектива диалектического дискурса представлялась всеобъемлющей и столь же истинной в собственных основаниях и правилах, как и позиция традиционного богословия, основанного на принципах Откровения. «Философ, — утверждал Боэций, — способен решать любой вопрос, могущий обсуждаться в умозаключении: ведь любой вопрос, обсуждаемый в умозаключениях, относится к какой-либо части сущего, а философ исследует все сущее, естественное, математическое и божественное; следовательно, философ может решать любой вопрос»<sup>128</sup>. Несомненно, что такого рода идеи вызывали возмущение и крайнее неприятие в ортодоксальных богословских кругах и в среде священников и иерархов Церкви. Поэтому вскоре последовали новые суровые наказания, направленные против группы молодых преподавателей факультета искусств.

В 1270 г. были осуждены 13 тезисов аверроистов, из-за чего в 1272 г. три магистра во главе с Сигером Брабантским вместе с примкнувшими к ним учениками покинули свой факультет и создали собственную независимую школу. Достаточно быстро высокие научные позиции этого учебного заведения обеспечили ему столь же широкую популярность среди студенчества, как и у официального факультета, что не могло не вызвать соответствующей негативной реакции со стороны церковных ортодоксов и осуществления ими новых ограничительных мер. В 1275 г. по решению папского легата с разделением факультетов было покончено, независимое существование школы аверроистов запретили. Тогда молодые ученые перешли, по сути, на тайное положение, в силу чего в 1276 г. последовал указ, запрещавший чтение книг Аристотеля и их комментирование в частных местах. Более того, лидеры группы аверроистов были вызваны на суд инквизиционного трибунала. Сигер Брабантский апеллировал к папе, но принятое в итоге решение было не в пользу вольнодумцев. 7 марта 1277 г. Совет теологов Парижа во главе с епископом Этьенном Тампье при прямой поддержке Папы Римского осудил 219 положений аверроистско-аристотелевского толка, которые затрагивали самые разные области философии. Первые среди них касались статуса философа в мире и осуждали, в частности, такие тезисы, как: «нет лучшего положения, чем у философов», «лишь философы — истинные мудрецы мира» и др. Примечательно, что в их числе были и некоторые сентенции Фомы Аквинского. Более того, в этом же году, спустя буквально несколько дней, подобные осуждения, затрагивавшие учение Фомы, были про-

возглашены и в Оксфорде. А в 1282 г. здесь был написан трактат, исправлявший ошибки брата Фомы, принадлежавший перу францисканца Вильгельма Ламарского (Уильяма Ла Маре), впоследствии принятый как пособие для богословов его ордена. При этом в свое время Аквинат специально выступал в Париже с критикой теории аверроистов и даже добился определенных успехов, когда часть сторонников Сигера, убедившись в аргументации Фомы Аквинского по вопросам понимания интеллекта и души у Стагирита, перешла на его сторону.

Ясно, что утвержденные осуждения по своему существу преследовали охранительные цели, т. е. они должны были остановить продвижение аристотелизма в университетских школах того времени и сохранить господство традиционного августинианского богословия и мировоззрения. Однако победоносное шествие аристотелистских идей уже невозможно было прервать. В том же 1277 г. наставник Фомы Альберт Великий выступил с лекциями в Париже в поддержку теологической системы своего подопечного. А в последующие — 1278 и 1279 — годы орден доминиканцев признал его учение в качестве официального и встал на его защиту. Как известно, судьба Сигера после осуждения сложилась достаточно трагично. Он был отправлен в Рим, к папскому двору, где был убит неким безумным монахом. Про последние годы жизни Боэция Дакийского вообще нет достоверной информации. Однако их деятельность сохранилась в памяти средневековых ученых. Так, в одном из списков того времени Сигера называли Великим, а Данте поместил его в Раю вместе с Фомой Аквинским, несмотря на то что в определенном смысле они все же находились по разные стороны баррикад. И уже в XIV столетии, согласно статутам всех факультетов Парижского университета 1366 г., студентов строго обяжут изучать все известные на тот период сочинения Стагирита, без чего невозможно было получить ни научную степень, ни само право преподавать<sup>129</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Понятие «дискурс» используется в данном контексте в соответствии с его традиционным значением, закрепившимся в европейских языках начиная с эпохи схоластики («рассуждение», «лекция», «доклад»), а не в его современном смысле, выраженном в работах М. Фуко. Так, Фома Аквинский писал: «В действии познавательной способности дискурс возникает оттого, что мы отдельно познаем начала, а затем делаем из них выводы. Если бы мы видели выводы уже в самих началах и, узнавая начала, [тем самым сразу знали бы всё, что из них следует], дискурса бы не было, как нет его, когда мы видим что-то в зеркале. <... > Значит, если кто-то отдельно хочет цели, и отдельно — [средств,] ведущих к достижению этой цели, в его воле будет присутствовать своего рода дискурс» (*Фома Аквинский. Сумма против язычников*. Кн. 1 / Пер. Т. Ю. Бородай. Долгопрудный, 2000. С. 339).

<sup>2</sup> *Диоген Лазертский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 216.

<sup>3</sup> К ним, напомним, относились дисциплины «тривиума» (trivium: «тройкий путь»): грамматика, риторика и диалектика, а также корпус наук «квадривиума» (quadrivium: «путь четырех»): арифметика, астрономия, геометрия и теория музыкальной гармонии.

<sup>4</sup> Николай Сперанский — автор исследования по истории образования в Западной Европе (*Сперанский Н.* Очерки по истории народной школы в Западной Европе. М., 1896), написанного в конце XIX столетия, когда и европейская медиэвистика, и российская историческая школа в области изучения Средневековья переживали настоящий расцвет.

<sup>5</sup> Там же. С. 168–169.

<sup>6</sup> *Суворов Н.* Средневековые университеты. М., 1898. С. 214.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> *Панофский Э.* Готическая архитектура и схоластика // Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. С. 65.

<sup>9</sup> См.: *Бурдые П.* От «королевского дома» к государственному интересу: модель происхождения бюрократического поля // Социоанализ Пьера Бурдые. М.; СПб., 2001. С. 141–176.

<sup>10</sup> «Собственно говоря, слово *summa* (впервые использованное как название книги по юриспруденции), — отмечает Э. Панофский, — сохраняло свое значение “краткого компендиума” (*singulorum brevis comprehensio* или *compendiosa collectio*, по определению Роберта Меленского, сделанному в работе 1150 г.), “резюме” и приобрело значение труда исчерпывающего и систематического, “суммы” в том виде, в котором мы ее знаем, лишь в период полного расцвета двенадцатого века. Самый ранний полностью оформившийся образец такого нового вида, *Summa Theologiae* Александра Гэльского, который, по словам Роджера Эккона, “весил приблизительно столько, сколько могла бы свезти лошадь”, начал создаваться в 1231 г., в том самом году, когда Пьер де Монтеро начал постройку нового нефа Сен-Дени» (*Панофский Э.* Готическая архитектура и схоластика. С. 54).

<sup>11</sup> См.: *Муратова К. М.* Мастера французской готики. М., 1988. С. 105–121; *Панофский Э.* Готическая архитектура и схоластика. С. 49.

<sup>12</sup> *Булгаков С. Н.* Религия человекобожества у Л. Фейербаха. М., 1906. С. 75.

<sup>13</sup> Более того, известный французский медиэвист Жак Ле Гофф выдвинул концепцию «долгого Средневековья», согласно которой многие важнейшие атрибуты мирозерцания этого периода сохранили свое влияние до середины XIX в. См.: *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 5–38.

<sup>14</sup> См.: *Ле Гофф Ж.* Университеты и государственная власть в Средние века и эпоху Возрождения // Ле Гофф Ж. Другое Средневековье. Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. С. 120–134.

<sup>15</sup> *Коплстон Ф. Ч.* Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный, 1999. С. 243.

<sup>16</sup> Противостояние монархов и феодальных элит приобретало в Средние века подчас столь фундаментальное значение, что выливалось в настоящие гражданские войны. В частности, именно такова была подоплека знаменитых «альбигойских» войн на юге Франции, где столкнулись интересы короля и достаточно независимых графов Тулузских. См.: *Мадоль Ж.* Альбигойская драма и судьбы Франции. СПб., 2000.

<sup>17</sup> В частности, именно так называется одно из известных отечественных исследований о Воэции: *Уколова В. И.* «Последний римлянин» Воэций. М., 1987.

<sup>18</sup> *Майоров Г. Г.* Судьба и дело Воэция // Воэций. «Утешение Философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 319.

<sup>19</sup> «Воэций должен был уместиться на узкой полосе безлюдной земли, которая разделяла эпохи; это историческое место определило его личную судьбу. Он знал, что мир, в котором он вырос, обречен, а мир становящийся не был его собственным, хотя он страстно стремился к нему. Таким образом, он неопровержимо не

был дома ни в старом мире, ни в новом», — так описывает двойственность позиции римского философа в истории европейской культуры Джозеф Пипер в книге «Схоластика: персоналии и проблемы средневековой философии» (*Pieper J. Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy. New York; Toronto, 1960. P. 26*).

<sup>20</sup> «Куда бы ни обратил я свой взор, всюду встречает он то ленивую косность, то завистливое недоброжелательство», — пишет Боэций в одной из своих работ (*Боэций. Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества // Боэций. «Утешение Философией» и другие трактаты. С. 145*).

<sup>21</sup> Большинство неоплатоников в той или иной степени признавало гармонию теорий Платона и Аристотеля. В частности, Ямвлих (240–325) утверждал, что аристотелевское учение не противоречит платоновской концепции «идей». А ученик Прокла Аммоний (434/45–517/26) полагал, что Аристотель принимал платоновские «идеи», по крайней мере в форме принципов божественного интеллекта. Он даже написал целую книгу, которая, правда, не сохранилась, посвященную демонстрации того, что Бог есть производящая причина существования физического мира; его аргументация впоследствии была унаследована Симпликием, а через него исламским философом аль-Фараби, затем христианскими авторами XIII в., включая Фому Аквинского (см.: *Sorabji R. The Ancient Commentators on Aristotle // Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence. London; New York, 1990. P. 1–30*). В связи с этим датский ученый Стен Эббесен утверждает, что «схоластицизм» не был принадлежностью исключительно средневековой философской традиции, но «расцвел в грекоговорящей части мира в период между 150 и 550 гг. н. э., а средневековый латинский схоластицизм... напрямую происходит от него»; притом «античный мир характеризуется не только аристотелевским схоластицизмом (в логике), но также платоническим (в онтологии)» (*Ebbesen S. Ancient Scholastic Logic as the Source of Medieval Scholastic Logic // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy / Ed. by N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg. Cambridge, 1982. P. 101*).

<sup>22</sup> Название «Органон» (греч. «орудие, инструмент») стало общим наименованием для логических сочинений Аристотеля.

<sup>23</sup> *Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002. С. 77.*

<sup>24</sup> Среди тех выдающихся свершений, которых достиг Боэций в области логики, исследователи выделяют следующие: «написал комментарии к имеющимся переводам трактатов Аристотеля и закончил перевод всего “Органона”; завершил создание латинской логической терминологии, введя многие термины впервые и непосредственно из трудов Аристотеля; ввел в средневековый обиход в новых терминах проблему универсалий и предложил собственное решение этой проблемы; методически разработал логические операции деления и определения, позаимствовав из рукописей своих предшественников иллюстрацию при помощи квадрата отношений между суждениями и дав им буквенные латинские обозначения; с логической скрупулезностью исследовал все возможные виды отношений, введя свои, собственно логические термины, которые и утвердились в логике до наших дней; в каждой из логических работ, используя свои редкие комбинаторные способности, добился пусть не больших, но новых результатов; создал свою теорию гипотетических силлогизмов; использовал логический аппарат Аристотеля для аксиоматического построения этики и теологии» (*Тоноян Л. Г. Римская судьба логического наследия Аристотеля (от Цицерона до Боэция) // Verbum. Вып. 6: Аристотель и средневековая метафизика. СПб., 2002. С. 43*).

<sup>25</sup> Среди них — «О категорическом силлогизме», «Введение в категорические силлогизмы», «О гипотетических силлогизмах», «О логическом делении», «О топических различиях», два комментария к «Введению» Порфирия, два комментария к трактату Аристотеля «Об истолковании», собственный комментарий к «Категориям» Аристотеля, комментарий на «Топику» Цицерона, переводы «Первой»

и «Второй аналитик» Аристотеля (последний, к сожалению, не дошел до наших дней), его «Топики» и «О софистических опровержениях».

<sup>26</sup> *Liebeschütz H.* Western Christian Thought from Boethius to Anselm // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* / Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1970. P. 538.

<sup>27</sup> *Бозций.* Комментарий к Порфирию // Бозций. «Утешение Философией» и другие трактаты. С. 8.

<sup>28</sup> Предикамент (*praedicamentum*: от лат. *praedicare* — «объявлять во всеуслышание, провозглашать, извещать») — перевод с греческого аристотелевского термина «категория», который встречается, в частности, у Августина.

<sup>29</sup> Аниция Манлия Торквата Северина Бозция комментарии к «Категориям» Аристотеля: В 4 кн. // Вестник РХГИ. 1999. №3. С. 121.

<sup>30</sup> *Августин.* Исповедь. М., 1991. С. 121.

<sup>31</sup> *Бозций.* Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества. С. 151.

<sup>32</sup> Там же. С. 149.

<sup>33</sup> «Примечательно, что Бозций, — отмечает Ю. Ивакума, — никогда не использовал термин *dialectica*, но только *logica*; и лишь Абеляр «определенно утверждал, что *logica* есть то же самое, что *dialectica*» (*Iwakuma Y.* The Division of Philosophy and the Place of Trivium from 9<sup>th</sup> to the Mid-12<sup>th</sup> Centuries // *Medieval Analyses in Language and Cognition: Acts of the Symposium* / Ed. by S. Ebbesen, R. L. Friedman. Copenhagen, 1999. P. 172, 178).

<sup>34</sup> «Книгам логики, естественно, придавалось особое значение, так как они были необходимым инструментом всего научного знания. Неизменно логика оставалась одной из главных основ средневекового образования и схоластической мысли даже в позднее Средневековье» (*Weisheipl J. A.* The Interpretation of Aristotle's Physics and the Science of Motion // *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. P. 522).

<sup>35</sup> К теологическим сочинениям Бозция относят следующие трактаты: «Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества» (в средневековой традиции его называли сокращенно «Книга о Троице»), «Могут ли «Отец», «Сын» и «Святой Дух» сказываться о божестве субстанциально», «Каким образом субстанции могут быть благами, в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциальными» (иначе — «О Гебдомадах»), «Против Евтихия и Нестория» (или «О лице и двух природах»). Эти работы представлены в издании: *Бозций.* «Утешение Философией» и другие трактаты. С. 145–189.

<sup>36</sup> «Работа Бозция была популярным текстом в XII в. Ее толковали Тьерри Шартрский, Кларембальд Аррасский и Гильберт Порретанский, который комментировал аксиоматический метод, применяемый Бозцием, и указывал, какие из правил использовались для решения вопроса, поставленного Бозцием. До 1150 г. Пьер из Пуатье в своих «Сентенциях» выдвинул подобный набор «естественных» правил, которые соответствуют «человеческому разуму» (*humanae rationes*) и касаются таких понятий, как «причина», «тождество», «особенность» и «различие». Подобно Бозцию, он попытался рассмотреть, как эти правила могут быть применены для того, чтобы исследовать природу Троицы» (*Burnett C.* Scientific Speculations // *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* / Ed. by P. Dronke. Cambridge, 1992. P. 163).

<sup>37</sup> *Бозций.* Каким образом субстанции могут быть благами, в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциальными // Бозций. «Утешение Философией» и другие трактаты. С. 161.

<sup>38</sup> К числу таковых Г. Г. Майоров относит: «субстанция», «эссенция», «персона», «интеллектуальный», «рациональный», «иррациональный», «спекулятивный», «предикативный», «натуральный», «формальный», «темпоральный», «суппозиция», «субсистенция», «субституция», «субальтернация», «дескрипция», «дефиниция», «акциденция», «атрибут», «антецедент», «консеквент» (*Майоров Г. Г.* Судьба и дело Бозция. С. 316).

<sup>39</sup> *Owens J.* The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Medieval Thought. Toronto, 1978. P. 143.

<sup>40</sup> Аниция Манлия Торквата Северина Боэция комментари к «Категориям» Аристотеля. С. 127.

<sup>41</sup> Там же. С. 120.

<sup>42</sup> *Owens J.* The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics... P. 145.

<sup>43</sup> *Боэций.* Комментарий к Порфирию. С. 5.

<sup>44</sup> *Боэций.* Утешение Философией // Боэций. «Утешение Философией» и другие трактаты. С. 215.

<sup>45</sup> Там же. С. 257.

<sup>46</sup> Там же. С. 261–262.

<sup>47</sup> Там же. С. 287.

<sup>48</sup> Там же. С. 289.

<sup>49</sup> Так, на рубеже X и XI вв. вокруг «Утешения Философией» развернулась полемика между аббатом *Бове Корвейским* (ум. 916) и кардиналом *Адальбальдом Утрехтским* (ум. 1026). Она была связана с толкованием девятого стиха из третьей книги «Утешения», в котором воспевается (в духе неоплатонизма) Демиург, Зодчий мира. Некоторые комментаторы стремились проинтерпретировать эту поэму так, чтобы сделать ее приемлемой для христианства. Бове впервые воспринял данный текст и весь трактат как сугубо философский, автора же посчитал не христианским мыслителем, а платоником. Адальбальд возражал и указывал, что определения Творца, которые предложил в своем сочинении Боэций, вполне согласуются с библейскими истинами. Описание перехода человеческих душ на землю, представленное в поэме Боэция, Бове рассматривал как явное язычество. Адальбальд, не желая обвинений в ереси, подчеркивал, что акт творения индивидуальных душ осуществляется Богом, а узнать, как это происходит, превышает человеческих сил. См.: *Marenbon J.* Early Medieval Philosophy (480–1150): An Introduction. London, 1983. P. 84–89.

<sup>50</sup> Символично, что, несмотря на то выдающееся значение, которое его наследие приобрело в рамках средневекового схоластического дискурса, он был канонизирован лишь в 1883 г.

<sup>51</sup> *Ibid.* P. 47.

<sup>52</sup> *Лосев А. Ф.* Зарождение номиналистической диалектики. Эригена и Абеляра // Историко-философский ежегодник. 1988. М., 1988. С. 57–71.

<sup>53</sup> *Liebeschütz H.* Western Christian Thought from Boethius to Anselm. P. 531.

<sup>54</sup> *Иоанн Скот.* Перифьюсеон. Кн. I // Философия природы в Античности и в Средние века. М., 2000. С. 500.

<sup>55</sup> *Гаспаров М. Л.* Латинская литература между империей и папством (X–XI века) // Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. М., 1972. С. 23.

<sup>56</sup> *Liebeschütz H.* Western Christian Thought from Boethius to Anselm. P. 601.

<sup>57</sup> *Marenbon J.* Early Medieval Philosophy (480–1150)... P. 91.

<sup>58</sup> Первые исследовательские работы, в которых была представлена данная концепция, появились еще в начале XX в. См.: *Paré G., Brunet A., Tremblay P.* La renaissance du XII<sup>e</sup> siècle. Les Écoles et l'enseignement. Paris; Ottawa, 1923; *Haskins C. H.* The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge (Mass.), 1927.

<sup>59</sup> В этом контексте примечательны рассуждения из анонимного трактата «О школьной науке», приписываемого Боэцию, но созданного на самом деле в данный период. «Очень тупым» не подходит философия, им надо заниматься «механикой», «средним» — политикой. Что же касается «необыкновенно острых», то их автор делит на «очень острых», «средних» и «в высшей степени острых»; первые занимаются экономикой, вторые — физикой и медицинской практикой, третьи — философией» (*Митькова Н. Д.* Некоторые аспекты системы средневекового университетского

образования по трактату «De Disciplina Scholarum» («О школьной науке») // Университеты Западной Европы: Средние века. Возрождение. Просвещение. Иваново, 1990. С. 128).

<sup>60</sup> *Wetherbee W. Philosophy, Cosmology and the Twelfth-Century Renaissance // A History of Twelfth-Century Western Philosophy. P. 25.*

<sup>61</sup> *Burnett C. Scientific Speculations. P. 170.*

<sup>62</sup> *Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 321–323.*

<sup>63</sup> *Wetherbee W. Philosophy, Cosmology and the Twelfth-Century Renaissance. P. 23.*

<sup>64</sup> *Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века. СПб., 2003. С. 31.*

<sup>65</sup> «Абеляр, — пишет автор трехтомного исследования «Университеты Европы в Средние века» Гастингс Рашдалл, — явился истинным основателем схоластической теологии. С Абеляра выдающееся схоластическое движение достигло пункта, в котором началось отождествление с тем, что мы можем назвать становлением университета» (*Rashdall H. The Universities of Europe in the Middle Ages. Vol. 1. Oxford, 1936. P. 43.*).

<sup>66</sup> «... В Мезонселле, по свидетельству современников, у него было 3 тыс. школьников, в Параклете — 5 тыс.» (*Нертина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. М., 1994. С. 41.*).

<sup>67</sup> *Абеляр П. История моих бедствий. М., 1959.*

<sup>68</sup> См.: *Федотов Г. П. Абеляр. Пг., 1924. С. 14.*

<sup>69</sup> Так, автор статьи «Философия, космология и Ренессанс XII века» указывает, что «внутри самой философии, строго определяемой, самое важное оригинальное дело в этот период состояло, вероятно, в использовании Абеляром диалектики для исследования отношений языка, мысли и реальности» (*Wetherbee W. Philosophy, Cosmology and the Twelfth-Century Renaissance. P. 22.*).

<sup>70</sup> «Дело Абеляра явно представляет собой нечто большее, чем кульминацию старой логики, ибо он применял логику столь широко в философии и теологии», — пишет известный исследователь наследия Абеляра Д. Ласкомб (*Luscombe D. E. Peter Abelard // A History of Twelfth-Century Western Philosophy. P. 307.*).

<sup>71</sup> *Абеляр П. Тео-логические трактаты. М., 1995. С. 137.*

<sup>72</sup> Там же. С. 150.

<sup>73</sup> Там же. С. 145.

<sup>74</sup> См.: *Августин. Исповедь. С. 177–178.*

<sup>75</sup> *Абеляр П. Тео-логические трактаты. С. 153–154.*

<sup>76</sup> «Во всех своих философских и теологических работах, — отмечает П. Л. Уильямс, — Абеляр утверждал, что для истинного использования разума необходимы моральные условия. Человек должен быть внутренне очищен, прежде чем он сможет правильно использовать диалектику. Иначе его философские попытки будут доказывать нечто бессмысленное» (*Williams P. L. The Moral Philosophy of Peter Abelard. Lanham, 1980. P. 56.*).

<sup>77</sup> *Абеляр П. Тео-логические трактаты. С. 165.*

<sup>78</sup> «Разум, — разъясняет позицию Абеляра в этом вопросе А. Гаусрат, — ведет к вере, потому что она также занимается всеобщим, лежащим по ту сторону чувств, и Бог наделил людей разумом для того, чтобы при помощи разума они достигали более высокого совершенства. В разуме и через разум проявился с самого начала Бог, влив при творении в сердца людей частицу Своего Святого Духа» (*Гаусрат А. Средневековые реформаторы (Петр Абеляр, Арнольд Брешианский). Т. 1. СПб., 1900. С. 150.*).

<sup>79</sup> *Luscombe D. E. Peter Abelard. P. 301.*

<sup>80</sup> *Абеляр П. Тео-логические трактаты. С. 162.*

<sup>81</sup> *Buytaert E. M. Abelard's Trinitarian Doctrine // Peter Abelard: Proceedings of the International Conference / Ed. by E. M. Buytaert. The Hague, 1974. P. 150.*

<sup>82</sup> *Абеляр П. Тео-логические трактаты. С. 233.*

<sup>83</sup> Там же. С. 195–196.

<sup>84</sup> Как известно, в «Топике» (I 1, 100 b 27–29) Стагирит устанавливает различие между доказательствами, которые имеют в своем основании истинные положения, достоверные «через самих себя», и «диалектические умозаключения». «Диалектическое же умозаключение — это то, которое строится из правдоподобных [положений]» (Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 349).

<sup>85</sup> *Абеляр П.* Пролог к «Да и Нет» // *Абеляр П.* История моих бедствий. С. 121.

<sup>86</sup> См.: *Неретина С. С.* Опыт словаря средневековой культуры // *Благо и истина: классические и неклассические регулятивы.* М., 1998.

<sup>87</sup> Конечно, употребление термина «субъективность» вносит диссонанс в контекст средневековой мысли, но, указав его четкие пределы и границы, подразумеваемая лишь сферу моральных, а не онтологических и гносеологических коннотаций, можно вполне его использовать для прояснения некоторых важнейших свершений культуры XII столетия в целом и философского учения Абеляра в частности.

<sup>88</sup> «Будучи человеком с обостренным самосознанием, Абеляр едва ли мог быть автором анонимной или нейтральной работы; не только его литературный стиль, его письма или его личный подход к проблемам своего времени, но также его философская и теологическая доктрины пронизательно раскрывают смысл человеческой субъективности» (*Verbeke G.* Peter Abelard and the Concept of Subjectivity // *Peter Abelard: Proceedings of the International Conference.* P. 10).

<sup>89</sup> «В XII веке, — утверждает Ж. Ле Гофф, — происходит значительное изменение. Эволюция исповеди и покаяния завершается. Роль, сыгранная в этой эволюции великими умами, св. Ансельмом, Абеляром, хорошо известна. Но они лишь выразили и придали совершенную форму всеобщим устремлениям. Со своей стороны римское право, особенно своим влиянием на каноническое право, методами и формулировками, стимулировало процесс. Отныне предметом рассмотрения является не столько проступок, сколько намерение, епитимья заменяется раскаянием. Субъективизация, интериоризация духовной жизни лежит в основе интроспекции, самоанализа, а значит, всей современной западной психологии. Не случайно все великие духовные доктрины XII века можно определить как христианский сократизм, интеллектуалистический у Абеляра, мистический у Гуго Сен-Викторского, Хильдегарды Бингенской, св. Бернара, сюда же относится и грамматический и научный гуманизм шартрцев. <...> во внутреннем мире западного человека открывается еще один передовой фронт — фронт сознания. И мы оказываемся на пороге самосознания» (*Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье... С. 101).

<sup>90</sup> См.: *Абеляр П.* Тео-логические трактаты. С. 247–310.

<sup>91</sup> Именно такой вариант предлагается в русском переводе «Этики» Абеляра, выполненном С. С. Неретиной. См.: Там же. С. 261.

<sup>92</sup> См.: *Sorabji R.* From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality // *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Aristotle and the Later Tradition.* Oxford, 1991. P. 227–259.

<sup>93</sup> *Jolivet J.* The Arabic Inheritance // *A History of Twelfth-Century Western Philosophy.* P. 122. — К сожалению, в русском переводе книги Авиценны нет отсылки к латинской версии и во многом используются принципиально иные термины, что, в частности, относится и к понятию «интенция» (см.: *Ибн Сина.* Избранные философские произведения. М., 1980. С. 411–412).

<sup>94</sup> *Knudsen C.* Intentions and Impositions // *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy.* P. 481.

<sup>95</sup> *Tachau K.* Some Aspects of the Notion of Intentional Existence at Paris, 1250–1320 // *Medieval Analyses in Language and Cognition: Acts of the Symposium.* P. 334–335.

<sup>96</sup> *Абеляр П.* Тео-логические трактаты. С. 263.

<sup>97</sup> Там же. С. 253.

<sup>98</sup> Там же. С. 281.

<sup>99</sup> Там же.

<sup>100</sup> См.: *Saarinen R. Weakness of the Will in Medieval Thought: From Augustine to Buridan.* Helsinki, 1993.

<sup>101</sup> *Абеляр П.* Тео-логические трактаты. С. 267.

<sup>102</sup> Там же. С. 269.

<sup>103</sup> Там же. С. 296.

<sup>104</sup> «Только пять средневековых манускриптов сохранились: два из XII в., ни одного из XIII, один из XIV и два из XV» (*Luscombe D. E. The Ethics of Abelard: Some Further Considerations // Peter Abelard: Proceedings of the International Conference.* P. 65).

<sup>105</sup> *Неретина С. С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. С. 41–42.

<sup>106</sup> К числу основных причин, обусловивших расцвет «схоластицизма» в XIII–XIV вв., традиционно относят — кроме указанного распространения полного корпуса текстов Стагирита — создание университетов в различных городах и странах Западной Европы и появление новых монашеских орденов: доминиканцев и францисканцев. В частности, на данные моменты указывает и британский исследователь Гордон Лефф (см.: *Leff G. Medieval Thought: St. Augustine to Ockham.* Baltimore, 1965. P. 167–168). Первыми высшими учебными заведениями Европы явились Салернская медицинская и Болонская юридическая школы, но они не были в подлинном смысле университетами, так как ограничивались одной специализацией и долго не имели других факультетов. Собственно, главными во всех отношениях университетами средневековой Западной Европы стали Парижский и Оксфордский. В них разворачивались ключевые философско-богословские дискуссии и работали самые видные ученые. Появление новых орденов, основными задачами которых стали проповедь и опровержение еретиков, в частности учения катаров, также стимулировало развитие образования и теологической мысли. В связи с этим особенно много делали доминиканцы, завоевавшие вскоре статус интеллектуальной элиты в церковной католической иерархии того времени. Внутри ордена они создали стройную систему образовательных учреждений с жесткими правилами обучения и перехода с одного уровня на другой. «В каждом доминиканском монастыре, — отмечает Л. П. Карсавин, — было свое *studium particulare*, для завершения же образования служили введенные с 1248 года *studia generalia* в Монпелье для Прованса, Болонье для Италии, Кёльне для Германии и Оксфорде для Англии. Курс обучения, имевшего главной целью подготовку проповедников, был рассчитан на 6–8 лет. Первые два года посвящались философии, вторые два — основному богословию, церковной истории и праву. Последние два — углубленному изучению богословия, руководством для чего служила *Summa theologica* Фомы Аквинского. Наиболее способные ученики по окончании этого шестилетнего курса делались лекторами (*lectores*), а через семь лет магистрами (*magistri studentium*). Через тринадцать лет, пройдя степень бакалавра, они могли стать магистрами богословия (*magistri theologicae*) — высший сан ордена, рядом с которым стоит сан «общего проповедника» (*praedicator generalis*), получаемый после успешной двадцатипятилетней проповеднической деятельности» (*Карсавин Л. П.* Монашество в Средние века. М., 1992. С. 135). Особое значение придавалось освоению философских дисциплин. Так, генеральный министр ордена доминиканцев *Гумберт де Романис* (ум. 1277) вступил в горячую полемику с благочестивыми противниками светских наук и без обиняков заявлял: «Изучение философии нужно для защиты веры, потому что язычники именно ею пользуются как оружием для борьбы с верою; затем, оно нужно и для понимания Священного Писания, так как некоторые места в нем могут быть разъяснены только философией» (цит. по: *Эйкен Г.* История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907. С. 526). Соответственно все это позволяло представителям новых орденов добиваться серьезных успехов в своих занятиях и достигать определенных высот в университетских структурах, прежде всего занимая кафедры на теологических факультетах. При этом они не

подчинялись правилам университетской корпорации и следовали лишь орденскому уставу, что порождало противоречия и споры между ними и остальными профессорами. Подчас создавались столь напряженные ситуации и возникало такое неприемлимое противостояние, что для разрешения кризиса требовалось вмешательство самого Папы Римского (см.: *Фортинский Ф. Я.* Борьба Парижского университета с нищенствующими монахами в половине XIII века // ЖМНП. 1892. № 9. С. 61–90).

<sup>107</sup> *Dod B. G.* Aristoteles latinus // *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. P. 74.

<sup>108</sup> «Все философские проблемы, — подчеркивает Н. Суворов, подразумевая прежде всего университет Парижа, — зарождались и развивались именно на факультете артистов. Факультет искусств представлял собою широкий фундамент для университетского здания. Ректор избирался только из членов факультета искусств» (*Суворов Н.* Средневековые университеты. С. 116).

<sup>109</sup> *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 328.

<sup>110</sup> В частности, пример такого рода негативного отношения к Аристотелю являет основатель новоевропейской эмпирической философии Фрэнсис Бэкон. «Аристотель... своей диалектикой, — пишет он в «Новом Органоне», — испортил естественную философию» (*Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1978. С. 28). Само собой разумеется, что менталитет средневекового ученого, выступавшего по преимуществу последователем Аристотеля, задавался такими логико-метафизическими принципами и религиозно-теологическими догматами, которые в большинстве своем были неприемлемы и вызывали критику мыслителей Нового времени. Главный пункт расхождения — это сущность истолкования природы: и античные философы, и средневековые богословы (пусть даже в несколько ином — креационистском — измерении) видели в ней «начало движения и изменения» (Аристотель, *Физика* III 1, 200 b 12; *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 103), тогда как для новой науки ее действительность свелась к чистому перемещению, а механизм заменил живую плоть и внутреннее стремление. Бесспорно, что каноны и основоположения средневековой scientia были достаточно далеки от правил и методологии научного познания XVI–XVII вв. с его строгими и ясными процедурами опытно-экспериментального исследования и изысканными способами естествоиспытательства, хотя и здесь не все так однозначно, как представляется на первый взгляд или как предполагали сами ученые Нового времени. Однако это не дает права отрицать оригинальность и значение средневекового способа мировидения. Конечно, мир Средневековья жил всевозможными мифами и фантастическими образами, рассказами о жизни святых и их чудесах, невиданных растениях и животных, небывалых рыцарских подвигах и приключениях, встречах с драконами и сказочными существами, которые особенно широко распространялись в связи с крестовыми походами, но в этом и заключена прелесть той эпохи, когда все было возможно и являлось такой же неотъемлемой частью реальности, как и различные мифологемы нашего времени об НЛО, «оживших» динозаврах и «снежном человеке». Важнейшая позиция современной культурологии — это признание аккультурации, т. е. сосуществования различных традиций внутри единого мыслительного и исторического пространства. Именно наличие многообразных и разноликих форм культурного наследия обеспечивает гармонию и полноту развития человечества. При этом нельзя видеть в прошлом только истоки становления современности и подчинять его понимание перспективам утверждения поступательного прогресса, рассматривая достижения иных поколений исключительно в горизонте законов и принципов настоящего, тем самым лишая прошлое самостоятельного статуса и значения. «Так мы, обитатели научно-технического мира, с наивной самоуверенностью распознаём знакомых нам людей науки, — подчеркивает А. В. Ахутин, — не только, скажем, в древних пифагорейцах, но и в египетских “гарждонаптах” или вавилонских писцах» (*Ахутин А. В.* Истоки физики и метафизика // *Физическое*

знание: его генезис и развитие. М., 1993. С. 41). Примером подобного рода подхода в отношении к средневековым мыслителям может служить оценка учения и идей исламского философа Ибн Сины (Авиценны), предложенная в статье М. Асимова и М. Диноршоева с символическим названием «Ибн Сина и его роль в развитии мировой цивилизации», которая включена в качестве вступления в сборник философских произведений мыслителя (см.: *Асимов М., Диноршоев М.* Ибн Сина и его роль в развитии мировой цивилизации // Ибн Сина. Избранные философские произведения. С. 7–44). При этом нельзя забывать и о том, что новоевропейское восприятие Аристотеля как родоначальника закостенелой схоластической учености на самом деле — в период XIII–XIV вв. — не соответствовало реальному положению дел. Напротив, его учение представляло собой живительный источник для развития новых идей и концепций, оно оказалось в центре философских и богословских дискуссий, порой подвергаясь суровым запретам в аспекте изучения и преподавания.

<sup>111</sup> *Steenberghen F. van.* Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism. Louvain, 1970. P. 188.

<sup>112</sup> *Жильсон Э.* Избранное. Т. 1: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб., 2000. С. 15.

<sup>113</sup> *Жильсон Э.* История христианской философии в Средние века. Гл. III: Фома Аквинский // *Verbum*. Вып. 2: Наследие Средневековья и современная культура. СПб., 2000. С. 138.

<sup>114</sup> Там же. С. 156.

<sup>115</sup> *Owens J.* Aristotle and Aquinas // *The Cambridge Companion to Aquinas* / Ed. by N. Kretzmann and E. Stump. Cambridge, 1996. P. 57.

<sup>116</sup> Страстные призывы против учения Стагирита высказывались одновременно с распространением аристотелизма в конце XII в. «Абсалон из Шпрингкирхбаха (ум. в 1203 г.), — отмечает В. П. Зубов, — провозгласил тезис, приобретший широкую популярность среди противников logica nova: «Там не царит дух Христов, где господствует дух Аристотеля»» (*Зубов В. П.* Аристотель. М., 1963. С. 230).

<sup>117</sup> См.: *Jacquart D.* Aristotelian Thought in Salerno // *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. P. 407–428.

<sup>118</sup> *Фома Аквинский.* Сумма против язычников. С. 101.

<sup>119</sup> Цит. по: *Maccagnolo E.* David of Dinant and the Beginnings of Aristotelianism in Paris // *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. P. 440.

<sup>120</sup> В булле Григория IX, в частности, утверждалось: «Что касается книг по философии природы, которые по известным причинам запрещены провинциальным собором, то ими нельзя пользоваться в Париже до тех пор, пока они не будут исследованы и очищены от всех подозрений в ошибочных положениях» (Документы по истории университетов Европы XII–XV вв. Воронеж, 1973. С. 51).

<sup>121</sup> «Но 19 марта 1255 г. аристотелизм был официально принят в университете Парижа, когда факультет искусств провозгласил новую программу, которая предполагала изучение всех известных работ Аристотеля. С этого дня факультет искусств стал тем, что мы могли бы назвать философским факультетом, с новым значением в собственных глазах и тенденцией развивать обучение независимо от теологического факультета» (*Lohr C. H.* The Medieval Interpretation of Aristotle // *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. P. 87).

<sup>122</sup> Можно сказать, что Ибн Рушд просто боготворил Стагирита. В связи с этим характерную цитату, полностью подтверждающую такого рода позицию средневекового исламского мыслителя, приводит в работе «Аверроэс и аверроизм» Эрнест Ренан: «Аристотель, сын Никомаха, мудрейший из греков, основавший и закончивший логику, физику и метафизику. Я говорю, что он их основал, потому что все сочинения, написанные до него относительно этих наук, не стоят того, чтобы о них говорили; благодаря его трудам они потеряли всякое значение. Я говорю, что он их закончил, потому что никто из живших после него вплоть до нашего времени,

то есть почти в продолжение тысячи пятисот лет, не мог ничего прибавить к его сочинениям, ни найти в них хоть одной сколько-нибудь важной ошибки. Тот факт, что все это соединено в одном человеке, является чем-то непонятным и чудесным. Тот, кто одарен такими выдающимися качествами, заслуживает скорее названия бога, чем человека; вот почему древние называли его “божественным”» (*Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Киев, 1902. С. 41*).

<sup>123</sup> Одним из принципиальных моментов его противоречий с традиционными канонами ислама, по всей видимости, был подход Ибн Рушда к пониманию истин Откровения, т. е. Корана. Как известно, важнейшим требованием знания он считал доказательность и допускал в связи с этим возможность дополнительного толкования положений вероучения. «Мы утверждаем со всей решительностью: всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквенным смыслом вероучения, этот буквенный смысл допускает аллегорическое толкование по правилам толкования, [принятым] в арабском языке», — писал он в работе «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» (*Ибн-Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // Сагадеев А. В. Ибн-Рушд (Аверроэс). М., 1973. С. 178*). Кроме того, неприемлемыми для исламских ортодоксов представлялись и утверждения Ибн Рушда об общечеловеческом по своей сути статусе разума людей, отрицание им индивидуальной загробной жизни и личного воздаяния, упование на которое он считал просто безнравственным.

<sup>124</sup> *Maccagnolo E. David of Dinant and the Beginnings of Aristotelianism in Paris. P. 429.*

<sup>125</sup> *Шевкина Г. В. Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М., 1972. С. 27.*

<sup>126</sup> «Если верить Аристотелю, то ясно, что нельзя верить Августину, и наоборот», — утверждал Сигер Брабантский (цит. по: Там же. С. 66).

<sup>127</sup> *Бозций Даквйский. Соч. М., 2001. С. 151.*

<sup>128</sup> Там же. С. 195.

<sup>129</sup> В «Статутах» предписывается буквально следующее: «Все студенты должны полностью прослушать *ars vetus*, книгу “Топики” или по крайней мере четыре книги из нее, а также “Софистические опровержения”, *Posterior* и *Prior* “Аналитику” полностью, а также “О душе” целиком или частично. Никто не может получить разрешение обучать на факультете свободных искусств или сдавать экзамен у Блаженной Марии или при аббатстве Св. Женевьевы, если только он кроме перечисленных книг не прослушал в Париже или другом университете “Физику”, “О возникновении и уничтожении”, “О небе”, “*Parva naturalis*”, то есть труды Аристотеля “Об ощущении и ощущаемом”, “О сне и бодрствовании”, “О долголети и краткости жизни”, “О памяти и воспоминании”, “Метафизику” и что-либо из математических трудов. Никто не должен впредь допускаться к степени магистра, если он не прослушал упомянутые книги, а также книги по этике, особенно часто “Этики” Аристотеля, а также “Метеорологик”, по крайней мере первые три книги» (цит. по: *Антология педагогической мысли христианского Средневековья: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 212*).

## Глава 5

# ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ СХОЛАСТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА: ПРОБЛЕМЫ И ПОНЯТИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ МЫСЛИ XIII–XIV ВВ.

### § 1. ВЕРА И РАЗУМ, ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОМ УМОЗРЕНИИ

**Истоки и мыслительные горизонты проблемы.** Тема соотношения веры и разума и возможностей его применения в рамках богословия с первых шагов утверждения христианства стала лейтмотивом размышлений средневековых мыслителей. Вокруг этой проблемы возникали другие важнейшие вопросы, настоятельно требовавшие своего решения и определения соответствующей ортодоксальной точки зрения. Среди них можно назвать такие, как: является ли вера формой знания или полностью превосходит меру человеческого разумения; каковы возможности познания человеком Бога и мира через веру; как соотносится мудрость человеческого разума с принципами христианского Откровения; имеет ли значение для веры наследие философии Античности; противостоит ли вера разуму или, напротив, дополняет его и выступает основанием всякого возможного познания. Апологеты и первые отцы Церкви, вынужденные выстраивать собственную оригинальную позицию в противовес окружавшему их враждебно-языческому миру, высказывались в этом смысле достаточно определенно, в связи с чем можно вспомнить, например, Тертуллиана с его знаменитым вопросом об Афинах и Иерусалиме, хотя и его концепцию не следует воспринимать слишком прямолинейно.

Тексты Священного Писания представляют возможности для разных истолкований, относящиеся к данной теме библейские положения подчас противоречат друг другу или, по крайней мере, не дают четкого ответа. Однозначную точку зрения выработать довольно трудно,

так как известные цитаты могут быть использованы как в пользу разума, так и в плане полного отрицания его значения для дела веры. С одной стороны, можно найти тексты, в которых утверждается перспектива просвещения разума человека светом Божественной истины и всеобщего познания им сотворенного мира<sup>1</sup>. С другой стороны, имеются и такие положения, которые резко противоречат любому оптимистическому представлению по данному поводу и не оставляют никаких шансов и надежд на примирение веры, философской мудрости и разума<sup>2</sup>. Таким образом, дилемма, вызывавшая на протяжении всего Средневековья самые острые философско-богословские дискуссии, была обречена стать основополагающей для развития схоластического дискурса, иногда она отступала на второй план, затем вновь разрасталась в своей непримиримой антиномичности, звуча в университетских аудиториях еще громче, чем прежде.

Дело не только в том, что противоречие заложено в изначальных смыслах Божественного слова, но и в том, что позиция схоластического дискурса, инициированного интенцией оправдания и обоснования веры, предполагала необходимость догматической корректности. Средневековый мыслитель был обязан соблюдать строгую меру в интерпретации метафизических и теологических тем, иначе он мог выйти за рамки установленных ортодоксией границ и «впасть» в ересь. Понятно, что этого нельзя было избежать в силу исходного устремления человеческого мышления к новым горизонтам познания, поэтому некоторые мыслители Средневековья подвергались преследованиям. С другой стороны, сама религиозность требовала четкого определения собственного содержания (в частности, даже Символ веры, постулаты которого имеют сверхрациональный характер, все же определяется вполне понятными человеческими словами), тем более такой мощный социальный институт, каким была Католическая церковь в Средние века, нуждался в адекватных ответах на вызовы времени. Вместе с исторической обстановкой изменялись и богословские задачи, волновавшие священников и Церковь, что определило развитие средневековой мысли от жанра апологии в период ее становления к построению сложнейших физико-космологических теорий и установлению изысканно-утонченных этических дистинкций в эпоху высокой схоластики.

Средневековая университетская ученость создала специфическую тематизацию проблемы веры и разума. Дисциплина ума, обусловленная соответствующей школой мысли, требовала четкого соблюдения логических правил построения системы знаний и включала весомое философское содержание. Дискуссии о соотношении веры и разума в эпоху высокой схоластики XIII–XIV вв. определяли и принципы классификации наук, и аристотелевскую проблему обоснования, или до-

казательства, начал научного знания<sup>3</sup>, и понимание и интерпретацию статуса самой теологии в системе знаний, и, конечно же, тему доказательств существования Бога. Причем такого рода позиции вызывали неоднозначную реакцию не только крайне ортодоксальных мистиков, но и самих схоластов. В частности, возможность доказательства бытия Бога воспринималась как прямое противоречие постулатам веры. Впрочем, в контексте современного мировидения кто-то мог бы поставить принципиально иной вопрос: доказывают ли что-либо средневековые аргументы о бытии Бога?

Суть проблематики не столь однозначна, как может показаться на первый взгляд. Ее положение в истории европейской мысли определяется не только сугубо богословскими истоками и средневековым происхождением, но и современным звучанием. В связи с этим достаточно вспомнить о Льве Шестове с его беспощадной критикой крайностей рационализма и Карле Ясперсе с его поисками «философской веры». Примечательно в данном контексте и замечание Этьенна Жильсона: «Декарт провозглашал, что его философия никоим образом не основывается на теологии или Откровении, что он исходил только из тех ясных и отчетливых идей, которые наш естественный разум открывает в себе, когда внимательно анализирует собственное содержание; но как случилось, что эти идеи чисто рационального происхождения обернулись теми же самыми по любому предмету, что и те, которые христианство на протяжении шестнадцати столетий преподавало во имя веры и Откровения?»<sup>4</sup>

Признавая неизбежное значение богословских и философских проблем, транслируемых в рамках единой европейской традиции через столетия, необходимо отметить, что средневековая ситуация культуры задавалась собственными уникальными требованиями и призывами, отличными от нашего мира и его насущных тем. Если мыслители XIX–XX вв. в условиях кризиса классической новоевропейской метафизики и рационализма обращались к религии, то они делали это прежде всего для определения новых метафизических позиций: перспектива их дискурса оставалась сугубо философской. В Средние века религия предъявляла свои строгие и незыблемые требования. Нельзя забывать, что Фома Аквинский, Дунс Скот и даже Уильям Оккам были прежде всего теологами<sup>5</sup>. Как все богословы, они комментировали «Сентенции» Петра Ломбардского и библейские тексты. В то же время их мысль инициировалась философией, которая, в свою очередь, увлекала к широким горизонтам познания, не менее интересным и фундаментальным, чем сложившиеся в рамках Нового времени или Античности. Стремление совместить или, по крайней мере, удержаться на точке соприкосновения двух областей знания, не выходя за рамки ортодоксии и сохраняя приверженность метафизике, задавало внут-

ренную напряженность схоластических размышлений, составляло их «нерв», их главное противоречие<sup>6</sup>.

**Проблема веры и разума у Боэция.** Ориентиром для средневековой схоластики в осмыслении данной темы послужила позиция Боэция, который, в свою очередь, унаследовал дистинкции Аристотеля, придав им новое, христианское значение<sup>7</sup>. Однако даже такой выдающийся логик, как Боэций, не избежал определенной антиномичности в своих подходах и противоречий с Аристотелем. Его концепция представлена в главном богословском трактате «О Троице», где он разделил всю сумму умозрительных дисциплин на три части: естественное знание, математическое и теологическое. Предметом естественного знания выступают вещи в движении и связанные с материей, математического — без движения, но все же в материи, и только теологического — вне движения и вне материи, т. е. полностью отвлеченные. Здесь Боэций строго придерживается аристотелевских положений, но далее он привносит собственное оригинальное содержание.

Во-первых, он различает способы познания каждой из дисциплин. Так, если естественные предметы исследуются путем рассуждения (*rationaliter*), а математические — через изучение первых принципов (*disciplinaliter*)<sup>8</sup>, то божественные — с помощью интеллектуального созерцания (*intellectualiter*). При этом сам Боэций предупреждал, что такого рода познание не должно «опускаться до воображения: надо вглядываться в самую форму, истинную форму, а не образ; ту форму, которая есть само бытие и из которой [происходит] бытие»<sup>9</sup>. Боэций противопоставил воображению как ключевой инстанции чувственного опыта интеллектуальное познание, не замутненное никакими искажающими подлинное существо дела образами, почерпнутыми из превратных ощущений, само по себе чистое и истинное<sup>10</sup>. Интеллектуальное постижение в отличие от познания отдельных образов предметов, присущего другим наукам, есть узрение высшей формы, или «формы форм», которая выступает источником бытия. Такого рода познание оказывается в значительной мере неоплатоническим по содержанию и по способу видения, так как оно не имеет дискурсивного характера: в акте интеллектуального узрения открываются не самоочевидные начала и аксиомы, а саморазвертывающееся знание о Боге. Но суть проблемы заключается не только в этом.

Второй важный момент определяется тем, что аристотелевская «первая философия», или «метафизика», предметом которой служило «сущее как сущее», была, по сути, отождествлена Боэцием с христианским богословием, что впоследствии послужило средоточием различных дискуссий и схоластических дистинкций. Такой подход, в частности, задал проблему соотношения теологии и философии и возможности использования последней в рамках христианской доктрины. Одна-

ко в трактате «О Троице» Боэций все же предупреждал, что «задачи, которые мы ставим перед собой, следует соразмерять с тем, насколько дано взору (*intuitus*) человеческого разума проникнуть в божественные выси»<sup>11</sup>. Тем самым он, с одной стороны, ограничивал область применения разума в решении теологических вопросов, а с другой стороны, признавал, что «ученый человек должен стремиться верить относительно всякого предмета только тому, что есть в действительности»<sup>12</sup>, поэтому богословию соответствуют вполне постижимые объекты мысли, а к ним имеются адекватные процедуры познания. Последнее не несет в себе сугубо трансцендентного содержания, в связи с этим между философией и теологией нет непреодолимого барьера, логика человеческой мысли не запредельна истинам Божественного откровения. Но сам путь теологического познания у Боэция оказался преимущественно неоплатоническим.

**Диалектический дискурс Петра Абеляра: стратегия примирения.** В традиции средневековой схоластики попытки примирения и преодоления противоречий между верой и разумом получили свое продолжение на новой основе. Само собой разумеется, что теология в Средние века, конструкция которой выстраивалась на фундаменте догматических принципов веры, и философия, основанная в конечном счете на тех же самых религиозных постулатах, воспринятых из священного библейского слова, обеспечивали уникальную возможность для совмещения двух путей мысли. Характерный пример в этом плане представляет учение Абеляра, который продемонстрировал перспективу совпадения теологии и философии в новом мыслительном определении, основанном на методе логических доказательств и умозаключений. Он показал необходимость пути разума для веры, в котором были заинтересованы и Церковь, и формирующаяся городская культура. В этот период возникла потребность не просто в «оправдании» веры, а в ее тщательном и скрупулезном обосновании с необходимым привлечением философии на «службу» теологии.

Именно Абеляр и его последователи окончательно придают богословию статус «демонстративной науки» (*scientia demonstrativa*). Они сформировали образец схоластического богословия, своеобразный стандарт средневекового знания и способа мышления, в основании которых были заложены процедуры диалектического дискурса. Как это ни парадоксально, логика в Средние века стала необходимым атрибутом теологии. И даже такой критик аристотелизма, как Петр Испанский, отрицая метафизику и натурфилософию Стагирита, все же признавал необходимость диалектического дискурса и логических знаний для богословия. Однако в традиции средневековой мистики сложилось принципиально иное понимание сути и перспектив христианской веры, позиция сторонников практического боговидения была не менее по-

пулярной, находя отклик и поддержку у тысяч простых верующих, примером чему может служить деятельность св. Бернара Клервоского. Религия сердца, живое религиозное чувство, мистический «экстаз», горение и восторг по своему значению были ближе и понятней людям, чем сложные логические и философские построения. Однако они были чреваты столь же опасными отклонениями, как и метафизические изыски образованных людей, поэтому Церковь и светская власть были не менее заинтересованы в сухой и строгой определенности схоластических дистинкций и формировании соответствующей дисциплины ума в рамках университетского образования.

**Аверроисты: концепция «двойственной истины».** Возникновение университетов и распространение трактатов Аристотеля неизбежно вели не только к развитию факультетов теологии, но и к автономизации философии, превалированию диалектического дискурса в системе складывающейся схоластической учености. Результатом этих процессов стала концепция «двойственной истины», которая обычно приписывается группе латинских аверроистов во главе с Сигером Брабантским и Боэцием Дакийским. Однако по поводу их позиции до сих пор ведутся оживленные историко-философские дискуссии и подчас высказываются прямо противоположные точки зрения<sup>13</sup>. Причиной для такого названия стало высказывание Боэция Дакийского из трактата «О вечности мира»: «Истину говорит и христианин, утверждая, что мир и первое движение — новые, и что был первый человек, и [умерший] человек восстает живым и тем же по числу, и порождаемая вещь возникает без порождения, ведь это все-таки допускается возможным в силу причины, сила коей большая, чем сила естественной причины; и истину говорит физик, который утверждает, что это невозможно в силу естественных причин и начал, поскольку физик утверждает или отрицает что-либо только на основании естественных начал и причин»<sup>14</sup>. Таким образом, согласно Боэцию Дакийскому, в основании понимания мира и процесса его происхождения заложена своеобразная, говоря языком Канта, антиномия<sup>15</sup>, т. е. возможность утверждения двух взаимоисключающих положений, каждое из которых, следуя своим резонам, оказывается вполне истинным.

С одной стороны, вера требует признания уникального акта творения мироздания и возрождения человека после смерти. С другой стороны, естественная философия в силу понимания естественных причин развития мира отрицает такого рода возможности. Поэтому Боэций выносит за рамки человеческого постижения акт Божественного миротворения, для него воля Божественного действия — за пределами естественного познания, поэтому не остается ничего иного, кроме как верить в то, что предписывает религия. Но это совсем не означает, что Боэций Дакийский стремился низвергнуть истину Откровения:

напротив, он считал, что именно вера дополняет разум, особенно там, где он молчит или в принципе неспособен высказать истинное суждение. Его известный тезис в связи с этим звучит предельно четко и ясно: «Там, где недостает разума, пусть восполняет вера» (*Ubi deficit ratio, ibi suppleat fides*). Более того, он даже прямо предупреждает: «И не разуверяйся в положениях веры из-за того, что некоторые из них не могут быть доказаны, ибо если будешь продолжать в том же духе, дойдешь до отвержения всякого закона, поскольку нет такого закона, все положения коего были бы доказуемы»<sup>16</sup>. В этом и состоит суть позиции Боэция Дакийского: вера имеет принципиально иррациональный характер, ее постулаты недоказуемы и непостижимы, т. е. в сфере религии требуется лишь строгое послушание.

С подобной версией истолкования проблемы не могли согласиться средневековые схоластические богословы, представлявшие традицию теологического университетского образования. Их интенция заключалась в том, чтобы показать и доказать возможность гармонии веры и разума. Вера для них была не столько за пределами разума, сколько, наоборот, соответствовала его обозримым горизонтам и перспективам. Разум был необходим для подтверждения постулатов веры, для преодоления ошибок и заблуждений еретиков, для убеждения неверующих. Теология все больше воспринималась в качестве науки среди других наук, а ее методологической базой выступали процедуры диалектического дискурса. Традиционную библейскую экзегезу заменило спекулятивное богословие, основанное на логическом искусстве рассуждений и умозаключений. Выдающимся представителем такого богословия стал Фома Аквинский, который выступал и как критик аверроистов, и отчасти как их сподвижник, особенно в интерпретации акта Божественного миротворения.

**Фома Аквинский: поиски возможности гармонии веры и разума.** Как известно, Аквинату принадлежит трактат «О вечности мира», в котором он, следуя философской точке зрения, признает вероятность данной позиции, а с другой стороны, утверждает, что, согласно Откровению, мир сотворен и имеет начало<sup>17</sup>. Суть противоречия заключалась в том, что одно понимание основано на принципах естественной философии Аристотеля и постулатах его физики, а другое — на вере. То, что мир сотворен, есть, по Фоме, предмет философской аргументации, но то, что он имеет начало, определяется верой. В этом Аквинат оказывается близок к аверроистам. Но все дальнейшие ходы его мысли принципиально далеки от их учения. Свет разума и свет веры не разделены непреодолимой пропастью, так как вообще невозможно представить, чтобы истина могла противоречить истине, нет двух истин, есть лишь одна всеобъемлющая Истина, но при этом существуют разные уровни ее познания.

Как средневековый богослов Фома Аквинский, несомненно, признавал абсолютную истину Божественного откровения, но он не отвергал и философский путь познания, подчеркивая, что теология столь же заинтересована в логической аргументации, сколь и сама философия<sup>18</sup>. Причем в познании некоторых важных богословских положений человеку достаточно естественных способностей мышления (например, как пишет Фома, того, что «Бог существует, что Бог един и т.п.»<sup>19</sup>). Кроме того, он признавал, что философия и рациональные способности человеческого интеллекта крайне необходимы в деле опровержения еретиков, разъяснения истин Писания, опровержения заблуждений иноверцев, в целях чего, в частности, им была написана знаменитая «Сумма против язычников», которую иначе называют «Философской суммой». Выдающийся богослов признавал, что в этом смысле метафизика, оставаясь частью философии, все же включает вопросы теологического характера, выступая в качестве «божественной науки» (*scientia divina* или *theologia philosophica*). Однако предмет метафизики — это сущее как сущее (*ens commune*), тогда как Бога нельзя рассматривать в аспекте бытия, ибо Он есть причина *ens commune*, поэтому знание о Боге — лишь цель метафизики, но не ее предмет, а доказательства существования Бога относятся к натуральной философии.

Знание о бытии как таковом необходимо потому, что в связи с ним выстраиваются все остальные науки, от знания общих и универсальных предметов зависит познание частных и единичных, т.е. через метафизику становятся известны основания других наук. Собственные основания метафизики определяются своего рода божественными первопринципами человеческого ума, интуитивно данными и не требующими доказательств, которые в отношении к нашему интеллекту выступают в роли, подобной солнцу в процессе зрения. Совмещение двух сфер знания — богословской и философской — оказывается возможным потому, что в основании человеческого разума лежит деятельность «активного интеллекта» (*intellectus agens*), который задается Божественным светом (*lumen*), составляющим существо рациональной человеческой природы<sup>20</sup>. Эта концепция Фомы не просто воспроизводит теорию Божественной «иллюминации», присущую августинианству, ибо предполагает необходимое эмпирическое содержание и в данном контексте ограничена естественным опытом человека<sup>21</sup>. С другой стороны, теология (*sacra doctrina*) — также наука, хотя свои основания она получает через веру из Откровения. Но это не отменяет ее вполне научного статуса, ибо и другие науки не доказывают своих начал<sup>22</sup>. Теология есть наука — в силу того что она также применяет рациональные аргументы, силлогизмы и дедуктивные процедуры<sup>23</sup>.

И все же, согласно Аквинату, доказательства в теологии не реализуемы в абсолютном смысле, так как доказательства могут либо верифицироваться эмпирически, либо относиться к интуитивным первопринципам, но Бог как объект веры недоступен для эмпирических исследований и не самоочевиден людям. Бог превыше разума человека, поэтому ограниченных познавательных способностей и первопринципов интеллекта последнего недостаточно для постижения Божественной сущности. Знание, обретаемое через акт христианской веры, не может быть верифицируемо в духе научной определенности. Доступными остаются только диалектический дискурс, его вероятностные аргументы и суждения. Невозможно, собственно, доказать веру, а можно только ее прояснить, раскрывая содержание некоторых артикулов<sup>24</sup>. Поэтому Фома Аквинский не переставал напоминать о пределах человеческого познания: «Помни, что есть непостижимое»<sup>25</sup>.

Теология философская и теология Откровения (*theologia sacrae scripturae*) не могут совпадать во всем, хотя в вопросах определения основ веры, применяя некоторые уподобления и уникальные образы, использовать философию, согласно Фоме, все-таки возможно. Однако остаются принципиальные темы богословия, которые за пределами человеческого разуму (например, как указывает Аквинат, то, «что Бог троиственен и един»<sup>26</sup>, сама истина спасения<sup>27</sup>). Познание через свет активного интеллекта не тождественно знанию, обретаемому через веру и Откровение. Человек достигает истины в процессе познания, следуя сложным путем абстрагирования от чувственных данных ощущений к постижению «чтойностей» материальных вещей. Однако, несмотря на то что он имеет несомненные ориентиры естественных первопринципов разума (*per se nota*), он в силу ограниченности познавательных способностей может уклоняться и ошибаться и никогда не в силах постичь, что есть Бог по Своей сущности. Тогда как в теологии Откровения Бог Сам проявляет Себя через Священное Писание, и истины последнего незыблемы и безошибочны. Поэтому единственное, что остается на пути естественного познания, — уразумение вселенского иерархического миропорядка и гармонии причинно-следственных взаимодействий, согласно с которыми, прибегая к несовершенным аналогиям, человек способен приблизиться к Богу. Но данная доктрина вызывала вопросы у оппонентов Аквината, так как подчиняла акт творения необходимым взаимосвязям мира.

**Теология и метафизика: францисканская версия. Иоанн Дунс Скот.** В среде францисканцев<sup>28</sup>, которые в XIII в. наряду с доминиканцами представляли движение нищенствующих монахов, сформировалась определенная оппозиция идеям Фомы и средневековому аристотелизму: одним из ее главных представителей стал *Иоанн Дунс Скот* (1265–1308)<sup>29</sup>. Он стремился к реализации подлинных смыслов

христианского учения и в связи с этим выступал с критикой средневековых последователей Стагирита, в частности Авиценны, который притом использовал неоплатоническую теорию «эманации». Для Дунса Скота эта точка зрения ассоциировалась прежде всего с философской позицией<sup>30</sup>, главным тезисом которой было утверждение «все необходимо», что сохраняло отпечаток «замкнутого» античного мировидения. Тогда как для христианства основанием сотворенного сущего выступало Божественное трансцендентное всемогущество, через которое единственно удерживается порядок бытия. В силу данного принципа Бог волит лишь Собственное целеполагание, и нет ничего иного, что волится Богом необходимым образом. Если же признать позицию философов, что Бог как Первопричина необходимо относится ко всему сотворенному сущему, то ничего случайного нельзя будет объяснить, так как необходимое действие Первопричины предполагает необходимость всех последующих причин, поэтому такого рода гипотеза определенно ошибочна.

Учение Дунса Скота было направлено на реализацию новой, синтетической точки зрения, преодолевающей односторонности как аристотелизма, так и традиционного августицианства<sup>31</sup>. Примечательно, что в его трудах основным объектом критического рассмотрения выступала не теория Фомы, а концепция *Генриха Гентского* (1217–1293), выдающегося адепта августицианского богословия<sup>32</sup>. Так, Дунс Скот не поддерживал мысль августицианцев о том, что Бог есть первый объект человеческого интеллекта, интуитивно данный и задающий всю перспективу интеллектуальных возможностей, так как считал, что человеку недостаточно ограниченных познавательных сил для постижения бесконечного по Своей сути Бога. Он неспособен постичь сущность Бога, которая доступна только Самому Богу. «Богословие само по себе» (*theologia in se*) — вне пределов человеческого ума, и «богословие блаженных» (*theologia beatorum*) будет открыто только избранным после Воскресения. Удел человека в его земных условиях — это «наше богословие» (*theologia nostra*), т. е. знание, явленное Богом через Священное Писание, которое крайне необходимо людям, ибо только оно представляет перспективу подлинного блаженства. И в этом смысле теология, выходя за рамки всякой науки, включает в себе исключительно практические по своему содержанию истины, так как блаженство достигается не на пути познания, а в сфере действия воли<sup>33</sup>.

С другой стороны, Дунс Скот никоим образом не мог согласиться с точкой зрения средневековых последователей Стагирита, что через познание сущностей материальных вещей (*quidditas rei materialis*) на основании «естественного света разума» (*lumen rationis naturale*) человек способен приблизиться к пониманию Бога. Он считал, что после акта грехопадения «человеку-страннику» (*homo viatir*), «ищущему и

стремящемуся», невозможно постичь Бога естественным образом, безмерность Творца в принципе превосходит меру доступного для человека познания<sup>34</sup>. Однако нельзя сказать, что Дунс Скот полностью отрицал путь логико-метафизического дискурса средневековой схоластики. Следуя традициям университетской учености, он никогда не отказывался от необходимости разъяснения постулатов веры<sup>35</sup> и, бесспорно, был одним из выдающихся метафизиков Средневековья.

Ограничив сферу богословия сугубо практическими истинами, Дунс Скот расширил теоретические возможности философии, но для него это не означало, что между метафизикой и теологией существует общее пространство мысли, как подразумевало учение Фомы Аквинского. Для Тонкого доктора такого рода позиция была неприемлема, поскольку богословие, в его понимании, запредельно опыту естественного человеческого познания — и столь же непостижима перспектива акта миротворения. Он не принимал томистский путь «аналогий», основанный на сопряженности Творца и творения. Для него связующим звеном между необходимым существованием бесконечного Бога и возможным существованием конечного сотворенного сущего выступала воля Бога, которая не поддается рационализации. Все онтологические отношения между Богом и сотворенным миром — радикально иррациональны, обусловлены исключительной и непостижимой свободой Божественного избрания<sup>36</sup>. Но Божественная воля не несет в себе противоречия с всеобщим благом, так как выбор Бога сам по себе изначально благ и справедлив, ибо это и есть предмет Его воли. Поэтому свобода Бога не отменяет принцип противоречия<sup>37</sup>.

Таким образом, в противовес интеллектуалистской теологии Фомы Аквинского в метафизике Иоанна Дунса Скота утверждался иррационализируемый акт Божественной благодати, подчеркивалось особое значение опыта непосредственной веры, к чему призывали францисканцы. Однако, согласно Дунсу Скоту, в рамках метафизики все же возможно опосредованное познание Бога через понятие «бытия». Тем самым преодолевался теологический «агностицизм» Генриха Гентского, который считал, что между Богом и сотворенным сущим пролегает тотальное различие, ибо для него «бытие» было лишь «общим словом», за которым ничего не стоит.

Стремясь разрешить противоречия ведущих теологических направлений своего времени, Дунс Скот предложил разделить предметы познания в рамках интеллекта. С общетеоретической точки зрения предметом интеллекта выступает тотальность всего сущего (*ens qua ens*), тогда как исходя из конкретной ситуации познания — «чтойности» чувственных вещей. Таким образом, в первом значении человеческий интеллект, по Скоту, имеет способность познавать все сущее в акте непосредственного понимания, включая Бога, во втором он имеет

единственный модус познания — через абстрагирование. Получалось, что правы и августирианцы, так как Бог есть высшая часть бытия, и аристотелики, утверждавшие, что познание начинается с предметов материальных.

Следуя Дунсу Скоту, постижение бытия есть исходное, но в то же время самое простое постижение. «Первая вещь, которую мы воспринимаем в объекте, состоит в том, что она есть сущее (*ens*), т. е. что она имеет “чтойность” и может существовать. Только затем наш интеллект продвигается к тому, чтобы исследовать дальнейшую структуру бытия, т. е. конечное оно или бесконечное, сотворенное или несотворенное, существующее в себе или в другом», — поясняет позицию Дунса Скота Т. Барт<sup>38</sup>. Определение такого рода различий связано с постижением меры совершенства данного сущего. В этом смысле бытие и совершенство имеют внутреннюю взаимосвязь и неотделимы друг от друга. Бог есть наисовершеннейшее из познаваемого, абсолютная мера и полнота бытия, все остальное сущее воспринимает от Него место в порядке совершенства. Степень совершенства задает место сущего в иерархии мироздания. Однако в силу своего несовершенства человек неспособен уразуметь всеобщий порядок бытия, последний доступен только для абсолютно совершенного интеллекта Бога, хотя это не означает, что человек не стремится постичь высшее совершенство, просто ему, согласно Дунсу Скоту, недоступен путь «естественного богопознания» через иерархию сотворенного сущего, о котором говорил Фома.

**Уильям Оккам.** Более радикальную оппозицию томизму и аристотелизму представляла номиналистическая теория У. Оккама<sup>39</sup>, которого традиционно считают не только реформатором схоластики, преобразившим ее основополагающие постулаты, но чуть ли не родоначальником современной аналитической философии. Действительно, Оккам сыграл заметную роль в истории средневекового философствования, однако вряд ли кто-либо из мыслителей нашей эпохи непосредственно опирался на его учение. Британский философ отказался от естественного богопознания, подчеркивая, что актуальная бесконечность Бога принципиально превосходит потенциальную бесконечность сотворенного мира, а от случайных причин физического универсума нельзя перейти к необходимому всемогуществу Творца, поэтому и невозможен путь «аналогий».

Сотворенный мир не обусловлен логикой «зависимости», укорененной в изначальной проекции рационального плана миротворения, напротив, он имеет исключительно случайный характер и не может быть исчерпан никакими детерминистскими конструкциями. Порядок природы зависит от абсолютного всемогущества Божественного Творца (*potentia Dei absoluta*), хотя Его деятельность соответствует закону

противоречия. И все же Оккам обсуждал возможность единства между богословием и естественным познанием. Принимая определение Ансельма Кентерберийского, что Бог есть «некое сущее, более совершенное, чем все отличное от Него», он считал, что мы способны философски рассуждать о «благости» и «мудрости» Бога, о Его существовании, «потому что иначе мы должны были бы уйти в бесконечность»<sup>40</sup>. Поэтому он утверждал, что в метафизике первый субъект относительно приоритета предикации есть «сущее», а относительно приоритета совершенства — Бог. Но таким путем невозможно достичь несомненного теологического знания, ибо нельзя доказать самого главного — уникальности такого рода сущего<sup>41</sup>, поэтому философское знание о Боге недостаточно и неадекватно.

Оккам не признавал опосредованного пути познания Бога через «однозначные» понятия, которого придерживался Дунс Скот. «Ничто реальное, — утверждал он, — не выступает однозначным для Бога и для творения, если мы рассматриваем “однозначность” в строгом значении, ибо ничто, что существует в творении, будь оно сущностью либо акциденцией, не имеет совершенного подобия с чем-то реально существующим в Боге»<sup>42</sup>. Поэтому не только философы, но и богословы не имеют адекватного языка для постижения Бога, остаются лишь Откровение и вера. По сути английский мыслитель «деонтологизирует» понимание Бога, выводя Его за «скобки» естественного познания и разделяя предмет веры и предмет знания.

## § 2. ПРОБЛЕМА УНИВЕРСАЛИЙ В УНИВЕРСИТЕТСКИХ ДИСКУССИЯХ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

**Основания противоречий. Подходы Боэция.** Выделение проблемы универсалий (от лат. *universalis* — «общий») в качестве основополагающей для развития средневековой схоластики общепринято и характерно для многочисленных учебников и исследований по философии этого периода. Захватывающие и популярные дискуссии, развернувшиеся в университетах Западной Европы по данной теме в XIII–XIV вв., были столь принципиальны, что преподаватели присягали строго придерживаться одной позиции и никогда не менять собственных убеждений. Истоки философских противоречий и споров университетских ученых восходят к античным основаниям, к оппозиции между аристотелизмом и платонизмом, к интерпретации логико-онтологического статуса «идей», или так называемых «общих понятий», но в свете средневековой специфики мысли они приобрели теологическую окраску. Особенностью их звучания стало осмысление общей перспективы иерархии *ens creatum* и соответствующей рациональной основы Божественного плана миротворения.

Средневековые споры концентрировались вокруг вопросов, поставленных неоплатоником Порфирием в комментарии на «Категории» Аристотеля. Они касались понимания значения общих понятий (родов и видов): существуют ли они самостоятельно или только в мысли; телесны они или бестелесны; обладают ли они самостоятельным бытием или существуют только в чувственных предметах<sup>43</sup>. Заявленные Порфирием проблемы не нашли разрешения в его работе, но послужили своеобразным «яблоком раздора» для средневековых ученых. Благодаря переводам Боэция и Викторина его трактат не только сохранился, но и в силу научного авторитета последних приобрел дополнительную популярность в рамках формирующегося схоластического дискурса. Тематика Порфириевых затруднений, бесспорно, стала ключевой в истории средневековой мысли. Попытку ответить на эти вопросы, хотя и неоднозначную по своим итогам, предпринял уже сам Боэций, по крайней мере, от него традиция разворачивается вплоть до XV в.

В комментарии на комментарий Порфирия Боэций представил решения, которые отчасти воспроизводят аргументы против теории «идей» из платоновского «Парменида» и критику Аристотелем Платона из «Метафизики». Он собрал все возможные позиции и выявил их противоречия. Так, если роды и виды относятся ко многому в смысле реальных вещей, то, значит, они лишены единства, но это противоречит важнейшему условию бытия, «ибо все, что есть, именно потому есть, что едино». Во-вторых, если роды и виды многочисленны и не едины, то возникает ситуация бесконечности логических определений, так как каждый род, множественный по своей сути, будет соотноситься с другим, а тот в свою очередь с третьим, и так без конца. Данная аргументация близка аристотелевскому положению о «третьем человеке»<sup>44</sup>. С другой стороны, если род есть нечто единое, то его трудно соотнести с множеством отдельных вещей, которые он определяет, поскольку тогда он либо относится к ним как часть к целому, либо находится в их пользовании, как раб или лошадь, либо общ для всех, но не субстанциально, как люди на время объединяются в театре. Однако все это неудовлетворительно, ибо лишает род реального субстанциального значения.

Нельзя, согласно Боэцию, утверждать, что роды и виды — лишь мыслительные понятия, поскольку в этом случае возникают свои несоответствия и несогласования. Мыслимые понятия должны появляться «на основании подлежащей (subjecta) вещи, какова она в действительности, либо не так». В связи с первым вновь возникает вопрос о соотношении родов и видов с множеством существующих вещей. В связи со вторым понятия, которые не мыслятся в соответствии с подлежащей вещью, не могут быть истинными, поэтому они будут пустыми и

бесплодными. Здесь Боэций прибегает к еще одной самоочевидной для него установке: «То, что мыслится не так, как есть, ложно»<sup>45</sup>.

Для преодоления сложившихся затруднений Боэций обращается к позиции авторитетного античного комментатора Стагирита Александра Афродизийского. Его точка зрения, как ее излагает Боэций, предполагала, что ошибки возникают из-за неправильных сочетаний мыслей, в которых виновато превратное действие воображения, соединяющее то, что в принципе несовместимо (например, в образе «кентавра» — фигуры человека и лошади). Такого рода процедуры несут в себе заблуждение и поэтому недопустимы. Истинны же лишь деление и абстрагирование. Процесс абстрагирования Боэций поясняет на примере линии и тела: когда мы мыслим линию, то представляем ее вне тела, хотя на самом деле она не существует вне тела. Таким образом, интеллект отделяет от тел бестелесные роды и виды. «Так, например, из единичных людей, непохожих друг на друга, мы выделяем то, что делает их похожими, — человеческое (*humanitas*); и эта [черта] сходства, помысленная и истинным образом рассмотренная духом, становится видом; в свою очередь, рассмотрение сходства различных видов, которое не может существовать нигде, кроме как в самих видах или в составляющих их индивидах, производит род», — пишет философ<sup>46</sup>. Он предлагает различать то, как существуют универсалии, и то, как они мыслятся. В первом отношении они существуют в чувственных вещах и единичны, во втором — бестелесны и всеобщы.

При интерпретации вопроса об онтологическом статусе общих понятий Боэций обращается к классическому наследию античной Греции, к Аристотелю и Платону. По Платону, общие понятия обладают самостоятельным существованием — помимо вещей, тогда как, согласно Аристотелю, они существуют только в чувственных вещах, хотя и мыслятся как универсалии. Но Боэций так и не высказывает собственной точки зрения. На первый взгляд кажется, что он более склонен к аристотелизму, однако он делает важное замечание, что излагает теорию Аристотеля подробно только в силу того, что его комментарий к Порфирию в изначальном смысле связан с «Категориями» Стагирита, а «не потому, что считаем ее вернее всех прочих»<sup>47</sup>. Подход Боэция становится более определенным, если учесть, что в «Утешении Философией» он предстает как последовательный неоплатоник. Но все же остается открытым вопрос о том, как в процессе познания происходит переход от чувственно-материальных и единичных вещей к умопостигаемым и универсальным родовидовым понятиям. По-видимому, данная недоразрешенность и инициировала мысль средневековых магистров. И коли признать, что Боэций лишь заострил Порфириевы вопросы, не развернув соответствующих оригинальных решений, то хотя бы тем, что он сделал, а именно — транслировал саму проблему,

он уже заслужил признательность потомков, когда в условиях краха античного мира сумел сохранить верность призванию ученого и философский «пафос».

**«Концептуализм» Петра Абеляра.** Широкие дискуссии вокруг проблемы статуса общих понятий развернулись в период становления средневековой схоластики — на рубеже XI–XII вв. Именно в это время утверждаются основные альтернативы в подходах к ее разрешению. В центре философских баталий оказались Петр Абеляр и его теория «концептуализма», явившаяся попыткой примирения противоположных точек зрения. Абеляр прошел школу сначала представителя крайнего номинализма *Иоанна Росцелина* (ок. 1050 — 1120), а затем *Гильома из Шампо* (1068–1121), приверженца ультрареализма. Тем самым он не понаслышке знал все достоинства и недостатки как одного, так и другого течения мысли.

К сожалению, оригинальных трудов Росцелина не сохранилось, основные положения его концепции мы знаем лишь из вторичных источников, прежде всего из сочинений Абеляра. Известно, что он рассматривал универсалии в качестве «имен» вещей (лат. *nomen* — «имя»), из чего следовало название всей его позиции — «номинализм»), реальное существование которых заключается лишь в «колебании воздуха» (*flatus vocis*), поэтому никакие мыслительные обобщения не имеют отношения к действительности. В мире существуют только замкнутые единичные субстанции. Но такого рода позиция противоречила основному догмату христианства о Троице, так как, следуя ей, невозможно было объяснить единство Трех Лиц, получалось «троебожие», за что Росцелин был осужден на Суассонском соборе в 1092 г.

Гильом из Шампо, напротив, считал, что универсалии, или общие понятия, обладают вполне реальным субстанциальным статусом. Например, Сократ и Платон едины по общечеловеческой природе, а различаются по привходящим признакам. Обучаясь в школе Гильома, Абеляр подверг критике его ультрареалистическую позицию, которая влекла за собой некоторые неразрешимые противоречия: на них и указал юный школяр. Во-первых, если у Сократа и Платона одна субстанция, то возникает вопрос, как она может находиться одновременно в разных местах. Во-вторых, несуразности обнаруживаются и в понятии соотношения рода и вида. Человек по своему роду есть живое существо, тогда между животными и людьми должна быть общая природа, которая будет присуща одновременно и неразумным животным, и разумным людям, что явно противоречиво. Если следовать субстанциальности рода, получалось, что Сократ и осел суть одно и то же.

Критика Абеляра была столь успешной и основательной, что его наставник был вынужден серьезно скорректировать свою позицию. Он объявил, что субстанциальны только индивиды и они несут в себе пол-

ноту универсальной природы: и Сократ есть человек, и Платон тоже, при этом каждый в своей индивидуальности, а их общность определяется в силу «безразличия». Но и в подобном решении молодой философ обнаружил некоторые недочеты. Ведь если такое «безразличие» рассматривать как имеющее определенное позитивное значение, то по сути вновь возникают те же самые противоречия. Если же видеть в нем только негативный смысл, то общность между Сократом и Платоном будет равнозначна единству между Сократом и камнем, так как в природе «человечности» не предполагается никакого реального значения. Само собой разумеется, что Абельяр учел все сложившиеся противоречия при формировании собственного подхода.

Его учение представляет собой «сплав» различных теорий, в котором кристаллизуется важная перспектива средневековой культуры и менталитета, отражающая сферу складывающейся городской коммуникации, мира общения и взаимодействия с Другим. До сих пор оно вызывает множество дискуссий, даже по поводу именованья его «концептуализмом» или формой «номинализма»<sup>48</sup>. Дело, конечно, не в названиях, а в том содержательном богатстве и логической утонченности, которая бесспорно была присуща его позиции.

К затруднениям Порфирия Абельяр добавил собственные вопросы: что имеется в вещах, что определяется общими именами? если же ничего реального нет, что обозначают общие имена (если, например, нет реальных роз, то на каком основании можно говорить о розах вообще)? По Абельяру, универсалии определяются самими вещами, они выражают статус (*status*), который задает их подобие, закрепляющееся в соответствующих понятиях. «Мы называем статусом человека само бытие-человеком, что не есть вещь, но то, что мы называем общим основанием приложения имени к каждому человеку, благодаря чему они между собой схожи», — пишет Абельяр в «Логике для начинающих»<sup>49</sup>. Поэтому общее применение понятия «человечность» к различным индивидам основано на том, что все они имеют один и тот же статус. «Как, например, словом “человек” называют каждого отдельного человека на основании того общего [между ними], что они — люди, из-за чего [это слово] и называется универсалией, образуя некое общее, а не особенное понятие, относящееся, разумеется, к каждому из тех, среди которых схватывается (*concipere*) общее сходство», — поясняет в связи с этим мыслитель<sup>50</sup>. Отсюда не следовало, что общие понятия субстанциальны (таковы только индивиды) или суть сами вещи, напротив, согласно его концепции, они принадлежат исключительно деятельности человеческого рассудка: мы способны создавать адекватные образы вещей и свою уникальную воображаемую реальность. «Понятие, — как отмечает философ, — относится скорее к некой деятельности души (*actio animae*), из-за чего ее и называют деятельностью, направленной на

понимание; форма же, на которую эта деятельность распространяется, есть некая воображаемая, вымышленная реальность, которую, когда хочет и как хочет, производит рассудок; таковы те воображаемые города, которые видят во сне, или вид мастерской, которую нужно построить и которую мастер наперед задумывает (*conspire*), и образец создаваемой вещи, который мы не могли бы назвать ни субстанцией, ни акциденцией».

Абеляр признавал за воображением активную позитивную роль — как в процессе познания, так и во всей интеллектуальной деятельности людей, ибо с ним связывались творческие потенции человека, его умения и навыки создавать новые образы в уме и осуществлять их на практике. Философ принципиально расширил горизонты проблемы, его интересовала не узкоспециальная тема философских дискуссий, а мышление как дискурс (как «раз-мышление») во всей своей полноте, в динамике и развитии, с его внутренними противоречиями и моральными разногласиями, с его возможностями продуктивного представления, определения соответствующих интенций и направлений деятельности, в диалоге, в общении, в процессе межличностной коммуникации. В этом и заключалось ядро «концептуализма». Это не просто ответ на вопрос, что такое понятие, а прежде всего осмысление того, как оно формируется в сознании человека.

Абеляр настаивал на том, что «собрание» (*conspire*) подобия в понятии не противоречит чувственному познанию, напротив, они согласуются, и первое невозможно без второго. Он признавал процедуру абстрагирования; однако в силу ограниченности человеческого познания чувственными восприятиями мы неспособны достичь предельных и высших понятий, «чистой сущности вещей»<sup>51</sup>, открытой только для Бога, Который Сам ее и создает. И все же мыслитель нашел достаточно интересный и вполне приемлемый ход мысли, который позволял преодолеть как перспективу агностицизма, так и необходимость онто-теологических конструкций в духе «экземплярных форм» Августина. При этом он сохранил приверженность диалектическому дискурсу; но диалектика для него никоим образом не могла быть сведена к фонологии, ибо для логика слова представляют интерес в их значении, а не в силу физических характеристик, т. е. как «слово-диалог» (*sermo*), а не просто как звук (*vox*). Только при таком понимании возможна подлинная реализация смыслов понятий в сфере человеческого общения.

Значения слов как понятий (*conceptus*) обретают истинную природу в связи с осуществлением межличностной коммуникации, когда они представляют определенный смысл не только для того, кто говорит, но и для того, кто слушает. «Следовательно, когда мы говорим, что произнесенная речь что-то обозначает, мы не хотим, чтобы это было понято так, будто мы приписываем тому, чего нет, некую форму,

которую мы называем значением, но скорее понятие, [извлеченное] из произнесенной речи, мы воспринимаем как концепт (*conceptus*) в душе слушателя», — пишет Абеляр<sup>52</sup>. Согласно его рассуждениям, осмысление различных «химер» и воображаемых предметов возможно только в сфере диалога со слушателем, в ходе его экспликации и происходит отделение зерен от плевел, когда в сознании собеседника формируются соответствующие концепты.

Ответы Абеяра на затруднения Порфирия звучали таким образом: роды и виды, т. е. общие понятия, существуют только в понимании, но обозначают реальное бытие; универсалии как имена телесны, но их значения — нет; они существуют вне чувственных восприятий — либо как Бог и душа, либо в таких формах, которые выступают абстракциями от этих восприятий. По поводу своих вопросов он мог бы сказать, что общие понятия определяются статусом вещей, если же нет реальных предметов, то мы все же можем осмысленно говорить о том, что, например, «роз нет». Тем самым Абеляр, с одной стороны, сохранил приверженность чувственному познанию и процессу абстрагирования, а с другой стороны, расширил видимые горизонты пространства мысли, выйдя за рамки крайностей ультрареализма и номинализма.

**Фома Аквинский: между аристотелизмом и платонизмом.** Проблематика дискуссии об универсалиях получила дальнейшее развитие в философии XIII–XIV столетий. Так, в учении Фомы Аквинского органично сочетались платонические и аристотелевские подходы и идеи. Он перевел эту тему из области логико-диалектических импликаций в сферу фундаментальных метафизических и онтологических построений. Исходным основоположением его позиции выступало определение истины как «соответствия вещи и интеллекта»<sup>53</sup>, которое принадлежало Авиценне, хотя ошибочно приписывалось иудейскому философу *Исааку Израэли* (845–940). Но соответствие в изначальном смысле рассматривалось не с позиции человеческого разума, а с точки зрения Бога. При этом мысль Бога, а «мыслить, — утверждал Фома, — есть божественная сущность»<sup>54</sup>, имеет онтологическое измерение, в ней интенционально присутствуют разумный план миротворения и соответствующие праформы бытия.

Таким образом, степень истинности естественных вещей иерархии *ens creatum* задается Божественным интеллектом, человек же определяет истину только искусственных, т. е. созданных им, предметов, тогда как природные вещи относятся к нашему разуму как сама истина, с которой и согласуются познавательные способности людей. Поэтому можно сказать, что Фома признает концепцию «экземплярных форм» Августина, но только не в отношении человека. Людям присуще знание самоочевидных истин, первопринципов науки, посредством которых осуществляются познание и практика логических умозаключений.

Однако это не подразумевает непосредственного узрения истины: ее, согласно Аквинату, можно обрести исключительно через процесс чувственного опыта и процедуры дискурсивного мышления, вынося при этом за скобки действие благодати.

Традиционно концепция Фомы Аквинского именуется «умеренным реализмом», ее интерпретация сводится к тому, что универсалии существуют до акта творения (*ante rem*) в качестве идей Бога, затем осуществляются в самих вещах (*in rem*), а после вещей (*post rem*) обретаются в мышлении человека. Такого рода формула, предложенная Аквинатом, не раскрывает в полной мере содержание его эпистемологической теории. Признавая наличие первых принципов (*primaе conceptiones*) в качестве основоположений деятельности активного интеллекта (*intellectus agens*), Фома не принимал не только позицию платонизма, предполагавшую непосредственную интуицию истинных форм, но и теорию Демокрита, который утверждал, что образы вещей формируются только благодаря воздействию самих тел, что разум лишен самостоятельного действительного значения и сугубо рецептивен в ходе познавательного процесса.

Примечательно, что, основываясь на Аристотеле, Фома Аквинский подробно излагает в «Сумме теологии» взгляды античных философов<sup>55</sup>. Это еще раз подтверждает органичную связь средневековой мысли с древнегреческим любомудрием. Следуя Стагириту, он настаивает на том, что познание невозможно вне чувственных восприятий, что оно начинается с ощущений и чувственных представлений (*phantasma*) и лишь через них в душе человека формируются образы вещей как их подобия (*similitudo*), при этом важнейшую роль в данной процедуре играет воображение. Но такие образы являют собой только представления о единичных вещах. Поэтому самая главная и наиболее сложная ступень — познание умопостигаемого.

Мышление человека, согласно Фоме, имеет изначально всеобщий характер, т. е. мы мыслим общими определениями, в чем и состоит особенность нашего сознания. Однако мы неспособны к постижению не только индивидуальной природы единичного во всей его уникальной специфике, но и к познанию чистых форм — в силу ограниченности чувственными данными. Свету человеческого разума доступна лишь узкая полоса между границами непостижимого — пределом единичного в его неисчерпаемом своеобразии и величиим всеобщего в его недоступной полноте и универсальности. Само по себе умопостигаемое изначально не определено, оно задает перспективу познания, но для его содержательного наполнения требуются внешние объекты мысли.

Реализация процесса умопостижения обусловлена в теории Фомы, как и у Стагирита, концепцией «гилеморфизма». Тем самым он перевел проблему универсалий от определения статуса родовидо-

вых и субстанциально-акцидентальных характеристик к пониманию формально-материальной структуры вещей. На ступени умопостигаемого познания человек отвлекается от чувственных представлений единичных вещей, специфическая уникальность которых обуславливается материей как «принципом индивидуации», и переходит к осмыслению их универсальной формы. В этом заключается, согласно Фоме, процесс абстрагирования, т.е. через действие «общего чувства» сначала извлекается представление о предмете (*species sensibilis*), а затем через «активный интеллект» (*intellectus agens*) — «умопостигаемый вид» (*species intelligibilis*), который отражает сущность вещи (ее «чтойность»).

В рамках данной процедуры извлекаются общие понятия, т.е. родовидовые характеристики вещей. Активный интеллект (*intellectus agens*) при этом играет ключевую роль, он придает чувственным образам интеллигибельный характер, а затем они усваиваются возможным умом (*intellectus possibilis*). Но по своему значению процесс остается сугубо индивидуальным, так как связан с восприятием чувственных представлений, обусловленным уникальным опытом человека. В силу этого Фома не соглашался с концепцией аверроистов, по которой получалось, что интеллект имеет сверхличностный характер, хотя, судя по всему, впоследствии Сигер отказался от такой позиции. На основании формируемых в данном процессе умопостигаемых видов (*species intelligibilis*)<sup>56</sup>, в свою очередь, создаются понятия (*conceptus*), закрепляющиеся в соответствующих словах и утверждающие особую мыслительную реальность (*esse intentionale*). При этом ум никогда не ошибается в познании понятий<sup>57</sup>, как не заблуждается и в первоначалах науки, погрешности же возникают в сфере деятельности соединяющего и разделяющего рассудка, высказывающего суждения.

Ошибки обуславливаются неточностями в заключении, когда вывод не соответствует тому, что есть, либо истинные посылки комбинируются с ложными. Как разъясняет позицию Фомы Аквинского Этьенн Жильсон, «истина есть исключительное согласие между разумом, который судит, и реальностью, которая подтверждает это суждение. Ошибка, с другой стороны, есть не что иное, как их несогласие»<sup>58</sup>. В онтологическом смысле между человеком как познающим и сотворенным сущим как познаваемым нет никаких фундаментальных противоречий, мир изначально открыт для постижения, в нем разлита Истина, и даже наличие зла и несовершенства не отменяет ее торжества, а напротив — способствует утверждению иерархической полноты и гармонии универсума, но вся суть проблемы заключается в ограниченности средств и способов уразумения истины, доступных для человека. В связи с этим можно говорить, с одной стороны, об «эпистемологическом оптимизме»<sup>59</sup> теории Фомы, а с другой стороны,

о традиционном христианском постулате о поврежденности человеческой природы.

**Иоанн Дунс Скот: haecceitas и три значения универсального.** Иную позицию в осмыслении онтологического статуса универсалий занял Дунс Скот. Стремясь к реализации синтетического единства между крайностями августинианской теории «экземплярных форм» и «эмпиризмом» Фомы Аквинского, он представил своеобразную точку зрения, которая, с одной стороны, демонстрировала недостатки их учений, а с другой стороны, преодолевала их в новых подходах и решениях. Во-первых, Тонкий доктор был противником аристотелевского понимания души в качестве *tabula rasa* («чистой доски»), так как при такой позиции интеллект лишался действенного значения в процессе познания, тогда невозможно было бы установить причину различий в способностях людей. Разум отнюдь не напоминает дерево, которое сгорает под действием силы огня, а, напротив, играет ключевую роль самого огня. Для Дунса Скота объект (*objectum*) есть «вторичное движущее»<sup>60</sup>. Даже в области чувственного познания активность принадлежит познающему, а не внешнему предмету, ибо действующая причина этого процесса находится в человеке. «Иначе, — подчеркивал мыслитель, — не в нашей власти было бы разуметь, когда хотим»<sup>61</sup>. Во-вторых, он не принял томистской концепции абстрагирования умопостигаемых видов, так как считал, что «чувственный образ не может произвести в разуме никакого совершенства, превосходящего собственное достоинство, ибо следствие не превосходит своей причины»<sup>62</sup>.

С другой стороны, Дунс Скот не признавал и августинианскую теорию, в рамках которой исключительным приоритетом пользовался интеллект, иницируемый Божественным светом. Согласно его пониманию, человек не обладает бесконечной познавательной силой. «Активность человеческого интеллекта, — разъясняет его позицию Ефрем Беттони, — не ограничена, но и не бесконечна. Она не ограничена в том смысле, что интеллект имеет сущее как сущее в качестве соответствующего и адекватного объекта и по своей природе направлен на то, чтобы познавать все бытие. Тем не менее, не будучи бесконечным интеллектом, он не имеет внутри себя всего бытия и должен искать вне себя, т. е. в вещах, в других сущих, необходимую интеграцию собственной способности. Только бесконечная мысль по природе совершенна в акте, ибо лишь в этом случае мысль и бытие совпадают, субъект и объект объединяются в совершенном и бесконечном единстве»<sup>63</sup>. Понятно, что подобное абсолютное тождество в акте познания доступно исключительно для бесконечного Божественного разума, а не для человека.

Иоанн Дунс Скот отвергал также концепцию «экземплярных форм», без которой, как считал Генрих Гентский, невозможно пред-

ставить реальное интеллектуальное познание. Изменчивый материальный мир не обеспечивает ничем неизменно достоверным и всеобщим, чувства лишь затрагивают мысль, но не определяют познания, поэтому разуму просто необходим вечный свет Божественной истины (*illuminatio*), с помощью которого и раскрывается нечто нетленное и универсально-определенное. На что Дунс Скот возражал, что подобная аргументация разрушает любую перспективу познания, делая невозможной всякую достоверность. Объект не может познаваться иначе, чем он дан первоначально, изменчивость же предмета мысли требует изменчивости души и ее познавательных способностей, но тогда и душа неспособна обладать несомненной истинной достоверностью.

Собственная позиция шотландца определялась тем, что «душа (или что-то принадлежащее душе) и объект соучаствуют в осуществлении акта [познания]»<sup>64</sup>. Так он преодолевал односторонности своих предшественников в понимании процесса познания и взаимодействия мысли и ее предмета. На чувственном уровне вещи воспринимаются как единичные, но трансформация и переход к универсальному у Дунса Скота получили более последовательную интерпретацию, чем у Фомы Аквинского. В теории последнего возникала «брешь» между особенной природой материальных вещей и их всеобщей умопостигаемой сущностью, обретаемой благодаря деятельности активного интеллекта, при этом единичное в своей уникальности было за пределами человеческого пониманию.

Дунс Скот, в свою очередь, настаивал на том, что если единичное непознаваемо, то абстрагирование общего оказывается необъяснимым. Для него умопостигаемое следовало исключительно из единичного. Однако в абсолютном смысле, т.е. в своей предельной специфичности, индивидуальное все же недоступно человеку ввиду ограниченности его познавательных способностей. Непостижимое своеобразие индивидуально сущего открыто только Богу. Но нисхождение в неисчерпаемые глубины Божественной тайны творения и является, согласно мыслителю, главной задачей человеческого познания, в отличие от томистского восхождения к Творцу, осуществляемого через принцип причинно-следственных взаимодействий.

Универсальное, по Дунсу Скоту, не за пределами чувственной реальности, а, напротив, обнаруживается в ней<sup>65</sup>. Интеллект постигает родовидовые определения и характеристики в процессе актуализации потенциально общей природы единичных вещей, создавая тем самым особую интеллигибельную область сознания. В данной сфере универсальное и обретает свое подлинное существование, становясь необходимым звеном референции между мыслью и бытием. Дунс Скот, отмечает М. М. Адамс, «полагал, что природа не полностью универсальна

в реальности, а универсальна полностью только в мысли — постольку, поскольку она существует в интеллекте как абстрактное общее понятие, выступающее предикатом многого»<sup>66</sup>.

Тонкий доктор выделял три значения универсального: «физическое», которое выступает общей природой, но не предикатом многого; «метафизическое» — как предикат множества, который интеллект переносит на общую природу в акте ее познания; и «логическое», выступающее в качестве исследования возможности предикации, осуществляемой из потенции к действительности через интеллект. Он принципиально изменил понимание соотношения общего и индивидуального в иерархии *ens creatum*. Согласно его учению, «общая природа» (*natura communis*) ни универсальна, ни единична, она существует как интенциональное бытие в интеллекте и как единичное в реальности вне интеллекта.

Основополагающее значение в метафизике Дунса Скота принадлежит индивидуальному существованию. Здесь мыслитель следует особым путем между позициями Фомы Аквинского и Генриха Гентского. Первый полагал источником индивидуации предметов сотворенного сущего особую материю (*materia signata quantitate*). Второй же считал, что индивидуация не имеет позитивного значения, так как специфические характеристики единичного не связаны с другими вещами, т. е. существенна только общая природа. По Дунсу Скоту, индивидуальное обладает более совершенным единством, чем вид или род, и выступает предельной реальностью формы. Таким образом, индивидуация предметов сотворенного сущего приобрела в его концепции важный онтологический смысл, для экспликации которого он использовал специфический латинский термин, его собственный неологизм — *haecceitas*, «этость» (букв.: «это-вотость», от *haecce* — «это-вот»). Согласно данному принципу, всякое индивидуально сущее имеет неповторимый и уникальный статус и вся иерархия мироздания предстает в качестве индивидуальных «этостей», Бог же есть Высший индивид. Все остальное, что лежит между «этостью» предметов сотворенного сущего и Богом, — абстракция.

**Номинализм Оккама: универсальное как «фикция».** Номиналистическая тенденция, присущая позиции Дунса Скота, приобрела законченный и развернутый вид в учении У. Оккама. Важнейшим основоположением его теории стало то, что в реальности существуют только интуитивно познаваемые единичные вещи. Кроме того, он считал, что логически невозможно быть одновременно во многом, ибо тогда получалось бы, что нечто находится в разных местах. Для него было принципиально неприемлемо, что общая природа может служить конституирующим началом частного. Всякое единичное (например Сократ) задается исключительно своей особенной природой, нет

никакой «человечности», иначе в Сократе должно быть и частное и общее. «Универсалия, — утверждал Оккам, — есть единая единичная вещь, а поэтому является универсалией только по обозначению»<sup>67</sup>. Притом универсалии могут быть и естественными знаками, как, например, дым обозначает огонь, а смех — радость, и искусственными, т. е. установленными по произволу словами. Однако и в первом и во втором случае они не имеют существования вне души, причем ни по субстанции, ни по акциденции, выступая лишь в качестве ее интенций. «Никакая универсалия не есть субстанция, существующая вне души», — подчеркивал У. Оккам<sup>68</sup>. Они, универсалии, суть своего рода «фикции» (*factum*), но «фикции» специфические, непохожие на такие фантастические образы, как химера или кентавр.

Формирование универсальных понятий в душе происходит через процесс абстрагирования, предполагающий создание мысленного представления «на основании видения некой вещи», которое, в свою очередь, «является образцом и относится безразлично ко всем единичным вещам вне [души]»<sup>69</sup>. Тем самым Оккам выделял две ступени сознания: универсалии могут подразумевать вещи на основании подобия только в «объектном бытии» (*esse objectivum*), т. е. на втором уровне мышления, но не в субъектном (*esse subjectivum*), т. е. в сфере представления самих предметов. Он считал, что данная дистинкция позволяет объяснить наличие в нашем уме не только общих понятий, но и таких вымышленных существ, как химера, козлоолень и т. п. Все они обладают исключительно объектным существованием в нашем сознании. Этот же статус, согласно английскому номиналисту, присущ и логическим процедурам.

Оккам вывел метафизику за рамки проблем познания. Утвердив свою знаменитую «бритву», требовавшую ограничить использование без необходимости различных понятий и формальных дистинкций, он выбил почву из-под ног традиционного схоластического реализма, развернув новую перспективу эпистемологических определений. Вместо онтологических понятий «форма», «вид» и др. британский философ использовал логико-грамматические термины «знак» (*signum*), «обозначение» (*significatio*), «подстановка» (*suppositio*). Он выделял три вида «суппозиций»: «персональную» (*suppositio personalis*), которая относится к кому-то конкретно (например: «Сократ бежит», «Платон — человек» и т. п.) и связана с физикой; «простую» (*suppositio simplex*), подразумевающую интенцию души, но никого конкретно («человек есть вид» и др.), которая относится к логике; и «материальную» (*suppositio materialis*), когда термин выступает в роли означающего, т. е. в своей сигнификативной функции, предполагая «слово» или «знак» («человек есть имя», «слово “человек” состоит из трех слогов»), которая относится к грамматике. Истина и ложь для Оккама

определяются исключительно логическими процедурами, а не изначальным соответствием с бытийными смыслами. Они зависят от единства суппозиции субъекта и предиката: если предикат суппонирует то же самое, что и субъект, то высказывание правильное, если нет, то ошибочное.

Конечно, Оккам не отрицал, что при непосредственном видении мы достигаем истины и в сфере опытного познания, когда, например, говорится, что «стена белая», и при этом мы смотрим на данную стену. Однако если мы не видим предмет, о котором высказываемся, то такого рода пропозиция уже не будет иметь статуса очевидно истинного суждения. Эмпирическое знание очевидно истинно, согласно Оккаму, только в непосредственном опыте. Но самым важным и несомненно истинным является знание *per se nota*, не зависящее от внешнего опыта и каких-либо других основоположений. Соответственно истинными будут также и те пропозиции, которые следуют из этих необходимых предпосылок. Получалось, что познание по своей главной задаче направлено не на внешние предметы мысли, а на логическую корректность используемой терминологии и на правильность вывода высказываемых суждений из необходимых истин. Однако термины все же должны обозначать сами вещи, ведь невозможно оперировать субъектами, у которых в принципе нет содержания. Поэтому вопрос о статусе общего, хотя Оккам и считал его псевдопроблемой, остался открытым: объяснить подобие между индивидами исходя из его позиции было достаточно трудно.

Несмотря на декреты папской курии, запрещавшие преподавание наследия У. Оккама, его идеи получили самую широкую популярность в университетах Западной Европы. Номинализм приобрел господствующее положение в средневековой мысли периода высокой схоластики XIV в. Это движение получило название *via moderna*. Его сторонники противопоставили свой «новый путь» (*via moderna*) «старой» традиции августинианского и томистского богословия (*via antiqua*). Центром их деятельности стал Парижский университет, а лидерами — выпускники и преподаватели Сорбонны *Николай из Отрекура*, *Жан Буридан*, *Альберт Саксонский*, *Николай Орём*, *Пьер д'Альи*. Они были объединены в своеобразный научный кружок и активно развивали свою теорию. Общепризнанным в номиналистическом учении стало положение об абсолютной власти Бога (*potentia Dei absoluta*).

Случайный и непостижимый характер Божественного избрания задавал широкую перспективу для разнообразных направлений исследований не дедуктивного и каузального типа, а с позиции вероятностного и гипотетического знания, формируя тем самым новую методологию схоластического дискурса *secundum imaginationem*. Оккамисты отвергли логику универсальных архетипов Божественного творения,

изначально задающую все пути мира и познания истины, и традиционную практику причинно-следственных и телеологических умозаключений, которая стала рассматриваться лишь в качестве возможностной. Истина и ложь воспринимались ими только в связи с процедурой суждений, вне всякого онтологического контекста.

Для Оккама и его последователей все науки, включая физику, приобретают ментальное значение, а определяющими становятся процедуры «подстановки» и логические умозаключения. При этом строго достоверным характером обладает только такое знание, которое дедуцировано из очевидных и всегда истинных положений, что присуще лишь главным постулатам логики, математики и некоторым основоположениям метафизики, а, например, физика не является строго научным знанием, так как суждения о случайных фактах внешнего мира не имеют подобного статуса. В связи с этим в кружке оккамистов возникло стремление найти новый математический язык для разрешения натурфилософских вопросов, так как они считали, что именно строгий язык алгебры и геометрии с его упорядоченной конструкцией аксиом и теорем может обеспечить достоверность истины. Однако история парижского номинализма завершилась в 1473 г. запретом французского короля Людовика XI, жестко предписавшего в своем указе исповедовать всем профессорам реалистическую позицию. Это событие вынудило некоторых преподавателей эмигрировать в Германию. Видным представителем немецкого номинализма стал *Габриэль Билль* (1410/8–1495), профессор теологии в Тюбингене и последовательный сторонник оккамизма. С его трудами был хорошо знаком родоначальник немецкой Реформации Мартин Лютер, учившийся в Эрфуртском университете, цитадели немецкого движения *via moderna*<sup>70</sup>.

### § 3. СУЩНОСТЬ И СУЩЕСТВОВАНИЕ В ВЫСОКОЙ СХОЛАСТИКЕ

**Томизм: дистинкция сущности и существования.** Экспликация онтологической проблематики в истории средневековой мысли определялась, с одной стороны, авторитетом Божественного слова, прежде всего текстом из Книги Исход (Исх. 3:14), в котором имя Бога звучит как «Сущий», с другой стороны, в теологических спорах того времени не менее заметна роль философской составляющей: вместе с развитием схоластического дискурса происходили изменения в метафизических основоположениях. При этом понимание Бога как Сущего оставалось ключевой константой для всей средневековой мысли. На протяжении многих столетий превалирующим истолкованием данного определения была позиция Аврелия Августина. Он связал эк-

зегезу значения бытия Бога с неизменностью идеального мира Платона: «Один только Бог в высочайшей степени существует, ибо от века в век неизменяем»<sup>71</sup>. Однако ренессанс аристотелизма в XIII столетии привнес новые смыслы и понятия.

Особую позицию в процессе преобразования философских оснований средневековой мысли XIII в. приобрел томизм, ставший, по словам Э. Жильсона, «подлинной революцией в истории метафизической интерпретации первого принципа, которым является Бытие»<sup>72</sup>. Выдающийся схоласт придал новое звучание этой важной богословской и философской теме. Главный тезис онтологии Аквината, соответствующий букве Священного Писания, состоял в том, что «Бог [тождествен] Своему бытию»<sup>73</sup> (*Deus est suum esse*), все остальные определения производны от этого исходного положения. Сущность Бога состоит в том, чтобы «быть», в Нем нет различности между сущностью и существованием, «само бытие Бога есть Его сущность»<sup>74</sup>.

Именно в теологии Фомы Аквинского впервые в западной метафизике устанавливается строгая дистинкция понятий *essentia* и *existentia*, которая затем приобретет столь весомое значение вплоть до XX столетия. Однако далее Фома делает «остановку» и указывает на пределы и ограниченность нашего познания в отношении сущности Бога. Естественное познание берет свое начало от чувственных ощущений, но постигаемые таким способом вещи неспособны показать всю силу и мощь Божественного Творца, ибо они — лишь неадекватные следствия Божественной Первопричины, поэтому остается возможным только познание того, что Бог *есть*, но не того, *что* Он есть. Таким образом, согласно Аквинату, человеческому познанию доступен лишь путь аналогий через сотворенный мир к его Божественному Первоисточнику. Отсюда происходили знаменитые пять доказательств существования Бога Фомы Аквинского, в которых Творец рассматривался как перводвижитель (доказательство от движения), как первопричина (доказательство от производящей причины), как высшая необходимость (доказательство от случайности и необходимости), как высшее совершенство (доказательство от градации совершенств) и как руководитель мира (доказательство от руководства вещами). Фома принципиально отверг «онтологический» аргумент Ансельма Кентерберийского, утверждая, что ограниченный ум человека неспособен увидеть существование Бога как необходимо имплицитованное в Его бесконечности.

Понятие бытия приобрело в учении Фомы основополагающее измерение, объяснение существования мира сотворенного сущего он развертывал через определение особых модусов бытия. В «Диспутациях об истине» он указывал, что имеются некоторые предикаты, которые добавляют к бытию модусы, не охватываемые самим понятием бытия.

Во-первых, это — модус определенной специальной формы, т. е. градации бытия, задающей иерархию сотворенного сущего. Во-вторых, это — модусы, общие для всякого бытия, т. е. трансценденталии «единство», «благо», «истина» (*unum, bonum, verum*). В осмыслении градации иерархии *ens creatum* в концепции Фомы Аквинского проявилось одно из принципиальных отличий его теологической позиции от философии Стагирита. Для древнегреческого мудреца мир представлялся саморазвивающейся природой, великим и удивительным «фюзисом», пребывающим в неизбывном круге порождения нового и гибели старого, тогда как для средневекового богослова существующий мир есть сотворенное сущее (*ens creatum*), удерживающееся в своем бытийном значении только через посредство Божественного Творца. Главная задача Фомы состояла в том, чтобы постичь план Божественного миротворения, который задает меру бытия всего сущего. Понятно, что у Аристотеля постижение природного сущего не могло связываться с актом Божественного творения, в его «Метафизике» бог рассматривался как «перводвижущее», «необходимо-сущее», «самозамкнутое» и «обособленное от чувственно воспринимаемых вещей»<sup>75</sup>, такому богу не может быть присущ творчески-провиденциальный характер отношения к миру.

Фома следовал средневековой парадигме «теоцентрического» мирозерцания, важнейшим основоположением которой являлся постулат о том, что сотворение мира есть свободный акт Бога, осуществляемый по Его воле «из ничего» (*ex nihilo*), и все сущее удерживается Его силой. Поэтому любые рассуждения о мире в высокой схоластике приобретали свою значимость лишь в перспективе теологии, т. е. в конечном счете сводились к размышлению о Боге как основании всех жизненных смыслов и источнике всякого бытия. «Сколь долго вещь существует, столь же долго — согласно модусу бытия — Бог и присутствует в ней. <...> Следовательно, необходимо, чтобы Бог находился во всех вещах, причем сокровеннейшим образом», — писал в связи с этим Фома Аквинский<sup>76</sup>.

В отличие от популярного в средневековой схоластике исламского мыслителя Авиценны, который, определяя соотношение сущности и существования, утверждал приоритет первой<sup>77</sup>, Аквинат считал, что главным в метафизических структурах выступает акт бытия, или существование. В строгом смысле понятие существования не часто употребляется Фомой и появляется, прежде всего, в его знаменитых «Суммах», но как таковая проблема была поставлена уже в раннем произведении «О сущем и сущности». Акт бытия играет ключевую роль в осуществлении всей полноты сущего, так как он произведен от Бога. В этом смысле Бог относится к миру не только с позиции общего промысла, но и в значении индивидуального определения. Поэтому

Э. Жильсон подчеркивает, что Фома Аквинский имел «очень живое осознание полноты и целостности конкретного»<sup>78</sup>. Подобное отношение к миру сотворенного сущего обуславливалось особым положением теологии Фомы в истории средневековой мысли. Он разворачивал свое учение с позиций утвердившейся христианской веры и господствующей в средневековой культуре Католической церкви и стремился оправдать как статус веры в этом мире, так и положение Церкви. Ему было необходимо преодолеть дуализм народных еретических движений, которые стали столь популярны в XIII столетии. Показать величие и благоустроенность Божественного храма мироздания — вот грандиозная задача его богословия.

Однако между миром сотворенного сущего и бытием Бога — в соответствии с требованиями христианской догматики — должна пролегал фундаментальная онтологическая различенность, которая, естественно, присутствовала и в концепции Фомы Аквинского. В его учении подобная дистинкция задавалась оппозицией сущности и существования. На заре Средневековья Бозций уже указал на различие между бытием (*esse*) и «тем, что есть» (*id quod est*)<sup>79</sup>. В русле данной оппозиции Аквинат представил всю систему иерархии *ens creatum*. Все сотворенное, по Фоме, и даже ангелы, или «интеллектуальные сущности», как было принято называть их в схоластической традиции, несут в себе различенность между *essentia* и *existentia*. Только Бог есть «чистый акт бытия» (*actus purus*), источник бытия всего сотворенного сущего. Человеку же, стоящему на низшей ступени в иерархии интеллигенций, усвоена дистинкция формы (душа) и материи (тело), что определяет его материальное существование.

Аквинат отказался от концепции «универсального гилеморфизма», которой придерживались такие видные францисканские богословы, как Роджер Бэкон, Бонавентура, Джон Пеккам, Уильям Ла Марс (Вильгельм Ламарский). Они считали, что сторонником такого рода позиции был и Августин. Фома же в своем трактате «О сущем и сущности»<sup>80</sup> указал, что впервые ее высказал легендарный Авицеброн, под именем которого в западной схоластике был известен еврейский средневековый мыслитель *Ибн Гебироль* (ок. 1021 — 1058), в книге «Источник жизни». Приверженцы данной теории полагали, что все сущее, за исключением Бога, включает некоторую потенциальность, а значит, материю — и тем самым отлично от Творца. Материальность, хотя и специфическую, они распространяли даже на интеллектуальные сущности. Для человека же характерна не только особая спиритуальная материя, с которой неразрывна душа, но и внешняя материя тела. Так как Аквинат отверг подобный подход, перед ним возник вопрос об отличии Бога от ангелов, или интеллектуальных сущностей, которые лишены материи. Поэтому здесь он и использовал свою дистинкцию

между *essentia* и *existentia*, а различие материи и формы задает в его учении лишь понимание земной иерархии *ens creatum*.

Сущность в томистской метафизике — это определение вещи, существование — это акт, посредством которого сущность осуществляется, обретая свое уникальное бытие в единстве материи и формы. Бытие — это действительность вещи, ее высшее совершенство. Как бытийный акт оно есть «самое сокровенное и субстанциально укорененное в каждой вещи»<sup>81</sup>. Если существование актуализирует принцип сущности в каждом конечном бытии, то сущность в свою очередь принимает и определяет существование. В отличие от Авиценны Аквинат рассматривал сущность лишь в качестве потенциального компонента материальных вещей, но дистинкция сущности как потенции и существования как акта не предполагает в томизме их понимания как двух различных вещей. Понятия сущности и существования, материи и формы лишь в их единстве определяют элементы метафизической структуры актуального бытия.

**Последующие дискуссии.** В дальнейшем вокруг данной проблематики развернулись широкие споры среди ближайших последователей и современников Фомы Аквинского. В них включились *Эгидий Римский*, *Фома Саттон*, *Годфрей Фонтана*. Все они стремились уточнить его позицию и представить свою версию этой темы. Так, например, Эгидием Римским был написан специальный трактат «Теоремы о бытии и сущности». В своем сочинении он придерживался дистинкции Фомы и доводил ее до логического предела. Признавая, что только Бог совпадает с Собственным существованием, он утверждал реальное различие между *essentia* и *existentia* в сфере *ens creatum*, причем, так как возможно познание вещей вне их актуального существования, в качестве двух отдельных сущих. Подобное понимание вызвало неоднозначные оценки других участников дискуссии. Годфрей Фонтана противопоставил концепции Эгидия положение, что сущность не может быть постигнута как актуальная, если она реально не существует. Для Годфрея между сущностью и существованием нет реального различия, как нет его между словом «свет» и выражением «дать свет», оно имеет лишь умозрительный характер.

**Дунс Скот.** Свою лепту в экспликацию этой темы в высокой схоластике XIII–XIV вв. внес и Дунс Скот. Однако в его учении понятия сущности и существования не приобрели столь фундаментального значения, какое им отводилось в томизме. Но, будучи оппонентом Фомы, Дунс Скот был вынужден предложить свое видение проблемы. Он исходил из понятия бытия как главного условия познания и первого объекта интеллекта, предшествующего всем иным определениям, поэтому даже Бог в рамках его метафизики может быть познаваем через концепцию бытия. «Бытие однозначно для всего (*ens est univocum*

in omnibus)», — утверждал Дунс Скот<sup>82</sup>. Различие между Божественным и сотворенным сущим задавалось соответствующими модусами бытия: бесконечностью и конечностью. Бесконечность рассматривалась у Скота как качественная, а не количественная характеристика, она выступала самым радикальным атрибутом Бога, уникально адекватным Его природе в абсолютном совершенстве и простоте последней. Поэтому здесь невозможны и неуместны какие-либо метафоры и сопоставления. «Бесконечность, — писал Дунс Скот, — есть то, что превосходит конечное не только посредством какой-либо конечной меры, но и сверх всякой меры, которая могла бы быть представлена»<sup>83</sup>. Так он отошел от необходимости применения дистинкции *essentia* и *existentia* в интерпретации различия между Богом и сотворенным сущим, принятой в томизме.

В трактовке понятия сущего Дунс Скот исходил из того, что оно имеет самый широкий объем и приложимо ко всему внутренне непротиворечивому, включая не только бытие природы, но и содержание разума. Сущность же связана с формой бытия. При этом индивидуальная сущность есть наиболее совершенная, что конституируется в его метафизике через принцип *haecceitas*. Для Скота непредставимы рассуждения о возможной реальности сущности, у которой нет соответствующей причины<sup>84</sup>. Он считал, что сущность всегда реальна, поэтому дистинкция между *essentia* и *existentia* может иметь только формальный, а не реальный смысл. В решении вопроса о Божественном знании он утверждал, что не Бог знает возможности, поскольку они — необходимые имитации Его сущности, а сами возможности суть ее имитации, поскольку Бог знает и продуцирует их в интеллектуальное бытие. Соответственно Бог творит существование вещей посредством акта Божественной воли, а причина их сущности — акт Божественного интеллекта. Таким толкованием Дунс Скот реализовал позицию абсолютной зависимости сотворенного от своего Творца.

**Уильям Оккам.** Следуя Дунсу Скоту, Оккам утверждал, что между сущностью и существованием нет реальной дистинкции, ибо они обозначают одни и те же индивидуальные вещи. В его номиналистическом учении мир иерархии *ens creatum* предстает исключительно в виде единичных сущих, обретающих актуальность посредством уникального действия Божественного выбора. «Мы должны, — писал Оккам, — признать, следовательно, что сущность (*entitas*) и существование (*existentia*) не являются двумя вещами (*res*)»<sup>85</sup>. Но, как и Фома Аквинский, он считал, что различение *essentia* и *existentia* в абсолютном смысле не характерно только для Бога и свойственно для сотворенного сущего. «В Боге нет дистинкции между “тем, что есть” (*quod est*) и “тем, посредством чего есть” (*quo est*), потому что в Нем нет чего-либо отличного, посредством чего Бог есть. Но в сотворен-

ном такая дистинкция есть, потому что то, что сотворенное есть, и то, посредством чего сотворенное есть, различаются, так же как Бог и сотворенное различны», — указывал философ<sup>86</sup>. Однако данное различие имеет, по Оккаму, лишь концептуальный, логико-грамматический смысл и при таком значении должно строго соответствовать правилам мысли и подчиняться требованию знаменитой «бритвы». Последнюю точку в средневековом споре о различении сущности и существования поставил представитель второй схоластики испанский богослов-иезуит *Франсиско Суарес* (1548–1617).

#### § 4. СОВЕСТЬ И ПРОБЛЕМЫ МОРАЛИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ МЫСЛИ

**Значение моральной проблематики в эпоху Высокого Средневековья.** Становление понятия совести в истории европейской этики разворачивается от Августина через средневековую схоластику к Мартину Лютеру и к немецкой философии. При этом его метафизическое значение было особенно ощутимо в эпоху Высокого Средневековья и в период перехода к Новому времени, когда в противоречиях реформационной борьбы складываются новая протестантская этика труда и лютеранская концепция «призвания», послужившие, по мнению Макса Вебера, духовно-религиозными источниками для генезиса капитализма. Однако, как подчеркивал известный немецкий социолог В. Зомбарт, разработавший в противовес веберовской теории концепцию утверждения капиталистического духа из средневековых католических оснований и начал, важнейшая заслуга в процессе реализации новых жизненных перспектив принадлежала этической теории Фомы Аквинского.

В. Зомбарт считал, что основная идея моральной концепции выдающегося средневекового богослова была связана с «рационализацией жизни» и оказала «существенное содействие капиталистическому мышлению», которое по своей природе изначально «является рациональным»<sup>87</sup>. Данная идея включала в себя «упорядочивание чувственности, аффектов и страстей в направлении к цели разума» и вела к торжеству мещанских добродетелей, кои «могут процветать только там, где любовная сфера человека подверглась ограничениям»<sup>88</sup>. Именно тому, кто живет воздержанно, кто не тратит денег впустую, кто следует строгим нормам мещанской морали, становится энергичным и наиболее удачливым предпринимателем, доверяют и готовы предоставлять кредиты на самых выгодных условиях. Таков фундамент буржуазного духа.

**Совесть в учении Фомы Аквинского: между христианством и аристотелизмом.** Согласно пониманию В. Зомбарта, но-

вые этические позиции и определения нашли отражение в нравственном учении Фомы Аквинского. Между грехом и спасением, свободным решением и предопределением Фома Аквинский полагает инстанцию христианизированного человеческого разума, который обретает роль верховного судьи всех действий и возможных проступков людей. В связи с этим британский исследователь Тимоти Поттс, автор работы «Совесть в средневековой философии», отмечает, что Ангелический доктор переводит проблему совести из сферы психологических переживаний в перспективу построения логических суждений, так как «критерием Аквината для основных этических предпосылок является не то, что они интуитивно очевидны, но то, что они необходимо истинны»<sup>89</sup>. Тем самым субъективизм личностных интенций соизмеряется с объективными законами формальной логики и строгими правилами умозаключений, процедура морального самоанализа подвергается строгому контролю рассудка.

Главным в поведении становится процесс рационального самоопределения, согласования действий с требованиями разума. Парадоксы психологических переживаний христианина, борьба между силами добра и зла в его душе приобретают новую форму. Теперь они задаются не абсолютными альтернативами святости и греха, а относительной, рассудочно-серединной моралью. Подчас это вызывает недоуменные вопросы даже у таких признанных авторитетов современной католической мысли, как Ф. Ч. Коплстон. «В каком смысле, — вопрошает он в своей работе о Фоме, — можно назвать, допустим, св. Франциска Ассизского примером “середины”?»<sup>90</sup> Действительно, теория «середины» никак не вяжется ни с безмерностью требований Нагорной проповеди Иисуса Христа, ни с поведением большинства великих святых, которые, следуя принципам веры, отдавали всё и уходили из мира в пустыню. Для Фомы же между позицией христианского «блаженства», тождественного по своему значению сверхъестественной божественной святости, и полным аморализмом и распущенностью, т. е. захваченностью страстями и эгоистическими устремлениями, как раз и лежит точка зрения Аристотеля.

Как известно, Стагирит, будучи гражданином античного полиса, определял условия существования людей в рамках сообщества, а с точки зрения человеческой мудрости считал самым достойным образом жизни предельный опыт философского созерцания, который все же доступен людям. Он, безусловно, ничего не рассматривал с христианской позиции Божественного провидения, непостижимых актов любви, милосердия и избранничества. Поэтому, согласно Аквинату, Аристотель осмыслял только перспективу временной и ограниченной жизни человека, его теория относится лишь к области социально-политических основоположений. И хотя воззрения Стагирита были

для него неполными и не всеобъемлющими, это не означало, что они неправильны и превратны.

По сути, Фома разделял две формы этического дискурса. «Теолог, — пишет он в “Сумме теологии”, — рассматривает грех как преступление против Бога, тогда как философ-моралист рассматривает его как нечто, противное разуму»<sup>91</sup>. Этьенн Жильсон в связи с этим признавал, что «здесь мы можем последовать либо за комментарием на “Никомахову этику”, где соблюдается порядок Аристотелевой этики, целиком ориентированной на полисную мораль, либо за “Суммой теологии”, где нравственные добродетели отнесены к дарам Святого Духа»<sup>92</sup>. Тем самым, разделив две сферы морали — человеческую, социальную, где господствуют идеал «общего блага» и разумные правила общежития, и божественную, христианскую, с ее торжеством святости и непостижимых религиозных актов, — Фома Аквинский открыл возможность для «рационализации жизни» через посредство аристотелевской нравственной теории. В свою очередь, интеллектуалистская направленность этики Фомы задает процедуру необходимого морального самоконтроля и строгой рациональной регламентации, основанной на силлогистике Аристотеля. Однако при этом его учение даже в области земных отношений людей отнюдь не исчерпывалось исключительным влиянием Стагирита. Напротив, многим нравственным требованиям он придал значение сурового морального ригоризма и подчинил их строжайшему суду разума. Это соответствовало общему духу противоречий того времени, с которыми столкнулась Католическая церковь.

**Религиозно-культурный контекст.** В связи с широким распространением народных еретических движений, прежде всего катаров (альбигойцев), на IV Латеранском соборе в 1215 г. было утверждено каноническое предписание об обязательной исповеди для всех верующих. Отказ от такого рода процедуры вызывал самые негативные подозрения и стал практически невозможен. Рост самосознания городского населения требовал новых форм духовного контроля, а для этого было необходимо найти и утвердить четкие нормы и критерии оценки тех или иных преступлений и аморальных действий, дать исповедникам соответствующие руководства и пособия. Традиционно же образованные священники, которые имели дело лишь с процедурами церковной службы, а не с внутренним миром человека, были просто «неспособны, — как подчеркивает Ж. Ле Гофф, — решить (а иногда и понять) проблемы, которые ставят перед ними кающиеся, и в особенности те, кто приносит на суд свое *дело совести* (*cas de conscience*) (новый и красноречивый термин: руководства для исповедников станут называть его *De casibus conscientiae*), возникшее из профессиональной деятельности: является ли та или иная операция законной, что имеет

значение в первую очередь — трудовая необходимость или предписание Церкви относительно поста, воскресного отдыха и т. д.»<sup>93</sup>.

Вопрос о совести и внутреннем критерии моральных намерений и реальных поступков приобретал особое социальное звучание и в связи с развитием торгового предпринимательства и торговых связей между городами. Церковь требовала строгого соблюдения правил ведения торговых операций, несмотря на то что их участники могли быть достаточно удалены друг от друга и после сделки никогда больше не встречаться. «Она осуществляла это, осуждая все бесчестные уловки при заключении договоров как грех: *moraliter pessant*, смертный грех совершают те, кто “с ложными уверениями, обманами и двусмысленностями” ведет торговлю», — пишет по этому поводу В. Зомбарт<sup>94</sup>. Примечательно, что в данный период на Западе обосновывается теологическая концепция особого загробного мира — Чистилища. «В XIII в., — отмечает Ж. Ле Гофф, — Чистилище завоевывает прочное место в христианстве: догмат о Чистилище утверждается в письме папы Иннокентия IV легату Эду де Шатору (1254) и в постановлениях II Лионского собора (1274) в рамках объединения латинской и греческой Церквей. Все крупнейшие теологи, от Гильома Овернского и Александра Гальского до святого Бонавентуры, святого Альберта Великого и святого Фомы Аквинского, включают Чистилище в свои идеологические системы»<sup>95</sup>. Эти церковные нововведения расширяли индивидуальную ответственность верующих не только за свои проступки, но и за пагубные действия своих близких, которые необходимо было искупить, утверждали чувство личной вины и необходимость морального самоконтроля, усиливали внутреннее напряжение и укрепляли нравственную позицию совести<sup>96</sup>.

**Истоки проблемы.** Несмотря на то, что само слово «совесть» — греческого происхождения<sup>97</sup>, данное понятие не получило фундаментальной разработки в античной философии, его экспликация в европейской культуре была инициирована опытом христианской мысли<sup>98</sup>. Измерение сокровенных глубин человеческой личности, оказавшееся столь значимым в практике интроспекции в эпоху Средних веков, стало важнейшей проблемой христианской формы философствования. Противоречивость человеческого существа, созданного, с одной стороны, по образу и подобию Божию, а с другой, несущего на себе печать всепроникающего первородного греха, задавала напряженность поиска внутренней самотождественности. Такого рода «принципом внутренней упорядоченности» или своеобразным «гарантом субъективно-психологического единства “я”»<sup>99</sup> и явилась совесть, по крайней мере уже у Августина. Совесть связана с внутренним миром человека, поскольку она судит не столько внешние действия и проступки, сколько прежде всего сами намерения (интенции) людей. Христианство при-

вносит в историю европейской этики осознание бездонных глубин человеческого существа, так как полагает в его основание изначальную антиномичность между тем, что я хочу, и тем, что я реально делаю, между тем, что является моей интенцией, и ее практическим осуществлением<sup>100</sup>.

Общей основой для средневековых споров о статусе и значении совести послужила метафорическая интерпретация Иеронима, представленная в его «Комментарии на Книгу пророка Иезекииля», где вслед за библейским текстом (Иез. 1:4–14) описываются четыре удивительных существа с видом человека, льва, тельца и орла и каждое аллегорически истолковывается как одна из составляющих, символизирующих человеческую душу. Трем первым соответствуют разумная, яростная и вождедеющая части души, что полностью согласно с традиционным платоновским делением (Государство 4, 436 b — 441 b), а четвертая, довлеющая над всеми остальными, есть совесть. При этом Иероним считал, что «искра совести» неуничтожима даже в груди Каина. Однако в связи со сложностью транслитерации греческих терминов на латынь при переписывании его трактата в XII в. произошла ошибка, когда вместо *syneidesis* (собственно: «совесть») было написано *synderesis* («сохранение», «поддержание»), сыгравшая впоследствии примечательную роль, ибо таким образом стало возможным отделить понятие «совесть» от *synderesis*, которое, в свою очередь, было отождествлено с «искрой совести» Иеронима. В лексический оборот схоластики термин *synderesis*, как отмечает Р. Сааринен, ввел Пьер из Пуатье<sup>101</sup>. Он, как и другие средневековые мыслители, считал, что позитивное действие совести может быть утрачено, а *synderesis* — никогда, что сохраняет даже для самого последнего грешника надежду на возможность раскаяния и преодоления зла.

В развитии понимания совести в рамках схоластического дискурса XIII–XIV вв. заметную роль сыграли знаменитые «Сентенции» Петра Ломбардского. Однако его текст не давал четких и ясных ответов, а лишь поставил проблему. «Первый трактат о совести, который установил образец для последующих авторов, был написан, — указывает Т. Поттс, — Филиппом Канцлером ок. 1235 г.»<sup>102</sup>. Его главное сочинение «Сумма о благе», куда вошел и «Трактат о совести», было очень популярно в XIII столетии. Уже Филипп строго разграничивает совесть и *synderesis*, поясняя, что первая, имеющая лишь совещательный характер и относящаяся к применению правил, способна к ошибке, тогда как второй, предписывающий эти правила, — никогда. Причем *synderesis* выступает в качестве «внутреннего света» разума и всегда направлен на благо, являясь специфической особенностью человека, исключительной и единственно истинной, сохранившейся после грехопадения Адама, ибо даже сам разум через посредство воображения

ошибается. В ответ на аргумент о еретиках, упорствующих в своих заблуждениях и, значит, не испытывающих воздействия *synderesis*, он отвечал, что в них парализована данная способность в силу недостатка веры, которая выступает основой всякого блага. *Synderesis* может «заволакиваться» грехом, когда совесть руководствуется желаниями низшей части души, именно тогда душа лишается дара мудрости, который связан с *synderesis*, но даже при этом она не утрачивает его полностью, так как и еретики могут обратиться и отказаться от своих превратных мнений.

**Концепция Фомы.** Оригинальная концепция совести была разработана Фомой Аквинским. Его моральная теория, как и все учение, пронизана интеллектуалистскими мотивами. Аквинат признавал реальную дистинкцию (*distinctio realis*) между разумом как силой познания и волей как силой желания. Интеллект он соответственно разделял на теоретический и практический: первый направлен на созерцание, а второй — на созидание (*ars techne*) и поведение (*ethos*). Главная внутренняя функция разума — это понимание самоочевидных истин, тогда как акт воли направлен на цель и на избрание подходящих средств для ее достижения. Но в концепции Фомы именно интеллект представляет воле ее цели, поэтому ему принадлежит особая роль в моральной деятельности людей. Как практический интеллект сопряжен с теоретическим, или спекулятивным, когда истинное постигается в качестве благого, ибо истина и благо в онтологическом смысле едины, и тем самым совпадают цели интеллектуальной деятельности человека, так и воля задается практическим интеллектом. Однако истины практического интеллекта не имеют ни необходимого, ни универсального значения, они представляют собой лишь контингентные<sup>103</sup> истины о том, что должно быть сделано, чтобы достичь поставленной цели, и связаны со специфическими актами человека. Сила разума выше воли, но чем более совершенен объект воли, тем она сильнее. Поэтому воля по своему действию может превосходить разум. Фома отмечал в связи с этим, что «любовь к Богу лучше, чем знание Бога»<sup>104</sup>.

Согласно Аквинату, человек обладает прирожденной способностью постижения главных принципов теоретических дисциплин, но ему присуще и понимание основных правил поведения, которые являются постулатами естественного закона. Конечно, эти изначальные возможности не в равной мере реализуются людьми, между ними существуют весомые индивидуальные различия, иначе они должны были бы думать и действовать абсолютно одинаково. Фундаментом данного знания в структуре практического разума выступает *synderesis*, представляющий собой естественный навык (*habitus naturalis*)<sup>105</sup>, т. е. врожденную рациональную способность, которая требует своего осуществле-

ния. Через *synderesis* известны без доказательств основные этические предпосылки, имеющие всеобщий характер<sup>106</sup>. Он выступает своего рода конституирующим началом практического разума, а совесть — его применением в частных случаях, его актуализацией в конкретных обстоятельствах жизни людей. Сами по себе правила *synderesis* нас никогда не обманывают, а ложные умозаключения возникают из истинных предпосылок лишь из-за погрешности в выводе либо из-за комбинирования с другими посылками, которые ошибочны, т. е. только ввиду небрежности логических процедур, осуществляемых нами. Как в сфере теоретического разума основным законом является принцип тождества, так и главное требование *synderesis* состоит в том, что нам следует избегать зла и стремиться к добру<sup>107</sup>. *Synderesis* играет роль внутренней «естественной» (*naturaliter*) способности, данной человеку при сотворении в качестве отличительной особенности его природы, поэтому он в принципе не может быть потерян. Истоки ошибок заключаются в том, что в процедуре акта совести необходимо всеобщие правила *synderesis* применять в отношении к частным событиям нашей жизни, для которых нужны соответствующие специфические выводы, т. е. правила могут быть неверно эксплицированы.

Процедура акта совести включает в себя три момента: изучение того, что было или не было сделано, предписание того, что должно быть сделано, и вынесение суждения о том, что нужно сделать, если то, что было сделано, соответственно хорошо или дурно (так называемые муки совести). Акт совести есть решение практического разума по поводу выбора возможных средств для достижения данной цели и определение пути действия, воля же через акт выбора либо принимает, либо отвергает предложенное направление деятельности. Однако окончательный выбор (*electio*) осуществляют как воля, так и разум. Тем самым даже в этике Фома остается предельным интеллектуалистом. Он не может признать за волей абсолютную полноту морального решения и, по сути, отстаивает позицию приоритета разума над волей. При этом воля понимается у него как «рациональное стремление» (*rationalem appetitum*), в чем он наследует Аристотелю, который в «Никомаховой этике» утверждал, что «сознательный выбор — это стремящийся ум»<sup>108</sup>. Таким образом, в томистской концепции преодолевалось жесткое противоречие между разумом и волей, ибо в самой воле заложено рациональное начало.

Деятельность практического разума, как и теоретического, осуществляется силлогистически. Процесс суждения в акте совести предполагает выведение частных моральных суждений о действиях в данной ситуации из универсальных моральных правил и фактических опытных данных, извлекаемых из конкретной окружающей обстановки. Конечно, суждения совести могут быть, по Аквинату, и мгновен-

ными, принимаемыми в силу сложившихся навыков и способностей, но по преимуществу они представляют собой процесс дедуктивного умозаключения. Примером подобного вывода может служить такой: «Отцеубийство плохо, этот человек есть мой отец, следовательно, плохо убить этого человека»<sup>109</sup>.

Главная проблема, которая возникает здесь перед Фомой, состоит в том, что общие правила *synderesis* имеют сугубо абстрактный характер, поэтому из них трудно вывести необходимые частные положения, согласные с конкретными условиями жизнедеятельности человека. Между совестью и содержанием *synderesis* обнаруживается логическое несоответствие. Первая действует в уникальных обстоятельствах, требующих четких моральных предписаний, и зависит от личных способностей индивида, второй имеет общечеловеческий статус и диктует всеобщие нормы. Фома отдавал себе отчет в том, что осознание правил *synderesis* у разных людей может не совпадать, что их действенность бывает искажена страстями, злыми поступками, дурными наклонностями, поэтому и выводы разума становятся превратными. Тем самым возникает феномен «ошибающейся совести», который определяется тремя факторами. Во-первых, ошибки совести появляются в связи с игнорированием правильных моральных принципов. Во-вторых, они могут произойти из-за игнорирования фактических условий данного частного случая. В-третьих, они случаются ввиду ошибки разума в процедуре вывода из истинных предпосылок.

Факт возможного игнорирования первых моральных норм подтверждает, что совесть в учении Фомы не тождественна *synderesis*. Он это ясно понимал и потому оставлял надежду на прощение некоторых оплошностей в акте морального суждения. Так, извиняемо игнорирование частных обстоятельств, когда действие совершается по неведению и невольно. Но это не означает, что всякое игнорирование простиительно: извиняемо только то действие, которое совершается делателем (агентом) по неведению и при условии, что он предпринял все необходимые процедуры для изучения конкретных обстоятельств данного случая, определив при этом соответствующие моральные посылки, и все же поступил плохо. Однако здесь всегда остается возможность для обвинений действующего человека в проявленной небрежности к осознанию каких-то специфических условий акта.

Сам Фома признавал, что не прямое волевое игнорирование предполагает как небрежность в познании того, что должно, т. е. первых моральных принципов, так и недостатки в изучении конкретных обстоятельств дела. При этом и то и другое непростительно, а посему найти строгий критерий вины и ответственности в небрежности при выборе действий все же достаточно трудно. Но бесспорно непростительно прямое волевое игнорирование, когда человек убежден в своем

невежестве и притом отстаивает свою позицию, когда он согласен с ней и не желает изменять образ своих действий. Тем самым выдающийся средневековый схоласт признавал в качестве моральных такие акты, которые осуществляются волевым образом и определяются разумом через процедуру суждений. По сути, имеются в виду акты, являющиеся в подлинном смысле человеческими. Если же разум определяет практику моральных действий, то разум и несет ответственность за возможные ошибки и противоречия. Получалось, что диктат совести заключает в себе двойственную природу: с одной стороны, необходимо следовать его предписаниям, с другой стороны, возможны ошибки, поэтому не всегда нужно придерживаться его требований. Фома считал, что данная дилемма «не непреодолима», так как «игнорирование является волевым»<sup>110</sup>. Однако обнаружившиеся диссонансы интеллектуалистского определения совести, предложенного Фомой, все же повлияли на дальнейшее становление схоластической мысли: в связи с этим господствующая францисканская позиция в качестве альтернативы утверждала приоритет воли.

**Воля и разум: дилеммы и оппозиции схоластического дискурса.** Проблема соотношения воли и интеллекта в процедуре морального акта вызвала широкую дискуссию в XIII–XIV вв. Эти споры затрагивали одну из важнейших идей христианства, которая кардинальным образом отличала его духовное содержание от античного языческого мировидения. Суть дела в том, что для нравственного самосознания древних греков не была характерна идея первородного греха в том ее ригористически однозначном звучании, какое она приобрела в рамках христианской религиозности. Как известно, акцент на поврежденности человеческой природы сделал Августин, особенно в поздний период своего творчества. Согласно его пониманию, воля человека поражена и раздвоена, в ее глубинах скрыт непримиримый конфликт. Похоть и страсть есть, с одной стороны, результат, а с другой стороны, наказание за первородный грех. При этом природа человека так сильно искажена, что он неспособен противостоять им без помощи Бога. Люди греховны и осознанно избирают худшее, игнорируя благо и добро, поэтому они ответственны за все свои поступки. Даже «невольные действия» (*invitus facere*) сохраняют неизбывный отпечаток греха Адама, достойны порицания и непростительны, за них люди также должны нести ответственность, с чем, конечно же, не согласился бы Аристотель, для которого невоздержанность и само по себе зло не были тождественны.

Полемизируя с последователями Пелагия, Августин все больше склонялся к предельно жесткой точке зрения на природу человеческой греховности, считая, что люди неспособны спастись собственными добродетельными усилиями и путем личной праведности, вне дей-

ствия непостижимого акта Божественного милосердия и благодати. Поэтому францисканцы, следуя Августину, никоим образом не могли принять учение Стагирита о нравственности, которое, на их взгляд, не соответствовало христианской концепции человеческой греховности, и противопоставили аристотелевско-томистской теории свою концепцию волюнтаризма. Масла в огонь добавило осуждение 1277 г.: комиссия во главе с Этьенном Тампье осудила тезис Фомы о том, что воля должна следовать требованиям разума.

В спор включились многие видные богословы как с одной, так и с другой стороны. В частности, в поддержку этической доктрины Фомы выступили парижские доминиканцы *Джон Квидорт* и *Годфрей Фонтана*. Они утверждали, что воля не может не желать того, что предписывает ей разум как наилучшее и самое достойное. Более того, они считали, что францисканская концепция самодетерминации воли делает ее неинтеллектуальной. Свои защитники томизма нашлись и в Оксфорде. Так, *Фома Саттон* отстаивал тезис, что воля пассивна в отношении объекта желания, но свободна в выборе средств для его достижения, при этом она все же зависима от суждений разума. Другой оксфордский сторонник томизма *Николай Тривет* полагал, что и воля и интеллект свободны, однако по-разному. Свобода воли заключается лишь в возможности выбора средств для достижения цели, представленной разумом.

Противниками Фомы были прежде всего францисканские богословы. *Уильям Ла Мар* в своих «Исправлениях брата Фомы» указывал, что голос разума не определяет волю, что она вполне может действовать против самого лучшего и правильного суждения, представленного ей интеллектом, и против всякого знания о добре и зле. *Матвей из Акваспарты*, в свою очередь, утверждал, что, хотя воля нуждается в просвещении со стороны интеллекта, именно она активизирует его деятельность, давая команды и стимулы к действию. Кроме того, воля выше разума ввиду таких ее достоинств, как милосердие и вера, и в силу превосходства ее объекта, коим является благо, над истиной как объектом интеллекта. Попытку примирить эти позиции предпринял *Гилес Римский*. По его убеждению, воля безусловно подчиняется интеллекту, когда разум предписывает ей абсолютное благо, но она свободна, когда выбор связан с относительным уровнем благодати. Поэтому она может обратиться как к благим, так и к негативным аспектам объекта, предложенного ей разумом.

**Дунс Скот: волюнтаризм как принцип теории морали.** Выдающийся средневековый мыслитель полагал, что интеллект и воля, хотя и заключены в душе, все же отличны от нее и друг от друга. Он признавал между ними формальную дистинкцию. Предмет разума — это естественная необходимость, он движим своим объектом, тогда

как воля свободна и диктует интеллекту то, что она желает знать<sup>111</sup>. Воля не принуждена действовать согласно предписаниям разума, она может не стремиться к целям, которые определены интеллектом. Она может действовать или не действовать — либо действовать так, как она желает. Она контролирует все другие способности человека. «Воля, — утверждал Дунс Скот, — повелевает разумом»<sup>112</sup>.

Таким образом, воля выше интеллекта, но именно на ней лежит полнота ответственности за действия человека, в ней реализуется альтернатива добродетели и греха. «В мысли, слове и деле формально и первичным образом нет греха, но он есть в одном лишь акте волеия», — считает Дунс Скот<sup>113</sup>. При этом воля вполне рациональна, а ее деятельность обуславливается несколькими важными позициями, которые ей необходимо учитывать для достижения добродетели. Во-первых, требуется соответствие акта действующей причине. Во-вторых, сам объект действия должен быть благом. В связи с этим Ефрем Беттони отмечает, что «для Дунса Скота недостаточно, чтобы суждение совести было верным, оно должно быть также объективно правильным»<sup>114</sup>. Правильность же того или иного поступка зависит от обстоятельств места, времени, но в наибольшей степени от цели. Цель должна быть благой. Это — третье условие моральной добродетели акта.

Истинная благость целей определяется тем, направлены ли они к Богу. Благо есть подлинная цель людей, тогда как зло не соответствует их истинному предназначению. Однако возможны и «частично злые поступки», и морально индифферентные акты, которые совершаются не в согласии с безусловно добрыми целями: когда желают сотворенные объекты не ради Бога, а ради них самих, т. е. во имя морально несовершенных целей. В силу обстоятельств действия они могут быть либо морально индифферентны, либо греховны и порочны. К первым, например, относится такой акт, как почесывание бороды, но также и действия, которые совершаются посредством свободного выбора, однако без должного внутреннего отношения (в частности — подача милости без любви, а просто так, в силу, скажем, привычки). Не все такого рода акты достойны осуждения. Греховным же будет акт подачи милости из тщеславия. Кроме того, необходимо, чтобы действие соответствовало общественному долгу, было уместным в данных обстоятельствах.

Важную миссию, согласно Дунсу Скоту, здесь выполняет рассудок, рассматривающий все подобные обстоятельства. Но совершенное нравственное достоинство акт приобретает только через любовь к Богу как бесконечному благу, ибо лишь в Боге объект отождествляется с первичной моральной целью, которая конституирует саму благость, и тот, кто любит Бога, направляется в отношении к соответствующей

в абсолютном смысле цели. «Воля, успокаивающаяся, насколько это возможно, на каком-либо ином объекте, отличном от Бога, не успокаивается безусловно, ибо не успокаивается на том, что окончательно и совершеннейшим образом в универсуме успокоительно для воли», — пишет мыслитель<sup>115</sup>. Таким образом, аксиомой моральной доктрины Дунса Скота выступает принцип «Бог должен быть любим» («необходимо любить Бога»). Только этот постулат придает нравственную силу всем остальным человеческим законам и правилам. Любовь, как и спасение, есть главный закон бытия, та внутренняя энергия, которая возвышает человека. Поэтому любовь превышает знания, а воля превышает интеллект.

**Противоречия этической концепции Уильяма Оккама.** Францисканской традиции в целом следовал и Оккам, но в некоторых вопросах он находился под влиянием Аристотеля и был близок к позиции Фомы Аквинского. Поэтому можно сказать, что он стремился преодолеть противоречия сложившихся школ и предлагал новые пути мысли. В свою интерпретацию соотношения воли и интеллекта Оккам ввел важное понятие «коннотативный термин». Так, разум и воля суть «коннотативные понятия» для двух видов деятельности, но не предполагают при этом реального различия. Разум коннотирует акт понимания, а воля — соответственно — акт воления. Оккам признавал различие и между практическим и теоретическим интеллектом. Главная характеристика первого состоит в том, что он способен рассматривать или получать знание о вещах, которые находятся во власти человека, тогда как второй способен получать знание о том, что находится за гранью нашего возможного контроля или какого-либо влияния.

Цель теоретического разума — истина, а практического — действие. Функция практического разума — это акт дедукции, в рамках которого всеобщий нравственный принцип, применимый к множеству ситуаций и конституирующий больший термин силлогизма, используется по отношению к частному случаю. Он, этот нравственный принцип, заключается в суждении и является морально бесспорным и обязательным для исполнения в данной ситуации. Здесь Оккам в значительной мере унаследовал аристотелевскую традицию. Как и Фома Аквинский, он считал совесть актом практического разума, но в вопросе о статусе и значении *synderesis* они принципиальным образом расходились. В томизме *synderesis* предстает в качестве врожденной способности практического интеллекта, содержащей в себе необходимо истинные и всеобщие моральные правила, используемые в роли большей посылки в процедуре вывода практического силлогизма, тогда как для Оккама все природные способности человека по определению выступают продуктом его актов, т. е. не могут быть врожденными.

В его теории принципы практического разума предстают, с одной стороны, как самоочевидные (*per se*), в частности положение, что «воля должна соотносываться с правильным разумом», а с другой стороны, как приобретаемые из опыта (*per experientiam*), например — что «необходимо умиротворять разгневавшуюся личность, употребляя добрые слова». Кроме того, имеются недемонстративные принципы, которые обретаются в качестве Божественного и человеческого закона на основе высшего авторитета. Таким образом, моральная доктрина в целом содержит всеобщие и необходимые постулаты, но жизнедеятельность конкретного человека требует специфических правил. Они создаются благоразумием на основе частного опыта.

Благоразумие у Оккама отождествляется с «хобитуальным» (в смысле «навыка») или актуальным наличием «правильного разума», что приравнивается к верно информированной или самой по себе правильной совести. Тем самым благоразумие создает такие частные правила, которые наилучшим образом непосредственно применимы в конкретных ситуациях, когда совесть должна выносить свое решение. Конечно же, благоразумие для Оккама как средневекового мыслителя не исключает всеобщих принципов, известных через веру и Откровение. Более того, он рассматривает Божественную волю как предельную норму моральности, поэтому правильный разум и совесть должны находиться в безусловном согласии с Божественными предписаниями. В связи с этим теология для него — преимущественно практическая наука, так как Библия открывает требования Божественного закона, а они, в свою очередь, определяют правильный разум. Но совесть не тождественна правильному разуму, потому что она способна ошибаться, может она совпадать и с ошибающимся разумом (*ratio falsa*). Реальность моральности остается во власти человека, и прежде всего внутри силы воли.

Следуя францисканской традиции, Оккам рассматривает волю в достаточно абсолютизированном значении: «выбирая» между интеллектом и волей, он на стороне последней. Он считает, что воля более благородна, чем интеллект, ибо она может любить, что достойнее, чем познавать, но любить, в свою очередь, можно только то, что знаешь, поэтому интеллект первичен. Однако воля способна выбирать, соглашаться или не соглашаться с объектом, представленным разумом, она свободна выбрать зло и даже отвергнуть высшее счастье — созерцание Бога. Интеллект не может подчинить ее своим суждениям.

Никакие моральные достоинства не гарантируют человеку его безусловную добродетель, он вновь и вновь вынужден принимать решение, исходя из исключительной свободы акта воли. Даже чувственные страсти неспособны принудить волю к действию вопреки ее собствен-

ной склонности<sup>116</sup>. При этом всякий практический акт человека может быть признан морально благим, только если он сообразуется с правильным разумом и совестью. Поступок добродетелен, когда в нем актуально реализуются благоразумие и диктат совести, с которыми соотносится воля. Эта позиция рассматривалась Оккамом в качестве главного условия добродетельности акта.

Воля должна соглашаться с правильным разумом в силу того, что он правильный. Но воля может и не соглашаться, так как в процедуре практического действия именно ее голос оказывается решающим, ей принадлежит последнее слово. Так, например, интеллект больного нацелен на здоровье. Это — его практический принцип, предписание в отношении цели. Затем следует воление, чтобы обрести здоровье. Но данное воление диктуется интеллектом не необходимо, воля все-таки остается свободной в избрании целей. Далее, интеллект выбирает лучшие средства, чтобы достичь данной цели (*consilium intellectus*). После этого через суждение или предписание интеллект утверждает, как достичь цели, однако само действие следует только после соответствующего избрания воли (*electio voluntatis*).

Таким образом, на главных ступенях процедуры практического действия воля оказывается в господствующем положении, поэтому ее статус выше статуса разума и прежде всего от нее зависит перспектива осуществления акта. Но добродетельность все же зависит от согласия воли с совестью и правильным разумом, в этом требовании Оккам доходит до крайней по своему смыслу позиции. Он считает, что акт воли не может быть добродетельным, если не следует предписаниям совести и разума, причем не важно, ошибочным или вполне правильным. Тем самым в его моральной теории возникает затруднение, которое мыслитель попытался разрешить через экспликацию внутреннего содержания акта.

Согласно Оккаму, внутренние акты обладают уникальным собственным значением в рамках морального действия, только они несут в себе полноту нравственной оценки, от них зависит достоинство внешнего поступка. «Внутренний акт воли, — отмечает Т. М. Холапайнен, — формирует исключительный критерий для моральной оценки внешнего акта»<sup>117</sup>. Внешний акт не может быть в полной мере добродетельным, если нет соответствующего ему внутреннего акта. Так, любовь к родителям или желание пойти в церковь окажутся лишь морально индифферентными поступками, если не будут сопровождаться необходимым признанием соответствующих причин действия в качестве следования воле Бога или во имя Бога. Это осмысление и делает акт добродетельным и обеспечивает его нравственное обоснование, но тем самым моральный грех также обуславливается именно внутренним актом. Поэтому решающее значение с точки зрения моральной оценки

поступка приобрели в этике Оккама «намерения» (*intentio*) человека, с которыми он осуществляет действие.

Намерения составляют суть акта воли. «Согласно святым, никакой акт не есть ни похвальный, ни достойный порицания, кроме как из-за благого либо злого намерения; намерение (*intentio*) же есть акт воли», — утверждал мыслитель<sup>118</sup>. Согласно позиции человеческого суда внешние акты более наказуемы, чем внутренние. Однако с точки зрения Бога вещи смотрятся иначе: человек, который лишь намерен осуществить преступление, не менее виновен, чем тот, кто *de facto* его совершил. Этот принцип этики внутренней жизни подчеркивается символическим примером: когда два господина направляют своих слуг, чтобы убить человека, которого они оба не любят, больше грешит тот, кто интенсивней ненавидит этого человека, несмотря на то что реальным убийцей, может быть, станет слуга другого. Таким образом, индивид, совершивший, с точки зрения Оккама, подлинный моральный грех, может остаться вне наказания со стороны людей, но ему не избежать Божиего суда.

В связи с этим высшим принципом нравственной добродетели в его учении выступала любовь к Богу. Этот акт Оккам рассматривал в качестве «первого из всех благих актов»<sup>119</sup>, он необходимо добродетелен и не может содержать в себе никакой порочности. Все остальные внутренние акты собираются воедино посредством этого необходимо добродетельного акта. Притом любовь к Богу предполагает абсолютное подчинение тому, что желаемо Им, т.е. необходимо строго следовать Его предписаниям. А так как Бог дал людям интеллект, то и положения правильного разума, определяемые в конкретной жизненной ситуации, должны отражать требования Божественной воли. Правильный разум предписывает выбирать такие средства, которые полностью согласуются с актом любви к Богу.

Таким образом, этическая ценность нравственного поступка в учении Оккама связывается, с одной стороны, с его соответствием позиции правильного разума, а с другой стороны, с инстанцией акта любви к Богу. Поэтому следовать Божественной воле означает для него следовать собственной совести, а стало быть, следовать диктату правильного разума. «Эти нормы, — поясняет Т. М. Холапайнен, — связаны в этической теории Оккама; для него этика есть предмет Божественного закона, всегда распознаваемого через разум или совесть»<sup>120</sup>. Соответственно в его позиции предполагалось три варианта действий совести. Первый — это правильная совесть, когда суждения разума проистекают из благоразумия и согласуются с волей Бога в отношении моральных обязательств человека в данном конкретном случае. Второй — это совесть, находящаяся в непреодолимом нравственном заблуждении, за которое индивид не несет ответственности. Третий — это совесть, кото-

рая преступно порочна, за что человек должен нести ответственность. Однако для Оккама любой акт против злой совести, безотносительно к степени ее ошибок, недейственен либо вовсе неосуществим и неспособен сделать ее добродетельной.

Действовать против правильной совести означает действовать против Бога, т. е. — соответственно — нарушить Его предписания и лишиться добродетели. Акт против непреодолимо злой совести ни к чему не приведет, ибо не в силах такого рода человека познать то, что он ошибается. Действуя по-прежнему, человек, следуя требованиям совести, в определенном смысле сохраняет свою привязанность к добродетели. Лишь в третьем случае поступать в соответствии с ошибающейся совестью предполагает полноту ответственности, причем в двойном размере. Поступающий не может быть прощен, ибо его воля избирает акт, который не должна была выбирать, поэтому на нем лежит дополнительная вина. Он не только совершил дурной поступок, но и ошибся в волевом выборе.

Такого рода позиция Оккама еще раз демонстрирует противоречие его этической теории. С одной стороны, он стремится к выстраиванию объективно-авторитаристской модели совести. С другой стороны, в основании деятельности последней лежит субъективно-релятивистский принцип «намерения». Эта альтернатива послужила благодатной почвой для споров и различных толкований среди оккамистов в XIV–XV вв., а затем и в эпоху Контрреформации — в учениях представителей второй схоластики.

### Примечания

<sup>1</sup> «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9); «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны» (Рим. 1:20).

<sup>2</sup> «Называя себя мудрыми, обезумели» (Рим. 1:22); «Потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор. 1:25); «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2:8); «... Царь царствующих и Господь господствующих, единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может» (1 Тим. 6:15–16); «... люди, развращенные умом, невежды в вере» (2 Тим. 3:8).

<sup>3</sup> Имеется в виду проблема из четвертой книги «Метафизики» Аристотеля, в которой предельно четко сформулировано: «начало доказательства не есть [предмет] доказательства» (Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 139). Науки не доказывают своих начал, «ибо человек, — пишет Аристотель в «Никомаховой этике», — обладает научным знанием, когда он в каком-то смысле обладает верой и принципы ему известны» (Там же. Т. 4. М., 1983. С. 175). Конечно, вера, о которой здесь говорит греческий мыслитель, не относится к сфере личностных переживаний в духе христианской или иной формы религиозности, а имеет сугубо умственный

характер и связана со знанием «истинных, первых, непосредственных, более известных и предшествующих [посылок]» (Там же. Т. 2. М., 1978. С. 259). В связи с этим необходимо отметить, что средневековая проблема веры и разума задавалась широким философским контекстом осмысления оснований знания как такового.

<sup>4</sup> *Gilson E. The Spirit of Medieval Philosophy. New York, 1936. P. 14.*

<sup>5</sup> В связи с этим достаточно символично звучит высказывание о Фоме Аквинском одного из современных исследователей: «Он был бы весьма скандализован, если бы услышал, что его представляют в качестве новатора в фундаментальных проблемах, и еще более был бы скандализован, если бы услышал о себе или о любом христианине название “философ”, так как этот термин часто имел уничижительный смысл для латинских авторов XIII столетия» (*Jordan M. D. Theology and Philosophy // The Cambridge Companion to Aquinas / Ed. by N. Kretzmann and E. Stump. Cambridge, 1995. P. 232*). Более того, автор данной статьи приводит статистику, согласно которой почти половину (48,8%) корпуса сочинений Фомы Аквинского составляют «Сумма теологии» и комментарии на «Сентенции» Петра Ломбардского и Библию, т. е. исключительно богословские трактаты, тогда как комментарии на работы Аристотеля составляют лишь 13% (*Ibid. P. 248*). Однако нельзя не замечать в той же «Сумме теологии» внушительной философской составляющей. Кроме того, остается открытым вопрос, кем был бы Фома, если бы он не был знаком с сочинениями Аристотеля и его не захватывали серьезные философские дискуссии, развернувшиеся во времена его деятельности. В своих богословских работах, в полемике с авероистами Аквинат часто выступал именно как философ. И отнять у него данную позицию — значит урезать и обеднить его наследие, лишить последнее полноты идей. Более того, это означает лишить средневековую мысль ее выдающегося содержания, ее собственного специфического места в истории метафизики Запада.

<sup>6</sup> Средневековый мыслитель «перед лицом религии, — подчеркивает А. Койре, — должен был оправдать свою философскую деятельность, но, с другой стороны, перед лицом философии ему было необходимо оправдать существование религии» (*Койре А. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии // Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985. С. 55*).

<sup>7</sup> Имеется в виду классификация умозрительных знаний, предложенная Стагиритом в первой главе шестой книги «Метафизики».

<sup>8</sup> В частности, подобную интерпретацию данного термина предлагает Г. Г. Майоров. См.: *Майоров Г. Г. Судьба и дело Боэция // Боэций. «Утешение Философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 378.*

<sup>9</sup> *Боэций. Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества // Там же. С. 147.*

<sup>10</sup> «Мы не должны позволять воображению отвлекать нас, но должны подниматься вверх с помощью лишь чистого разума, приближаясь разумом к каждому предмету настолько, насколько он доступен разумению», — призывал Боэций (Там же. С. 157).

<sup>11</sup> Там же. С. 145.

<sup>12</sup> Там же. С. 147. — Как указывает Т. Ю. Бородай в комментариях к трактату Боэция, его высказывание, по всей видимости, воспроизводит позицию Стагирита из «Никомаховой этики», где тот говорит буквально следующее: «Человеку образованному свойственно добиваться точности для каждого рода [предметов] в той степени, в какой это допускает природа предмета (прагма)» (*Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 56*); хотя сам Боэций использовал эту цитату, следуя Цицерону (Тускуланские беседы V, 7, 19) (см.: *Боэций. «Утешение Философией» и другие трактаты. С. 296*).

<sup>13</sup> Так, Эдвард Махуни, один из авторов «Кембриджской истории философии позднего Средневековья», пишет, что «Сигер не утверждал так называемой теории

двойственной истины, и не делал этого никто из его современников» (*Mahoney E. P. Sense, Intellect and Imagination in Albert, Thomas and Siger // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy / Ed. by N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg. Cambridge, 1982. P. 619*). Более подробный анализ исследовательской литературы и различных точек зрения представлен в статье А. В. Апполонова «Бозций Дакийский и латинский аверроизм XIII столетия» (см.: *Апполонов А. В. Бозций Дакийский и латинский аверроизм XIII столетия // Бозций Дакийский. Соч. М., 2001. С. I–LIII*).<sup>14</sup> *Бозций Дакийский. Соч. С. 205.*

<sup>15</sup> Использование в данном случае кантовской терминологии не предполагает отстаивания такого рода точки зрения, что средневековая философия в каком-то смысле предвосхитила кантовские проблемы и идеи; подобное терминологическое заимствование лишь обращает внимание на то, что в основании философии Канта, по сути, лежат те же противоречия и метафизические оппозиции, которые восходят к эпохе Средних веков. И в этом смысле Кант только продолжает и определенным образом завершает традицию схоластического дискурса. При этом необходимо отметить, что Кант был практически первым видным мыслителем в новоевропейской традиции, получившим, пусть и с некоторыми затруднениями, звание профессора и выступавшим с университетской кафедры.

<sup>16</sup> *Бозций Дакийский. Соч. С. 212–213.*

<sup>17</sup> См.: *Фома Аквинский. О вечности мира // Фома Аквинский. Соч. М., 2002. С. 118–133.*

<sup>18</sup> «Эта [священная] наука (*sacra doctrina*), — пишет Фома в «Сумме теологии», — может принимать некоторые положения от философских наук: не потому, что она зависит от них, но лишь затем, чтобы сделать учение более доступным для разума. Ибо свои начала она получает не от других наук, а непосредственно от Бога через откровение. Потому-то она и не зависит от прочих наук как от выших, но использует их как низшие, как [госпожа] прибегает к услугам служанок» (*Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–43. Киев; М., 2002. С. 10*).

<sup>19</sup> *Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. 1. Долгопрудный, 2000. С. 39.*

<sup>20</sup> «Но сама способность к научному познанию, — пишет Аквинат в «Сумме теологии», — исходит не из естественного разума, а ниспосылается через откровение» (*Фома Аквинский. Сумма теологии. С. 11*).

<sup>21</sup> «Через собственную ограниченную природу, — разъясняет позицию Фомы Дж. Уолгрейв, — человек может понимать только такие вещи, которые становятся интеллигибельными благодаря врожденному свету активного интеллекта (*intellectus agens*): чтойности материальных субстанций» (*Walgrave J. H. The Use of Philosophy in the Theology of Thomas Aquinas // Aquinas and Problems of His Time. The Hague, 1976. P. 182*).

<sup>22</sup> «Священное учение — это наука», — утверждает Фома в «Сумме теологии». И здесь же он устанавливает различие между науками, которые «исходят из положений, очевидных в свете естественного разума, каковы арифметика, [геометрия] и им подобные», и другими, исходящими из положений, которые известны в свете «высших наук: таковы теория перспективы, основанная на положениях, разъясняемых геометрией, и теория музыки, основанная на положениях, установленных арифметикой». Ко второго рода наукам относится и теология (*sacra doctrina*), которая «исходит из положений, установленных в свете высшей науки, преподанной самим Богом» (*Фома Аквинский. Сумма теологии. С. 5–6*). Таким образом, теология — вполне наука, а свои основания она воспринимает из Откровения, т. е. от Бога, в чем ее особое превосходство.

<sup>23</sup> «Дедукция — его обычный метод доказательства, и он использует его в суждении любого вида проблем, включая те, которые должны иметь отношение к природе Бога. Вдобавок он строго придерживался принципов противоречия, тождества и исключенного третьего и свободно использовал эти и другие логические правила как объяснения для действий Бога», — отмечает М. Л. Колиш (*Colish M. L.*

The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge. New Haven; London, 1968. P. 189).

<sup>24</sup> «Священное учение опирается и на человеческий разум; не затем, конечно, чтобы доказывать веру (ибо это было бы противно достоинству веры), но для прояснения иных вещей, о коих в этом учении идет речь», — пишет Фома (Фома Аквинский. Сумма теологии. С. 15).

<sup>25</sup> Фома Аквинский. Сумма против язычников. С. 59.

<sup>26</sup> Там же. С. 39.

<sup>27</sup> «Ради спасения человеческого было необходимо, чтобы помимо знаний, представляемых философской наукой, основанной на человеческом разуме, существовало знание, основанное на откровении, исходящем от Бога» (Фома Аквинский. Сумма теологии. С. 4).

<sup>28</sup> Орден получил название по имени своего основателя знаменитого средневекового святого и религиозного деятеля XIII в. Франциска из Ассизи. Он происходил из купеческой семьи, но, пережив глубокий духовный кризис, в 1206 г. покинул дом отца, отказавшись от его богатств, и начал жизнь добровольного нищего странника. Вскоре у него появились сподвижники, и в 1207–1209 гг. они основали братство миноритов («меньших братьев»). Их устав был утвержден папой Иннокентием III. Популярность ордена очень быстро приобрела всеевропейские размеры, что в значительной мере обуславливалось проповедями его родоначальника. О Франциске и его деятельности см.: Герье В. Франциск — апостол нищеты и любви. М., 1908.

<sup>29</sup> Дунс Скот, как и многие другие средневековые богословы, всю жизнь посвятил теологическим штудиям, учась и работая то в Оксфорде, то в Париже. Он также комментировал «Сентенции» Петра Ломбардского, что составило основу его главных сочинений: «Парижского» и «Оксфордского». За свои сложные философские построения и изысканные дистинкции Дунс Скот получил титул «Тонкий доктор» (Doctor Subtilis). См.: Задворный В. Л. Curriculum vitae benedicti patris Ioannis Duns Scoti (Биография Иоанна Дунса Скота) // Блаж. Иоанн Дунс Скот. Избранное / Сост. и общ. ред. Г. Г. Майорова. М., 2001. С. 8–27.

<sup>30</sup> «Дунс Скот называл Аристотеля по-прежнему Philosophus, как это было принято в традиции схоластики, но себя при этом он именовал catholicus или theologus» (Vos A. Duns Scotus and Aristotle // John Duns Scotus. Renewal of Philosophy: Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum. Amsterdam; Atlanta, 1998. P. 51 (Elementa. Bd. 72)).

<sup>31</sup> В данном контексте Г. Г. Майоров говорит о том, что «вся западная схоластика может быть охарактеризована как аристотелевско-августинианская, дифференция внутри которой определялась преобладающей склонностью ее творцов или к августинизму, или к аристотелизму» (Майоров Г. Г. Дунс Скот как метафизик // Блаж. Иоанн Дунс Скот. Избранное. С. 34). При этом, как подчеркивает Ефрем Беттони, «философия Скота является августинианством, которое нацелено на томистский аристотелизм и стремится объединиться в более полном и, следовательно, более жизненном и совершенном синтезе» (Bettoni E. Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy. Washington, 1961. P. 21).

<sup>32</sup> Достоверно известно, что в 1275 г. Генрих стал профессором теологии в Парижском университете. Он принимал участие в деятельности комиссии Э. Тампье и, судя по всему, был действительным лидером августинианства своего времени. О Генрихе Гентском см.: Гарнцев М. А. К характеристике августинианства второй половины XIII — начала XIV в. // Средние века. 1988. Вып. 51. С. 94–115; Аппалонев А. В. 1) Генрих Гентский и вопрос о вечности мира // Z [журнал философского факультета МГУ]. 2000. №2. С. 113–121; 2) Генрих Гентский и его Quodlibeta // Историко-философский ежегодник. 1999. М., 2001. С. 88–90.

<sup>33</sup> «... Я утверждаю, что эта наука [т. е. богословие] была изобретена не ради необходимого внешнего, а ради необходимого внутреннего (например — для упоря-

дочения и умерения страстей и действий), как и наука о морали, которая, если бы даже была изобретена со всем необходимым [для нее] внешним, была бы не менее практической», — писал Дунс Скот (*Блаж. Иоанн Дунс Скот. Избранное. С. 151*).

<sup>34</sup> «Заметь, ни о чем сверхъестественном нельзя естественным разумом показать, что оно присуще человеку-страннику» (Там же. С. 107).

<sup>35</sup> Дунс Скот в связи с этим писал: «Можно сказать, что если существуют какие-либо неопровержимые доводы разума в защиту положений веры, их не опасно приводить ни верующим, ни неверующим. Не опасно для верующих: ибо католические учителя, исследуя достоверность истин веры путем доказательств и пытаясь понять то, во что уверовали, не намеревались этим уничтожить заслугу веры, но, напротив, Августин и Ансельм полагали, что достоин заслуги их труд ради понимания истин веры, согласно 7-й главе пророка Исайи: если не уверуете, не уразумеете; ибо, веруя, они искали понимания того, во что верили. Не опасно также для неверующих: если можно было бы получить неоспоримые доказательства, и даже если бы таковых не было для обоснования самого факта — т.е. вероучительного положения, — но имелись бы они для доказательства возможности факта, и тогда полезно было бы приводить их против неверующих, ибо посредством этого как-то убеждался бы он не противиться данным истинам как невозможным» (Там же. С. 99).

<sup>36</sup> «Так как Божественная сущность, — поясняет Э. Жильсон в своем капитальном исследовании «История христианской философии в Средние века», — выступает единственным необходимым объектом воли Бога, нет ни одной из конечных сущностей, чье существование было бы необходимо желаемо Богом. Бог творит, если Он желает делать так, и только потому, что Он так желает. Спросить, на каком основании Бог желает или не желает такую-то и такую-то вещь, значит спросить об основании того, что не имеет основания» (*Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. London, 1955. P. 461*).

<sup>37</sup> «Всемогуществу Бога возможно все то, что не заключает в себе очевидного противоречия», — утверждал Дунс Скот (*Блаж. Иоанн Дунс Скот. Избранное. С. 267*).

<sup>38</sup> *Barth T. A. Being, Univocity and Analogy according to Duns Scotus // John Duns Scotus, 1265–1965 / Ed. by J. K. Ryan and B. M. Bonansea. Washington, 1965. P. 217.*

<sup>39</sup> Жизнь Уильяма Оккама была достаточно традиционной для средневекового схоласта, но в то же время оказалась наполнена трагическими перипетиями, которые вполне соответствовали духу времени. Он был членом францисканского ордена, учился в Оксфордском университете, читал лекции и комментировал Библию и «Сентенции» Петра Ломбардского. Привычно-обыденный ход событий резко изменился, когда в 1323 г. канцлер университета Джон Люттерелл обвинил его в некоторых теологических отступлениях и обратился в Авиньон, где в тот период находилась резиденция папы. В итоге в 1324 г. Оккам был вызван к папскому двору для изучения всех обстоятельств дела. Здесь он оказался вовлечен в споры вокруг соблюдения принципа евангельской бедности, строгое следование которому отстаивал генерал ордена францисканцев Михаил Чезенский, также попавший в авиньонский « плен ». Опасаясь суровых наказаний, они тайно покинули город и бежали в Мюнхен ко двору Людвига Баварского, который был непримиримым лидером антипапской оппозиции. Оккам, как известно, принял активное участие в этом противостоянии; он умер в 1349 г., уже после смерти Людвига.

<sup>40</sup> *William of Ockham. Philosophical Writings. Indianapolis, 1990. P. 100.*

<sup>41</sup> «... Можно доказать, что Бог существует... иначе, если среди сущих нет некоего [сущего], первичнее и совершеннее коего нет ничего, будет уход в бесконечность. Но из этого не следует, что можно доказать, что таковое [сущее] только одно: этого, — утверждает У. Оккам, — мы держимся только верой» (*Оккам У. Избранное. М., 2002. С. 191*).

- <sup>42</sup> *William of Ockham*. Philosophical Writings. P. 106.
- <sup>43</sup> «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля // Аристотель. Категории. М., 1939. С. 53.
- <sup>44</sup> *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 86.
- <sup>45</sup> *Бозций*. Комментарий к Порфирию // Бозций. «Утешение Философией» и другие трактаты. С. 26.
- <sup>46</sup> Там же. С. 28.
- <sup>47</sup> Там же. С. 29.
- <sup>48</sup> *Неретина С. С.* Абелья и особенности средневекового философствования // Абелья П. Тео-логические трактаты. М., 1995. С. 31–32.
- <sup>49</sup> *Абелья П.* Тео-логические трактаты. С. 79–80.
- <sup>50</sup> Там же. С. 78.
- <sup>51</sup> Там же. С. 84.
- <sup>52</sup> Там же. С. 121–122.
- <sup>53</sup> *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Вопрос 16: Об истине // Вестник РХГИ. 1999. Вып. 3. С. 168.
- <sup>54</sup> *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. С. 219.
- <sup>55</sup> *Sancti Thomae de Aquino*. Summa Theologiae. Torino, 1988. S. 406–407. — Далее в соответствии с общепринятой практикой в случае отсутствия перевода на русский язык того или иного раздела будут указываться книга, вопрос и статья. При этом часть первая обозначается Ia (Pars Prima), часть вторая — IIa (Pars Secunda), раздел первый части второй — Ia IIae (Pars Prima Secunda), раздел второй части второй — IIa IIae (Pars Secunda Secundae), часть третья — IIIa (Pars Tertia), q. — «вопросы» (questiones), art. — статьи, ad. — примечания. Так, например, для данного текста: ST. Ia. Q. 84. Art. 6.
- <sup>56</sup> «Умопостигаемая идея (species intelligibilis) — это формальный принцип (начало) мыслительной деятельности: как форма любого деятеля есть принцип его действительности», — пишет Фома (*Фома Аквинский*. Сумма против язычников. С. 221). При этом в примечаниях переводчик трактата Т. Ю. Бородай сделала следующую ремарку: «Перевести на русский язык species intelligibilis можно латинскими словами — как “интеллигибельная форма”, русскими — как “умопостигаемая идея”. Поскольку здесь Фома вводит богословскую проблематику, берущую начало в платоновской философии, а именно: предсуществуют ли идеи (вечные прообразы мироздания) Богу, или сосуществуют с Ним в Его уме, или творятся Богом, — постольку переводчик счел возможным перевести в данном случае species как “идея”, отсылая читателя к дискуссиям по поводу Платона и Филона Александрийского» (Там же. С. 443). «Образ (species), — указывает в связи с этим Э. Жильсон, — есть не то, что мысль познает о вещи, но то, посредством чего она познает» (*Жильсон Э.* Избранное. Т. 1: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб., 1999. С. 275).
- <sup>57</sup> «Ум, — утверждает Фома, — никогда не обманывается в познании того, что есть [это] (quod quid est), как не ошибается чувство в том, что касается собственно ощущения» (*Фома Аквинский*. Сумма против язычников. С. 271). Латинское quod quid est выражает предельно простое понятие. Воспроизводя аристотелевскую терминологию, это слово отражает онтологический смысл определения истины в теории Фомы.
- <sup>58</sup> *Gilson E.* The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. New York, 1956. P. 231.
- <sup>59</sup> *MacDonald S.* Theory of Knowledge // The Cambridge Companion to Aquinas. P. 185.
- <sup>60</sup> *Блаж. Иоанн Дунс Скот*. Избранное. С. 321.
- <sup>61</sup> Там же. С. 333.
- <sup>62</sup> Там же. С. 331. — Необходимо отметить, что определенную проблематичность томистской теории абстрагирования, особенно в отношении перехода от чувствен-

ных образов к умпостигаемым видам, признавал и такой выдающийся комментатор сочинений Фомы Аквинского, как Этьенн Жильсон: «Для того чтобы чувственный образ предмета стал умпостигаемой формой возможностного ума, он должен быть преобразован. Именно это имеется в виду, когда говорится, что действующий ум обращается к представлениям, чтобы просветить их (illuminer). Это просвещение чувственных образов составляет суть абстрагирования. <...> Точно представить себе, что же именно хочет здесь сказать св. Фома, чрезвычайно трудно» (Жильсон Э. Избранное. Т. 1: Томизм... С. 267).

<sup>63</sup> *Bettoni E. Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy.* P. 115.

<sup>64</sup> *Блаж. Иоанн Дунс Скот.* Избранное. С. 335.

<sup>65</sup> «Универсальные сущности, — поясняет Е. Беттони, — вместо того чтобы быть размещенными в трансцендентальном мире, должны быть обнаруживаемы в самом сердце чувственной реальности» (*Bettoni E. Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy.* P. 97).

<sup>66</sup> *Adams M. M. Universals in the Early Fourteenth Century // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy.* P. 420.

<sup>67</sup> *Оккам У.* Избранное. С. 117.

<sup>68</sup> Там же. С. 119.

<sup>69</sup> Там же. С. 129.

<sup>70</sup> О «номинализме» Лютера, в частности, см.: *White G. Luther as Nominalist: A Study of the Logical Methods Used in Martin Luther's Disputations in the Light of Their Medieval Background.* Helsinki, 1994.

<sup>71</sup> Христианская наука или основания св. герменевтики и Церковного красноречия. Творение Блаженного Августина, Епископа Иппонийского. Киев, 1835. С. 53.

<sup>72</sup> *Жильсон Э.* История христианской философии в Средние века. Гл. III: Фома Аквинский // *Verbum.* Вып. 2: Наследие Средневековья и современная культура. СПб., 2000. С. 138.

<sup>73</sup> *Фома Аквинский.* Сумма против язычников. С. 129.

<sup>74</sup> Там же. С. 133.

<sup>75</sup> *Аристотель.* Метафизика. С. 309–311.

<sup>76</sup> *Фома Аквинский.* Сумма теологии. С. 80.

<sup>77</sup> «Одно — сущность, другое — существование. Последнее отличается от сущности тем, что является не субстанциальным, а акцидентальным», — писал Авиценна в своей «Метафизике» (*Ибн Сина.* Избранные философские произведения. М., 1980. С. 120).

<sup>78</sup> *Gilson E. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas.* P. 43.

<sup>79</sup> *Бозций.* Каким образом субстанции могут быть благими, в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциальными // Бозций. «Утешение Философией» и другие трактаты. С. 162.

<sup>80</sup> *Фома Аквинский.* О сущем и сущности // *Verbum.* Вып. 2. С. 232.

<sup>81</sup> *Фома Аквинский.* Сумма теологии. С. 80.

<sup>82</sup> *John Duns Scotus. Philosophical Writings: A Selection.* Indianapolis; Cambridge, 1993. P. 7.

<sup>83</sup> *Ibid.* P. 72.

<sup>84</sup> «Фактически он никогда не был способен понять, как потенция могла бы быть названа реальной, т. е. существующей вне своей причины, и в то же время не иметь собственного акта, конституирующего ее как реальную потенцию, будь она первой материей или сущностью. Этот явный недостаток понимания был общим для всей августиновской школы. Никакой критик Скота тем не менее никогда не подумал спросить себя, не может ли быть присущ подобный недостаток понимания сложностям, унаследованным в самом понятии аристотелевской потенции, особенно когда такое понятие рассматривается с точки зрения креационистской теории. Не могли, пожалуй, быть прав Дунс Скот, когда говорил, что такое понятие предполагает противоречие? Каким бы ни был данный случай, что-нибудь одно должно

проявиться в уме: именно в этом контрасте взглядов лежит корень всех противоречий между метафизикой Дунса Скота и метафизикой Аристотеля», — подчеркивает Ефрем Беттони (*Bettoni E. Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*. P. 66).

<sup>85</sup> *William of Ockham*. Philosophical Writings. P. 93.

<sup>86</sup> *Ibid*. P. 95.

<sup>87</sup> *Зомбарт В.* Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М., 1994. С. 183.

<sup>88</sup> Там же. С. 184.

<sup>89</sup> *Potts T. C.* Conscience in Medieval Philosophy. Cambridge, 1980. P. 48.

<sup>90</sup> *Коплстон Ф. Ч.* Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный, 1999. С. 219.

<sup>91</sup> ST. Ia Iae. Q. 71. Art. 6. Ad. 5. — В данном случае вначале указывается раздел второй книги «Суммы теологии», а последняя цифра подразумевает номер ответа на затруднения, которые Фома, следуя схоластической традиции, обычно давал в конце вопроса после своего решения. Все контраргументы он приводил в начале каждого вопроса.

<sup>92</sup> *Жильсон Э.* Избранное. Т. 1: Томизм... С. 337.

<sup>93</sup> *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье. Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. С. 104.

<sup>94</sup> *Зомбарт В.* Буржуа... С. 185.

<sup>95</sup> *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 116.

<sup>96</sup> «Создание Чистилища, — подчеркивает Ж. Ле Гофф, — явилось одним из первых свидетельств возросшей важности, придаваемой в последние века Средневековья индивидуальному суду. Время пребывания в Чистилище, которое Господь определяет каждому в момент его смерти, несомненно, является индивидуальным временем. Оно индивидуально, потому что, подобно земной жизни, оно для каждого свое. Оно индивидуально еще и потому, что во многом зависит от поступков индивида. Если после смерти срок пребывания в Чистилище зависит от заступничества, то до наступления смерти на продолжительность его влияют как заслуги, так и проступки, как добродетели, так и пороки, как раскаяние, так и рецидивы проступков, как хождение на исповедь, так и небрежение этой процедурой, а также покаяние, которое успел или, наоборот, не успел совершить будущий покойник» (Там же. С. 127–128).

<sup>97</sup> «Совесь» (*syneidesis; conscientia; synderesis*) восходит к *synoida*, что означает «я знаю вместе с...». Обычно предполагается знание о другой личности, которое может быть использовано в доказательство «за» или «против» нее, отсюда *synoida* подходит к значению «давать показания, свидетельствовать». Латинское же *conscientia* является транслитерацией *syneidesis* (см.: *Potts T. C.* Conscience in Medieval Philosophy. P. 1–2).

<sup>98</sup> По поводу значения древнегреческого слова «совесь» в отечественной исследовательской литературе сложились различные толкования. Так, В. Н. Ярхо в 70-е годы высказал мысль, что знаменитый ст. 396 из «Ореста» Еврипида «отнюдь не предопределяет появление феномена совести... Глагол *synoida* выступает здесь в том же значении «[хорошо] знать», в каком он многократно засвидетельствован в современных Еврипиду источниках и у самого Еврипида (Мед. 495; Ипп. 425; Гер. 368)» (*Ярхо В. Н.* Была ли у древних греков совесь? // *Ярхо В. Н.* Собрание трудов. Древнегреческая литература. Трагедия. М., 2000. С. 296). При этом ученый ссылается на опыт немецких разысканий, в частности Ф. Цуккера, в которых существительное *synesis* переводится как *die Einsicht* — «понимание» (см.: *Zucker F.* *Syneidesis — Conscientia: Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im griechischen und griechisch-römischen Altertum* (Jenaer Akad. Reden 6, 1928) // *Zucker F.* *Semantica. Rhetorica. Ethica*. Berlin, 1963. S. 97–116). По сути, В. Н. Ярхо утверждает, что в классической древнегреческой трагедии невоз-

можно апелляция к совести, так как герои в своих действиях и оценках исходят не из внутренних противоречий и исканий, а из стыда и позора перед другими, их пугает утрата собственной доблести в глазах окружающих. Однако он признает, что понятие *syneidesis* «становится достаточно распространенным уже в последней четверти V века» (*Ярхо В. Н.* Была ли у древних греков совесть? С. 296). А. А. Столяров высказывается по этому поводу прямо противоположным образом: «Мы смело можем считать Eurip. Or. 396 одним из первых случаев строгого употребления термина *syneidesis/synesis* в значении “совесть”» (*Столяров А. А.* Феномен совести в античном и средневековом сознании (к постановке проблемы) // Историко-философский ежегодник. 1986. М., 1986. С. 26). Примечательно, что в целях подтверждения своей точки зрения он также обращается к трудам Ф. Цуккера. При этом А. А. Столяров соглашается с тем, что «в моральном сознании раннего средневековья феномен совести занимает совершенно исключительное место» (Там же. С. 33). Более того, он называет всю христианскую традицию «культурой совести», что принципиально отличает ее от природно-космической мысли Античности, в рамках которой в структуре морального сознания важнейшее значение приобрела система правовой упорядоченности. Крайне категоричную позицию занял в связи с этим Г. Г. Майоров: «Понятие совести практически не было известно античности. Античная этика сугубо рационалистична и натуралистична. Ее мало интересовало субъективное отношение человека к своему поведению; важнее было установить, насколько это поведение подходит под объективный, разумный, надындивидуальный стандарт» (*Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979. С. 325–326).

<sup>99</sup> *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 182.

<sup>100</sup> Эта позиция наиболее полно выражена в знаменитом библейском тексте: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7:15).

<sup>101</sup> *Saarinен R.* Weakness of the Will in Medieval Thought: From Augustine to Buridan. Helsinki, 1993. P. 72.

<sup>102</sup> *Potts T. C.* Conscience in Medieval Philosophy. P. 12.

<sup>103</sup> О понятии «контингентное» см.: *Бандуровский К. В.* «Контингентное» в философии Фомы Аквинского и проблема свободы воли // Историко-философский ежегодник. 1999. С. 64–72.

<sup>104</sup> ST. Ia. Q. 82. Art. 3.

<sup>105</sup> Латинское понятие *habitus* достаточно многозначно и поэтому трудно для адекватного перевода. Сложившаяся в последнее время практика его транслитерации на русский язык в качестве «хабитус» или «габитус», соответствия европейским традициям, все же не разрешает проблемы понимания его значения. При этом М. Бейлор признает, что «томистское понятие *habitus* совсем неадекватно передается английским словом *habit*». Далее он подчеркивает, что «понятие *skill* (“мастерство”, “искусство”) несколько ближе — установившаяся расположенность или сложившаяся склонность некоторой способности, посредством которой мы можем выполнять действия какого-то особого рода охотно и с легкостью». Кроме того, он отмечает, что «*habitus* иногда также переводят как “специфическая характеристика” или “вторая природа»» (*Baylor M. G.* Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther. Leiden, 1977. P. 34).

<sup>106</sup> ST. Ia. Q. 79. Art. 12.

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> *Аристотель.* Никомахова этика. С. 174.

<sup>109</sup> ST. Ia Iiae. Q. 76. Art. 1.

<sup>110</sup> ST. Ia Iiae. Q. 19. Art. 6.

<sup>111</sup> «Воля полностью свободна в определении себя», — отмечает автор статьи «Волунтаризм Дунса Скота» (*Vonapsea B. M. Duns Scotus' Voluntarism // John Duns Scotus, 1265–1965. P. 93*).

<sup>112</sup> *Блаж. Иоанн Дунс Скот. Избранное. С. 467.*

<sup>113</sup> Там же. С. 471.

<sup>114</sup> *Bettoni E. Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy. P. 168.*

<sup>115</sup> *Блаж. Иоанн Дунс Скот. Избранное. С. 509.*

<sup>116</sup> «Влияние чувственной страсти на волю предполагает согласие воли. Когда воля не соглашается, чувственная способность подчиняется этому не-волею и потому не влияет на волю. В конечном счете единственная причина склонностей в воле есть сама воля, так же как во власти воли — не осуществлять какой-либо волевой акт. Воля может управлять чувственными страстями, соглашаясь или не соглашаясь на них», — разъясняет позицию Оккама Т. М. Холапайнен (*Holapainen T. M. William Ockham's Theory of the Foundations of Ethics. Helsinki, 1991. P. 38*).

<sup>117</sup> *Ibid. P. 85.*

<sup>118</sup> *Оккам У. Избранное. С. 211.*

<sup>119</sup> Там же.

<sup>120</sup> *Holapainen T. M. William Ockham's Theory of the Foundations of Ethics. P. 147.*

## Глава 6

# «СХОЛАСТИЧЕСКИЙ РЕНЕССАНС» XVI СТОЛЕТИЯ: ВТОРАЯ СХОЛАСТИКА

### § 1. ВОЗРОЖДЕНИЕ СХОЛАСТИКИ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVI в. САЛАМАНКСКАЯ ШКОЛА

**Вводные замечания.** Возрождение схоластики — типично средневековой, казалось бы, формы умозрения — на рубеже Нового времени требует осмысления. В чем причина такого явления? Ответу на этот вопрос посвящены завершающие главы книги. Но предварительные замечания следует сделать сразу.

XVI столетие невозможно отнести к Средним векам. «Осень Средневековья», о которой писал Й. Хейзинга, сменяется «ранней весной» Нового времени — эпохой драматических перемен в жизни Европы. Это была эпоха, когда в религиозных, межнациональных, колониальных противостояниях и в ходе первой буржуазной революции начинали утверждаться новые политико-правовые принципы, основанные на юридическом мировоззрении. В экономике продолжалось развитие предпринимательства, укреплялись рыночные отношения, с которыми связано быстрое обращение ценных бумаг, кредитов и т. п., активно осваивались богатства и возможности Нового Света.

В это время, по выражению Х. Ортеги-и-Гассета, «Возрождение дарило нам самые зрелые свои плоды»<sup>1</sup> в искусстве, литературе, начиналась череда научных открытий, предвещавших интеллектуальную революцию XVII в., происходило становление современной цивилизации, рождалось новое мировоззрение, когда антропоцентричное восприятие мира причудливо сочеталось с новой европоцентричной реальностью — расширившимся в результате географических открытий миром, ведущую роль в котором стремилась играть христианская Европа.

Схоластика в эту пору оставалась единственной систематической формой мышления, включавшей теологию, метафизику, физику, логику, этику, антропологию, теорию права и политики, эстетику и другие науки.

Схоластическим было образование в университетах, имевших монополию на подготовку квалифицированных специалистов — юристов, врачей, чиновников, ученых. Влияние схоластики в меньшей степени затрагивало тех, кто не посещал университетские занятия. (Таких было много среди представителей культуры Ренессанса. Достаточно, например, вспомнить выпускника коммунальной школы Данте или Леонардо да Винчи, получившего профессиональную подготовку в мастерской скульптора. И все же для молодых людей, желающих получить образование, традиционным оставался не без иронии описанный Сервантесом в «Дон Кихоте» «тернистый и тяжелый путь» университетской учебы, которым «... спотыкаясь и падая, поднимаясь для того, чтобы снова упасть, они и доходят до возжеленной ученой степени»<sup>2</sup>.)

Схоластика как целостное мировоззрение, построенное на теологических основаниях, должна была в новой ситуации искать ответы на главные философские вопросы о Боге, мире и человеке. Эти интеллектуальные усилия католических богословов — доминиканцев, францисканцев, августинцев и, конечно же, иезуитов — и породили феномен *второй схоластики* XVI — начала XVII в.; которая сыграла в буквальном смысле роль *школы* для новоевропейских философов.

**В преддверии второй схоластики. Университеты и философия в конце XV — начале XVI в.** На рубеже XV–XVI вв. схоластическая мысль в Европе пребывала в состоянии упадка, распавшись на ряд направлений и «школ», которые вели между собой дискуссии по множеству вопросов, в основном представлявших интерес лишь для корпорации университетских профессоров.

Ведущим учебным заведением Европы оставался в то время Парижский университет. В Париже студенты из разных стран с интересом изучали теологию, поскольку, с одной стороны, теологический факультет Сорбонны считался самым знаменитым в Европе, а с другой, учебные заведения ряда стран, особенно Италии, Испании и Португалии, следовали «болонийской» традиции построения университетов, отдававшей преимущество юридическому факультету. (Служивший моделью университет в Болонье был создан в XI в. на базе школы правоведения, поэтому основным «профессиональным» факультетом там считался юридический, в то время как в Парижском университете главную роль играл теологический факультет.)

В Париже на теологическом факультете пользовались влиянием профессора, придерживавшиеся линии «французского оккамизма». К этой линии, принадлежавшей «новому пути» (*via moderna*), относи-

лись, напомним, *Жан Бурдан* (ок. 1300 — ок. 1358), генерал августинцев *Григорий из Римини* (ок. 1300 — 1358), *Николай из Отрекура* (ок. 1300 — 1350/2) и др. Номиналистическая схоластика развивалась в Париже и в XV в.; это развитие было связано с именами *Пьера д'Айли* (1350–1420) и его ученика *Жана Жерсона* (ум. 1429). К интересующему нас времени номиналисты в Парижском университете были наиболее влиятельной силой, и их влияние через систему образования широко транслировалось в другие страны Европы, включая Испанию и Португалию.

В Испании теологические факультеты в начале XVI столетия были лишь в трех университетах — Саламанки, Вальядолида и Лериды; немного позднее (1508) такой факультет открылся в г. Алкалá-де-Энарес, во вновь созданном университете. Наибольшее распространение номинализм получил именно в Алкалэ, где с 1508 по 1545 г. существовала *кафедра номиналистов*, или *номиналистская кафедра*, которой — по существовавшему обычаю — было присвоено имя мыслителя, чьи идеи ложились в основу преподавания. Для этой кафедры таким философом стал немецкий номиналист *Габриэль Биль* (1410/8–1495), профессор Тюбингенского университета и автор собственных комментариев на «Сентенции» Петра Ломбардского, а также «Сокращенного изложения или собрания комментариев к *Сентенциям* Вильгельма Оккама». В то же время в другом, более древнем и знаменитом университете Испании, Саламанкском, в большей мере следовали учению Григория из Римини.

Наиболее известными профессорами-номиналистами в Алкалэ были *Хуан де Медина* (1490–1546) и *Педро Санчес Сируэло* (1470–1554). Последний интересен, например, тем, что, не будучи томистом и занимая при этом кафедру имени св. Фомы, писал скорее логико-математические сочинения, в то время как положенные ему по должности комментарии к «Сумме теологии» свел к кратким «Описаниям «Суммы божественного Фомы Аквината» — «Парафразам», ограничив материал первой частью «Суммы» (*Paraphrasis in Summam Divi Thomae Aquinatis*).

Следует заметить, что испанский номинализм выглядел более «мягким», «ослабленным», чем французский. Тот же Габриэль Биль оказался востребованным в качестве «именной фигуры» для названия кафедры, поскольку символизировал для испанцев «живое» учение, помимо логики имеющее выходы на теологическую, моральную и антропологическую проблематику. Это стало не только специфической чертой развития схоластики в Испании, но также одной из существенных особенностей в жизни испанских и португальских университетов. Другой особенностью, тесно связанной с интеллектуальной и религиозно-нравственной атмосферой в обществе, умонастроениями

духовной элиты (которые, в свою очередь, оказали воздействие на последующее возрождение и развитие схоластики), стало значительное влияние (как в университетской среде, так и в обществе в целом) идей христианского гуманизма.

**Начало возрождения схоластики и христианский гуманизм.** Говоря о христианском гуманизме, в первую очередь мы имеем в виду религиозно-гуманистическую антропологическую доктрину Эразма Роттердамского и его испанских последователей. «Философия Христа» Эразма породила в Испании многочисленные интерпретации. Такое «укоренение на испанской почве» не было случайным. «Причина его кроется в той социально-политической и культурной обстановке, которая сложилась на иберийском полуострове. . . Интерес к Античности, к классической филологии сочетался с глубоким национальным самосознанием. Гуманистические идеи способствовали усилению критического направления в общественной мысли: осуждение невежества и злоупотреблений духовенства, выступления против схоластики, призывы к изучению первоначальных текстов Св. Писания. . .»<sup>3</sup> Несмотря на голландские корни, христианский гуманизм в Испании превратился в самостоятельное явление. Это была своеобразная предреформационная (или следующая параллельно реформационным доктринам) реакция на кризис католицизма и схоластической мысли. Успех эразмизма в Испании был вызван тесной связью с собственно испанскими проблемами: необходимостью борьбы с коррупцией в Церкви (напомним, что коррупция буквально означает порчу, упадок, расстройство), стремлением к восстановлению чистоты христианской веры, спорам по поводу возможности рациональных толкований первоисточника веры, о границах разума и т. п.

Популярным стал так называемый миф о Христе, метафорически толковавший человечество как мистическое тело Христово, частью которого является каждый человек. Примеры интерпретации «философии Христа» — идеи братьев *де Вальдесов*, *Альфонсо* (1490–1532) и *Хуана* (1500–1541). Первый, служивший личным секретарем испанского короля и императора Священной Римской империи Карла V, был автором двух диалогов. В одном из них Вальдес рассуждает о развращенности папской курии, в другом — продолжает эту тему, подводя читателя к идее необходимости реформы католицизма, размышляя об истинной христианской доктрине, которую можно было бы противопоставить официальному Риму. По мнению Альфонсо де Вальдеса, члены тела равны между собой, хотя и различны по функциям. По аналогии это суждение распространялось и на общественную жизнь, человек признавался центром реального (сотворенного) мира, при этом каждый индивид полагался незаменимым и своеобразным. Важным моментом в идеях Альфонсо де Вальдеса было рассужде-

ние о безусловной личной свободе человека; свобода понималась как Божественный дар, данный человеку вместе с творением, а не право, за которое он должен бороться. Более того, если у Эразма свобода имела скорее теологический аспект, то Альфонсо де Вальдес рассматривает ее одновременно и в абстрактно-теологическом, и в жизненно-практическом смыслах.

Второй брат, Хуан де Вальдес, также находился под сильным воздействием идей Эразма, с которым был дружен и состоял в переписке. Перу Хуана де Вальдеса принадлежат сочинения на религиозную тему, в которых просматриваются идеи «исправления» Католической церкви, и, кроме того, «Диалог о языке»<sup>4</sup>, где он в духе Эразма высказывался о проблемах языка и стиля, отдавая должное испанскому литературному языку и предлагая шире использовать его возможности.

Рассматривая интеллектуальный фон, на котором начинало прорисовываться возрождение схоластической мысли в Испании, и отмечая важность гуманистических ренессансных идей как одной из составляющих этого процесса, мы не можем не упомянуть о чрезвычайно важной фигуре, выходящей за рамки испанской культуры. Речь идет о *Хуане Луисе Вивесе* (1492–1540). Вивес, родившийся в Валенсии, учившийся в Париже, большую часть жизни провел в Северной Европе — в Англии, где он преподавал в Оксфорде, и в Нидерландах (точнее, в Бельгии, где и скончался в г. Брюгге). Он был другом Эразма и автором ряда оригинальных идей в философии, оказавших определенное влияние на развитие схоластики. Заметим, что идеи, на которых мы останавливаемся, во многом перекликаются с философскими взглядами мыслителей Нового времени. Это в первую очередь относится к идее «восстановления наук», которую Вивес выдвинул в своем сочинении «О науках, XII книг» (*De disciplinis, libri XII*, 1531) — на несколько десятилетий раньше, чем на эту тему стал писать Фрэнсис Бэкон. Вивес дал очерк современного ему состояния наук и предложил собственные «меры по выходу из кризиса», среди которых, в частности, присутствовали и призывы к опытно-экспериментальному постижению мира, и разработки индуктивного метода.

Хотя Вивес практически не жил в Испании, его идеи оказали влияние на становление педагогической концепции Игнасио Лойолы, которая стала столь успешной и популярной в XVI–XVII вв.; в тесной связи с системой образования иезуитов формировалась и вторая схоластика, достигшая расцвета, как мы знаем, к концу XVI столетия.

В трактате «О душе и жизни» (*De anima et vita*, 1528) Вивес рассматривает учение о душе, т. е. психологию, как особую самостоятельную область научного знания, исследующую не абстрактную «природу» души, а формы проявления ее способностей<sup>5</sup>.

Помимо традиционного деления познавательных способностей человека на разумные и чувственные и разделения разума на теоретический (спекулятивный) и практический (цель первого — постижение истины, второго — постижение блага) Вивес предложил в качестве способа самопознания метод интроспекции — внутреннего эмпирического самонаблюдения. Он же выдвинул теорию антиципаций, под которыми понимал предварительную информацию, поступающую от природных вещей и структурирующуюся в границах чувственного познания. Заметим, что с этими идеями были хорошо знакомы представители схоластики XVI в. В частности, на Вивеса (хотя всего в одном месте) ссылается в своих «Комментариях на книги Аристотеля “О душе”» Франсиско Суарес.

«Избирательная философия» Вивеса содержала важный методологический принцип (весьма напоминающий одно из декартовских правил для руководства ума), согласно которому не следует присоединяться безоговорочно ни к одной философской школе, но выбирать из каждой традиции те положения, которые наиболее соответствуют истине. Данный принцип, хотя и в более сглаженном, смягченном варианте, также нашел последователей среди представителей второй схоластики; особенно это относится к иезуитам.

Другими примерами несхоластического философствования, косвенно влиявшего на схоластический ренессанс, стали идеи *Мигеля Сервета* (1509/15–1553), автора оригинальной натурфилософской концепции, оказавшегося как вне католицизма, так и вне протестантизма, а также натурфилософия *Себастьяна Фокса Морсильо* (1528–1560?), в которой тот задолго до Спинозы применил геометрический метод в построении рассуждений о природе и человеке.

Помимо гуманистических идей влияние на начинавшееся возрождение схоластики оказывали политико-географические и экономические изменения, связанные прежде всего с открытием Америки и конкистой, активно проводимой испанскими властями. Все это составляло целый комплекс проблем, нуждающихся в осмыслении.

**Саламанкская школа.** Хотя тяготевшая к логике номиналистическая философия привилась в основном в Алкалэ, в Саламанкском университете, самом, пожалуй, прославленном и известном среди европейцев испанском учебном заведении, номинализм в начале XVI в. также имел влияние.

Саламанкский университет, основанный в начале XIII в., был наиболее древним и именитым, входившим в десятку ведущих университетов Европы. Достаточно сказать, что в его аудиториях учились Лопе де Вега, Тирсо де Молина, Кальдерон, Кеведо; из его стен вышли религиозные деятели, богословы и философы — Игнасио Лойола, доминиканец Мельчор Кано, иезуит Хуан Мариана. Основанный

в 1212 г. королем Леона Альфонсо IX, университет неизменно пользовался поддержкой монархов. В XV в. новый импульс его развитию придали папа Бенедикт XIII, а также «их католические величества» Фердинанд и Изабелла, существенно помогавшие университету деньгами и обеспечивавшие ему необходимые привилегии.

В начале XVI в. в Саламанкском университете существовала определенная структура богословских и философских кафедр, на которых преподавали профессора различных направлений. Заметим, что кафедры в ту эпоху представляли собой нечто иное, чем подразделения современных нам отечественных (и отчасти зарубежных) высших учебных заведений. Это были скорее «штатные единицы», на которые назначались профессора, призванные читать лекции по определенной дисциплине. Лекции читались не только в рамках строго ограниченных курсов, но и по планам, ориентированным на комментирование конкретных текстов — от различных книг Писания до «Сентенций», «Сумм» и прочих сочинений.

Руководство Саламанкского университета, бывшего королевским (а не церковным) учебным заведением, следило за тем, чтобы фундаментальные вопросы теологии, философии и морали освещались в академическом духе, вне религиозных и идеологических споров. Каждый студент, прежде чем выбрать более приемлемое для него направление — оккамистское, скотистское или томистское, должен был получить хорошее базовое образование. Соблюдение этих традиций делало систему образования в Саламанке (и в других университетах Пиренейского полуострова) стабильной, но консервативной. И в среде номиналистов, и в среде представителей «старого пути» — томистов, скотистов, последователей Бонавентуры и пр. — процветали банальное, нетворческое комментирование, разбор «химических» вопросов вроде количества ангелов, могущих уместиться на острие булавки (при том, конечно, что в подобных дискуссиях можно было обнаружить определенный логический и философско-теологический смысл).

В условиях «обмельчания» схоластической проблематики, кризиса университетской философии требовались новые идеи, смелые шаги, реформы. Эти реформы были предприняты доминиканцами-томистами, преподававшими в Саламанке. Именно с них началось возрождение схоластической философии в Испании, и именно они стали основателями *саламанкской школы*.

На Пиренейском полуострове гордились тем, что два самых, пожалуй, известных монашеских объединения были основаны испанцами. Игнасио Лойола и орден иезуитов в этом коротком списке занимают второе место. На первом же месте по хронологии должен находиться св. Доминик (кастильский дворянин Доминго де Гусман, 1170–1221). Орден проповедников, утвержденный папой Иннокентием III в 1216 г.,

обладал рядом особенностей. Во-первых, доминиканцы успешно сочетали монашескую жизнь с активной проповеднической деятельностью, хотя это и шло вразрез с первоначально определенным предназначением ордена. Во-вторых, одной из важных сторон духовной и интеллектуальной жизни ордена было сохранение устоев христианского верования и истинной веры. Среди них было немало значительных фигур, оставивших заметный след в истории Церкви. Это был «орден теоретиков», члены которого отличались высоким уровнем образованности. Богословие и философия всегда находились на почетном месте среди занятий доминиканцев. Достаточно напомнить общеизвестный факт, что среди доминиканских докторов были Альберт Великий и Фома Аквинский.

*Саламанкская школа* — движение в испанской мысли XVI в., главной целью которого было возрождение теологии; это движение включало три поколения теологов, профессоров теологического факультета Саламанкского университета, начиная с Франсиско де Витории, основателя школы, и заканчивая мыслителями начала XVII в. Их объединяли стиль, дух, сочетавшие традиции средневековой схоластики и историко-критический метод, характерный для ренессансного гуманизма, который мог быть применим для осмысления теологических проблем. Это было объединение теологов, социально-политических мыслителей, философов, теоретиков права, экономистов, связанных «единством пространства и времени». Общим теоретическим началом для этого движения являлся томизм, точнее, «Сумма теологии» Аквината как фундаментальное основание теологии и философии, а одной из характерных черт — начало процесса секуляризации философии, создания свода независимой от теологии философской доктрины, который завершился в трудах иезуитов в конце XVI — начале XVII в.

Первое поколение саламанкской школы — это ее основатель *Франсиско де Витория* и второй (не только по хронологии, но и по значимости) ее представитель *Доминго де Сото*.

Ко второму поколению причисляются ученики Витории и Сото — профессора *Мельчор Кано*, *Мансио де Корпус Кристи*, *Педро де Сотомайор*, *Хуан де Пенья*, *Хуан Хиль де Нава* (единственный мирянин среди них), профессора-ассистенты *Висенте Баррón*, *Диего де Чавес*, *Доминго де лас Куэвас*, *Амбросио де Саласар*.

Третье поколение школы составили ученики Кано, Мансио и других: *Хуан де Гевара*, *Бартоломé де Медина*, *Доминго Баньес*. Профессорами-ассистентами у них, а также профессорами «младших» кафедр были: *Хуан Гальо*, *Луис де Леон*, *Хуан Висенте де Асторга*, *Доминго де Гусмáн* (тезка и однофамилец основателя ордена), *Альфонсо де Луна*, *Педро де Эрера*, *Педро де Арагон*, *Альфонсо де Мендоса*, *Хуан Маркес*, *Агустин Антолинес*, *Педро де Уседа*.

Деятельность первого поколения саламанкской школы, особенно Франсиско де Витории и Доминго де Сото, дала мощный импульс возрождению и развитию последней крупной формы схоластической философии — *второй схоластики*.

**Понятие и хронологические рамки второй схоластики.** Итак, вторая схоластика представляет собой ряд католических философских учений XVI — начала XVII в., генетически связанных со средневековым схоластическим аристотелизмом, являющихся философским обоснованием внутренней реформы католицизма и, более широко, реакцией на изменения, происходящие в мире.

Второй схоластике соответствуют следующие хронологические рамки.

Первые два десятилетия XVI в. — *преддверие* второй схоластики, связанное с постепенным оживлением, после длительного периода упадка в XV в., схоластической философии в ведущих университетских центрах Испании и Португалии (в меньшей степени Франции и Италии).

Вторая половина 20-х — конец 50-х годов XVI в. — *начальный этап* второй схоластики, главную роль на котором играли теологи-доминиканцы, представители саламанкской школы.

Характерными чертами начального этапа второй схоластики стали: восстановление ведущей роли томистского аристотелизма в схоластике как теоретической основы формирующейся программы католической Контрреформации; разработка на основе томизма морально-теологических, теоретико-правовых и социально-философских проблем, актуальных для религиозной, интеллектуальной, социально-политической и экономической ситуации в Европе и мире; активная педагогическая деятельность доминиканцев, позволившая к середине XVI в. создать интеллектуальную среду, в которой сформировалась собственно вторая схоластика.

*Рацвет* второй схоластики как совокупности философских систем, преимущественно принадлежавших теологам-иезуитам, выпадает на 60-е годы XVI — первые два десятилетия XVII в.

## § 2. ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ МОРАЛИ И ПРАВА В УЧЕНИЯХ ДОМИНИКАНСКИХ ДОКТОРОВ

**Франсиско де Витория (1492–1546) и его морально-правовые идеи.** «Испанского Сократа», как называли Виторию, можно считать основателем второй схоластики. Главными темами философских размышлений Витории были теологические основания права (в первую очередь международного) и морали. Кроме того, важны нововведения Витории в практике университетского преподавания.

Витория родился в г. Бургос, в центре Старой Кастилии, в 1492 г. (иногда указывают другие даты). Получил образование в доминиканском монастыре (конvente), где в 1505 г. вступил в орден. Успехи в учебе определили дальнейшую судьбу Витории. В 1508 г. (или в 1509 г.) его направили в Парижский университет «для продолжения ученых занятий и получения степени». По возвращении в Испанию в 1523 г. доктор теологии Витория преподавал в Вальядолиде и с 1526 г. в Саламанке. Умер Витория в 1546 г.

Одной из педагогических новаций Витории, которую он провел в Саламанкском университете, стала замена базового текста для чтения лекций. «Сентенции» Петра Ломбардского уступили место более глубокому и систематическому сочинению — «Сумме теологии» Фомы Аквинского. В отличие от «Сентенций», включавших хотя и подобранные тематически, но все же различные и по стилю, и по ориентации тексты, курс теологии, читавшийся Виторией, был целостным, единым и современным («актуальным») с точки зрения рассматриваемых проблем. Витория в своих комментариях на «Сумму» сумел соединить «теоретико-теологическую» и «морально-практическую» стороны томизма. Томистская теолого-философская система излагалась с ясностью, последовательностью и продуманностью, что выгодно отличало ее от номиналистской схоластики с тончайшими (и потому трудными для восприятия) дистинкциями и «многоходовыми» диалектическими доказательствами.

Успех Витории в Саламанке стал победой томизма, трактуемого по-новому, более свободно и современно, а также победой новых методов в преподавании. Вокруг него складывалась целая группа молодых преподавателей, в том числе его учеников, которые, получив лицензии и степени, занимали кафедры университета, а также отправлялись в другие города Испании (и Португалии). Изменения в преподавании пробудили интерес к теологии и философии в испанском обществе, а появление достаточно большого числа знающих преподавателей вскоре сделало ненужным традиционное продолжение образования в Париже.

Сочинения Витории при его жизни практически не публиковались. Тем не менее сохранились конспекты его лекций — комментариев ко всем трем частям «Суммы теологии» Аквината и к четырем книгам «Сентенций» Петра Ломбардского. Кроме того, имеются рукописи актов лекций, посвящавшихся специальным темам и носивших соответствующие названия: «О гражданской власти» (1528), «Об убийстве» (1530), «О власти Церкви» (1532, 1533), «О власти папы и соборов» (1534), «Об индейцах» (1539), «О праве войны» (1539) и др.

В актовых лекциях и учебных курсах Витория рассматривал целый ряд морально-теологических и философско-правовых вопросов.

*Теологическим основанием права и морали* для Витории является «вечный» (божественный) закон, который находит свое зримое выражение в библейских заповедях и определяет *естественное право* человека как рожденного Богом свободного существа.

Витория не склонен понимать заповеди буквально, как положения позитивного (человеческого) права. Он полагает, что заповеди относятся к вечному закону, а не к «временному», т. е. позитивному, праву, они не являются «законами прямого действия», детально расписывающими всевозможные случаи судебной практики. Так, замечает он, заповедь «Не убий» ничего не говорит о самоубийстве; кроме того, она не рассматривает случай убийства в целях самозащиты, в то время как естественное право предполагает самооборону от нападающего, даже если сохранение собственной жизни достигается за счет убийства нападавшего.

Согласно Витории, судебные функции может выполнять лишь общественная власть, т. е. создаваемое людьми государство. При этом государство не столько имеет право, сколько обязано осуществлять правосудие, включающее в себя и наиболее суровую меру — лишение жизни, которое в этом случае не будет противоречить заповеди Ветхого Завета.

**Учение о человеческой природе.** Одна из точек пересечения теологии, морали, права, педагогических новаций Витории — в *учении о человеческой природе и ценности человеческой жизни*, понимаемой как жизнь каждого отдельного индивида — «этого человека». В осмыслении данного вопроса можно обнаружить вполне определенную тенденцию, которая в дальнейшей схоластике XVI в. приобретет черты ведущего направления мысли. Мы говорим об *интересе к индивидуальному, единичному, персональному*, получившем у Витории социально-философскую окраску.

Заметим, что основания права и морально-антропологические основания для Витории совпадают, так что учение о государстве и общественной морали может быть рассмотрено в контексте учения о человеке.

Человек, согласно Витории, как наиболее совершенное из «земных», т. е. связанных с материей, Божественных творений, как образ и подобие Творца изначально стремится к сохранению дарованной ему жизни.

Бог, по Витории, создает человека без склонности ко злу, но дает ему свободную волю, которая способна отступить от добра. Поэтому основанный на божественных установлениях закон (и вечный, и позитивный, реализуемый обществом, государством, властью) в определенных случаях допускает убийство в качестве наказания за тяжкое преступление. Любое действие должно иметь под собой легитимную

основу. Самоубийство недопустимо, ибо незаконно: хозяином человеческой жизни является Бог, человек не вправе прерывать свою жизнь, поскольку это не будет результатом решения независимого суда.

Человеческое существо — здесь Витория отталкивается от аристотелевской традиции — это существо политическое, общественное по своей природе и, следовательно, свободное в выборе. Человек имеет природную склонность жить в обществе. И хотя выбор конкретной формы правления — дело граждан, само гражданское общество выступает естественной и необходимой для человека средой жизни. Если людей и можно назвать социальными атомами, то, по Витории, это такие атомы, которые не могут существовать изолированно, но стремятся соединиться, поскольку лишь вместе составляют тело и получают полноценное существование.

Каково же положение индивидов в обществе? На этот вопрос Витория отвечает вполне ясно: люди — не зерна в мешке, равные в своем бесправии и неразличимые в массе. Каждый из них имеет индивидуальный статус, для обозначения которого мы можем употребить слово «личность» («персона»). Этот статус изначален и неотъемлем, поскольку лишь свободные и полноправные люди способны создать легитимное государство. Уточним, что, согласно Витории, статус свободного человека выше, чем статус государства, поскольку люди составляют общество и создают государство, а не наоборот. При этом Витория обращает внимание скорее не на «государственное строительство», а на свойства человеческой природы, позволяющие людям жить в обществе. Это дарованные Богом взаимное расположение, симпатия, даже любовь, объединяющие людей, а также ответственность за собственный выбор и поступки. И поскольку отдельный человек не всегда проявляет склонность к добру, возникает необходимость властных и судебных функций, которые приобретает государство, осуществляющее правосудие от имени всего общества.

**Становление моральной философии.** Доминго де Сото (1495–1560). Доминго де Сото родился в Сеговии в 1495 г. Получив в университете г. Алкала́-де-Энарес степень бакалавра, Сото в 1516 г. отправляется для продолжения образования в Париж. В Сорбонне он знакомится с Виторией, с которым впоследствии будет вместе работать в Саламанке. После возвращения на родину в 1519 г. Сото завершает теологическое образование, вступает в доминиканский орден (1524) и вскоре отправляется в Саламанку для преподавательской работы, где и пробудет (если не считать ряда путешествий) до конца своей жизни в 1560 г.

По поручению Витории Сото активно занимался редакционной и издательской деятельностью, подготавливая к печати курсы лекций по диалектике (логике) и физике (натурфилософии). Заметим, что Сото

не только прекрасно разбирался в умозрительной аристотелевской физике, но не был чужд и экспериментальному естествознанию, которое начинало развиваться в современную ему эпоху. В его комментариях вошли размышления о радуге, о роли индуктивного метода в познании. Кроме того, история физики свидетельствует, что Сото на шесть десятилетий опередил Галилея, обнаружив, что скорость во время свободного падения тела возрастает<sup>6</sup>.

Теолог оставил весьма значительное письменное наследие. Помимо трактата «О природе и благодати», включающего размышления о человеке, следует отметить 11 актов лекций, из которых девять сохранились и к настоящему времени опубликованы полностью, «Сумму христианской доктрины», а также, наряду с другими произведениями, «Комментарий на IV книги “Сентенций”» (1558–1560), который сложился из материалов многократно читавшегося курса. Исследователи обращают внимание на *метод теологии* Сото, который, по нашему мнению, скорее следовало бы назвать методом или стилем философствования, а то, что Сото именовал теологией, по сути дела являлось метафизическими (философскими) основаниями морали, права, теории государства и т. п. Необходимость перехода от традиционной теологии к «прикладной» философии, обосновывающей различные сферы и проблемы современного изменяющегося мира, была для Сото очевидной.

Развитие этой идеи мы рассмотрим на примере сочинения, которое принесло Сото наибольшую известность, — трактата «О справедливости и праве» (*De justitia et jure*), в котором явственно проступают контуры новой этической и правовой доктрины.

Материалом для *De justitia* послужила «Сумма теологии» Фомы Аквинского (I часть II части — о законодательстве и законах во всех смыслах (q. 90–108); II часть II части (q. 57–88) — о добродетелях и справедливости). В прологе к трактату теолог объясняет мотив своей работы. Несмотря на то, говорит Сото, что в соответствии с планом преподавания ему было необходимо составить комментарии к «учителю сентенций» Петру Ломбардскому и к св. Фоме, он, Сото, в своей писательской деятельности отошел от этого плана, поскольку посчитал целесообразным написать трактат, устроенный в соответствии с собственными представлениями о порядке изложения проблемы.

«О справедливости» вышел первым изданием в 1553 г., а уже в 1556 г. по требованиям читателей было предпринято второе издание. Несмотря на то, что в основе книги лежали материалы лекций по томистской теологии, сочинение действительно следует оценивать как самостоятельный трактат, предмет которого — *справедливость* и важнейшая форма существования последней, *право* (естественное, позитивное и международное). Десять книг трактата делят содержание на

три группы проблем. Первый блок описывает теологические основания морали и справедливость как таковую, второй — справедливость как юстицию, правосудие, а третий блок посвящен религии как воплощению (или как варианту воплощения) справедливости.

1-я и 2-я книги представляют собой трактат «О законах», который, в принципе, может рассматриваться как самостоятельное произведение. Здесь речь идет как о законе вообще, так и о частных случаях законов. Причем если в 1-й книге дается общая классификация и говорится о вечном, естественном и человеческом видах законодательства, то 2-я книга трактует о законе в другом — библейском — смысле. Во 2-й книге анализируются «закон» и «благодать», т. е. Ветхий и Новый Заветы, рассматриваются взаимные дополнения и различия между нормами Моисеевыми и нормами евангельскими. 3-я книга имеет объектом изучения право как предмет (и воплощение) справедливости в человеческом обществе. Поэтому рассматриваются более подробно право естественное, позитивное и международное («право народов»). Там же справедливость, или «юстиция с большой буквы», описывается как моральная добродетель.

Далее Сото обращается к частным морально-правовым вопросам, представляющимся ему наиболее актуальными. 4-я книга (она носит название «О владении» — *De dominio*) посвящена вопросам собственности — ее статусу, сохранению, защите, передаче в различных случаях, от наследования до войны. Здесь же — отметим этот факт, весьма показательный для «предпринимательски» ориентированного XVI в., — рассматриваются вопросы экономики, коммерции. В 5-й книге разбираются нарушения закона и незаконность как оппозиция праву и как несправедливость. В том числе Сото пишет о конкретных формах проявления преступлений — кражах, нанесении телесных повреждений людям, наконец, об убийстве. 6-я книга продолжает эту тему, рассматривая сферу экономических преступлений и их связь с моральными нормами. Анализируются ростовщичество, банковская деятельность, различные формы обмана в этой деятельности, несправедливые договоры и пр. Другими словами, Сото разбирает проблемы, имеющие огромную практическую значимость, причем скорее моральную, чем правовую, поскольку «схватывает» процессы, происходящие на его глазах и нуждающиеся в философском осмыслении. Притом, вновь и вновь подчеркнем это, фундаментом его рассуждений служит томистская схоластика, выступающая здесь в качестве моральной теологии, в основе которой, в свою очередь, лежит христианская религия.

Все это разворачивается в содержании 7-й, 8-й, 9-й и 10-й книг, которые описывают связь морали, права и религии. Религия, как мы уже заметили, является одним из выражений права, точнее — «правообразующим субъектом». Поэтому Сото последовательно рассмат-

ривает все то, что связано с регулятивами взаимоотношений людей в религиозной сфере. 7-я книга рассматривает церковные обеты, 8-я книга — клятвы и прочие обязательства, 9-я книга — жертвы и таинства, а последняя — 10-я — книга посвящена власти высшего духовенства: она связана с тематикой Тридентского собора, в ней обсуждается ответственность за полученное от Христа право руководить верующими (например, по весьма чувствительному в то время вопросу о епископских резиденциях Сото высказывается за необходимость для архипастырей жить в своих епархиях, показывая остальному духовенству пример ревностного служения Богу).

**Доминиканские доктора и последующее развитие второй схоластики.** Среди других наиболее известных доминиканских теологов и философов саламанкской школы упомянем (не рассматривая подробно их учений) Мельчора Кано, Бартоломе де Медину, Мансио де Корпус Кристи и Доминго Баньеса.

*Мельчор Кано* (1509–1560), ученик Витории в Саламанкском университете, известен своим теологическим трактатом «Об основоположениях теологии» (*De locis theologicis*; опубликован посмертно, в 1563 г.) и аскетическим произведением «Трактат о победе над самим собой». Кано родился в Куэнке (Кастилия), в Саламанке прослушал курс лекций Витории. Там же, в конvente Св. Эстебана, в 1523 г. был принят в доминиканский орден. Затем Кано продолжил учебу в Вальядолиде; завершив образование, преподавал на кафедре Св. Фомы в Алкалэ. После смерти Витории в 1546 г. Кано становится профессором «первой кафедры» в Саламанке.

Кано рассматривал теологию в первую очередь как науку о Боге в Его роли Творца, в роли начальной и конечной причины сотворенных вещей. Такое толкование теологии сочетались с размышлениями о том, что теология есть наука теоретическая и практическая одновременно. Она, с одной стороны, устанавливает принципы (о Боге) и выводит из них следствия (о мире); с другой стороны, задача теологии — защита веры и практическая помощь человеку в спасении. Это мудрость, неразрывно связанная с рациональным познанием, в первую очередь с интеллектуальным познанием и созерцанием вечных сущностей.

*Мансио де Корпус Кристи* (ок. 1507 — 1576), автор «Комментариев на “Сумму теологии” св. Фомы», которые до сих пор остаются неизданными, так же как Сото и Кано, был одним из непосредственных учеников и последователей Витории. Он успешно прививал студентам Саламанки идеи схоластической реформы, которые впоследствии сыграли свою роль во второй половине XVI в., во время расцвета второй схоластики. Достаточно сказать (об этом мы напомним далее), что одним из учеников отца Мансио был Франсиско Суарес.

*Бартоломе де Медина* (1527–1580) и *Доминго Баньес* (1528–1604) принадлежали к так называемой третьей генерации саламанкской школы (поколение «учеников непосредственных учеников» Витории).

Медина родился неподалеку от Вальядолида, в доминиканский орден вступил в Саламанке, где был (примерно) с 1548 по 1552 г. учеником Мельчора Кано. В эти годы Медина учился вместе с Баньесом, с которым на протяжении всей последующей жизни его связывала личная дружба. Затем Медина, идя по стопам старших коллег по ордену, учится в вальядолидском конvente Св. Григория (1553–1561). О последующих годах жизни Медины почти нет точных сведений. Известно, что в 1575–1576 гг. Медина занимал место профессора кафедры Св. Дуранда в Саламанкском университете, а после смерти отца Мансио де Корпус Кристи (1576) был назначен — после напряженной борьбы с другим претендентом — на «первую кафедру». Этот высший для испанского профессора пост Медина занимал до дня своей смерти — 30 декабря 1580 г.

Одним из важных дел, которые осуществил Медина, была методическая работа по составлению «кафедрального» «Комментария к Фоме» на основе обширного рукописного материала, накопленного в конvente Св. Эстебана на протяжении нескольких десятилетий.

Однако наибольший интерес для нас представляет вклад Медины в моральную теологию на этапе превращения казуистики в моральную философию. Справедливо считается, что Медина стал инициатором *пробабиллизма*, который получил широкое распространение благодаря иезуитам.

*Доминго Баньес* также учился в Саламанке, после вступления в 1547 г. в орден доминиканцев приступил к преподавательской деятельности в Авиле и Алкалэ. С 1581 г. он занимал «первую кафедру» теологии в Саламанкском университете. Считался одним из столпов контрреформационной идеологии, известен своей полемикой с иезуитом Луисом де Молиной по поводу свободы воли и Божественной благодати. Баньес написал два тома комментариев к «Сумме теологии» Фомы, к аристотелевской «Метафизике» и трактат по философии права с традиционным названием *De jure*. По мнению одного из современных исследователей теологического и философского наследия Баньеса, существенным моментом в собственно философской работе Баньеса было признание самостоятельного дисциплинарного статуса метафизики<sup>7</sup>.

**Эволюция второй схоластики.** В дальнейшем вторая схоластика стала развиваться преимущественно по нескольким основным направлениям, находившим свое выражение в учениях одних и тех же мыслителей.

Во-первых, это была разработка теологических оснований государства и философско-правовых доктрин, которую продолжили как ученики Витории — доминиканские профессора, среди которых выделялся Доминго де Сото, так и опосредованно связанные с виторианской традицией представители ордена иезуитов — Луис де Молина, Габриэль Васкес, Франсиско Суарес.

Во-вторых, это морально-теологическая и антропологическая проблематика, которая в большей мере связана с именами доминиканцев Мельчора Кано, Доминго Баньеса, тех же иезуитов Васкеса, Молины и Суареса.

В-третьих, это метафизические учения, то, что называют иногда «теоретической философией», с включением в нее онтологической, логико-гносеологической проблематики, а также натурфилософских доктрин или рациональной космологии (т. е. учения об основаниях физического мира). В данной области из фигур первого ряда необходимо назвать Суареса, Фонсеку и коимбрских схоластов.

Подобное деление на направления условно; оно лишь выражает то характерное свойство второй схоластики, которое мы уже неоднократно отмечали. Речь идет об интересе к индивидуальному, конкретному во всех смысловых областях — от метафизики до этики.

Следует сказать, что развитие доминиканской теологии во второй половине XVI — начале XVII в. явно оказывается не столь впечатляющим, как это было в первой половине XVI столетия. Постепенно утрачивается импульс новизны и преобразований, шедший от Витории. Теология доминиканских профессоров так и не переросла в философию, современную эпохе. Особенно заметно это отставание на фоне расцвета иезуитской схоластики, которую мы по преимуществу и называем второй схоластикой, или философией Контрреформации. Тем не менее Медина и Баньес были среди тех, кто не желал «сдаваться без боя», а точнее, добросовестно разрабатывал различные вопросы теологии и морали в духе реформированного Виторией томизма.

### § 3. РАЗВИТИЕ ВТОРОЙ СХОЛАСТИКИ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ

**Реформация и Контрреформация.** В XVI в. западный мир, переживающий кризис католицизма, втягивается в религиозное обновление, цель которого — «исправление» Церкви. Начатая М. Лютером Реформация в течение нескольких десятилетий завоевывает значительное число сторонников в Европе. Тем самым разрушается западно-христианское единство, вместо которого мы видим борьбу двух мировоззрений — протестантского и католического. Именно под знаком

соперничества, конкуренции протестантизма и католицизма проходит становление новоевропейской цивилизации как *мира культуры*, в основании которого лежит не столько единая религия, сколько общие в целом, но различающиеся в деталях *ценности*.

Протестантской идее возвращения к истокам христианства соответствовал принцип «оправдания только верой» (*sola fide*). Это означало, что спасение человека зависит не от Церкви как института, сообщавшего мирянам недостающую благодать, но от личной веры, от непосредственного общения человека с Богом. Вера, таким образом, становилась элементом обычной светской жизни. Религиозные вопросы поэтому вполне могли регулироваться светской властью и не требовали наднациональной церковной иерархии. Последнее означало возможность вернуться к существовавшему в раннехристианских общинах порядку избрания верующими своих духовных пастырей, освободиться от многочисленных установлений Католической церкви («Священное предание»), обратиться — уже без строгой оглядки на официальную теологию — к самостоятельному толкованию богословских, моральных, юридических, экономических и др. проблем.

Для Католической церкви распространение протестантских идей послужило серьезным стимулом к приведению церковной идеологии, церковной политики и церковных институтов в соответствие с умонастроениями общества. Эта работа приобрела характер внутренней реформы католицизма, которая тщательно подготавливалась, долго проводилась и имела свою собственную логику. Католицизм обладал возможностью опереться на то, от чего во многом отказывались протестанты, — на философско-теологический корпус средневековой схоластики. Поэтому важной частью контрреформационного движения стала возрождавшаяся в новых условиях и для решения новых задач схоластика.

**Триденский собор и теоретические основы Контрреформации.** Если первый этап схоластического ренессанса XVI в. был связан с деятельностью доминиканских теологов саламанкской школы, то второй начался под воздействием *Триденского собора* (1545–1563) — одного из поворотных пунктов истории Католической церкви.

Подготовка к собору проходила в условиях обострившихся противоречий между протестантскими общинами и католиками, императором и папой, реформаторски настроенной частью епископата и курией. Собор параллельно обсуждал и возможные реформы, и догматику. К этой работе были привлечены в основном итальянские прелаты и доктора, преимущественно доминиканцы. Поэтому богословской и методологической основой выработки решений стали «Сумма теологии», «Сумма против язычников» и другие трактаты Фомы Аквинского. Теологические прения велись вокруг вопроса о статусе апостольско-

го предания: после трудных споров победило мнение об утверждении всего предания наравне с Библией. Это был один из пунктов, по которому протестанты занимали противоположную позицию: для спасения души христианина достаточно одной Библии, а постановления соборов, буллы пап и прочие церковные документы не могут претендовать на равный Библии статус. После того как их мнение было отвергнуто, протестанты окончательно поняли, что компромиссов не будет, и покинули собор. Была утверждена Вульгата в качестве единого латинского перевода Писания. Принципиальным моментом стало принятие канонов и капитулов об оправдании, резко отличающихся по смыслу от протестантских теорий.

Итоги собора, при всех противоречиях в его работе, впечатляли. Первая и вторая сессии освободили Церковь от влияния протестантизма. На третьей сессии произошла собственно «перестройка крепкого здания». Власть папы была не только сохранена, но и усилилась. Принимались строгие меры против нравственного упадка в среде служителей Церкви (епископам предписывалось жить в своих епархиях, строго наказывалось корыстолюбие, запрещались раздача и продажа церковных должностей и т. д.; повышались требования к образованности святых отцов: перед рукоположением или при занятии кафедры священнику требовалось сдать экзамен). Была оценена роль католического образования для светских людей. Учреждались епархиальные семинарии, при городских соборах в тех местах, где не было университетов и коллегий, открывались кафедры свободных искусств и богословия. Можно сказать, что итогом Тридентского собора стало не только возрождение духа строгости, убежденности, твердости, но и — что гораздо более важно с точки зрения истории философии и культуры — «принятие к сведению» новой ситуации в мире.

Контрреформационная программа, вытекающая из решений собора, предполагала развитие католической доктрины. Речь шла и о «теоретической» теологии, и об активной богословской полемике с протестантами, и о возрождении интереса к метафизике. Задачей времени было оформление философии права. Необходимо было увязать идею вселенской церковной монархии с фактом реально существующих национальных государств; продолжить начатую Виторией и Сото разработку «права войны и мира», осмыслить проблемы, связанные с освоением европейцами Нового Света. Требовались морально-правовые теории, учитывающие появление юридических лиц — «социальных атомов», которые, заключая со светской властью договор, считали себя вправе потребовать отчет в качестве компенсации за передачу ей суверенитета.

**Общество Иисуса.** Ведущей силой католицизма на этом этапе стал основанный в 1534 г. испанцем *Игнасио Лойолой* (1491–1556) ор-

*ден иезуитов* (Общество Иисуса, Societatis Jesu). Активно развивавшийся орден стал успешно конкурировать с доминиканцами, францисканцами, августинцами и другими религиозными объединениями. Иезуитам и было суждено сыграть решающую роль в создании последней крупной формы схоластики, которая стала огромным учебным пособием для последующей философии Нового времени. *Во многом благодаря иезуитам схоластика вышла за хронологические и тематические пределы Средневековья и фактически стала одним из первых вариантов новоевропейского мировоззрения.*

Особенностями устройства ордена иезуитов были четкая организация, дисциплина при максимальной личной свободе отдельных членов Общества. То, что индивидуальность приобрела особую ценность, нашло свое выражение не только в теологических курсах, как это было у саламанкских мыслителей, например у Витории, но и в практической жизни религиозного объединения — Общества Иисуса.

Иезуиты, следуя традициям, но подвижные и деятельные, стали символом нового, обновленного католицизма. Их интеллектуально-теоретическая деятельность в богословских, моральных и юридических вопросах, создание разветвленной и эффективной системы образования сделали орден ведущей церковной организацией эпохи.

#### § 4. ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ ИЕЗУИТОВ

**Моральная философия. Луис де Молина (1535–1600). Доктрина «совместного действия».** Луис де Молина родился в сентябре 1535 г. в кастильском городе Куэнка, образование получил в Саламанке, Алкалэ (где вступил в Общество Иисуса) и Коимбре. Преподавал теологию и право в университете Эворы (Португалия). Результатом чтения курса теории права стало наиболее известное произведение Молины «О правосудии и праве» (*De justitia et jure*). Умер в 1600 г. в Мадриде, куда незадолго до этого был приглашен в качестве профессора теологии.

Особый интерес вызывает этика (моральная теология) Молины. Наиболее известное морально-философское произведение Молины — трактат «Согласие свободной воли с дарами благодати, божественным предзнанием, предведением, предопределением и осуждением» (*Liberi arbitrii concordia cum gratia donis, divina praesentia, providentia, praedestinatione et reprobatione*). Учение Молины, в основном изложенное в «Согласии. . .», получило название доктрины «совместного действия».

Согласно этой доктрине, Бог и человек соотносятся друг с другом как «первая причина» (*causa prima*) и «вторая причина» (*causa*

secunda). При этом Божественный разум, сопряженный с волей, есть причина всех сотворенных вещей. Кроме того, causa prima непосредственно связана с каждой «второй причиной», и хотя их «вес» и значимость несопоставимы, они вместе оказывают влияние на характер, направленность и результат человеческих поступков или действий.

Causa prima и causa secunda, полагает Молина, действуют согласованно, взаимно дополняя друг друга. Они как бы поддерживают человека с двух сторон. Это выглядит как одновременное взаимодействие (содействие, соединение, согласованность, слияние сил — concursus) между «первой» и «второй» причинами. Со стороны Бога поддержка, покровительство, патронат имеет «безразличный» (indifferens) характер. Смысл индифферентизма в том, что Бог задает общее направление, как бы обрисовывает контуры, рамки, оставляя за человеком право на собственный (частный) выбор.

Таким образом, и само свободное действие (actio) человека, и его результат (effectus) зависят от обеих причин: от Бога, посредством общей поддержки (per concursam generalem), и от самого человека, через частный, конкретный выбор (per concursam particularem), причем с обеих сторон это разумный («поддержанный разумом») выбор (utriusque concursus rationem habente).

Что же включает в себя свободный выбор (liberum arbitrium) «со стороны человека»?

Согласно Молине, свободный выбор невозможно представить в форме чисто волевого акта, который обходился бы без участия разума. (Аналогичны суждения и относительно Бога, воля Которого выступает мерой Божественного могущества, но без решения разума (mens) и без предварительного знания (scientia) не действует.)

Воля человека (voluntas humana libera), по мнению Молины, есть способность, которая нуждается в наставнике или поводе. Поэтому Молина не просто вводит в свою систему разум как консультирующую способность, он настаивает на предписывающей роли разума. Воля, считает Молина, не может ничего решить, если ей уже заранее не дано нечто, предписанное или утвержденное разумом. Разум человека, поскольку человек — творение Божие, имеет возможность рассуждать, руководствуясь Божественными установлениями и предписаниями и применяя их к конкретной ситуации.

Таким образом, Божественная благодать (gratia Dei) воздействует на человеческую волю опосредованно, через разум человека. Это моральное предписание, а не жесткое принуждение или юридическая норма. Свободный выбор, согласно Молине, в каждом случае складывается из Божественной поддержки, которая имеет общий характер и обеспечивает направление выбора, и проявления воли человека, предпочтительной именно *этой* именно в *данной* ситуации. Общая поддерж-

ка Бога индифферентна по своей природе. Но это такое безразличие, которое следует понимать не в смысле «все равно», а в смысле «конкретный выбор за индивидуумом». «Вторая причина» свободна. Она производит действия, определяя, конкретизируя, «опредмечивая» возможности, предоставленные Богом.

Молина, таким образом, выдвигает моральную доктрину Божественной поддержки, которая благодаря индифферентизму Бога обеспечивает свободу человеческой воли, имеющей, в свою очередь, разумное основание в Божественной благодати.

«Среднее знание». Остается, однако, другая сторона проблемы, которая вызывает споры. Предопределены ли будущие события, которые являются результатами выбора человека (и которые он воспринимает как случайные)?

Поэтому моральную доктрину Луис де Молина подкрепляет гносеологической концепцией *среднего знания*.

В Боге, согласно Молине, существуют три типа знания. Точнее, Бог видит (или *ведает*) сотворенный Им мир тройко.

Посредством *естественного знания* (*scientia Dei naturalis*) Бог познает все то, на что распространяется Его безграничная власть, все то, что Он *может* сотворить как непосредственно, так и посредством «вторых причин». Это знание предшествует акту Божественной воли. В нем заключено априорное знание обо всем возможном бытии, включая то, что *будет* (с необходимостью) реализовано, овеществлено, сотворено.

Посредством *свободного знания* (*scientia Dei libera*) Бог познает то, что воля Его сотворила свободно. Это *ведение* о том, что имеется в наличии (*in re*), познание сделанного, существующего *de facto*. Такой вид знания следует за актом Божественной воли. Доминиканцы, склонявшиеся к преддетерминизму, принимали первый и второй виды знаний (с некоторыми разночтениями в названиях). Молину это не устраивает, поскольку и *scientia naturalis*, и *scientia libera* имеют в своем фокусе Бога как «первую причину», но не объясняют значение «второй причины», человека. Поэтому Молина вводит третий тип знания — *среднее знание* (*scientia media*), которое можно охарактеризовать как *априорное знание Богом будущих случайных событий*. Это *условное* знание, ведение о всевозможных условиях, в которых окажется выбирающий человек. Среднее знание, таким образом, понимается как способность Бога, но в то же время держит в своем фокусе «вторую причину», человека, его выбор, условия, в которых выбор осуществляется.

Согласно Молине, Бог знает то, что может и должно быть (*scientia naturalis*), то, что есть (*scientia libera*), и, наконец, Он знает, что, как, при каких условиях будет выбрано и реализовано человеком (*scientia media*). Это знание Бога не умаляет свободы человека. Бог способен

познать все умом, *без того чтобы Его воля изменила что-либо* в реальности. Божественная поддержка индифферентна, она не определяет выбор. Божественная святость остается незапятнанной, так как Бог не предписывает прямо делать *это*, а не *то*. С другой стороны, Божественное всемогущество тоже не подвергается сомнению. Бог — Творец мира, Творец «второй причины», Он Своей постоянной поддержкой обеспечивает возможность принятия решения человеком, а посредством среднего знания знает, как и что именно будет выбрано.

Молинистская доктрина Божественной поддержки вместе с его доктриной среднего знания решают проблему согласования абсолютной власти Бога и Его святости с человеческой свободой. Согласно Молине, разумная пропорция позволяет соединить без противоречий божественное и человеческое.

Эта система, однако, породила множество споров. Позиция Молины вызывала возражения доминиканцев во главе с Баньесом (которые настаивали на томистской доктрине) и протестантов, но была значительно ближе установкам христианского гуманизма. Молинизм долгое время оставался в центре дискуссий, привлекая внимание богословов и философов, метафизиков и моралистов, католиков и протестантов, клириков и мирян. Примером могут служить как резкая критика, содержащаяся в «Письмах к провинциалу» Паскаля, так и суждения Декарта в «Первоначалах философии», где он предостерегает нас от стремления объять бесконечное конечным, замечая, что нашего разума недостаточно для того, чтобы понять, каким образом Бог оставляет человеческие действия совершенно свободными и недетерминированными. И все же, по Декарту, мы уверены в собственной *свободе* и *безразличии внутри нас* как в одном из наиболее ясных и отчетливых понятий.

**Пробабелизм.** С проблемой свободы воли человека напрямую связан пробабелизм (от латинского *probabilis* — «вероятный, возможный, правдоподобный»). Эта морально-философская доктрина, положенная в основу практической этики Общества Иисуса, вызвала в свое время не менее ожесточенные споры, чем учение Молины.

Обоснование пробабелизма было заложено в комментариях доминиканца Бартоломе де Медины на I часть II части «Суммы теологии», а также в его трактате «Краткое наставление о том, как должно отправлять таинство исповеди». В 1570-е гг. эта тематика разворачивается в «Трактате о совести». В своих сочинениях Медина отходит от обычного для казуистики простого приложения моральных истин к различным видам поступков. Отталкиваясь от моральной доктрины о сомневающейся совести, Медина использует текст «Суммы теологии» как основу для разработки метода решения моральных проблем. Он приходит к выводу, что дедуктивное выведение прикладных правил

из общих законов недостаточно, поскольку не учитывает многообразие ситуаций и различные варианты выбора, осуществляемого человеком.

У Медины, однако, мы не находим этической системы. Пробабилистская этика складывается в последующие десятилетия благодаря иезуитам. И первым иезуитом, выступившим с этой доктриной, стал Габриэль Васкес.

**Габриэль Васкес (1551–1604).** Васкес родился в семье юриста, учился в иезуитской коллегии г. Бельмонте, с 1565 г. в университете г. Алкалá-де-Энарес, где интерес к правоведению сменился — под влиянием профессоров, среди которых был Д. Баньес, — интересом к философии и теологии. В Алкалэ в 1569 г. Васкес вступил в орден иезуитов. С 1571 г. изучает теологию, одновременно читает (в 1572 г.) курс лекций по аристотелевскому трактату «О душе». Защищает две публичные диссертации по теологии (в университетах Алкалы и Толедо), в 1575–1576 гг. преподает моральную теологию (этику) в иезуитской коллегии г. Оканья, с 1577 г. — теологию в Мадриде, а с 1580 по 1585 г. — вновь в Алкалэ-де-Энарес. Васкес приобретает популярность как блестящий проповедник и прекрасный лектор. По приглашению генерала иезуитов К. Аквавивы в течение 1585–1591 гг. он читает теологию в Римской иезуитской коллегии, по возвращении в Алкалу готовит к изданию свои произведения, участвует в комиссиях по редакции педагогического устава иезуитов (*Ratio studiorum*), по составлению испанского индекса запрещенных книг, внимательно следит за полемикой о свободе воле и предопределении (*De auxiliis*), развернувшейся между доминиканцами и иезуитами.

Первое изданное сочинение Васкеса «О почитании образа» (*De adoratione imaginum*, 1594) впоследствии вошло в корпус его «Комментариев к “Сумме теологии”» Фомы Аквинского, составивших основную часть 10-томного собрания сочинений (1598–1617, Алкалá). Метафизическая часть «Комментариев» была издана в Мадриде в 1617 г. (*Disputationes metaphysicae desumptae ex variis locis suorum operum*). Отдельно в Алкалэ вышли в том же году комментарии Васкеса к II части (II Пае) «Суммы теологии» «Моральные сочинения» (*Opuscula moralia*).

В своих произведениях Васкес проявляет достаточную свободу в интерпретации ряда традиционных для средневековой (прежде всего томистской) схоластики проблем. Например, полностью отрицая реальное различие сущности и существования и соглашаясь с наличием между ними лишь мысленного различия, Васкес полагает излишним дальнейшее деление мысленного различия на имеющее основание в реальности и имеющее основание в самом разуме. Для Васкеса любое различие носит мысленный характер, но обязано иметь какое-либо основание в реальности. Теолог рассуждает о принципе индивидуации,

отрицая томистский тезис о том, что таким принципом выступает «количественно означенная материя», размышляет о единстве тела и души, познавательных способностях человека, свободе воли и Божественном предопределении, о характере естественного закона и т. д.

В «Моральных сочинениях» при рассмотрении различных жизненных ситуаций и правовых вопросов Васкес «подхватывает» пробабилистскую этическую доктрину, которая стала весьма смелым решением вопроса о моральном выборе индивида.

**«Искусство шутить с Богом».** Один из недругов Общества Иисуса весьма метко назвал иезуитский пробабилизм «искусством шутить с Богом» (*ars cum Deo cavillandi*), имея в виду способность иезуитов находить обоснование самых спорных позиций в Писании и трудах виднейших богословов.

В соответствии с пробабилистской доктриной, отсутствие однозначных, несомненных (*certa*) решений в большинстве моральных ситуаций требует осмысления всех «за» и «против». При этом ориентиры для принятия решений существуют двух родов: внутренние (*probabilitas intrinseca*) и внешние (*probabilitas extrinseca*). Первые суть склонности, пристрастия, желания самого индивида, обдумывающего выбор, вторые — авторитетные точки зрения наставников, учителей, экспертов, привлекаемые для поддержки той или иной позиции. Учитывать, согласовывать следует и те и другие, но сделать это оказывается не всегда просто.

Критерии для сравнения условно можно расположить по двум «осям» — «оси безопасности» и «оси вероятности». Наиболее безопасным считается выбор, в результате которого не будут нарушены нравственные нормы. Наиболее вероятным (правдоподобным) считается решение, которое поддерживает наибольшее число авторитетов и с которым соглашается внутренний голос (разум и интуиция) индивида.

Пробабилизм подчеркивает, казалось бы, очевидные вещи, но делает из них явно нетривиальные выводы. Аргументы, говорят иезуиты, которые способен выдвинуть человек, часто оказываются размытыми, двойственными. Количественный подсчет высказываний «за» то или иное решение или «против» него бывает затруднителен. Вопрос о том, на что опираться при принятии решения, ставится весьма остро. Можно, например, выбрать наиболее безопасный путь, даже если он покажется менее «правдоподобным». Можно, опираясь на внутреннюю и внешнюю поддержку, принять мнение большинства авторитетов, хотя с точки зрения моральной безупречности оно, возможно, будет вызывать сомнения. Доктрина иезуитов, однако, предлагает вариант, при котором оказывается *возможным* ориентироваться одновременно и на менее безопасное (с точки зрения соответствия законам и нормам), и на менее вероятное (с точки зрения «внутреннего голоса» и советов

авторитетных источников), если *данное решение соответствует конкретной ситуации*. В этом и состоит пробабиллизм иезуитов, если его формулировать наиболее кратко.

Подобный подход, конечно, не может не рождать вопросов; в нем (особенно на первый взгляд) чувствуется явная несуразность, поскольку при следовании логике иезуитов «вероятным» вполне может оказаться *наименее вероятное* мнение, если только индивид, делающий выбор, сочтет его *более подходящим* для конкретного случая. Столь специфическое понимание морального выбора едва ли не ставит принимающего решения «моралиста» «по ту сторону добра и зла» (позволим себе воспользоваться известным выражением, принадлежащим другой эпохе).

Некоторые ограничения, вводимые в эту систему, вряд ли могут серьезно повлиять на ее характер. Упомянем все же, что, по мнению иезуитов, нельзя принимать решения, которые прямо противоречат установлениям святой матери Церкви, а также те, которые не поддерживает ни один авторитет. То есть если *против ста* мнений выступает всего *одно, но созвучное вашим мыслям*, вы вправе сделать выбор, опираясь на этот единственный авторитет.

«Приспособительная моральная теология» иезуитов, разумеется, оказалась весьма уязвимой для критики. Достаточно упомянуть «Письма к провинциалу» Паскаля, в которых автор, многократно цитируя последователей Васкеса, демонстрирует противоречивость пробабилистской этики.

Отметим, однако, во избежание излишне прямых и упрощенных толкований иезуитской «приспособительной морали», что в течение первых десятилетий после ее появления, т. е. во второй половине XVI — начале XVII в., пробабиллизм не только становится официальной концепцией Общества Иисуса, но и приобретает большую популярность в католическом (и протестантском) мире — как среди священнослужителей, так и среди мирян. Трудно представить себе, что этическая доктрина завоевывает симпатии различных слоев общества в Испании, Португалии, Италии, Германии и Франции лишь благодаря своему «аморализму» или, скажем мягче, предельной «эластичности» нравственных принципов.

Скорее следует заметить, что *theologia accomodativa*, подхваченная иезуитами XVII столетия, стала весьма смелым решением вопроса о моральном выборе индивида, предполагающим предельно возможное (в рамках христианской этики как логики авторитета, опирающейся на отвергаемое протестантами предание) освобождение воли человека, предоставление ему права исходя из собственных идей, здравого смысла и авторитетного мнения принимать самостоятельные решения и нести за них полную ответственность перед Богом. Это был

метод решения моральных проблем в новой ситуации «мира культуры».

**Новый стиль изложения философии. «Коимбрский курс».** Трактаты иезуитов второй половины XVI в., оставаясь по форме комментариями, по своей сути вышли далеко за пределы послушного комментирования. Их отличала самостоятельность в суждениях, которую не могли замаскировать ни почтительные ссылки на распространенные мнения, ни пространные комментарии к авторитетным источникам. Труды иезуитов представляли собой важный шаг в развитии жанрового многообразия философской литературы. Теперь не «суммы» или «сентенции», но тематические сочинения по проблемам метафизики, этики, логики, натурфилософии стали формой выражения философской мысли. К ним примыкали специализированные труды по философии права.

Можно утверждать, что корпус схоластических текстов XVI столетия, причудливо сочетавший в себе старое и новое, с точки зрения жанра, стиля и формы не просто являлся промежуточным звеном между двумя «типами философствования» — средневековым и новоевропейским; он был составной частью *школы* для новоевропейских мыслителей. Авторы философских учений XVII в., включая Р. Декарта, Б. Спинозу, Дж. Локка, Г. В. Лейбница и др., опирались на достигнутое схоластами, преодолевая то, что казалось им несовременным и ошибочным.

Важное значение не только для философии как таковой, но и для ее преподавания получила система трактатов, которые должны были служить университетскими учебниками и пособиями. Это так называемый «Коимбрский курс» (*Cursus Conimbricensis*), который принадлежал профессорам иезуитской коллегии искусств университета Коимбры (Португалия) — ведущего учебного заведения иезуитов на Пиренейском полуострове. Создание «Коимбрского курса» стало первым начинанием подобного рода, результат которого превзошел ожидания его создателей. Два других известных курса (*Cursus Complutensis* и *Cursus Salmanticensis*), составленные соответственно в университете г. Алкала́-де-Энарес и в Саламанкском университете, были созданы несколько десятилетий спустя и едва ли превосходили курс коимбрских схоластов по основательности. Хотя книги распространялись в основном по иезуитским коллегиям и университетам, их популярность в Европе оказалась весьма высокой. По ним учились не только в католических, но и в протестантских странах в течение целого столетия. Данные книги оказывали воздействие на университетское образование и в первые десятилетия XVIII в.

Эта фундаментальная работа проводилась под пристальным вниманием иерархов Общества Иисуса. В основу текстов были положе-

ны лучшие конспекты, составленные слушателями лекций коимбрских профессоров. В число ведущих авторов входили: *Мануэль де Гоес* (1542–1597), *Косме де Магаланьш* (1551–1624), *Бальтасар Альварес* (1561–1630) и *Себастьян де Коуто* (1567–1639). «Автором идеи» курса был Педро да Фонсека, под общей редакцией которого и стали выходить в свет тома коимбрского корпуса. Первым изданием, опубликованным под названием «Комментарии Коимбрской коллегии Общества Иисуса» (*Commentarii Collegii Conimbricense Societatis Jesu*), стал натурфилософский трактат, посвященный аристотелевской «Физике» (1591). В течение следующих лет вышли в свет еще семь томов; достойным же завершением этого «проекта» стали «Комментарии к диалектике Аристотеля» (1606), по праву считающиеся высшим достижением коимбрских схоластов. На примере этого трактата можно проиллюстрировать особенности комментаторской «методы», свойственной коимбрским докторам. «Комментарии к диалектике...» состоят из двух разделов и представляют собой обзор отдельных частей «Органона», которые, с точки зрения коимбрских иезуитов, являются наиболее важными. Каждое рассуждение содержит греческий текст, его перевод на латынь, а также «заключение» авторов, в котором резюмируется учение Аристотеля по данному вопросу. И только после этого начинается собственно комментарий, с постановкой вопросов, их подробным обсуждением, учитывающим опыт средневековой схоластики и представления самих коимбрских иезуитов.

Очевидно, что трактаты «Коимбрского курса» разительно отличаются от современных учебников. Внешне они очень напоминают труды средневековых схоластов. И все же именно эти трактаты стали первыми философскими учебными пособиями, по которым учились воспитанники иезуитских — и не только иезуитских — школ. Более того, по этим учебникам учились философии Декарт и Лейбниц, а также многие другие мыслители, которых мы относим к Новому времени. О популярности данных книг можно судить по широте их распространения и количеству переизданий. «Курс» коимбрских докторов демонстрирует сочетание новаторских подходов к исследованию с комментаторской эрудицией и традициями схоластической учености, т. е. с тем, что включает в себя понятие «школа».

**«Португальский Аристотель» Педро да Фонсека (1528–1599).** В курсе, однако, отсутствовали комментарии, посвященные собственно метафизическим проблемам, — трактаты-комментарии к «первой философии» Аристотеля. «Недостаток метафизики» компенсировался сочинениями «португальского Аристотеля» — Педро да Фонсеки, которого можно считать научным руководителем профессоров-иезуитов в Коимбре на начальном этапе. Основные достижения Педро да Фонсеки относятся к области логики и метафизики. Ему

принадлежит авторство двух логических трактатов: «Наставление в диалектике» (*Institutionum dialecticarum, Libri Octo, 1575*) и «Философское введение» (*Isagoge philosophica, 1591*), которые снискали популярность как самые краткие и доступные вводные курсы по логике и одновременно как новые и оригинальные философские произведения. Наиболее важным метафизическим произведением Фонсеки являются его «Комментарии португальца Педро Фонсеки к книгам *Метафизики* Аристотеля Стагирита», составляющие четыре тома *in quarto* и прилегающие к «Коимбромскому курсу».

Текст организован следующим образом. На протяжении всех четырех томов каждый разворот представляет собой билингву: слева на странице греческий текст, справа — латинский перевод. Текст Аристотеля дается по книгам и главам, по окончании каждой книги следует комментарий «посредством вопросов» (*per modum quaestionis*).

В комментарии, который также выдержан в схоластическом духе, собственно, и выражается философская мысль Фонсеки. Выявить ее непросто. Фонсека движется медленно, преодолевая путь от частного вопроса в начале через изложение в нескольких разделах (*sectio*) всевозможных мнений к собственным утверждениям. По ходу дела проясняются значения терминов и понятий, приводятся подтверждения и опровержения высказываний самого Фонсеки. При этом среди ссылок на авторитетные мнения почетное место занимает Фома Аквинский. Именно таким путем вырабатывается в самом начале «Комментариев» точка зрения на предмет метафизики, или первой философии. После того как последовательно рассмотрены и отвергнуты мнения о том, что предметами метафизики служат Бог, единичные вещи-субстанции, бытие, выражаемое в категориях, Фонсека высказывает суждение о том, что первый и адекватный предмет этой высшей науки есть бытие, общее для Бога и творений.

Подобный строй мысли характерен для Фонсеки, когда тот излагает более детально учение о бытии, аналогичности и однозначности бытия, о сущности и существовании, о формальном и объективном понятии бытия, о субстанции и акциденциях, о сущих разума и т. д.

Полагаем, что «Комментарий» Фонсеки стал первым — в рамках второй схоластики — успешным экспериментом самостоятельного философствования, стиль, характер, ритм которого были успешно подхвачены и великолепно развиты Франсиско Суаресом (речь о его философии пойдет в следующей главе). Трактат Фонсеки уступает вышедшим в более позднее время произведениям Суареса в уровне систематизации тем и проблем, в глубине их проработки, а также в «гармоничности» формы и содержания. Но следует признать, что «Комментарии» впервые соединяют основные вопросы метафизики, прежде

разрозненные и излагаемые схоластическими авторами без определенного порядка, в единое целое.

Корпус иезуитских трактатов-комментариев, в составе которого одно из почетных мест занимают труды Фонсеки, при систематическом и детальном рассмотрении действительно оказывается необходимым звеном между двумя типами рационализма — средневековым и новоевропейским.

Вторая схоластика в самом деле создала *новый способ изложения философии*, который был воспринят и развит метафизикой XVII в. Именно этот способ, начало которому положили доктора-иезуиты, запечатлен, по нашему мнению, в лучших образцах классического философствования — от Декарта до Вольфа и Канта.

### Примечания

<sup>1</sup> *Ортега-и-Гассет Х.* Размышление об Эскориале // Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Дон Кихоте. СПб., 1997. С. 177.

<sup>2</sup> *Сервантес Сааведра М.* Дон Кихот Ламанчский: В 2 ч. Ч. 1. Л., 1978. С. 362.

<sup>3</sup> *Мордвиуцев В. Ф.* Испанский перевод «Энхиридиона» и инквизиция // Эразм Роттердамский и его время. М., 1989. С. 170.

<sup>4</sup> *Вальдес Х. де.* Диалог о языке (фрагмент) / Пер. Э. Чашиной // Испанская эстетика: Ренессанс. Барокко. Просвещение. М., 1977.

<sup>5</sup> *Вивес Х.-Л.* О душе и жизни: Избранные фрагменты из 3-й книги / Пер. С. Ю. Трохачева // Вестник РХГИ. 2004. Вып. 5. С. 343–363.

<sup>6</sup> См. об этом: *Моисеев Н. Д.* Очерк развития механики. М., 1961. С. 105.

<sup>7</sup> *García Cuadrado J. A. Domingo Báñez (1528–1604): Introducción a su obra filosófica y teológica.* Pamplona, 1999.

## Глава 7

# НА ПОРОГЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ: ФРАНСИСКО СУАРЕС (1548–1617) И ЗАВЕРШЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ СХОЛАСТИКИ

### § 1. СУАРЕС: ЖИЗНЬ, ТРУДЫ, ИДЕИ

**Вершина второй схоластики.** Франсиско Суареса нередко называют «великой фигурой исторического перекрестка»<sup>1</sup>. Философская система Суареса действительно является звеном, обеспечивающим преемственность в истории мысли. Суарес не просто «завершил» схоластику, увенчав ее универсальной энциклопедией средневекового рационализма, в которой систематически рассматриваются практически все традиционные и новые, рожденные XVI в., вопросы. Он стал учителем для новоевропейских философов, среди которых в первую очередь мы называем Декарта и Лейбница.

В современных исторических и историко-философских исследованиях (особенно выполненных самими иезуитами или при их поддержке)<sup>2</sup> Суарес неизменно описывается как наиболее крупный представитель «схоластического ренессанса», «величайший среди иезуитских мыслителей эпохи», «наделенный потрясающей широтой интеллектуальных интересов и необычайной глубиной проникновения в мыслительные проблемы»<sup>3</sup>.

Суаресу отводится роль одного из создателей «собственно испанской» философской традиции: «Нет во всей испанской схоластике ни имени более славного, чем имя Суареса, ни более удивительной книги, чем его *Disputationes metaphysicae*, в которой глубина онтологического анализа почти достигает предела возможностей, коими обладает человеческий разум. И Суарес — выдающийся психолог в *De anima* — является одним из создателей философии права, науки едва ли не

испанской по своему происхождению, которой ему, как Витории, Доминго де Сото, Молине и Бальтасару де Айле, Европа обязана прежде, чем Гроцию или Пуфендорфу<sup>4</sup>»<sup>5</sup>.

Философия Суареса считается в Испании, во-первых, одной из вершин национального мышления и, во-вторых, вкладом в мировую интеллектуальную культуру. По мнению Х. Л. Абельяна, «... Суарес предстает перед нами как завершение всего прошедшего испанского Возрождения и в то же время как мыслитель, открывающий дверь к новым подходам и концепциям»<sup>6</sup>. Х. Субири полагает, что лишь незнание Суареса и знакомство со схоластикой могут привести к мысли, будто новоевропейская философия абсолютно оригинальна. Влияние Суареса на последнюю огромно: «Суарес, после Аристотеля, — это первая попытка сделать из метафизики свод независимой философской доктрины. С Суаресом она поднимается до уровня самостоятельной и систематической дисциплины»<sup>7</sup>. «Метафизические рассуждения» вообще следует расценивать как «энциклопедию схоластики»<sup>8</sup>.

Суареса называли «единственным великим схоластом после Оккама»<sup>9</sup>, ему посвящали философские конгрессы, сборники трудов, номера журналов. В XX в. наблюдался устойчивый интерес к философии и богословию Суареса, причем не только в Испании, но и за ее пределами. Подтверждение этому — мировая библиография посвященных непосредственно Суаресу монографий и научных статей за 1981–2002 гг., которая включает, по скромным подсчетам, около 160 наименований<sup>10</sup>.

**Становление философа**<sup>11</sup>. Суарес родился 5 января 1548 г. в Гранаде, в одной из самых знатных и уважаемых семей этого города. Предки Суареса были известны с XI в. и возвысились во время Реконквисты. Франсиско был вторым ребенком в семье. По обычаям того времени дети воспитывались достаточно строго, но не сурово. Образование, которое получил Франсиско в детские годы, можно считать основательным. Вместе с братьями он посещал начальные классы в Гранадском университете и к тринадцати годам в совершенстве овладел латинским языком, сформировав собственный стиль письма, сохранившийся на всю жизнь. Некоторые исследователи называют этот стиль педантичным, аккуратным, другие — элегантным, изящным. Помимо латинской грамматики Франсиско изучал риторику, входившую в «тривиальную» программу обучения.

В 1561 г. Франсиско отправляется в Саламанку, в июне 1564 г. вступает в братство иезуитов. В Саламанкском университете раскрываются (хотя и далеко не сразу) способности Суареса как глубокого мыслителя, которые позволяют ему сделать достаточно быструю карьеру. Уже в 1571 г. ему поручают преподавать философию (в г. Сеговия) и рукополагают в сан священника. Суарес оказался прекрасным преподавателем.

давателем, опиравшимся на традиции Витории, Сото и других доминиканских профессоров Саламанки первой половины XVI в., следуя лучшему, что мог дать схоластический метод обучения, и демонстрируя самостоятельность не только в порядке изложения материала, но и в его интерпретациях.

Годы работы Суареса в Сеговии были наполнены интенсивными исследованиями. Читая курс философии, он готовил тексты лекций, основанные на собственных комментариях практически ко всем основным сочинениям Аристотеля. Наиболее важным произведением, написанным в период 1571–1574 гг., стали «Комментарии на книги Аристотеля “О душе”». Можно сказать, что базовые принципы философии Суареса, включая тесно связанные между собой онтологию, теорию познания, психологию, антропологию, физику (философию природы), в основном сложились именно в это время. И если метафизика Суареса в систематическом изложении увидела свет лишь через два с лишним десятилетия, в 1597 г., то о его теории познания мы судим по произведению, написанному в Сеговии.

Пребывание в Вальядолиде (1576–1580) стало следующим — также весьма насыщенным и успешным — этапом в жизни Суареса. Ему поручают курс теологии. Помимо чтения лекций Суарес пишет комментарии к I части «Суммы теологии» Аквината, свое первое крупное богословское произведение, в котором апробируется новый *метод* комментирования текстов (о нем мы говорили в пункте «Новый стиль изложения философии. “Коиобрский курс”» главы 6).

Успехи Суареса в преподавании получили полную поддержку иерархов ордена, а сам он был приглашен в Рим, чтобы продемонстрировать свое педагогическое мастерство в главной иезуитской школе — Григорианском университете. В течение пяти лет, проведенных в Риме, Суарес не только читал лекции по теологии, но и участвовал в работе над педагогическим уставом ордена иезуитов — Ratio Studiorum, итоговый вариант которого был принят и опубликован через четыре года после возвращения Суареса в Испанию.

Суарес наряду с генералом Аквавивой, кардиналом Р. Беллармино, Г. Васкесом и др. был одним из тех, кто создавал педагогическую систему иезуитов, отстаивая на практике новые методы преподавания. Возвратившись в 1585 г. в Испанию, Суарес принял участие в апробации «пробного» варианта Ratio Studiorum уже как профессор иезуитской коллегии в г. Алкала́-де-Энарес, где он получил должность лектора теологии. Вместе с коллегами он подготовил и отправил в Рим свои замечания и рекомендации. Интересно, что во многом благодаря молодым профессорам, таким, как Суарес, в полном и официальном варианте Ratio Studiorum, утвержденном в 1599 г., смогли соединиться две, казалось бы, взаимоисключающие тенденции. С одной сторо-

ны, вся система образования (и вся школьно-университетская жизнь) была унифицирована и кодифицирована; с другой стороны, преподавателю предоставлялась значительная свобода в педагогической работе. В становлении этой системы сыграл свою роль и Франсиско Суарес.

**Обращение к метафизике.** Формирование метафизической системы Суареса происходит в наиболее спокойный и плодотворный период его жизни (1593–1597 гг.), который он проводит в Саламанке. О том, почему на первый план выходит написание большого труда, в котором давался бы очерк всей философии, лучше всего говорит сам автор: «Поскольку невозможно стать хорошим теологом, не овладев сначала твердыми основаниями метафизики, я всегда полагал важным, прежде чем писать богословские комментарии... выполнить труд, который теперь, христианский читатель, передаю тебе в руки...»<sup>12</sup>

Суарес прямо говорит о том, что в его голове уже давно созрело убеждение в необходимости знания метафизики для всякого, кто задумается об изучении теологии. Поэтому сразу, как только он отправил в типографию комментарии к «Сумме», о которых мы упоминали, его взгляд обратился к аристотелевской «Метафизике» — неисчерпаемому для схоластики философскому источнику. Суарес видит перед собой важную задачу: предоставить — или, точнее, вернуть (это его собственное выражение) — метафизической науке ее почетное место в человеческом познании. Разумеется, речь идет о христианской философии, которую принято было называть естественной теологией; в связи с этим остается незыблемой ее цель — интеллектуальная поддержка теологии Откровения.

Другими словами, теология как знание или слово о Боге должна опираться на истины человеческого разума, познанные в естественном свете, т. е. постигнутые рациональным, логическим путем. Бог есть бытие в его наивысшем смысле, поэтому мы не можем и не должны отказываться от максимально полного его познания, ограничивая себя лишь истинами Откровения. Тем более что за границами такого познания остается созданный Богом мир. Из всех наук о Боге и мире наиболее значимой оказывается метафизика (естественная теология), которую также называют первой философией. Добавим, что и само рациональное познание заслуживает того, чтобы стать предметом исследования.

Метафизика (а не физика или этика) становится первой наукой, поскольку она ближе всех других дисциплин подходит к познанию божественных вещей, а также потому, что объясняет и утверждает рациональные основания, поддерживающие любую науку. Метафизические вопросы, замечает Суарес, настолько тесно переплетаются с вопросами теологии, что трудно отделить их друг от друга. Но еще

сложнее рассматривать их вместе, смешивая возвышенное с земным, божественное с человеческим. Вот почему, согласно Суаресу, следовало бы создать специальный труд по философии, «... расположив в нем все метафизические рассуждения в соответствии с таким методом, который наиболее подходил бы для понимания и скорейшего познания как данных рассуждений, так и мудрости Откровения»<sup>13</sup>.

«**Метафизические рассуждения**». *Disputatitiones metaphysicae* сложились на основе «философских заметок по богословским вопросам»<sup>14</sup> и материалов курса, читавшегося в 1570-е гг. в Сеговии. Полное название этого главного философского труда Суареса выглядит так: «Метафизические рассуждения, в которых упорядоченно передается вся естественная теология и тщательно рассматриваются вопросы, относящиеся ко всем двенадцати книгам Аристотеля»<sup>15</sup>. Первое издание увидело свет в 1597 г.

Итак, «Метафизические рассуждения» задуманы и выполнены как комментарий к «Метафизике» Аристотеля. Тем не менее (и мы совершенно согласны с многочисленными исследователями, писавшими об этом) «... Суарес не подчиняется порядку аристотелевских книг и отказывается от традиционной формы комментария. Он впервые вплотную подходит к изложению вопросов, упорядоченных систематически. *Disputatitiones metaphysicae* представляют собой самостоятельные трактаты, каждый из них — с различными разделами и подразделами»<sup>16</sup>.

Суарес воспринимает метафизику как ядро философии, со сложившимися в Средние века прочной структурой, внутренней логикой, методами исследования, законами жанра, стилистическими правилами и системой категорий.

Важно, что Суарес, чьи сочинения пронизаны религиозным духом, уже в самом начале «Метафизических рассуждений» говорит о потребности, которую испытывает теология «в человеческих размышлениях»: без метафизики неизбежно поколеблется знание истин Откровения<sup>17</sup>. Заметим, что даже одно это высказывание позволяет судить о Суаресе (при том, повторим, что он остается последовательным католиком и богословом) как о самостоятельной величине в философии. Как это было с ним и в богословских спорах, и в педагогических дискуссиях, Суарес мыслит оригинально и независимо, уважая авторитеты, но соглашаясь с ними лишь тогда, когда это не идет вразрез с его собственным учением<sup>18</sup>.

**Португальский период.** В 1597 г. Суарес по указанию короля Филиппа II был назначен профессором ведущей кафедры теологии Коимбрского университета. Коимбрский университет был в то время — наряду с университетом в Саламанке — одним из самых важных учебных заведений на Пиренейском полуострове. Несмотря на нежелание

Суареса оставлять писательский труд в Саламанке, он был вынужден вступить в эту должность, для чего ему пришлось защитить докторскую диссертацию по теологии. Защита прошла в июне 1597 г. в университете Эворы.

Нужно сказать, что Коимбра довольно скоро оценила и приняла Суареса. Студенты девяти коллегий университета с вниманием слушали его лекции; нередко в лекционном зале собиралась и городская публика. По воспоминаниям слушателей, Суарес излагал материал спокойно и уверенно, не пользуясь книгами и конспектами даже для того, чтобы привести цитату; говорил достаточно медленно, чтобы аудитория могла следовать его мысли. Студенты платили ему любовью и признательностью, португальские коллеги — уважением.

Со времени защиты докторской диссертации в июне 1597 г. и до официального выхода в отставку в 1615 г. Суарес занимает должность профессора кафедры теологии<sup>19</sup> Коимбрского университета. Помимо преподавания философ интенсивно работает над своими сочинениями и выполняет множество поручений ордена и Церкви. Оставаясь профессором в Коимбре, Суарес неоднократно покидает ее пределы. Так, в июле 1603 г. он выезжает в Вальядолид и Мадрид, в 1604–1605 гг. живет в Риме, в 1609 г., во время процесса по делу св. Тересы де Хесус, Суарес пребывает в Мадриде. Вообще, его часто привлекают в качестве судьи, консультанта, эксперта к участию в различных слушаниях, дискуссиях, спорах.

Дальнейший (после выхода в свет «Метафизических рассуждений» в 1597 г.) порядок публикации Суаресом своих трудов выглядит следующим образом. В 1599 г. в Мадриде выходит том «Малых теологических произведений». Остальные прижизненные издания выпускаются Суаресом в Коимбре: в 1602 г. — «О причастиях» (часть 2), в 1603 г. — «О наказаниях». В то время, когда в типографии шла работа над этими книгами, Суарес читал (в рамках все той же теологии) лекции по праву; материалы этого курса к 1612 г. оформились в обширный труд, сделавший Суаресу имя в философии права, «О законах и Боге-Законодателе» (Коимбра, 1612). Помимо этого следует упомянуть и другие произведения, вышедшие из-под пера Суареса: «О Боге, едином и троичном» (1606), «О достоинстве и положении религии» (1608–1609), «Защита католической и апостольской веры против заблуждений англиканской секты» (1613).

В это же время формируется корпус «Малых теологических произведений»<sup>20</sup>, представляющих Суареса как идеолога Контрреформации, участвующего в одной из самых известных морально-философских дискуссий конца XVI — начала XVII в. — в полемике между иезуитами и доминиканцами о свободе воли человека и Божественном предопределении, в которой Суарес поддержал доктрину Луиса

де Молины.

Дополнением к молинистской доктрине служит изложенная Суаресом в «Малых теологических произведениях» собственная трактовка Божественного влияния на жизнь и поступки человека. Суарес считал, что благодать имеет характер, согласованный с индивидуальными способностями человека. Другими словами, Бог учитывает склонность характера, темперамент индивида, а также место, время и другие обстоятельства, определяющие ситуацию выбора<sup>21</sup>.

**Суарес как идеолог Контрреформации и теоретик права.** Помимо «борьбы за свободу воли» Суаресу пришлось вступить в межконфессиональную полемику, получившую, прямо скажем, большой политический резонанс. Речь идет о споре между папой Павлом V и английским королем Яковом (Джеймсом) I. Яков, верный реформаторско-абсолютистской политике своих венценосных предшественников, издал эдикт, в котором утверждалась абсолютная власть короны в светских и духовных делах. В ответ папа направил британским католикам послание, разрешающее им не исполнять королевский эдикт. Одновременно кардинал Р. Беллармино (иезуит и коллега Суареса по преподаванию в Григорианском университете) отправил британскому архиепископу Дж. Блеквеллу письмо, разъясняющее позицию Рима и критикующее шаги короля Якова. Король написал анонимную апологию своему эдикту; Беллармино ответил новым письмом, собственной апологией; все это приобрело характер широкой публичности. Участие Суареса в указанных событиях заключалось в написании трактата «Защита католической и апостольской веры против заблуждений англиканской секты».

В трактате, который состоит из шести книг, Суарес анализирует пункты расхождения между католиками и английскими протестантами, стремясь показать ошибочность доктрины последних. В 1-й книге прямо говорится о еретическом характере англиканства; во 2-й книге автор защищает католическую трактовку спорных пунктов<sup>22</sup>; 3-я книга посвящена обоснованию превосходства власти папы над светской властью монархов, 4-я — защите церковного иммунитета, 5-я отвечает на недружелюбные выпады британского короля в адрес папы, а 6-я книга, собственно, и посвящена главному: в ней Суарес опровергает формулу Якова об абсолютной верности подданных короне и требует соблюдения прав английских католиков. В благодарность за этот трактат папа Павел V впервые назвал Суареса (в личном послании) *доктором превосходным и благочестивым*<sup>23</sup>.

Собственно «теоретическую значимость» имеет, на наш взгляд, опровержение тезиса о непосредственном божественном происхождении власти светских монархов. Суарес выдвигает теорию утверждения светской власти на основе естественного права. Согласно этой теории,

легитимация светской власти происходит по воле людей, благодаря человеческим учреждениям и зависит от конкретных исторических условий. Божественный характер власти «вообще» означает лишь то, что все виды права восходят к вечному закону, установленному Творцом; монарх не вправе апеллировать к Богу, поскольку получил корону от людей и выполняет свои обязанности перед народом. Из этого следует тезис о суверенитете народа, который может показаться парадоксальным, особенно если учесть, что он был высказан иезуитом в эпоху Контрреформации в абсолютистской Испании<sup>24</sup>.

Теория естественного права Суареса нашла свое полное выражение в главном философско-юридическом сочинении философа «О законах и Боге-Законодателе», опубликованном годом ранее (Коимбра, 1612)<sup>25</sup>. Церковь важнейшей заслугой Суареса в этой области считает преодоление антиномии таинства и права, которое создает новые возможности взаимных отношений между каноническим правом и другими формами права<sup>26</sup>. Единство происхождения права было выражено Суаресом в формуле: «Право божественное, или же естественное, или же позитивное»<sup>27</sup>.

Один из ключевых моментов в философии права Суареса состоит в согласованности системы законов, в основе которых лежит вечный Божественный закон, который по сути представляет собой не что иное, как смысловое выражение принципа творения Богом мира<sup>28</sup>. Другими словами, вечный закон — это мысль Творца о творении, имеющая назначение высшего законодательного акта для всего сотворенного мира, а естественный закон — попытка человека представить и выразить разумные основания мира, заложенные в человеческой природе<sup>29</sup>. Естественный закон в общем выражает первые принципы морали.

Оставив глубинные основания юстиции (и как справедливости, и как правосудия) за Богом, Суарес сосредоточивается на роли человека в формировании общества и законов, полагая, что изначальное, естественное состояние людей может быть описано одним словом: свобода. Никто по природе своей не является слугой другого человека; однако стремление к лучшей жизни толкает человека на путь социализации. Первый этап на этом пути — семья, второй — общественное объединение, основанное на договорных отношениях (Суарес использует два слова: *pactus* и *consensus*) между равными людьми. Это «первый договор» — необходимый «промежуточный» этап, который завершается осознанием невозможности всем и на равных правах постоянно регулировать жизнь общества. После чего на сцене появляется фигура правителя, которому общество делегирует власть, заключая с ним «второй договор»<sup>30</sup>.

Схема выглядит достаточно просто и эффектно. Бог есть источник власти, народ — ее субъект, а монарх (монархия, по Суаресу, —

наиболее справедливая и разумная форма правления) обязан обеспечить твердую власть при соблюдении условий договора, т. е. — прав людей<sup>31</sup>.

«О законах» и «Защита католической и апостольской веры...» — последние произведения Суареса, которые увидели свет при его жизни. В ноябре 1615 г. *Превосходный доктор* выходит в отставку как профессор, но работает над рукописями, которые требуют обработки и подготовки к печати. Примерно за год до смерти Суарес начал переработку текста своих «Комментариев на книги Аристотеля “О душе”», стремясь превратить их в законченное систематическое произведение, подобное «Метафизическим рассуждениям». Серьезность, с которой Суарес отнесся к этой работе, понятна: «О душе» должно было стать основанием его философско-теологической системы. Философ отдавал себе отчет в трудности этой работы, а также в том, что ему вряд ли удастся выполнить намеченное полностью: «Я вижу, что уже слишком стар, — писал Суарес в январе 1617 г. в Рим генералу ордена, — чтобы иметь возможность закончить труды, которые начал, и оставить завершенной философию, которая согласовывалась бы с моей теологией»<sup>32</sup>.

К сожалению, эта работа действительно не была завершена. Суарес скончался в Лиссабоне 25 сентября 1617 г.

**Произведения Суареса.** Самым известным и наиболее полным собранием сочинений Суареса по настоящее время остается парижское издание Вивеса (*Suaréz F. Opera omnia. Paris, 1856–1878*)<sup>33</sup>.

Произведения Суареса можно разделить на три «серии».

1. Комментарии к св. Фоме — труды, написанные в форме комментариев к различным частям «Суммы теологии» и рассуждений на соответствующие этим частям и пунктам темы. К 1-й части «Суммы» (в принятых сокращениях — Ia) Суарес написал трактаты «О Божественной сущности и ее атрибутах», «О Божественном предопределении», «О чуде Пресвятой Троицы» (все три опубликованы под общим заглавием «О Боге, едином и троичном»), «Об ангелах», «О трудах шести дней», «О душе» (также помещены в одном томе под заглавием «О Боге, Создателе всего сотворенного»). Ко 2-й части «Суммы» (точнее, к разделу 2 этой части — Ia IIae) относятся сочинения «О последней цели человека», «О свободной воле и безволии», «О добре и зле в человеческих деяниях», «О пороках и грехах» (опубликованы вместе в Лионе в 1628 г.); кроме того, с той же Ia IIae связаны трактат «О законах и Боге-Законодателе» и два других произведения, написанных в связи с дискуссией о Божественной поддержке (*De auxiliis*), в которой, как мы уже замечали, Суарес выступил на стороне молинистов: «О благодати», «Об истинном понимании действительной (Божественной) помощи». Части IIa IIae посвящены труды «О вере, надежде и милосердии» и четырехтомные комментарии под общим заглавием «О до-

стоинстве и величии религии». Не осталась без внимания Суареса и 3-я часть «Суммы» — см. трактаты «О причастиях» (два тома) и «Об осуждениях».

2. Полемиические богословские трактаты, написанные Суаресом «по заказу» Рима на темы наиболее серьезных религиозных споров того времени: «О церковном иммунитете, нарушенном венецианцами» и «Защита католической и апостольской веры против заблуждений англиканской секты». Первый трактат был направлен против правительства Венецианской республики и отстаивал папские привилегии в отношениях с Венецией. Второе произведение, как мы отмечали выше, получило не только одобрение папского престола, но и «высшую оценку» британского монарха, «вразумлению» которого оно и было посвящено.

3. Философские произведения. Комментарии Суареса, посвященные «Сумме теологии» Фомы, по общему признанию исследователей, имеют богатое философское содержание. Среди них особо следует выделить уже упоминавшиеся трактаты «О законах» (социальная философия и философия права) и «О душе» (используя более современные деления, можно отнести этот трактат к философско-антропологическим и психологическим произведениям). Но единственным, хотя и состоящим из 54 трактатов, собственно философским произведением Суареса остаются «Метафизические рассуждения».

Философия Суареса никогда не была (за исключением, быть может, начала XVII в.) сверхпопулярной, вызывавшей восторги читающей публики. Тем не менее на протяжении нескольких столетий, вплоть до наших дней, она порождает ровный, устойчивый интерес философов и исследователей, в качестве основания для постановки фундаментальных философских вопросов предпочитающих неспешный, обстоятельный рационализм традиционной метафизики. Но если до середины XX в. философское сообщество довольствовалось изданием Вивеса, то во второй половине столетия важнейшие произведения Суареса переиздаются на латыни и переводятся на английский, испанский, французский, итальянский и др. языки<sup>34</sup>. Первый перевод Суареса на русский язык — введение к «Метафизическим рассуждениям» и 1-й раздел I рассуждения, посвященный предмету метафизики, — были опубликованы в 1987 г.<sup>35</sup> Затем, после десятилетнего перерыва, последовали публикации фрагментов V (1998)<sup>36</sup>, XXXI (1999)<sup>37</sup>, II рассуждений (2003)<sup>38</sup>, а также фрагмент введения к трактату «О душе» (2001)<sup>39</sup>.

## § 2. МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ СИСТЕМА СУАРЕСА

**Метафизика в философской системе Суареса.** Наследие Суареса обладает достаточно редкой чертой — внутренним единством при обширности и многообразии входящих в него частей. Согласованность между теологией, с одной стороны, и «науками» (о бытии, о познании, о морали, о праве и т. п.), с другой стороны, обеспечивается не только христианским мировоззрением автора, но и тем философским рационализмом, которым проникнуто все его мышление. Именно поэтому мы говорим о философско-теологическом синтезе, основой которого выступает высшая рациональная наука — метафизика.

Заметим, что метафизика для Суареса — не описание «застывшей» «иерархии сущих»; это панорама динамичного мира, его элементов и связей с точки зрения сущности, природы, причин, смысла. Метафизика — главная наука, она «выше» и «дальше» физики (т. е. философии природы, психологии, антропологии и др. наук о частных свойствах вещей). Однако «*трансфизичность*» этой философской науки заключается в первую очередь не в превосходстве предмета — хотя сущее, взятое в наибольшей абстракции, разумеется, есть наиболее почтенный предмет, — а в превосходстве метода, которым познается предмет, а также угла, под которым он познается. Метафизика, таким образом, помимо прочего оказывается методом, точнее, методологией рационального познания реальности. Это познание представляет собой способ согласования бытия и мышления о бытии, который исходит из оптимистической установки: разум дан человеку, чтобы познавать мир, следовательно, мир должен быть познаваемым.

**Структура метафизики.** Рассмотрим «порядок бытия», каким его представляет автор «Метафизических рассуждений»<sup>40</sup>. В предисловии «Предмет и план всей книги. К читателю»<sup>41</sup> Суарес высказывает предположение, что чтение его трактата вызовет у вдумчивого читателя необходимость «...сравнить эту науку с книгами Аристотеля — не только для того, чтобы постичь, какие принципы великого философа лежат в ее основе, но и для того, чтобы с ее помощью легче и отчетливее понять самого Аристотеля...»<sup>42</sup>

Дело в том, что, хотя сочинение задумано и выполнено как комментарий к «Метафизике», Суарес считает необходимым следовать «общему порядку», а не «букве» учения Аристотеля. Он дает понять, что наиболее важным для него является систематическое исследование главных метафизических понятий и вопросов. Понятно, что такой подход предполагает более свободное обращение с текстом, чем мог бы позволить себе средневековый комментатор. Суарес анализирует и сравнивает мысли Аристотеля, содержащиеся в разных книгах, главах

и фрагментах, разбирает суждения средневековых авторов, высказывает собственные мысли.

*Disputationes metaphysicae* состоят из 54 рассуждений.

В I рассуждении определяется, что адекватный предмет метафизики есть *сущее как таковое*. Во II даются формальное и объективное понятия бытия, обосновывается необходимость этих понятий, исследуется их содержание. Затем излагаются всеобщие свойства (атрибуты) бытия, так называемые *passiones entis*. Атрибутов бытия традиционно выделяется три: единство, истина и благо. В целом они определяются в III рассуждении, после чего Суарес исследует их более детально. О всеобщем, или трансцендентальном, единстве говорится в IV рассуждении. Индивидуальному бытию и проблеме индивидуации посвящено V рассуждение, затем (рассуждения VI–VII) обсуждаются формальный и универсальный уровни единства бытия. Истине и благу как атрибутам бытия посвящены VIII–XI рассуждения. Далее Суарес переходит к разработке учения о причинности (рассуждения XII–XXV). Причины делятся на внутренние и внешние. К внутренним относятся материальные и формальные, среди которых имеются причины как *per se*, так и *per accidens*. Дальше исследуются в связи с сотворенными (вторыми) причинами проблемы свободы и необходимости, в связи с первой причиной — акт творения.

Вслед за учением об атрибутах и причинах бытия следует рассмотрение классов, или родов, бытия, т. е. дается определенная «иерархия сущих» с делением на бытие Божественное, бесконечное (его сущность, существование, атрибуты: рассуждения XXVII–XXX) и бытие конечное, сотворенное. В XXXII–XXXVII рассуждениях говорится о духовной и материальной субстанциях, об акциденциях и их статусе, понятие бытия рассматривается под углом зрения аристотелевских категорий. Далее осмысливаются вопросы континуальности и дискретности (XL–XLI), потенции и акта (XLIII), времени и длительности (XL), места и местоположения (LI) и т. д. Наконец, в последнем — LIV — рассуждении исследуется проблема «сущих разума», хотя последние, по Суаресу, суть лишь косвенный, побочный предмет для метафизики. (Речь идет об объектах человеческого разума — образах, понятиях, идеях, мыслях, существующих в сознании человека, которым может ничего не соответствовать во внешней реальности.)

При рассмотрении «порядка» метафизики Суареса становится очевидно, что, хотя традиционная связь между теологией и философией пронизывает все его учение о бытии, Суарес не ограничивает свою задачу лишь созданием «философской иллюстрации» Божественного творения. Не менее важно для него философское описание многообразного, изменчивого мира индивидуальных сущих. В этом описании Бог оказывается одним из классов бытия, среди которых, разумеется,

на гораздо более скромных местах, мы встречаем и индивидуальные вещи, и образы нашего сознания.

**Сущее как предмет метафизики.** Рассмотрению предмета метафизики посвящен 1-й раздел (sectio) I рассуждения под заголовком «Каков предмет метафизики» (Quod sit metaphysicae objectum). Рассуждение в целом называется «О природе первой философии, или метафизики». В него входят еще пять разделов, уточняющих предмет, статус и некоторые методы метафизической науки. обстоятельно рассматривая вопрос за вопросом, Суарес приходит к следующим выводам.

Во-первых, метафизика — самостоятельная наука, которая исследует всю «предметную область бытия», т. е. рассуждает обо всех вещах, не только существующих или имеющих способность к существованию, но даже принципиально не существующих. Это важный вывод, позволяющий Суаресу в рамках метафизики с полным основанием исследовать помимо реальных сущих и их свойств ряд «периферийных» предметов, таких, как антиподы сущего, выраженные в антонимах слова «бытие» («небытие», «ложь», «зло»), а также объекты, существующие только в человеческом сознании («сущие разума»). При этом Суарес отграничивает от метафизики физику как науку о частных свойствах единичных вещей.

Во-вторых, метафизика предстает в качестве первой философии, мудрости, науки наук, превосходящей все остальные науки не только достоинством предмета — сущего как такового, но и уровнем абстракции, недоступным никакому другому роду научного знания, а также совершенством рационального метода, благодаря которому разум человека созерцает истину. В этом пункте Суарес выступает как последователь схоластического аристотелизма: бытие прозрачно для рационального познания, если последнее строится на истинных основаниях и соблюдении логических процедур мышления.

В-третьих, метафизика (цель которой, как мы уже заметили, — созерцание истины) является наиболее совершенной, умозрительной наукой, истинной мудростью, наиболее достойной и желанной для человека. Занимающая первое место среди наук и находящаяся по достоинству ближе всего к теологии, метафизика оказывает последней неоценимую помощь, поскольку «...объясняет и утверждает естественные принципы, общие всем вещам и определенным образом питающие и поддерживающие любую науку»<sup>43</sup>.

В первом приближении предмет формулируется Суаресом на основе этимологии слова «метафизика»: это наука «...о тех вещах, которые идут после наук или естественных вещей»<sup>44</sup>. Исходя из этого в проблемное поле метафизики не попадают физические вещи, т. е. предметы чувственные и материальные, рассматриваемые с точек зрения

частных наук; зато туда входят вещи божественные, отделенные от материи, а также общие основы бытия, т. е. все то, что относится к «более высокому порядку реальности».

Уточнение предмета метафизики проводится Суаресом очень тщательно. Он последовательно выдвигает шесть мнений, в которых проявляются различные особенности понимания философом бытия и возможных толкований объема этого понятия. После рассмотрения мнений Суарес формулирует адекватное понятие предмета метафизики. В предмет метафизики входят Бог, нематериальные субстанции, а также некоторые реальные акциденции, те, которые не принадлежат к абсолютно внешним и случайным. Бог есть главная цель познания в первой философии. Она трактует о Боге на основании метафизических истин, «...без знания и понимания которых трудно и даже невозможно рассматривать Божественные таинства с подобающим достоинством»<sup>45</sup>. Бог и другие нематериальные субстанции, которые входят в предмет метафизики, демонстрируют «Божественные совершенства, называемые атрибутами», познаются высшей наукой в «естественном свете человеческого разума». Такое познание, по Суаресу, необходимо, ибо подкрепляет постулаты божественной теологии.

Остается заметить, что вопрос о предмете, цели и достоинстве метафизики тесно увязан с вопросом о самом познающем разуме, о законах, механизмах взаимодействия человеческого сознания и познаваемых объектов, которые (объекты познания), по Суаресу, суть не что иное, как «эти вещи», индивидуальные сущие, предметы окружающего мира.

Как мы уже отмечали, в учении Суареса трудно обнаружить четкую грань между теологией и метафизикой. Сам философ постоянно подчеркивает христианский характер своей философии и в то же время говорит о невозможности теологии без «рациональных постижений», т. е. без метафизики. Поэтому, рассмотрев важность «философской составляющей» в богословии, обратимся к теологическим основаниям самой метафизики. Речь пойдет о теоцентрическом принципе Божественного творения из ничего (*creatio ex nihilo*), традиционном для схоластики. Принцип творения у Суареса приобретает черты идеи непосредственного создания Богом мира во всех его проявлениях, в том числе и творения «реальных сущих» — «этих вещей».

Заметим, что из принципа креационизма вытекают два основных различения, которые проводит Суарес. Первое — между бесконечным творящим и конечным сотворенным бытием, второе — между бытием субстанции и бытием акциденции.

С одной стороны, акт творения для Суареса — богословский вопрос. С другой стороны, от особенностей понимания этого вопроса зависят основополагающие положения его метафизики, одно из которых — по-

ложение о единстве бытия, об уровнях этого единства и в первую очередь об индивидуальном уровне единства бытия и принципе индивидуации. Следует сказать также несколько слов о концепции Бога в рамках метафизики Суареса.

«Философии Бога» в онтологическом плане специально посвящены XXIX и XXX рассуждения<sup>46</sup>, в которых разворачиваются доказательства существования «первого и несотворенного сущего», а также обсуждаются Божественные атрибуты. Но Бог как бесконечное сущее, как конечная цель мира, как первая и действующая причина, как, наконец, предмет первой философии появляется уже в самом начале «Метафизических рассуждений». Еще раз подчеркнем: Бог вводится Суаресом как философское и теологическое понятие, само по себе требующее определенной экспликации.

В XXVIII рассуждении<sup>47</sup> Суарес описывает деление сущего на бесконечное и конечное. Из текста становится ясно, что такое деление возможно и необходимо<sup>48</sup>; более того, оно является достаточным и адекватным<sup>49</sup>. Что же касается принадлежности двух этих родов сущего единому, универсальному понятию «бытие» (или «сущее»), то их смысловое единство обеспечивается благодаря принципу аналогии.

**Аналогия сущего.** Философ, который начинает свою «прикладную метафизику» с разделения бытия на бесконечное и конечное, творящее и сотворенное, использует томистский прием — аналогию бытия (*analogia entis*), — берущий начало еще в аристотелевской первой философии. В общем аналогия бытия выражает сходство предметов сотворенного мира между собой (поскольку они суть следствия одной причины) и поясняет их связь с Творцом тем, что они причастны Ему по акту творения. Однако само бытие не входит в эти категории, оно «остаётся за кадром», выступая некой общей природой всего существующего, и относится к родам *аналогически*; причем Аристотель, конечно, нигде не объясняет детально эту аналогию как «принцип», это сделает значительно позднее Аквинат, которому необходимо проиллюстрировать не только то, как осуществляется вещь, переходя из потенции, пребывающей в Божественном разуме, в актуально-конкретное состояние жизни, но и то, какова связь между всесовершеннейшим Богом и тварным миром, а также между вещами этого тварного мира.

Принцип аналогии бытия играет важную роль в учении Суареса. Поэтому, чтобы разобраться в особенностях его трактовки, нам следует с наибольшей степенью ясности представить себе то, как понимал этот принцип Фома. Итак, *analogia entis* выражает сходство между вечным, совершенным бытием Бога и преходящим, несовершенным бытием тварей в мире, она дает возможность связи между бесконечным и конечным бытием, хотя между первым и вторым огромная дистанция.

Проследить такую связь можно путем движения «снизу вверх», через постепенное отрицание несовершенств мира по мере восхождения по ступенькам бытия к Богу, Которому можно приписать свойства, свободные от несовершенств (зная при этом, что Он неизмеримо выше любых свойств): вечность, единство, истина, могущество и т. п. В Творце отсутствуют любые противоречия, нет различия между потенцией и актом, сущностью и существованием. Согласно Фоме, только Бог обладает действительным бытием, остальные сущие, сотворенные Им, лишь *имеют* бытие, но не *суть* бытие. Они причастны бытию Бога, и чем более высокую ступень они занимают, тем больше в них этого «бытия по причастию». А принцип аналогии, устанавливающий данную связь, в онтологии Аквината помогает, кроме того, осуществить переход от античной вечности космоса к идее творения *ex nihilo* и делает возможным включение аристотелизма (и платонизма) в структуру христианской философии. У Фомы, заметим, используется так называемая атрибутивная аналогия, когда различным объектам приписываются одинаковые свойства.

Суарес, задействуя принцип аналогии бытия, вкладывает в него несколько иной смысл. Акт творения — для Суареса ключевой момент, нуждающийся в рациональном осмыслении, точнее, в «естественном свете». Поэтому *analogia entis* у него напрямую связана с моментом творения и понимается так: все сотворенные сущие обладают (или могут обладать) реальным существованием «по причастию», благодаря тому что сотворены Богом. Поэтому и акцент переносится с богоподобности, аналогичности сотворенных сущих Богу (в большей или меньшей степени, в зависимости от близости к Творцу) на причастность по факту творения, по принадлежности всех сущих единой причине.

Суарес, таким образом, выражает свою идею предельно ясно: каждая конкретная вещь обладает «одинаковым количеством» бытия. Взамен «готического собора», где у любого сущего есть свое место, соответствующее его уровню совершенства и степени подобия Богу, в метафизике Суареса появляется многообразный мир индивидуальных субстанций, не зажатых в средневековые иерархические структуры. Эти единичные вещи самостоятельны и равноправны между собой, поскольку в одинаковой мере наделены бытием (аналогичным Божественному).

Творец, согласно этой доктрине, проявляет Свою бесконечную волю, Свои ум и могущество, создавая прямо и непосредственно индивидуальные вещи («вот это», «эту лошадь», «Сократа»). Поэтому Суарес и не видит смысла разрывать в онтологическом плане потенцию и акт, сущность и существование, материю и форму, поскольку реально они не существуют отдельно друг от друга и отдельно от конкретных вещей. Очень важный момент аргументации заключается в том, что

реально, по Суаресу, различаться могут только вещь и вещь, а ни акт, ни потенция вещами не являются. Вещи, сущности, субстанции, обладающие реальным существованием до творения, невозможны, как невозможно, согласно подробной теории причинности (рассуждения XII–XXV), существование какого-либо нетварного бытия, за исключением Самого Бога. Идея бесконечного или кругового процесса бытия тварных сущих отвергается Суаресом как нелепая: сотворенное сущее понимается испанским мыслителем как конечное и единичное. Соответственно проблема акта и потенции, в которой отразилась идея творения из ничего, стала важной составляющей вопроса об индивидуальном бытии и индивидуации, который, по нашему мнению, является одним из ключевых в метафизике Суареса. Философ, четко противопоставляя актуальному бытию ничто, показывает, что процесс актуализации не предполагает никаких промежуточных состояний. Вообще нет никакого процесса, отличного от акта творения. Потенция же понимается им как отрицание актуальности, т. е. небытие, а акт — как реальное существование.

Следует уточнить, что до акта творения неактуализированное бытие пребывает в Божественном разуме в виде образа (*exemplar*) потенциально, что полностью согласуется с другими моментами учения Суареса о бытии. Такая трактовка, в частности, фактически ставит точку в схоластических спорах вокруг феномена актуализации, когда «в промежутке» между чистой потенцией и актуальной сущностью (т. е. индивидуальным бытием) помещались некие причины или принципы (эта традиция через высокую схоластику восходит к августинианско-неоплатоническим источникам). Для сравнения скажем, что у Фомы бытие — акт Божественной сущности, «количество» бытия в вещи пропорционально степени ее актуальности. И если мы представим себе внушительную томистскую «иерархию сущих» в виде лестницы, которая ведет от чистого бытия через ангелов и другие нематериальные субстанции к более низким классам бытия: человеку, животным, растениям, минералам, — то на каждой «ступени бытия» определенного рода сущности совершают по воле Творца переход от потенциальности к актуальному существованию. Потенция у Фомы сближается с сущностью, актуальность — с существованием. Лишь Бог, изначально осуществленный акт, тождество сущности и существования, возвышается над этой иерархией. Следует заметить, что в отличие от Аквината, делавшего акцент на тождестве в Боге сущности и существования, Суарес полагает более важным то, что Бог обладает бесконечностью, причем в первую очередь — помимо бесконечности в смысле отсутствия каких-либо ограничений — бесконечностью совершенств.

Всесовершенное существо — Бог — в Своей роли Творца не только оказывается вовлеченным как первая действующая причина (*causa*

prima) в процесс творения; Ему «находится применение» во всей системе причин, берущей свое начало у Аристотеля и дополненной самим Суаресом. К четырем аристотелевским причинам: материальной, формальной, действующей и целевой Суарес добавляет пятую — образцовую. Как в голове мастера еще до создания вещи уже есть ее идея (образец), так и в Божественном разуме присутствуют образцы всех вещей, которые сотворены (будут или могут быть сотворены) Богом. Эта своеобразная попытка соединить аристотелевские причины с платоновскими идеями имеет целью показать разумный характер творения и существования мира.

Бог, согласно Суаресу, обеспечивает сохранение (*conservatio*) сотворенных вещей, о чем говорится в XXI рассуждении «О первой действующей причине и ее втором действии, каковым выступает сохранение» (*De prima causa efficienti et altera eius actione, quae est conservatio*). В трех его разделах обосновывается зависимость сотворенных вещей от первой действующей причины и устанавливается необходимость «консервирующего» действия Бога, отличного от акта творения — первого Божественного действия. Бог, поясняет Суарес, обеспечивает неизменность отношений между материей и формой, сущностью и существованием, потенцией и актом в каждой сотворенной вещи.

Не менее важной оказывается функция «содействия» (*concursum*), уже известная нам по полемике о свободе воли. Эта проблема рассматривается Суаресом в XXII рассуждении «О первой причине и другом ее действии, представляющем собой действие, совместное со вторыми причинами» (*De prima causa et alia eius actione, quae est cooperatio seu concursus cum causis secundis*). Согласно Суаресу, Бог определяет рамки возможного и поддерживает действия конкретного сущего.

**Сущее как таковое.** Рассмотрение проблемы сущего Суарес начинает во II рассуждении «О сущностной природе, или понятии, сущего» (*De ratione essentiali seu conceptu entis*), в шести разделах которого делается попытка описать сущее (или бытие — мы используем два термина как синонимические) в предельно общем виде. Для этого Суарес вводит традиционные для схоластики формальное и объективное понятия сущего. Их роль состоит в преодолении путаницы, идущей от античной философии, когда не различаются «вещи» и «слова» об этих вещах. Для Суареса очевидно, что представление о сущем может возникнуть лишь после прояснения понятия «сущее». Другими словами, он ставит своей целью проанализировать понятие сущего, основываясь на общем подходе средневековых концептуальных построений, для которых очевидной была связь между сущностью вещи, выражаемой в понятии, и бытием этой вещи. Вообще, эти построения, связующие «эссенциалистскую» и «экзистенциалистскую» стороны бытия, проявлялись по-разному: и в апелляции к словам (*argumentum ex verbo*), и

в создании схем взаимоотношений между сущностью и существованием, не говоря уже о тождестве Бога с бытием. Суарес подчеркивает формальный характер различения, который демонстрируется в терминах традиционной пары понятий, присутствовавшей уже у Александра Гэльского и Гильома Овернского, «бытие как причастие — бытие как имя» (*ens ut participium — ens ut nomen*).

Первое значение (*ens ut participium*) получается, когда в *ens*, причастии от глагола «быть», акцентируется его «глагольность», в этом смысле сущее означает актуальное бытие, действительное существование. «Таким образом, говоря строго, глагол “быть” содержит в себе выражение своего собственного причастия, в котором и разрешается высказываемое утверждение»<sup>50</sup>. При этом философ уточняет, что если мы утверждаем, что Адам есть, это значит, что Адам существует во времени, среди многообразия вещей чувственного мира.

Второе значение — сущее как имя — определяет формальную сущность вещи, которая существует или способна существовать. В этом значении сущее понимается как то, что обладает определенной сущностью (природой), могущей проявляться в реальном бытии. Сущее как имя, таким образом, относится не столько к конкретным вещам, сколько к их природам, сущностям. Именно в этом смысле сущее как таковое есть предмет метафизики, именно в этом смысле метафизика говорит о сущем посредством десяти предикаментов — аристотелевских категорий.

Свои рассуждения Суарес подкрепляет цитатой из Фомы Аквинского: «...это имя, сущее, в коем определяется вещь, которой сообщается существование, между тем означает сущность вещи и разделяется на десять родов»<sup>51</sup>.

**Формальное и объективное понятия сущего.** Эту тему Суарес развивает в терминах формального и объективного понятий сущего. Формальным понятием (*conceptus formalis*) он полагает «...само действие или, что то же самое, слово, посредством которого разум познает вещь или общее понятие»<sup>52</sup>. *Conceptus formalis* есть «вербальный знак», «мысленное понятие» (*verbum mentis*), через которое разум постигает некий объект. Он называется понятием (*conceptus*), поскольку появляется как некое порождение разума (*veluti proles mentis*), и формальным, поскольку представляет собой его (разума) последнюю форму (*ultima forma mentis*), т. е. имеет «внутриразумное» происхождение, а также потому, что представляет разуму познаваемую вещь формально — с точки зрения ее формы.

Объективное понятие (*conceptus objectivus*), по Суаресу, есть вещь (или понятие), которая (или которое) имеет самостоятельный и непосредственный характер и познается или представляется посредством формального понятия<sup>53</sup>. Пример, который приводится философом,

предельно прост: если мы познаем некоего человека, то акт познания в понятии, который мы при этом осуществляем, и есть *conceptus formalis*; сам же представляемый и познаваемый человек есть *conceptus objectivus*. К слову сказать, согласно Казтану, понятие сущего должно быть абстрагировано от вещей настолько, чтобы указывать сразу на несколько референтов, но без однозначности; в формальном понятии, таким образом, как бы закрепляется единство сущего в объективном его различии. Таким образом, во II рассуждении сущее как таковое (во всевозможных его проявлениях) «пробуется» Суаресом как объект познания. Не противореча общей для средневековой философии традиции, он заявляет о себе как о познавательном оптимисте, утверждающем возможность рационального познания сущего (от Бога до акциденций сотворенной вещи). Так метафизика еще раз подтверждает свой статус самостоятельной и высшей науки, способной познать истинные свойства бытия.

**Всеобщие свойства бытия. Единство сущего.** Какие же свойства присущи актуальному бытию, которое, обладая существованием, может оказаться объектом человеческого познания? Разговор об этом начинается в III рассуждении<sup>54</sup>. Традиционно — начиная с теолога Филиппа Канцлера (1160–1236) — «всеобщих свойств бытия» (*passiones entis*) насчитывали три: единство, истина и благо<sup>55</sup>. Известна формула «конвертируемости» двух последних характеристик с самим сущим, которую воспроизводит и Превосходный доктор: «Бытие, истина и благо взаимобратимы» (*ens, verum et bonum sunt convertuntur*). В III рассуждении Суарес отказывается причислить к трансцендентальным свойствам сущего понятия «вещь» (*res*)<sup>56</sup> и «нечто» (*aliquid*)<sup>57</sup>. Тем не менее он оставляет за последними статус «синонимов», выражающих суть бытия<sup>58</sup>.

Итак, Суарес видит в единстве одну из фундаментальных характеристик всего сущего<sup>59</sup>. Такое решение имеет глубокие корни в античной и средневековой философии: то, что существует, уже в силу своего существования должно обладать истиной, благом (ибо ложь и зло суть лишенности, т. е. атрибуты несуществования) и, что также обязательное условие, должно быть причастно единству.

В чем же заключается единство бытия? И присуще ли бытию единство?

Суарес выделяет три вида, или уровня, единства бытия: трансцендентальный<sup>60</sup>, индивидуальный и формальный (вместе с универсальным). Они последовательно разбираются в IV, V и VI рассуждениях.

Трансцендентальное единство выражает мысль о неразрывной связи всех вещей и отношений, существующих в реальности, — принцип, известный с досократических времен, согласно которому мы объединяем многообразие вещей с помощью предиката существования. По-

этому говорить о трансцендентальном единстве бытия — значит отыскивать «единое во многом», общее основание для многообразного мира «этих вещей» и, кроме того, универсальное понятие, объем которого без противоречий и несовместимости вобрал бы в себя всю реальность в смысловом плане. Трансцендентальное единство — мощная метафизическая абстракция, которая служит для объяснения связи «единого» и «бытия», «единого» и «многих», иллюстрирует то, как часть, отделенная от целого, сама становится целым, и т. д. Вместе с тем в реальности трансцендентальное единство отсутствует, поэтому Суарес вводит два других уровня единства: индивидуальный и формальный.

Если говорить кратко, то индивидуальное единство, по Суаресу, есть то, что конституирует индивида как такового: оно уникально для каждого существующего или способного существовать. Формальное единство относится к природе (сущности) индивидуальной вещи. Все индивиды одного вида принадлежат одной и той же сущности. Отсюда выводится формальное, специфическое единство, которое, как и единство индивидуальное, реально содержится в самих вещах и определяет — на уровне спецификации — их уникальность. Заметим, что два указанных уровня единства не различаются онтологически, поскольку общая природа реально присутствует в «этих вещах» (первых сущностях, в терминах Аристотеля); различие между ними носит лишь логический, рациональный характер.

**Универсальное и индивидуальное.** Помимо формального уровня Суарес в VI рассуждении рассматривает еще один уровень единства бытия — универсальный. В последнем — 9-м — разделе («Каков принцип формального и универсального единства в вещах») он распространяет большую часть сказанного по поводу формального единства на единство универсальное<sup>61</sup>, которое понимается им как существующий в мысли результат использования общих понятий — универсалий. Универсальный уровень единства следует рассматривать как модификацию формального уровня, его наиболее общий вариант. К универсальному мы приходим в итоге познания; это попытка мысленного возвращения к трансцендентальному единству *post factum*, точнее, *post cognitum* — после познанного.

Когда мы представляем себе некую единичную вещь, то обычно обнаруживаем в ней особенности или признаки, которые делают ее похожей на другие вещи. Глядя на нечто конкретное (например на «эту лошадь»), мы сравниваем данный предмет с другими предметами (лошадьми) и находим общее понятие («лошадь»). Можно сказать, что поиск общего понятия означает в конечном итоге определение вещи, осознание ее статуса, принадлежности к некоторому классу, отличному от других классов вещей. Результатом этой работы будет, если

использовать традиционные термины схоластики, описание природы, или сущности, вещи.

Вместе с тем возможен и противоположный путь — фокусировка нашего внимания на неповторимых, уникальных чертах вещи, делающих ее отличной от других предметов класса, к которому она принадлежит. В этом случае мы постигаем (точнее, стремимся постичь) индивидуальность вещи.

**Проблема индивидуации.** Вопрос о том, что же именно делает вещь «этой вещью», сообщает ей уникальность и неповторимость, порождает проблему индивидуации. Попытки дать удовлетворительный ответ на данный вопрос приводят к необходимости сформулировать принцип индивидуации.

Индивидуация как понятие сама по себе требует пояснений. Буквально индивидуация — не что иное, как неделимость, невозможность дальнейшего деления (как логической операции)<sup>62</sup>, некая последняя преграда, в которую упирается познающий разум. Помимо этого, однако, индивидуацию понимают как устойчивость индивидуальных вещей, как некий внутренний «стержень», содержащий в себе способность сохранения уникальности данной вещи.

С точки зрения метафизики проблему индивидуации можно представить как обсуждение целого круга вопросов о том, благодаря чему что-либо индивидуальное появляется, существует, сохраняется реально и при этом познается человеческим разумом как именно это, уникальное, отличное от всего того, что является результатом восприятия других объектов или осмысления общих понятий.

Уточним, что, по нашему убеждению, спор об индивидуации — одна из старинных проблем метафизики, которой были посвящены дискуссии средневековых мыслителей, — оказывается при внимательном рассмотрении выходящим не только за рамки схоластической проблематики, но и за рамки метафизики как философской дисциплины. Тема эта в самом широком плане и в различных своих проявлениях остается значимой для современного философского и научного знания, для современной культуры.

Проблема индивидуации неразрывно связана с одним из центральных философских вопросов — вопросом о бытии, о том, что значит быть и одновременно быть чем-то. И когда вопрос о бытии («что значит сущее как таковое?») сопровождается поиском «чистого бытия», отличного от существования единичных вещей, т. е. когда бытие начинает пониматься как еще одна — совершенно особенная — вещь среди других вещей, появляется проблема индивидуации, в ходе обсуждения которой обычно описывают взаимосвязь между бытием «как таковым» и существованием индивидов, размышляя о том, как это метафизическое бытие конституирует предметы чувственного мира.

**Принцип индивидуации.** Философы, которые не искали причину индивидуации в физической области, весьма серьезно обосновывали различие причины и принципа. Дунс Скот, например, говорил именно о принципе индивидуации, усматривая его в специфически понимаемой «этости» вещи (*haecceitas*). Фома Аквинский, в свою очередь, идентифицировал причину индивидуации с одной из четырех аристотелевских причин (точнее, с одним из видов материи, заметим мы), поэтому он не видел принципиальной разницы между причиной и принципом. Что же касается Оккама, который полагал индивидуальную вещь существующей самостоятельно (*per se*), благодаря самой себе, то для него принцип индивидуации был не более чем логической абстракцией до тех пор, пока что-либо не индивидуализировано «в первый раз».

Принцип индивидуации (*principium individuationis*) в средневековом смысле (само это понятие было введено в философский лексикон Фомой Аквинским) можно охарактеризовать, во-первых, как способ, по которому конституируются (творятся) вещи, во-вторых, как то, что разграничивает данную единичную вещь и ближайшую к ней видовую сущность, и, наконец, как то, что делает вещь неповторимо своеобразной и отличной от любой другой вещи.

Вопрос об индивидуации включает в себя обсуждение различных онтологических и логико-гносеологических аспектов проблемы бытия. Поиск принципа, по которому вещь становится — и с точки зрения ее реального существования, и с точки зрения возможности ее познания (идентификации, определения и описания) — «этой вещью», действительно является одной из основных тем схоластики, корни которой уходят к Платону и Аристотелю. В Средние века рассмотрение данной проблемы происходило на основе фундаментального положения христианской метафизики — о творении Богом мира из ничего (*ex nihilo*). Идею творения в той мере, в какой она попадает в «ведение» метафизики, призвано было дополнить рациональное описание того, каким способом, на какой основе и по каким причинам происходит учреждение и становление индивидов. Этот способ и получил в философии Аквината название принципа индивидуации.

Спор об индивидуации оказывается вплетенным в плотный узел важнейших метафизических дискуссий о бытии (с делением его на творящее и сотворенное, бесконечное и конечное), об онтологическом статусе универсалий, об иерархии сущих, о сущности и существовании, о соотношении материи и формы, о потенции и акте и т. д. В зависимости от того или иного подхода, той или иной позиции в этом споре, который, повторим еще раз, тесно связан с множеством других метафизических дискуссий, различаются основания учений разных школ и направлений схоластической мысли.

Интересно, что когда начинают поиск «бытия как такового», это немедленно приводит к разделению существования и сущности существующего; индивидуация конкретных вещей приобретает ощутимо «физический», «наглядно-представимый» характер и рассматривается в понятиях формы и материи, так что формальная и материальная стороны как бы «физически» определяют и обеспечивают бытие вещей тварного мира, в то время как в метафизическом плане оно (сущее) «раскладывается» на сущность и существование.

Напомним кратко, что Авиценна находит у Аристотеля ответ на вопрос о том, что делает эту вещь таковой, и ответ этот сводится к признанию индивидуализирующей роли за материей. Детальная разработка темы реального разделения сущности и существования послужила в XIII в. фундаментом томизма, переосмыслившего аристотелизм «в ключе» творения. У Аквината принципом индивидуации оказывается материя. В отличие от доминиканских докторов — а подобным образом проблему индивидуации до Фомы решали Альберт Великий, Гильом Овернский и др. — францисканцы, связанные с августинианской традицией в схоластике, полагают началом индивидуации форму. Свое, весьма отличное от традиционных, толкование принципа дает Дунс Скот, который утверждает, что ни форма, ни материя не могут выступать в качестве индивидуализирующего начала, но что существует некая «общая природа» (*haecceitas*), являющая собой «последнюю определенность» формы, материи и их единства.

Особую позицию занимает Суарес, который фактически подводит итог многовековому спору о том, что делает данную вещь именно такой, какова она есть.

Напомним и уточним некоторые выводы об индивидуальном единстве бытия, выступающем проявлением бытия трансцендентального. Во-первых, индивидуальный уровень единства бытия определяет и поддерживает существование конкретных вещей. Во-вторых, этот индивидуальный уровень единства находит свое выражение в принципе индивидуации, определяющем то, что делает вещь «именно этой». В-третьих, учение об индивидуальном бытии и принципе индивидуации органически вплетено в ткань метафизики и связано (генетически и терминологически) со спорами вокруг сущности и существования, материи и формы и т. п. Более того, учение об индивидуации является (косвенным, разумеется) следствием решения вопроса о сущности и существовании и выражает, закрепляет это решение.

Итак, индивидуальная сущность как бы находится на грани физики и метафизики. Она имеет два среза, два уровня, два порядка. С одной стороны, это физическая реальность, где каждое творение есть уникальное и самодостаточное сущее, с другой, это метафизическая реальность, в которой человеческий разум в стремлении к познанию

превращает физические индивиды в метафизические понятия, разделяя их для удобства, подобно тому как призма разбивает белый луч света на цвета спектра. Поэтому с точки зрения метафизики как науки о сущем и его принципах главную роль в исследовании индивидуального бытия и принципа его индивидуации играет вопрос о сущности и существовании. Эта проблема также тесно связана со спором об универсалиях и другими аспектами метафизической проблематики.

V рассуждение «Об индивидуальном единстве и его принципе» (*De unitate individuali eusque principio*), как, впрочем, и все остальные рассуждения Суареса, с одной стороны, органично вплетено в ткань его метафизики, с другой стороны, может быть рассмотрено как самостоятельный философский трактат об индивидуальном уровне единства бытия.

Уточняя тематику V рассуждения, Суарес говорит о трех главных проблемах, которым оно посвящено: во-первых, присуще ли индивидуальное единство всем существующим вещам, независимо от их «статуса в иерархии сущих»; во-вторых, в чем заключается это индивидуальное единство; в-третьих, каков принцип (или корень) индивидуации для каждого из классов сущего.

Обратимся к тексту 1-го раздела, объясняющего, что все реально существующее или имеющее способность к реальному существованию по необходимости является индивидуальным. Должно быть само собой разумеющимся, полагает Суарес, что индивидуальное или единичное (сингулярное) сущее не следует считать абсолютно противоположным, противопоставленным общему, или универсальному, поскольку индивидуальное есть нечто находящееся внутри вида (если иметь в виду логическое высказывание либо мысленное сравнение). Мы говорим о противопоставлении лишь в смысле оппозиции един(ичн)ого и много(численно)го. С другой стороны, этот вопрос имеет не просто количественный смысл. Недаром, напоминает Суарес, Аристотель говорил в своей «Метафизике»: «Мы называем единичным то, что одно по числу, а универсальным — то, что во многих» (Метафизика III 4, 999 b 33). Суарес приводит пример с «человечностью» (*humanitas*), которая, будучи общим понятием, не выражает ничего единичного и индивидуального, поскольку относится сразу ко многим проявлениям человечности, и в них это понятие «умножается»<sup>63</sup>. Примером единичного в данном случае может стать «человечность Христа»<sup>64</sup>.

Важно то, что, согласно Суаресу, эта единичность или индивидуальное единство приобретает окончательный вид благодаря отрицанию общих (с другими единичными вещами) признаков и благодаря осознанию невозможности дальнейшего деления. «Непереkreциваемость» признаков, т. е. «разобщенность», «непохожесть», а также неделимость суть фундаментальные черты индивида, полагает Суарес.

Неделимость конституирует тот самый индивидуальный «внутренний стержень» конкретного сущего. Другими словами, неделимость определяет сущность «этой вещи» и, кроме того, выражает общий «дух» индивидуальности как понятия. В дополнение к неделимости Суарес находит и другие признаки индивидуальности — те, что отличают ее не от рода или вида, а от других индивидуальных вещей, вне зависимости от того, родственны они «этой» вещи или совершенно не похожи на нее<sup>65</sup>. В ходе такого разбора выясняется, что индивидуация есть нечто внутреннее для вещи, не связанное напрямую с отличиями от других индивидуальных вещей.

Другая, не менее важная характеристика индивидуальной вещи — ее «объем», если использовать логическую терминологию. Суарес разделяет традиционную схоластическую формулу<sup>66</sup>, которая берет начало в той же «Метафизике» Аристотеля: все, что существует, является индивидуальным<sup>67</sup>. Более того, у Суареса эта формулировка получает максимально широкое применение: индивидуально существующими оказываются субстанции, все виды их акциденций, а также такие классические «элементы», или «компоненты», бытия, как материя и форма<sup>68</sup>. «Быть сущностью, — говорит Суарес, — и быть делимым означает противоречие»<sup>69</sup>. По его убеждению, все реально сущие относятся к некоторому виду актуального единства, имеющегося в мире, а именно — к индивидуальному единству.

Итак, индивидуальное единство распространяется на все актуально сущее. Что же касается форм, универсалий, идей, то им также присуще единство, но это единство иного вида — концептуальное<sup>70</sup>.

В отношении другого вопроса — о том, распространяется ли объем понятия «индивид» на все классы бытия, Суарес также демонстрирует максимально возможный оптимизм. Все реальное сущее, включая Бога и ангелов, является индивидуальным. Более того, Божественная индивидуальность — модельная для сотворенных вещей, поскольку неделимость Бога сущностна, абсолютна. Невозможно представить, чтобы Бог был даже потенциально делимым на сущие, похожие на Него, т. е. на «богов определенного вида».

**Природа различий.** Каков же онтологический статус индивидуального сущего в учении Суареса? Для схоластики определить онтологический статус индивидуальной вещи — значит выяснить степень ее самостоятельности, самодостаточности, а это, в свою очередь, означает ответить на вопрос о характере различий и типе взаимоотношений между индивидуальным сущим и общей природой. Скажем сразу, что позиция Суареса, которую он формулирует во 2-м разделе V рассуждения, фактически выводит его за рамки схоластической традиции.

Напомним, что в схоластике обычно выделялись два вида различий: реальные и мысленные (концептуальные, логические, ментальные и т. п.). Реальные различия (*distinctio realis*) в свою очередь делились на три группы: «сильные» (между двумя вещами), «слабые» (между частями вещи или между целым и его частью) и «модальные» (между субстанцией и ее модусами). Мысленные различия (*distinctio rationis*) подразделялись на номинальные (вербальные), зависящие только от действий разума, т. е. не имеющие оснований в реальности, и имеющие основания в реальности (*distinctio rationis cum fundamento in re*), или идущие «от природы вещи» (*distinctio ex natura rei*). Дополнительный вид различий — формальные различия — ввел Дунс Скот, усмотревший их место между вещью и ее формой (формальностью — *formalitas*).

То, что предлагает Суарес, трудно, на первый взгляд, не назвать попыткой эклектического заимствования у схоластики. Речь идет, собственно, не о различиях, а о том, как соотносятся друг с другом индивид и его природа, какую роль играют они друг для друга. В объяснении этого Суарес явно отходит от схоластической традиции, для которой «реальное добавление» буквально означало «вещественное (количественное и качественное) приращение», когда к одной реальной вещи добавлялось нечто реальное. Это значило, что обе сущности — индивидуальная вещь и общая природа — существуют и различаются реально.

Суарес использует все, что соответствует его взгляду на этот предмет. От Фомы и Дунса Скота<sup>71</sup> он, например, воспринимает мысль о том, что индивид добавляет к общей природе нечто реальное; в то же время он соглашается с Оккамом в том, что то реальное, которым индивид «обогащает» свою видовую природу, различается с последней лишь мысленно<sup>72</sup>. При более внимательном прочтении, однако, мы начинаем понимать, каким образом и с какой целью Суарес «переплавляет» точки зрения Аквината, Дунса Скота и Оккама. Дело в том, что у Суареса сама проблема приобретает иной смысл. Он не говорит, во-первых, о реальности того, что индивид добавляет к природе; во-вторых, о реальности того, к чему оно «прибавлено»; в-третьих, о реальном различии между двумя понятиями. Испанский философ лишь утверждает, что общая природа не существует в реальности без индивидуальной вещи и, следовательно, может быть отделена от нее лишь мысленно<sup>73</sup>. Здесь Суарес и использует детально разработанную теорию различий, в частности различие, вытекающее из природы вещи (*distinctio ex natura rei*). И хотя это выходит за рамки V рассуждения, остановимся на этом важном техническом термине метафизики Суареса.

*Distinctio ex natura rei*, или, по-другому, *distinctio rationis cum fundamento in re*, согласно Суаресу, является промежуточным между реальным (*distinctio realis*) и мысленным, концептуальным (*distinctio rationis*) различиями<sup>74</sup>. Первое есть различие между двумя вещами, означающее, что «эта» вещь не есть «та» вещь и наоборот. Оно разделяет, например, две различные субстанции или две акциденции, принадлежащие разным субстанциям; кроме этого, *distinctio realis* «работает» в отношении двух соединенных вещей (элементов, компонентов), таких, как материя и форма, субстанция и качество и т. п. Второй вид различий, *distinctio rationis*, используется, когда нужно различить вещи, которые не существуют сами по себе (*per se*), но служат объектами нашего разума, причем именно разум определяет и называет их. В качестве примера можно привести названия, которые мы даем вещам, чтобы указать на них, подчеркнуть их особенность или отличить от других вещей.

Что же касается *distinctio rationis cum fundamento in re*, то оно в отличие от чисто мысленного (номинального) различия исходит из реальной вещи, внешней для нашего разума, но не является столь же «сильным», как реальное различие между двумя отдельными друг от друга вещами. Иногда Суарес называет это «мысленное различие с основанием в реальности», или «различие из природы вещи», модальным различием, используя все три выражения как синонимические. Последнее название, однако, позволяет лучше понять смысл этого промежуточного вида различий. Говоря о модальном различии, Суарес имеет в виду буквально то, что оно используется при работе с субстанциями и их модусами. Другими словами, мы используем модальное различие, когда двумя разными способами (через два разных модуса) познаем одну и ту же вещь.

«Этот вид различий не присутствует формально и актуально между вещами, обозначенными как различные, — замечает Суарес в VII рассуждении, — поскольку они существуют сами по себе (*in se*); но [присутствует] постольку, поскольку они существуют в наших понятиях, благодаря которым они и получают свои имена»<sup>75</sup>.

Осталось лишь обратить внимание на существенный для нас момент: вещи существуют реально, но различия в них обнаруживаются и формулируются нашим разумом «для удобства познания».

**Онтологический статус индивида.** Итак, каков же онтологический статус индивидуальной вещи? Во-первых, говорит Суарес, индивид действительно дополняет общую природу хотя бы потому, что он обладает качествами неделимости и уникальными отличиями от других индивидов. Это дополнение и носит название «индивидуального единства бытия». Во-вторых, индивидуальное единство не отличается от универсального единства не только реально, но и мысленно с осно-

ванием в реальности<sup>76</sup>. Другими словами, индивид и его природа суть не две различных вещи и не субстанция и ее модус. Различие носит чисто мысленный характер.

В-третьих, замечает Суарес, индивидуальное добавляет к общей природе нечто мысленно отличное от нее, но принадлежащее к тому же родовому понятию. Все это вместе — вид и индивидуальный отличительный признак — «метафизически формируют» индивидуальную вещь.

Итак, отличие общей природы от индивида имеет только мысленный (концептуальный) характер. И поскольку реальное различие отсутствует, каждая индивидуальная вещь содержит в себе обе природы: индивидуальную и общую<sup>77</sup>. Последнее же утверждение означает не что иное, как онтологическое, экзистенциальное преимущество индивидуальной вещи перед общей природой.

Рассмотрев онтологический статус индивидуальных вещей и роль индивидуального единства бытия (и эта роль, как мы видим, очень важна, поскольку индивидуальное единство оказывается присущим всему существующему реально), обратимся, собственно, к формулировке принципа индивидуации у Суареса.

В 6-м разделе прямо говорится, что единичная субстанция не нуждается в другом принципе индивидуации, кроме своей сущности или внутренних принципов, при помощи которых образуется ее сущность<sup>78</sup>. Это означает, что если рассматриваемая индивидуальная вещь проста (т. е. не имеет частей), то она индивидуальна через свою сущность; если же она составная (т. е. состоит, например, из материи и формы), то индивидуализирующим началом выступают ее внутренние части, взятые в единстве (материя, форма и их соединение). Несмотря на определенные различия, связанные с индивидуацией первой материи, субстанциальных форм и модусов, духовных и материальных субстанций, акциденций (что будет рассмотрено чуть ниже), мы можем сформулировать общие принципы решения проблемы индивидуации, принятые Суаресом:

1) все, что реально существует (любая вещь — *res*), обладает индивидуальным бытием. Это утверждение относится и к индивидуальной субстанции, и к Богу, и к первой материи, и даже — «по аналогии» — к общим понятиям, имеющим статус психических объектов («сущих разума»);

2) в каждой вещи заключен ее собственный принцип индивидуации, поскольку каждая вещь представляет собой онтологически неразрывное соединение сущности и существования, потенции и акта, материи и формы и других «элементов бытия»;

3) индивидуальность и неповторимость вещи определяются и ограничиваются изнутри уникальным сочетанием «элементов бытия», со-

ставляющих природу вещи; извне же они задаются первой действующей причиной — актом Божественного творения<sup>79</sup>.

Решение Суаресом проблемы индивидуации, таким образом, выходит за рамки схоластических поисков некоего особого «начала», благодаря которому «кость» становится «этой костью», а «плоть» — «этой плотью». Он, по существу, преодолевает сами условия, согласно которым такое начало, отличное от самой вещи, должно существовать. Для Суареса каждая вещь представляет собой средоточие неповторимых (ведь Бог не создает одинаковых вещей, каждое Его творение уникально) качеств, полученных благодаря «индивидуальной порции» дарованного ей бытия.

Таким образом, содержание принципа индивидуации составных субстанций — а именно составными являются актуально существующие единичные вещи — не сводится ни к материи, ни к форме, а включает их в себя. Это содержание иногда обозначают как «бытийственность», *maxime prorgium* — максимум уникального бытия, дарованного конкретной вещи. Вновь подчеркнем, что каждый индивид уникален в силу того, что непосредственно сотворен Богом и наделен неповторимым бытием.

**Учение Суареса о душе.** обстоятельное рассмотрение проблемы индивидуации в «Метафизических рассуждениях» — не только дань схоластической традиции, что, разумеется, важно для Суареса, но и выражение его философского интереса к реальному жизненному миру, миру индивидуальных субстанций. Последние, напомним, индивидуализируются через свою сущность благодаря собственным внутренним принципам. Адекватным принципом индивидуации составных субстанций являются «эта» форма и «эта» материя, сцепленные воедино, повлиявшие друг на друга, претерпевшие друг от друга, которые в результате составили новую субстанцию — «этого человека» или «эту лошадь».

Живое существо, среди живых существ человек, а в человеке его душа — вот предметы, интересующие Суареса не меньше, чем всеобщие свойства сущего или древо причинности. При этом душа человека понимается философом как организующее начало его жизни и познания, а познание — важнейшая отличительная черта человеческого существа, самого совершенного из творений, наделенных телесной природой.

Учение «о душе» — фундаментальный раздел метафизики Суареса. Если очертить содержание науки «о душе» в современных нам понятиях, то в нее следовало бы включить начала антропологии (причем не только философской, но и собственно антропологии как науки о физическом строении человека), психологии и теории познания. Прилагательное «фундаментальный» при этом следует понимать как в общем,

так и в буквальном смысле: во-первых, учение «о душе» постигает все основные проблемы, связанные с познавательной деятельностью человека, т. е. с познанием бытия; во-вторых, онтологический порядок вещей, по Суаресу, нуждается в предварительном гносеологическом порядке; в-третьих, с точки зрения хронологии наука «о душе», хотя и в незаконченном виде, была сформулирована Суаресом задолго до приведения им в систему собственного учения о бытии.

По поводу содержания и жанра книги «О душе» следует повторить то, что мы ранее говорили относительно «Метафизических рассуждений». Это не простой комментарий «на книги» Аристотеля, а обширный самостоятельный философский трактат, имеющий целостный и заверченный вид<sup>80</sup>.

В 14 рассуждениях *De anima* последовательно рассматриваются природа человеческой души, ее атрибуты, способности, действия, статус души в человеке. Рассуждениям предпослано «Введение» (*Prooemium*), в котором Суарес обосновывает важность «науки о душе» и ее относительную самостоятельность среди «физических» наук. Разумеется, речь идет о той части «физики», которая спустя столетия дифференциации и специализации войдет в «семейство» наук о человеке под названием психологии и отчасти окажется в рамках философии под именем теории познания. Суарес, не зная о последующем делении наук, в соответствии с обычной практикой помещает учение о душе в состав физики, отводя ему в этом ряду почетное место. «... Данные книги “О душе” не учреждают сами по себе некую науку, — говорит Суарес, — но начинают науку о живых существах. Ясно, что живое существо есть предмет познания, содержащийся внутри общего предмета физики. Тем самым должна быть другая наука, которая берет его [т. е. живое существо] как главный предмет; эта наука должна трактовать о душе, она выступает единой наукой об обоих предметах, ее предмет есть живое существо и душа как преимущественный предмет»<sup>81</sup>.

По Суаресу, душа есть субстанциальная форма человеческого бытия, организующий принцип действия всех способностей, в том числе познавательных. Человек, будучи «природным существом», определяется материей и формой. Душа есть внутренняя «часть» человека, следовательно, она рассматривается физикой<sup>82</sup>. Вместе с тем, продолжает Суарес, «... физике принадлежит изучение рациональной души в ее последних видовых различиях, а метафизике, напротив, лишь в общих предикатах; следовательно, взятая абсолютно, она относится к физике и в некотором смысле к метафизике»<sup>83</sup>.

Как известно, греческий трактат, комментариями на который является произведение Суареса, посвящен душе, а не человеку. Другими словами, Аристотель сознательно ограничил предмет изуче-

ния, оставив «за скобками» как физико-биологическую, так и этико-социальную стороны человеческой жизни. Этим вопросам он посвятил специальные трактаты, в которых рассмотрел все: от «частей животных» до добродетели и государственного устройства.

Схоластика была обязана учитывать христианскую традицию с ее требованием спасения человека как целостного существа. Тем не менее средневековые трактаты *De anima* в основном сводились к изучению «разумной души» как уникальной формы человеческого тела. В «Сумме теологии» Аквината<sup>84</sup>, например, проводится мысль о том, что природа человека должна быть познаваема с точки зрения души, без акцента на тело и связь между телом и душой<sup>85</sup>. Душа оформляет тело, придает ему актуальное существование, содержит его, движет им. Тело — лишь одежда человека, душа составляет его природу.

Суареса не устраивает подобный подход. В самом деле, если тело имеет сугубо подчиненный характер, являясь лишь «материальной» одеждой человека, то можно ли «списывать» на тело «все грехи», назначать его ответственным за болезни, физические недостатки человека и пр., как это делал Фома<sup>86</sup>? И велика ли в этом случае ценность сотворенного Богом материального мира, центральное положение в котором занимает человек?

Заметим сразу, что, согласно Суаресу, материальный мир имеет самостоятельность, способность к самосохранению, а элементы этого мира — способность к активной деятельности и ответственности за нее.

Что касается материи, то она есть субстанция, которая отвечает за физическую сторону жизни человека. Тело для Суареса — не платье, которое можно переменить или просто снять, но «младший партнер» души, подчиненный, но обладающий определенной самостоятельностью. Можно сказать, что человек в учении Суареса превращается в некое взаимодополняющее единство души и тела, которое только в этом единстве предназначено к жизни и спасению.

Итак, что же такое душа? Чтобы ответить на этот вопрос, Суарес рассматривает суждения древних философов<sup>87</sup>. Общий недостаток их, говорит он, заключался в том, что эти мыслители, говоря об атомах и элементах, не могли понять, что душа есть истинный акт и субстанциальная форма живого существа<sup>88</sup>. Первым, кто если и не раскрыл тайну души, то сделал существенный шаг к ее объяснению, был Аристотель. Он показал, что душа не может иметь материально-телесной природы и не может быть акциденцией. Душа — это субстанциальная форма, она не является материальной вещью, но находится, пребывает, существует в живом теле<sup>89</sup>.

Душа, стало быть, есть то, посредством чего живое существо конституируется и сохраняется в своем одушевленном бытии<sup>90</sup>. Подобную

роль не может играть материя, поскольку она — общий субстрат для всех природных вещей<sup>91</sup>.

Всякая субстанция, имеющая акциденции, управляет ими, упорядочивает их. Следовательно, организация материи есть необходимая функция субстанциальной формы. Душа по своей субстанциальной природе, стало быть, имеет склонность к организации и упорядочиванию тела<sup>92</sup>.

**Душа и тело.** Однако, несмотря на свою «ведущую роль» в живом «комPOSITУМЕ» (*compositum*), душа — лишь часть (*pars*) его существа. Как любая часть целого, она должна принадлежать целому и согласовываться с другими частями этого целого. Потому Суарес не только полагает необходимым для души иметь тело — в этом не было бы ничего отличного от традиции, например от точки зрения Фомы, — но и указывает на активный, самостоятельный характер тела в таком объединении<sup>93</sup>.

Органическое тело (*corpus organicum*), согласно Суаресу, можно понимать в двух смыслах:

во-первых, как материю, организованную определенной формой. В этом случае о теле говорится, что оно находится в потенции по отношению к жизни; душа сообщает ему жизнь, точнее, «субстанциальное бытие живого существа»<sup>94</sup>;

во-вторых, как целое, обладающее качествами субстанции, живое существо (*vivens*); в этом смысле оно означает то же, что и *compositum*, единство материи и субстанциальной формы, а эта форма и есть душа.

Итак, в первом случае перед нами предстает фрагмент материи, потенциально готовый к воздействию со стороны формы. Это «строительный материал», материальная причина («то, из чего»). Во втором случае акцент делается на единстве души и тела, заключающемся в бытии живого существа<sup>95</sup>.

Стало быть, выражение души через тело (как это сделал Аристотель) вполне допустимо. Душу следует определить как форму и первый акт (*forma et actus primus*) живого существа<sup>96</sup>, а органическое тело — как имеющее жизненную потенцию (*potentia vitam habentis*). Душа — это первый принцип, посредством которого живое существо как составная субстанция получает все свои способности, в первую очередь — жить и действовать<sup>97</sup>, а тело — своеобразный инструмент души<sup>98</sup>.

По поводу того, что представляют собой душа, тело и живое существо в целом, следует, на наш взгляд, сделать одно замечание, связанное с пониманием Суаресом иерархических отношений между душой и телом.

Душа как форма тела и как субстанция должна предшествовать телу и в смысле совершенства, и в смысле причинных связей. Понятно,

что физическое тело менее совершенно, чем душа. Оно делимо, имеет части, включает в себя акциденции. Тем не менее бывают случаи, когда акциденции могут предшествовать субстанции. Это верно в отношении тела как материальной причины. Дело в том, что «материал» должен присутствовать до того, как с ним начнут производить какие-то операции; другими словами, тело, в которое душа «вдыхает жизнь», обязано быть готовым к восприятию этого воздействия, т. е. обладать определенными акциденциями, способными к такому восприятию. Акциденции подчинены душе, но играют самостоятельную роль, заключающуюся в подготовке тела, предназначенного душе, к актуальному существованию в качестве композитума.

Такая логика характерна для Суареса: он подвергает сомнению то, что представляется ему не вполне убедительным, вне зависимости от принадлежности суждений тем или иным авторитетам. В данном случае мы видим, как, согласно Суаресу, умаляется абсолютное превосходство субстанции над ее акциденциями. Индивидуальное тело, носитель жизни, часть целого, не может быть совершенно подчинено душе. С точки зрения цели телесно организованный индивид (*compositum*) также обладает превосходством, поскольку именно в его становлении заключается *causa finalis* души. Кроме того, живой индивид, уступающий душе в порядке совершенства, оказывается на первом месте в порядке познания.

Эти соображения созвучны мыслям Суареса о жизненном преимуществе индивидуального по сравнению с универсальным. Индивидуальное существует реально, в то время как универсальное проявляется в индивидуальном, будучи по большому счету результатом мысленных абстракций. Такая установка делает не только допустимым, но и необходимым изучение многообразного реального мира индивидуальных вещей во всех его проявлениях.

**Познание материальных вещей.** Проблема познания чувственного мира, говорит Суарес, рассматривалась еще Аристотелем. При этом роль способности, познающей индивидуальные материальные вещи, отводилась чувствам, а разум «специализировался» на универсальных вещах (или понятиях). Схоластическая традиция, следовавшая в этом пункте понимаемому определенным образом Аристотелю, склонялась к мнению о недоступности материальных единичных существ разумному познанию.

Суарес полагает (вступая в противоречие с Фомой Аквинским), что разумная душа способна познавать единичное материальное существо. Аквинат, как известно, утверждает, что познание индивидуального достигается разумом после познания универсальной природы, причем посредством образов, полученных в акте воображения (*ad phantasma*)<sup>99</sup>. Суарес же считает, что единичное познается посред-

ством собственного вида, который представляет разуму индивидуальные свойства вещи (*per propriam speciem repraesentantem conditiones individuantes rei*)<sup>100</sup>.

С универсальным дело обстоит иначе. Оно познается с помощью понятия, отвлеченного от единичных вещей. Этот вывод вытекает из опыта. Я, говорит Суарес, полагаю себя человеком, не полагая себя при этом ни Петром, ни Павлом. Разум как более высокая познавательная способность может познавать общее, не обращаясь к чувствам. Таким образом, универсальное познается посредством вида, представляющего его общую природу без индивидуальных условий.

По ходу дела Суарес задается вопросом о том, сохраняются ли универсальные виды в разуме после того, как универсальный предмет познан. С одной стороны, в этом нет необходимости: вполне можно обойтись единичными видами. С другой стороны, существуют абстракции, которые разум представляет себе сразу, непосредственно, никак не нуждаясь в представлении единичных вещей. Для таких случаев (а речь здесь идет о том, что отражается абстрактными понятиями (треугольность, подобие и т. д.)) универсальные виды в нашем разуме должны быть сохранены.

Что же познается в первую очередь — единичное или общее? Этот «схоластический» вопрос в ткани рассуждений Суареса об интеллектуальном познании не выглядит простой данью традиции. Философ аккуратно и последовательно разбирает мнения, возражения, проясняя собственную позицию и оттачивая формулировки. В результате все более объемно выступает главный предмет познания разумной души — индивидуальная вещь, включенная во все многообразие ее связей и отношений.

Познавательные приоритеты метафизики Суареса хорошо просматриваются на «историческом фоне». Напомним, что Аквинат, суждения которого служат Суаресу своеобразной «разметкой» на пути, как известно, высказывался весьма четко: сначала формируется понятие универсального. Фоме и томистской традиции противостоит Дунс Скот, утверждающий, что первым должен познаваться «мельчайший», «последний», «низший», «неделимый» вид, без которого познание единичного невозможно (*speciem atomam prius cognosci quam singulare*)<sup>101</sup>. Суарес не принимает ни одну из двух позиций. Он склоняется к третьей (которую трудно не назвать номиналистской): разум познает сначала единичное, а затем универсальное<sup>102</sup>.

Подобное представление основывается на суждениях здравого смысла. Первое, о чем наш разум получает сведения, — единичная вещь, познаваемая посредством собственного вида. «*Nam cur non?*» («Почему бы нет?») — спрашивает Суарес. Весьма логично предположить, что первым в разуме познается то, чей вид первым оказался

доступен чувствам. Более того, мы можем пойти далее и представить себе не последовательное, а параллельное познание индивидуальной вещи чувствами и разумом. Между двумя познавательными способностями нет противоречия. А это означает, в частности, что доступное чувствам, как правило, оказывается доступным и разуму.

Позицию Суареса иллюстрирует пример. Люди, которые знают лишь одно солнце, не смогут создать понятие «солнце вообще», основываясь только на чувственном опыте. Прежде чем проводить операцию абстрагирования, человек, без сомнения, должен сформировать в своей душе понятие «этого» солнца. Это будет единичное собственное понятие разума (*prōrie conceptus*). Нелепым было бы предположение, что люди не смогут познать солнце только из-за того, что оно уникально. И еще более нелепым стало бы предположение, что для этого разуму необходимо понятие солнца вообще.

**Познание универсального.** Другое дело, если мы обратимся к проблеме познания универсального. Познание универсального, говорит Суарес, — это познание «чтойности» вещей<sup>103</sup>. Это чисто рациональный дискурс, отвлеченный от чувственного познания. Предположение о возможности чувственного познания универсальных вещей поясняется другим примером: если мы видим вдалеке человека, но не можем определить, Петр это или Павел, то нельзя ли сказать, что мы видим человека, лишённого индивидуальных свойств, т. е. «человека вообще»? Разумеется, нет, отвечает Суарес. Ведь даже в этом случае мы видим нечто конкретное, «того человека», с определенными свойствами и качествами. При этом размышление помогает нам ответить на вопрос: «Не есть ли тот человек, которого мы видим вдали, ожидаемый нами Петр?»

Суарес замечает, однако, что в том случае, когда «данный» разум в первый раз познает «данную» универсалию и лишь приступает к формированию «первого понятия универсального предмета» (*primus conceptus rei universalis*), он делает это с помощью единичного вида, представляющего индивидуальную вещь. Это может выглядеть так: сформировав «образ, представляющий Петра», активный разум — в силу своей естественной активной способности создавать виды вплоть до универсальных<sup>104</sup> — продуцирует в пассивном разуме «вид Петра как такового». Другими словами, в этом случае отсутствие «готового» родового понятия «человек» не является помехой для интеллектуального познания Петра, который не теряет принадлежности к человеческому роду из-за отсутствия в данном познающем разуме соответствующего универсального понятия.

Разум, познавая единичную вещь благодаря ее собственному виду, понимает и другие единичные вещи, сравнивая их виды и находя в них общее и различное. Тем самым в поле зрения разума попадает то, что

объединяет вещи (*praedicata communia*), их «общее бытие» (*esse commune*). Это и есть «утверждение универсального». Таким же образом познаются роды, поскольку виды имеют совпадающую часть, а также прочие общие вещи и понятия.

При внимательном рассмотрении того, что Суарес говорит об универсалиях, можно заметить, что в «Метафизических рассуждениях» и комментариях на книги «О душе» речь идет не только о традиционном для схоластики — метафизическом — смысле универсалий, воплотившемся в соответствующем споре. Этот смысл, разумеется, беретя им «во-первых». Но, что для нас более интересно, Суарес, особенно в своих размышлениях о «разумной душе», рассматривает («во-вторых») познание универсалий как гносеологический и психологический процесс, в ходе которого разум приобретает универсальное знание, а также («в-третьих») разбирает логические проблемы предикации, отношений рода и вида, классификации универсальных понятий и т. д.<sup>105</sup>

Мы полагаем, что здесь было бы неразумно «дробить» проблему универсалий на «метафизический», «психологический» и «логико-гносеологический» аспекты, и постараемся рассмотреть ее в целом, опираясь на оба главных философских произведения Суареса: *Disputationes metaphysicae* и *De anima*.

**Универсалии: онтологический аспект.** Обратимся к «метафизической» стороне дела и попытаемся ответить на вопрос, как понимает Суарес возможность реального существования универсалий, т. е. какого рода единство существует между вещами, которые сказываются существующими одинаковым способом (иначе говоря, принадлежащими к одному и тому же роду).

Отвечая на этот вопрос<sup>106</sup>, Суарес высказывает мысль о том, что два человеческих существа сказываются участвующими в человеческой природе, а два физических тела — в материальности и т. д. При этом Суарес замечает, что природа является общей не в отношении к реальности, но в отношении к знанию или к основополагающему подобию (сходству)<sup>107</sup>. Несколько ранее Суарес говорит более определенно: некоторые индивиды, о которых полагают, будто они одной природы, не суть одна реальность с истинным единством, которое находится в вещах, но суть лишь единство, имеющее основание в реальности (*fundamento in re*) или выступающее результатом деятельности разума<sup>108</sup>.

В *De anima* Суарес говорит о «тройной универсальности в природе» (*triplicem universalitatem in natura*). Приведем этот фрагмент целиком: «Первая есть та, посредством которой сказывается универсальное в самих вещах. Вторая — та, которая рождается в разуме через обозначение и абстрагирование, посредством которой сама природа остается представленной как общая и безразличная к многим. Третья есть

универсалия разума, которая существует как приложение этой второй универсалии к самой природе, как если бы она существовала в ней реально.

Природа в своем первом модусе обычно называется физической универсалией, потому что как таковая она есть субъект движения чувственных акциденций. [Универсалия] второго вида обычно называется метафизической универсалией. Универсалия третьего вида [есть универсалия] логическая»<sup>109</sup>.

Суарес подчеркивает, что такая классификация и представленные названия не являются общепринятыми и необходимыми. В различных случаях значения и названия накладываются друг на друга, особенно это касается универсалий в первом и втором значениях. Что же касается логической универсалии, то она названа так потому, что раскрывает основной объект логики (диалектики) — общие понятия, т. е. сущие разума<sup>110</sup>. Тем не менее Суарес считает свое различие важным и поясняет смысл всех трех «модусов универсальности».

Универсалии первого вида (физические) — первые в порядке познания. Они суть результат внешнего воздействия. Универсалии второго вида (метафизические) формируются в разуме посредством абстракций<sup>111</sup>. Наконец, универсалии третьего вида, «называемые логическими и состоящими в отношениях разума» (*rationis ratione consistit*), формируются посредством некоего «акта рефлексии» (*actum reflexum*), который называют сравнительным познанием (*notitia comparativa*)<sup>112</sup>.

Другими словами, универсалии первого вида суть не что иное, как «реальные сущие». Они являются чем-то реальным, существующим «внутри вещи». Универсалии третьего вида — «сущие разума». Это есть нечто, что разум понимает, воображает, представляет в качестве внутреннего для познаваемого предмета.

Что же касается универсалий второго вида (метафизических), то их также следовало бы отнести к сущим разума, поскольку они вырабатываются разумом, не присутствуют «физически» в вещи, которая познается, и, кроме того, не добавляют ничего к мыслимой вещи (вещи, существующей «объективно» в разуме, являющейся объектом разума по своему онтологическому статусу, или «идеальным объектом»). Универсалия в метафизическом аспекте, таким образом, есть, по Суаресу, то, что внешне обозначает вещь.

Здесь есть нюанс, требующий разъяснения. Из сказанного выше следует, что Суарес различает среди универсалий понятия (*concepta*), выступающие результатом деятельности ума, зависимые от содержания и операций разума, которые технически можно определить как *entia rationis*; а также вещи, чье существование независимо от содержания и операций разума, определяемые по своему статусу как *entia*

realia, названные (denominatur) универсалиями и познанные посредством понятий (concepta).

Каков же статус природы (сущности, «чтойности», формы) единичной вещи, благодаря которой мы познаем эту вещь? Природа единичной сущности — лишь аналогично и потенциально универсальная. Она есть универсалия ровно настолько, насколько абстрагирована и выполняет в разуме функции представителя вещи.

Все вещи, по Суаресу, которые существуют независимо от операций разума, должны быть единичными (singulares). «Быть универсальным», таким образом, не есть внутреннее (intrinseca) свойство чего-либо, если только это не общее понятие. Значит, реальные сущие, названные универсальными in se, ничем не отличаются и не могут быть различены от индивидуальных субстанций. Точнее, единичные вещи, чье существование независимо от ума, могут быть корректно названы универсальными только в результате логических и языковых операций — «внешних наименований» (denominatio extrinseca)<sup>113</sup>.

В тексте «Метафизических рассуждений», однако, встречаются другие формулировки. В частности, в этом произведении Суарес прямо говорит, что «вещи, называемые универсалиями, действительно существуют реально»<sup>114</sup>. Впрочем, на наш взгляд, следует вести речь не о противоречии или несогласованности мнений, но о необходимости правильного понимания процесса деноминации. Для обеспечения правильности такого понимания необходимо вернуться к суждениям Фомы, на которые опирается Суарес<sup>115</sup>.

В «Сумме против язычников» Аквинат выражает следующую мысль: существуют два способа, по которым может деноминативно обозначаться некая вещь. Во-первых, по тому, что существует вокруг нее, т. е. когда она сказывается «находящейся там-то в соответствии с местом и тогда-то в соответствии с временем»<sup>116</sup>. Во-вторых, вещь может быть обозначена по тому, что внутри нее. Так, нечто сказывается белым от белизны. Но вещь не находит своего обозначения, если деноминация произведена произвольно, не по существу. Так, нельзя назвать отцом человека, который не имеет детей, т. е. если ему не присуще качество отцовства<sup>117</sup>.

Когда Суарес говорит о вещах, которые обозначаются как универсалии, он не имеет в виду внутреннее свойство вещи иметь общую природу. Он имеет в виду то, что называется универсальным по причинно-следственным отношениям; универсалии формируются в разуме, который посредством одной формы воспринимает целый класс вещей. Формальной причиной в этом случае выступает сам разум, а не какие-то «общие формы» или «природы» в единичных вещах.

Суарес не углубляется в классификацию обозначений. Для него определяющим является положение о том, что природа (сущность,

«чтойность», форма) единичной вещи есть результат внешней деноминации, точнее, следствие наименования через логические связи между собственной природой единичной вещи и ее формальным понятием в мышлении.

**Познание нематериальных сущих.** Важная проблема, которую рассматривает Суарес в своем учении о душе, — проблема познания различных классов субстанций. И хотя «в фокусе» человеческого познания, с точки зрения философа, находятся единичные материальные предметы, *entia realia* в прямом и собственном смысле, Суарес разрабатывает «порядок познания» других объектов. В качестве примера обратимся к трактовке познания нематериальных субстанций.

Во-первых, уточним, что под нематериальными субстанциями мы — вслед за Суаресом — будем подразумевать Бога, ангелов, отделенные (от телесной оболочки) души, т. е. «духовные вещи», традиционные и привычные для схоластики. Во всяком случае, речь пойдет о направленности познания «вовне». Тему самопознания Суарес рассматривает отдельно<sup>118</sup>.

Во-вторых, нам придется сделать отступление по поводу того, как, под каким углом зрения могут познаваться вещи.

Любая вещь, говорит Суарес, может познаваться двумя способами: во-первых, как существование (*an sit*), во-вторых, как сущность (*quid sit*). Познание вещи с точки зрения существования также может быть двояким: либо она рассматривается как актуально существующая, либо как имеющая способность к существованию<sup>119</sup>. И с точки зрения ее сущности вещь тоже может познаваться двумя способами. Первый способ — так называемое совершенное, или полное, познание, завершающееся составлением адекватного понятия о вещи, второй способ представляет собой частичное, акцидентальное познание, когда разум ограничивается лишь определенными аспектами вещи, хотя и относящимися к ее сущности.

«Совершенное» познание предполагает максимальную четкость, ясность и глубину, оно постигает сущность (*quidditas*) вещи и через сущность высвечивает всевозможные свойства предмета. Такой вид (или, точнее, подвид) познания не является «собственным» для человеческого разума<sup>120</sup>. «Несовершенное» познание — это обычное оперирование общими видами для формирования понятия о данной вещи<sup>121</sup>.

Как же происходит познание нематериальной субстанции? Обычно наш разум, объясняет Суарес, получает интенциональные виды посредством чувственных действий и от чувственных вещей, которые на нас воздействуют. Механизм такого воздействия дается при описании того, как познаются материальные субстанции. В познании нематериальных субстанций разумная душа не может использовать подобный «информационный канал». Опыт подсказывает нам, что это так, по-

скольку никто естественным образом (*naturaliter*) не может познать Бога даже в каком-либо отдельном Его аспекте: нам доступны лишь следствия, творения, свидетельства и т. п.<sup>122</sup>

**Проблема познания Бога.** Поскольку Бог занимает исключительное место среди нематериальных субстанций, имеет смысл рассмотреть познание духовных сущих на этом примере. Существование Бога может, как нам уже известно, познаваться через познание Его творений. Это естественно, поскольку первая причина по необходимости должна иметь связь со своими следствиями. По лестнице познания следствий мы поднимаемся к познанию причины.

Его сущность, кроме того, может познаваться «несовершенным» познанием, частично, неясно и неточно<sup>123</sup>. Это происходит тогда, когда мы стремимся отвлечься, абстрагироваться от следствий и сосредоточиться на созерцании Первопричины. Тогда мы способны познать, что Он есть бытие по сущности, а не по причастию, поскольку не имеет причины, но Сам является причиной причин. Также мы познаем, что Бог есть благо, бесконечность, мудрость, и таким образом формируем собственное понятие о Боге, посредством которого мы и познаем Его сущность. Никогда, однако, на этом пути нам не достичь адекватного понятия Бога, поскольку творение не может «совершенно» познать сущность Творца, как конечное неспособно охватить бесконечное<sup>124</sup>.

Итак, Бог (нематериальное сущее) доступен познанию человека, но неадекватно. Причина этой неадекватности — с технической точки зрения — в том, что человеческий разум не может выработать собственный и адекватный вид (*proprium et adaequatum specie*) для Бога. Следовательно, если мы и оказываемся в состоянии иметь представление о Боге в естественном свете, то это будет познание в определенной мере. Подобное рассуждение с небольшими дополнениями можно распространить и на познание других нематериальных субстанций<sup>125</sup>.

Вернемся к познанию единичных вещей, причем субстанций, которые являются чувственными лишь *per accidens*, т. е. «привходящим образом».

Главное отличие чувств от разума, по Суаресу, состоит в том, что чувства останавливаются в познании, не проникая далее внешних акциденций. С разумом дело обстоит иначе. Начав с познания внешних акциденций, он углубляется в созерцание того, что выступает их субъектом. Поэтому о разуме говорят как о «читающем внутри», «проникающем внутрь», «добырающемся до сути». *Intellectus, inte-lecto, intus legens* — таков этимологический ряд, который выстраивает Суарес<sup>126</sup>. Стало быть, не представляет какой-либо проблемы способ, которым разум познает акциденции, имеющие чувственный характер. Оставляя отпечаток в чувствах, соответствующие виды запечатлеваются также — благодаря действию активного разума — и в разумной душе.

Если здесь и есть проблема, то, согласно Суаресу, она заключается в том, что существуют субстанции, которые «не являются собственно чувственными», а то и вообще не имеют чувственных акциденций.

**Порядок познания.** Порядок познания обеспечивается порядком бытия. Познание есть следствие воздействия реальных сущих на тело и душу. *Entia realia* воздействуют на чувства, в которых инициируют формирование единичных чувственных образов — видов.

Уточним «схему познания» по Суаресу и напомним при этом, что философ представляет именно логический порядок (а не психологический механизм) познания. Во-первых, разум получает репрезентативный вид, замещающий саму чувственную и материальную вещь. Вещь таким способом оказывается представленной в акте воображения. В первую очередь представляются чувственные акциденции в соответствии с отдельными видами чувств, которыми располагает наше тело, затем в действие вступают общие чувства (*sensibilia communia*), которые формируют целостный и конкретный образ предмета. Когда разум доходит посредством рассудка (*per discursum*) до познания субстанции, он продуцирует вид, который представляет саму субстанцию.

Наша душа, таким образом, начинает познание с акциденций. Через них она проникает к субстанции. Поэтому чувственное познание очень важно: оно способствует познанию сущности вещи («субстанциальной чтойности» — *quidditas substantialis*)<sup>127</sup>. Таков обычный порядок познания: через свойства вещи мы познаем ее сущность, достоинство и качества.

Некоторые акциденции, стало быть, познаются раньше субстанций. Их виды непосредственно создаются активным разумом, без того чтобы разум располагал специальным понятием (в то время как для субстанции такое понятие уже необходимо)<sup>128</sup>.

Имеется, однако, обстоятельство, которое нужно учесть. Дело в том, что Суарес различает<sup>129</sup> два вида познания: практическое, связанное с деятельностью, и созерцательное, спекулятивное<sup>130</sup>. Точнее, он говорит о соответствующих способностях, или частях, разума. Практический разум направлен на единичное, индивидуальное. Его знание (*prudencia*) заключается в способности познать, оценить и принять решение относительно «этих» вещей, встречающихся вокруг, в жизненном мире. Конечно, практический разум обращается иногда и к универсалиям, но это происходит лишь по необходимости и через призму единичных вещей.

Спекулятивный («теоретический») разум, в свою очередь, обращен к общим вещам. «Самая» теоретическая наука (*scientia maxime speculativa*), т. е. метафизика, дает нам наилучшее представление о предмете этой созерцательной части души<sup>131</sup>.

Итак, при определении того, что первым попадает в сферу познания, не будем забывать о делении разума на практический и теоретический. Когда речь идет о познании «этого человека» или «этой лошади», сначала мы познаем свойства (акциденции), а потом добираемся до субъекта этих свойств, т.е. до материальной единичной субстанции. Но если мы трактуем субстанцию «в строгом смысле», т.е. с точки зрения «чтойности», действует уже не практический, а спекулятивный разум. В этом случае на субстанцию «как таковую» направлен свет нашего разума, она есть первый, в том числе и «в порядке поступления», предмет познания. Акциденции и чувства (если они вообще имеют значение) отходят на второй план<sup>132</sup>.

Для нас, как мы уже говорили, в философии познания Суареса наибольший интерес представляет мысль о том, что первыми в познании будут образы единичных вещей, следовательно, познавательный приоритет оказывается за единичными, конкретными предметами, за тем, что Аристотель называл первыми сущностями. И хотя при мыслительном усилии познание может быть направлено на более абстрактные и общие вещи и принципы (вплоть до атрибутов и других проявлений Бога или до *esse* в качестве предмета метафизики), разумная душа настроена в первую очередь на познание единичного. Такой подход является вариантом решения аристотелевского вопроса о том, как возможно познание индивидуального, если знание (наука) может быть лишь об общем. Также Суарес решает генетически связанную с этим вопросом проблему универсалий, показывая, как познается универсальное и как оно (помимо познающего ума) существует в реальных вещах.

**Метафизика Суареса: общие выводы.** Итак, определим кратко, что, по нашему мнению, наиболее важно в учении Суареса о бытии и возможностях его познания:

во-первых, оригинальность и изящество аргументов (в основном мы наблюдали это на материале рассуждений об индивидуальном единстве бытия и принципе индивидуации), а также анализ значительного материала средневековой философии (прежде всего Аквината, Дунса Скота, Оккама), который послужил основой для собственных выводов Суареса;

во-вторых, идентификация природы индивидуальности с неделимостью, а также понимание различений скорее как результата существования индивидуальных сущих («этих» вещей), а не как их причины;

и, наконец, в-третьих, обоснование высокого онтологического статуса индивидуальных сущих и оригинальная интерпретация скотистской доктрины *haecceitas* как снятие проблемы онтологического стату-

са индивидуальной вещи, что гораздо шире, чем просто «очередное» решение вопроса об индивидуации.

Следует отметить в заключение, что, хотя в «Метафизических рассуждениях», «Комментариях на книги Аристотеля “О душе”» и других произведениях последнего крупного представителя схоластики систематически изложено учение о сущем (и о познании сущего) во всех традиционных формах и проявлениях, именно направленность познания на индивидуальные вещи свидетельствует о современности этой философской системы, учитывавшей изменения в мире и мировоззрении в эпоху раннего Нового времени.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Arboleya G.* Francisco Suárez, su situación espiritual, vida y obra. Granada, 1946. P. 4.
- <sup>2</sup> *Bangert W. V.* A History of the Society of Jesus. St. Louis, 1986; *Brodrick J.* The Progress of the Jesuits (1556–1579). Chicago, 1986; *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773* / Ed. by J. W. O'Malley. Toronto, 1999.
- <sup>3</sup> *Bangert W. V.* A History of the Society of Jesus. P. 114–115.
- <sup>4</sup> Гроций (Гуго де Гроот, 1583–1645) — голландский юрист, теоретик права; Самуэль Пуфендорф (1632–1694) — немецкий теоретик права. Оба развивали естественно-правовую концепцию, высказывая идеи, близкие базовым принципам философии права Суареса.
- <sup>5</sup> *Menendez y Pelayo M.* Historia de los Heterodoxos españoles. Т. 1. Madrid, 1880. P. 711.
- <sup>6</sup> *Abellán J. L.* Historia crítica del pensamiento español. Т. 2. Madrid, 1986. P. 606.
- <sup>7</sup> *Zubiri X.* Naturaleza. Historia. Dios. Buenos Aires, 1948. P. 144.
- <sup>8</sup> *Ibid.*
- <sup>9</sup> *Mariás J.* Historia de la filosofía. Madrid, 1958. P. 203.
- <sup>10</sup> Мы основываемся на данных электронного каталога, подготовленного испанскими исследователями (<http://www.ulb.ac.be/philoscholasticon/bibsuarez.htm>), а также на собственных сведениях.
- <sup>11</sup> Подробнее биографию Суареса см.: *Шмонин Д. В.* Фокус метафизики. Порядок бытия и порядок познания в философии Франсиско Суареса. СПб., 2002. С. 23–79.
- <sup>12</sup> *Suarez F.* Disputationes metaphysicae. Ad lectorem. — Этот фрагмент есть в русском переводе, выполненном М. Р. Бургере: *Суарес Ф.* Метафизические рассуждения. Предисловие и первый раздел первого рассуждения (О природе первой философии, или метафизики) // Историко-философский ежегодник. 1987. М., 1987. С. 218–242.
- <sup>13</sup> Там же. С. 221.
- <sup>14</sup> Там же. С. 220.
- <sup>15</sup> *Metaphysicarum disputationum, in quibus universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur.* В названии говорится о двенадцати книгах, поскольку Суарес видит логическое завершение «Метафизики» в учении о перводвижителе, полагая 13-ю и 14-ю книги позднейшими вставками, которые к тому же изобилуют повторами.
- <sup>16</sup> *Fraile G.* Historia de la filosofía española. Madrid, 1971. P. 365.
- <sup>17</sup> *Суарес Ф.* Метафизические рассуждения. Предисловие и первый раздел первого рассуждения (О природе первой философии, или метафизики). С. 221.

<sup>18</sup> Можно сравнить суждения Суареса о роли философии с соответствующими суждениями двух наиболее крупных фигур средневековой мысли — Фомы Аквинского и Дунса Скота. Так, согласно Фоме, право на существование имеют только самые необходимые рациональные доказательства; злоупотребление доказательствами ведет лишь к оперированию диалектическими вероятностями, а не истинами (см.: Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. С. 38–40). Необходимо отказаться от излишних рассуждений, чтобы «... католическая вера не казалась лишенной оснований, а являлась проистекающей из глубоких учений Божьих» (Там же. С. 37). В еще большей степени сужал сферу рационального познания Иоанн Дунс Скот (Там же. С. 41).

<sup>19</sup> Имеется в виду кафедра первого часа, являвшаяся, как мы знаем, ведущей кафедрой университета.

<sup>20</sup> Francisci Svarez... *Varia opuscula theologica*. Moguntiae, 1600.

<sup>21</sup> Эта позиция вызвала критику Баньеса (представленную поначалу анонимно), так что Суаресу пришлось написать еще один небольшой «Богословский трактат» (*Tractatus theologicus*), увидевший свет, однако, лишь после смерти Суареса, в 1655 г.

<sup>22</sup> Суарес последовательно отстаивает дух и букву католических таинств, мессы, культ святых, образов, реликвий и т. п.

<sup>23</sup> *Doctor Eximius et Pius*.

<sup>24</sup> Философско-правовые идеи Суареса следует рассматривать в контексте общей направленности второй схоластики на осознание многообразия и динамичности сотворенного Богом мира, господства в нем индивидуальных вещей и индивидуальных отношений, в том числе в социальном и морально-правовом плане.

<sup>25</sup> *Suárez F. Tractatus de legibus*. Edición crítica bilingüe: En 8 vols / *Corpus Hispanorum de pace*. Madrid, 1971–1981.

<sup>26</sup> См.: Джероза Л. Каноническое право в католической церкви. М., 1996. С. 22–24.

<sup>27</sup> *Ius divinum, sive naturale, sive positivum*. Эта формула впоследствии вошла в Кодекс канонического права (1917), в § 1 канона XXVII (см.: Там же. С. 24).

<sup>28</sup> Согласно Суаресу, человеческое гражданское право восходит к божественному естественному праву, в то время как каноническое право непосредственно происходит от божественного позитивного права. Это означало, во-первых, прямую зависимость человеческого гражданского права от права естественного и, во-вторых, приоритет церковных законодателей над законодателями светскими. Схему зависимости законов друг от друга («правовую лестницу») см. в цитирувавшемся нами очерке Х. Л. Абельяна (*Abellán J. L. Historia crítica del pensamiento español*. P. 624).

<sup>29</sup> Что же касается человеческих законов (гражданских или канонических), то, по Суаресу, это вполне рукотворные и, следовательно, изменяемые нормы. Вообще, закон — абстракция, результат деятельности человеческого разума, поэтому и действие законов должно ограничиваться сферой разума человека.

<sup>30</sup> Суарес выделяет несколько способов заключения такого политического договора: свободные выборы, общественное согласие, наследование, дарение, война и т. д. (*Ibid.* P. 627).

<sup>31</sup> При перерождении монархии (если монарх превращается в несправедливого тирана) общественный договор теряет силу, а власть — легитимность. Таким образом, оправдывается неповиновение народа правителю при четко оговоренных условиях: правитель нарушает условия договора или неспособен к его сохранению.

<sup>32</sup> Отрывок из письма от 10 января 1617 г., адресованного генералу ордена иезуитов (1615–1646) отцу Муциу Вителлески (*Vitelleschi*) (цит. по: *Suarez F. Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*: En 3 vols. Madrid, 1978. Vol. 1. P. XL. Nota 11). Заметим, что Суарес успел исправить лишь первое рассуждение, превратив четывре его вопроса в двенадцать глав первой книги. Остальной текст был подготовлен к печати после его смерти.

<sup>33</sup> R. P. Francisci Suarez e Societate Jesu Opera Omnia. Editio nova. Parisiis, apud Ludovicum Vives, bibliopolam editorem. — Собрание сочинений состоит из 28 прекрасно изданных томов. В т. 1–26 опубликованы произведения философа, в двух последних содержится справочный аппарат, подготовленный редакцией. Т. 1 начинается с краткого (14 страниц) описания жизни автора. Основное содержание тома (более 800 страниц) составляют три трактата о Боге. Т. 2 включает в себя более чем 1000-страничный, в восьми книгах, трактат «Об ангелах». В т. 3 входят произведения, посвященные проблеме творения, т. 4 содержит трактаты о человеке. В т. 5–6, по 600 страниц каждый, опубликовано главное сочинение Суареса в области права и социальной философии — «О законах», в т. 7–11 под общим названием «О благодати» помещены комментарии к различным частям и фрагментам «Суммы теологии» Фомы Аквинского. Последующие тома продолжают серию комментариев к «Сумме теологии». Т. 12 включает трактаты «О вере», «О надежде» и «О милосердии», т. 13–16 имеют общее заглавие «О религии», т. 17–19 — «О воплощении», т. 20–22 — «О причастиях», т. 23 — «Об осуждениях». В т. 24 опубликовано полемическое сочинение «Защита католической веры...». Т. 25–26 представляют особый интерес для тех, кого привлекает метафизика Суареса, поскольку именно в этих томах находятся «Метафизические рассуждения». Два последних тома, содержащие указатели к собранию сочинений, репринтно переизданы в Брюсселе в 1963 г. Заметим, что каждый том содержит предметный указатель (Index rerum), составленный самим автором, что весьма облегчает чтение трактатов.

<sup>34</sup> Подробно об этом см.: Шмонин Д. В. Фокус метафизики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. С. 82–85.

<sup>35</sup> См.: Суарес Ф. Метафизические рассуждения. Предисловие и первый раздел первого рассуждения (О природе первой философии, или метафизики).

<sup>36</sup> Суарес Ф. Метафизические рассуждения. Рассуждение V «Об индивидуальном единстве и принципе индивидуации» (фрагмент) / Пер. Т. В. Антонова // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 1998. Вып. 2 (№ 13).

<sup>37</sup> Суарес Ф. Метафизические рассуждения. Рассуждение XXXI «О сущности конечного сущего как такового, о его бытии, а также об их различении» (фрагмент) / Пер. К. В. Суториуса // Verbum. Вып. 1: Франсиско Суарес и европейская культура XVI–XVII вв. СПб., 1999.

<sup>38</sup> Суарес Ф. Метафизические рассуждения. Рассуждение II: О сущностной природе, или понятии, сущего / Пер. Г. В. Вдовиной // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 140–156.

<sup>39</sup> Суарес Ф. Комментарии на книги Аристотеля «О душе». Введение (фрагмент) / Пер. Д. В. Шмониной // Verbum. Вып. 5: Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт. СПб., 2001.

<sup>40</sup> Напомним полное название этого труда: «Метафизические рассуждения, в которых упорядочно передается вся естественная теология и тщательно рассматриваются вопросы, относящиеся ко всем двенадцати книгам Аристотеля».

<sup>41</sup> Suarez F. Disputationes metaphysicae. Ratio et discursus totius operis. Ad lectorem. — Disputationes metaphysicae мы будем далее обозначать как DM.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> DM. Prooemium.

<sup>44</sup> DM. I. 1.

<sup>45</sup> DM. Prooemium.

<sup>46</sup> Рассуждение XXIX «О первом и несотворенном сущем, существует ли оно» (De primo et increato ente, an sit); рассуждение XXX «О первом сущем, или Боге, каков Он» (De primo ente seu Deo, quid sit).

<sup>47</sup> «О разделении сущего на бесконечное и конечное» (De divisione entis in infinitum et finitum).

<sup>48</sup> DM. XXVIII. 1.

<sup>49</sup> DM. XXVIII. 2.

<sup>50</sup> DM. II. 4.3.

<sup>51</sup> DM. II. 4.3.

<sup>52</sup> DM. II. 1.1.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> «Об основных свойствах и принципах сущего в целом» (*De passionibus entis in communi et principiis eius*).

<sup>55</sup> DM. III. 2.7.

<sup>56</sup> DM. III. 2.4.

<sup>57</sup> DM. III. 5–6.

<sup>58</sup> «Нечто» выступает, например, как синоним «сущего» или «единого» (Ibid.).

<sup>59</sup> DM. IV. 1.6.

<sup>60</sup> Напомним, что понятие «трансцендентальный» («всеобщий») относится к позднелатинским терминам.

<sup>61</sup> *Gironella P. R.* La síntesis metafísica de Suárez // Pensamiento. 1948. Vol. 5. Núm. extraordinario. P. 197.

<sup>62</sup> *Divisio* (лат.) — «деление, разделение». Интересно, что понятие индивидуации поэтому содержит в себе некоторый отрицательный оттенок: это невозможность деления, неделимость. Индивид, следовательно, в первую очередь есть то, что уже не поддается дальнейшему делению на подвиды, т. е. является предельным, последним, неделимым, а уже потом, нагруженное дополнительным смыслом, становится единичным и уникальным (значения, к которым мы привыкли).

<sup>63</sup> «... Conceptus de se communis est multis humanitatibus, quae realiter multae sunt et in illis ratio ipsa humanitatis multiplicatur» (DM. V. 1.2).

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> DM. V. 2.28; 3.12.

<sup>66</sup> Ее не разделяли, пожалуй, лишь «ранние реалисты» вроде Иоанна Скота Эриугены, полагавшего, что индивидуальными могут быть только субстанции как субъекты акциденций, в то время как последние имеют универсальный характер.

<sup>67</sup> Ibid. V. 1.5.

<sup>68</sup> Ibid. V. 1.4–5.

<sup>69</sup> Ibid. V. 1.5.

<sup>70</sup> Надо заметить, что в этом месте (DM. V. 2.10) Суарес выступает против Дунса Скота, полагавшего, что индивидуальная вещь принадлежит сразу двум типам единства: индивидуальному и общему (точнее, природе, *haecceitas*). Для Суареса *haecceitas* индивидуальной вещи и индивидуальное единство — одно и то же. Различие между ними носит не онтологический, а концептуальный, т. е. мысленный, характер.

<sup>71</sup> Дунс Скот, например, считавший, что индивид дополняет общую природу чем-то реальным (или формальным), полагал также, что реальное добавление имеет место постольку, поскольку между реально существующими общей природой и индивидуальной вещью есть реальное различие. Номиналисты же, отрицавшие реальный онтологический статус общей природы и, следовательно, реальное различие между индивидом и родовидовой сущностью, не считали существенным или реальным дополнение, о котором мы ведем речь.

<sup>72</sup> DM. V. 2.8; 2.16.

<sup>73</sup> DM. V. 2.15. — Здесь налицо несогласие с Дунсом Скотом, для которого природа имеет реальное бытие и «собственное» единство; а также с Фомой, полагавшим, что природа есть нечто реальное, имеющее универсальное единство.

<sup>74</sup> Суарес подробно разбирает это различие в VII рассуждении, сравнивая его с другими видами различий (DM. VII. 1).

<sup>75</sup> «Est illa distinctio rationis, quae formaliter et actualiter non est in rebus quae sic distinctae denominantur, prout in se existunt, sed solum prout substant conceptibus nostris, et ab eis denominationem aliquam accipiunt» (DM. VII. 1.4).

<sup>76</sup> DM. V. 1.9.

<sup>77</sup> DM. V. 1.16.

<sup>78</sup> DM. V. 6.1.

<sup>79</sup> DM. V. 1.4. — Разумеется, п. 3 предполагает существенное исключение — Бога, не относящегося к классу сотворенного бытия. Бог, однако, а priori не нуждается в принципе индивидуации, хотя п.п. 1 и 2 могут быть отнесены и к Нему.

<sup>80</sup> Его объем составляет более чем 800 страниц против 80-страничного аристотелевского сочинения.

<sup>81</sup> *Suarez F. De anima. Prooemium. 5.* — Далее ссылки на это произведение будут выглядеть, например, так: DA. I. 2.3, где DA будет означать De anima, латинская цифра — номер рассуждения, последующие арабские цифры — номера разделов и пунктов, для «Введения» (Prooemium) будут указаны только номера пунктов.

<sup>82</sup> DA. Prooemium. 14.

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I. Q. 75.* — Далее Summa theologiae мы будем обозначать как ST.

<sup>85</sup> См. об этом: Жильсон Э. Избранное. Т. 1: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб., 1999. С. 236–247.

<sup>86</sup> Имеется в виду, в частности, высказывание Фомы о том, что все очевидные недостатки в человеческом теле следуют из материи: «... et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex, necessitate materiae» (ST. I. Q. 91. Art. 3).

<sup>87</sup> Имеются в виду Гераклит, Демокрит, Анаксагор, Сократ и др.

<sup>88</sup> «... Non potuerunt cognoscere animam esse verum actum et formam substantialem viventis» (DA. I. 1.4).

<sup>89</sup> DA. I. 1.5; см. также: *Аристотель*. 1) Физика 189 b — 191 a // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 73–77; 2) О душе 414 a // Там же. Т. 1. М., 1975. С. 398–399.

<sup>90</sup> DA. I. 1.7.

<sup>91</sup> DA. I. 1.8.

<sup>92</sup> DA. I. 3.4.

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> DA. I. 3.8.

<sup>95</sup> Ср. с мыслью Аристотеля во второй книге «О душе» (412 b) о единстве души и тела, похожем на единство воска и отпечатка на нем, а также с определением души, которое помещается там же: «Душа... есть суть бытия и форма (logos)... естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (*Аристотель*. О душе 412 b 15. С. 395).

<sup>96</sup> Напомним еще одно аристотелевское определение: «Душа есть первая энтелехия естественного тела» (Там же).

<sup>97</sup> DA. I. 4.10.

<sup>98</sup> DA. I. 4.11.

<sup>99</sup> Суарес ссылается на ряд работ, в первую очередь на «Сумму теологии» (ST. I. Q. 84. Art. 7) и на трактат «Об истине» (*Thomas Aquinas. De Veritate* 2.6).

<sup>100</sup> DA. IX. 3.13.

<sup>101</sup> DA. IX. 3.15.

<sup>102</sup> Заметим, что классический представитель номинализма Уильям Оккам упоминается Суаресом на протяжении своего более чем пространного труда «О душе» всего четыре раза.

<sup>103</sup> DA. IX. 3.16.

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> В начале DA. IX. 3.19 Суарес прямо говорит, что одна из сторон проблемы универсалий (имеется в виду вопрос о том, результатом какой операции — абстрагирования или сравнения — являются универсалии) «обычно рассматривается в комментариях к аристотелевской «Логике»».

<sup>106</sup> Здесь нам придется обратиться к «Метафизическим рассуждениям», точнее, к VIII рассуждению «О формальном и универсальном единстве» (*De unitati formali et universali*). Рассуждение состоит из 11 разделов, последовательно рассматривающих формальное единство (раздел 1), существование универсального единства, содержащегося в вещах «до познания» (раздел 2), роль, свойства универсального единства, его онтологический и гносеологический статус, классификацию универсалий, их специфические особенности (разделы 3–10) и, наконец, сам принцип формального и универсального единства (раздел 11).

<sup>107</sup> DM. VI. 1.15.

<sup>108</sup> DM. VI. 1.12.

<sup>109</sup> DA. IX. 3.22.

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> «Universale secundo modo fit per abstractionem intellectus» (Ibid.).

<sup>112</sup> DA. IX. 3.24–26.

<sup>113</sup> DM. VI. 4.6.

<sup>114</sup> «Res, quae universales denominatur, vere in re existunt» (DM. VI. 2.1).

<sup>115</sup> *Ross J. F. Suarez on «Universals» // The Journal of Philosophy. 1962. Vol. 59. P. 736–748.*

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> Среди примеров внешней деноминации у Фомы встречается такой: «Здоровый — служащий знаком здоровья для живого существа» (Об истине 21.6).

<sup>118</sup> DA. IX. 5.

<sup>119</sup> Разница существенна. Одно дело — познавать реальную вещь, другое — иметь дело с тем, что не существует, но лишь потенциально обладает возможностью существования.

<sup>120</sup> «Совершенное» познание — привилегия ангелов, хотя иногда оно доступно и человеку. Это происходит в тех редких случаях, когда разумная душа воспринимает вещь через ее собственное понятие, непосредственно, недискурсивно.

<sup>121</sup> DA. IX. 6.3.

<sup>122</sup> Подтверждая свои суждения на этот счет, Суарес ссылается, в частности, на трактат Псевдо-Дионисия Ареопагита «О божественных именах».

<sup>123</sup> «Deus, quantum ad “am est”, potest evidenter cognosci per creaturas, et eius etiam quidditas confuse et imperfecte, non distincte et clare» (DA. IX. 6.6).

<sup>124</sup> О бесконечности Суарес делает важное замечание: бесконечное бывает двух родов — бесконечное «по сути» и бесконечное «по числу», причем оба рода бесконечности нельзя назвать абсолютно непознаваемыми. Человеческий разум способен их познать (хотя и в определенных пределах).

<sup>125</sup> DA. IX. 6.7–12.

<sup>126</sup> DA. IX. 4.1.

<sup>127</sup> DA. IX. 4.9.

<sup>128</sup> Суарес апеллирует в этом случае к Аристотелю (Метафизика 1028 а) и схоластике, включая Дунса Скота.

<sup>129</sup> DA. IX. 9.

<sup>130</sup> Мы упоминали об этом выше, когда представляли рассуждения Суареса об «именах души».

<sup>131</sup> DA. IX. 9.4.

<sup>132</sup> DA. IX. 4.9.

## Рекомендуемая литература

Библиографический список включает расположенные в алфавитном порядке перечни источников (1) и основной учебной, научной и справочной литературы (2). Ссылки на дополнительную литературу к отдельным главам и параграфам учебного пособия помещены в примечаниях по главам.

### 1. Источники

*Абеляр П.* История моих бедствий. М., 1959.

*Абеляр П.* Тео-логические трактаты. М., 1995.

*Абеляр П.* Глоссы к «Категориям» Аристотеля // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья: В 2 т. Т. 1. СПб., 2001. С. 403–426. (Далее ссылки на это издание даются сокращенно: АСМ).

*Августин.* Исповедь. М., 1991.

*Августин.* О свободе воли; О христианском учении // АСМ. Т. 1. С. 19–112.

Творения бл. Августина, епископа Иппонийского. Киев, 1905–1912.

*Альберт Великий.* Об интеллекте и интеллигибельном // АСМ. Т. 1. С. 43–80.

*Ансельм Кентерберийский.* Соч. М., 1995.

*Ансельм Кентерберийский.* Об истине; О свободном выборе // АСМ. Т. 1. С. 203–249.

*Афонасин Е. В.* Школа Валентина. СПб., 2000.

*Бартикян Р. М.* Источники для изучения истории павликианского движения. Ереван, 1961.

*Бернард Клервоский.* О благодати и свободной воле // Средние века. 1982. Вып. 45. С. 265–297.

*Бернард Клервоский.* О трех чинах церковных // Silentium. [Вып. 1]. СПб., 1991. С. 147–148.

*Бернард Клервоский.* Проповеди на Песнь Песней; О благодати и свободной воле // АСМ. Т. 1. С. 444–476.

Библия: Бытие; Исход, гл. 1–3; Екклесиаст; Евангелие от Матфея, гл. 4–7; Евангелие от Иоанна, гл. 1.

*Бонавентура.* Путеводитель души к Богу. М., 1993.

*Бонавентура.* О возвращении наук к теологии // АСМ. Т. 2. С. 122–140.

*Бозций.* «Утешение Философией» и другие трактаты. М., 1990.

- Бозций*. Комментарий к «Категориям» Аристотеля // АСМ. Т. 1. С. 120–160.
- Бозций Дакийский*. О высшем благе; О вечности мира // АСМ. Т. 2. С. 252–282.
- Бозций Дакийский*. Соч. М., 2003.
- Бэкон Р.* Opus tertium // АСМ. Т. 2. С. 81–121.
- Гильберт Порретанский*. Комментарий к трактату Боэция «Против Евтихия и Нестория» // АСМ. Т. 1. С. 372–402.
- Гильом из Шампо*. Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере // АСМ. Т. 1. С. 250–293.
- Гностики. Киев, 1999.
- Гроссетест Р.* Об истине; Об истине высказывания; О знании Бога // АСМ. Т. 2. С. 5–29.
- Гроссетест Р.* Соч. М., 2003.
- Гуго Сен-Викторский*. Семь книг назидательного обучения, или Дидакалион; О созерцании и его видах // АСМ. Т. 1. С. 294–351.
- Евфимий Зигавен*. Против богомиллов. Киев, 1902.
- Изречения египетских отцов: Памятники литературы на коптском языке. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2001.
- Блаж. Иоанн Дунс Скот*. Избранное. М., 2001.
- Иоанн Дунс Скот*. Трактат о Первоначале. М., 2001.
- Иоанн Скот Эриугена*. О разделении природы: 4, 7–8 // АСМ. Т. 1. С. 166–189.
- Иоанн Скот Эриугена*. О природах // Средние века. 1994. Вып. 57; 1995. Вып. 58.
- Иоанн Скот Эриугена*. Гомилия на пролог Евангелия от Иоанна // Историко-философский ежегодник. 1994. М., 1995.
- Иоанн Солсберийский*. Металогикон // АСМ. Т. 1. С. 494–505.
- Иоахим Флорский*. Согласование Ветхого и Нового Заветов // АСМ. Т. 1. С. 506–537.
- Кефалайа (Главы). М., 1999.
- Луллий Р.* Краткое искусство; Книга о любящем и возлюбленном // АСМ. Т. 2. С. 185–238.
- Оккам У.* Переводы из «Суммы всей логики» и «Комментария к «Физике» Аристотеля» // Verbum. Вып. 4: Философия Уильяма Оккама: традиции и современность. СПб., 2001. С. 162–193.
- Оккам У.* Избранное. М., 2002.
- Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков. М., 1970.
- Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. М., 1972.
- Пелагий*. Послание к Деметриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987. С. 594–635.
- Петр Ломбардский*. Четыре книги сентенций // АСМ. Т. 1. С. 477–493.
- Плотин*. II Эннеада. СПб., 2004.
- Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками. СПб., 2004.
- Раннехристианские церковные писатели: Антология. М., 1990.

*Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990.

*Рихард Сен-Викторский.* Четыре ступени пламенной любви; О Троице // АСМ. Т. 1. С. 352–371.

*Свенцицкая И. С.* Тайные писания первых христиан. М., 1980.

*Свенцицкая И. С.* Апокрифические Евангелия: Исследования, тексты, комментарии. М., 1996.

*Сигер Брабантский.* Вопросы о разумной душе // АСМ. Т. 2. С. 239–251.

Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502. СПб., 2004.

*Суарес Ф.* Метафизические рассуждения. Предисловие и первый раздел первого рассуждения (О природе первой философии, или метафизики) // Историко-философский ежегодник. 1987. М., 1987. С. 218–242.

*Суарес Ф.* Комментарии на книги Аристотеля «О душе». Введение (фрагмент) // Verbum. Вып. 5: Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт. СПб., 2001. С. 174–183.

*Суарес Ф.* Метафизические рассуждения. Рассуждение II: О сущностной природе, или понятии, сущего // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 140–156.

Тайная книга альбигойцев // Наука и религия. 1992. № 4–5.

*Тертуллиан.* Избр. соч. М., 1994.

*Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

*Фома Аквинский.* Сумма против язычников. Кн. 1. Долгопрудный, 2000.

*Фома Аквинский.* О сущем и сущности // Verbum. Вып. 2: Наследие Средневековья и современная культура. СПб., 2000. С. 221–249.

*Фома Аквинский.* Сумма теологии (фрагменты) // АСМ. Т. 2. С. 141–184.

*Фома Аквинский.* Соч. М., 2002.

*Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–43. Киев; М., 2002.

*Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 44–74. Киев; СПб., 2003.

*Фома Аквинский.* Учение о душе. СПб., 2004.

*Св. Франциск Ассизский.* Соч. М., 1995.

*Франциск Ассизский.* Наставления; Об истинной и совершенной радости // АСМ. Т. 2. С. 30–42.

*Хосроев А. Л.* Александрийское христианство. По данным текстов из Наг-Хаммади. Л., 1991.

## 2. Основная учебная, научная и справочная литература

*Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996.

*Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.

*Ангелов Д.* Богомилство в Болгарии. М., 1954.

*Афонасин Е. В.* В начале было... (Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов). СПб., 2002.

- Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. СПб., 1995.
- Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992.
- Бычков В. В.* Эстетика Аврелия Августина. М., 1984.
- Вдовина Г. В.* «Метафизические рассуждения» Франсиско Суареса // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 128–139.
- Виденгрэн Г.* Мани и манихейство. СПб., 2001.
- Гайденко П. П.* Понимание бытия у Фомы Аквинского // Западноевропейская средневековая словесность. М., 1985.
- Гайденко П. П.* Понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры. М., 1990. С. 90–96.
- Гайденко П. П.* Понятие времени в античной философии (Аристотель, Плотин, Августин) // Время, истина, субстанция: от античной рациональности к средневековой. М., 1991.
- Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987.
- Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии: [В 3 кн.]. Кн. III. СПб., 1994.
- Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972 (2-е изд.: М., 1984).
- Древс А.* Происхождение христианства из гностицизма. М., 1930.
- Дюби Ж.* Европа в Средние века. Смоленск, 1994.
- Жильсон Э.* Избранное. Т. 1: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб., 1999.
- Жильсон Э.* Избранное: Христианская философия. М., 2004.
- Жильсон Э.* Философия в Средние века (от истоков патристики до конца XIV века). М., 2004.
- Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
- Ионас Г.* Гностические религии. СПб., 1998.
- История мировой культуры. Наследие Запада. М., 1998.
- История философии. Запад — Россия — Восток. Кн. 1–2. М., 1995–1996.
- Карсавин Л. П.* Культура Средних веков. Киев, 1995.
- Койре А.* Аристотелизм и платонизм в средневековой философии // Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985. С. 51–73.
- Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии. М., 1997.
- Коплстон Ф. Ч.* Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный, 1999.
- Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
- Ле Гофф Ж.* Интеллектуалы в Средние века. СПб., 2003.
- Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979.
- Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие (конспекты лекций). 2-е изд., испр. Вильнюс; М., 1992 (3-е изд.: Клион, 2001).
- Неретина С. С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995.

*Нестерова О. Е.* Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности // Историко-философский ежегодник. 1986. М., 1986. С. 35–47.

*Осокин Н. П.* История альбигойцев и их времени. М., 2003.

*Поснов М. Э.* Гностицизм II в. и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917 (см. также репринтные переиздания).

*Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Киев, 1991.

*Радченко К. Ф.* Религиозное и литературное движение в Болгарии перед турецким завоеванием. Киев, 1898.

*Рассел Б.* История западной философии: В 2 ч. Ч. 1. М., 1993.

*Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2: Средневековье. СПб., 1994.

*Светлов Р. В.* Древняя языческая религиозность. СПб., 1993.

*Светлов Р. В.* Гносис и экзегетика. СПб., 1998.

*Смагина Е. Б.* Манихейство // Религии древнего Востока. М., 1995.

*Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979.

*Суини М.* Лекции по средневековой философии. Вып. 1: Средневековая христианская философия Запада. М., 2001.

*Трубецкой Е. Н.* Религиозный идеал западного христианства в V веке. Ч. 1: Миросозерцание бл. Августина. М., 1892.

*Уколова В. И.* «Последний римлянин» Бозций. М., 1987.

*Хейзинга Й.* Осень средневековья. М., 1988.

*Хосров А. Л.* Из истории раннего христианства. М., 1997.

Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 1–3. М., 1993–1995.

*Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии: Учебное пособие для вузов. М., 1991.

*Шлишков А. М.* Средневековая интеллектуальная культура: Учебное пособие. М., 2003.

*Шмонин Д. В.* Фокус метафизики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб., 2002.

*Шмонин Д. В.* О философии иезуитов, или «Три крупинки золота в шлаке схоластики» (Молина, Васкес, Суарес) // Вопросы философии. 2002. № 5. С. 141–152.

*Штекль А.* История средневековой философии. М., 1912 (2-е изд.: СПб., 1996).

Verbum. Вып. 1: Франсиско Суарес и европейская культура XVI–XVII вв. / Отв. ред. А. Г. Погоняйло, Д. В. Шмонин. СПб., 1999.

Verbum. Вып. 2: Наследие Средневековья и современная культура / Отв. ред. О. Э. Душин, И. И. Евлампиев. СПб., 2000.

Verbum. Вып. 3: Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России / Отв. ред. О. Э. Душин, И. И. Евлампиев. СПб., 2001.

Verbum. Вып. 4: Философия Уильяма Оккама: традиции и современность / Отв. ред. О. Э. Душин. СПб., 2001.

---

Verbum. Вып. 5: Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт / Отв. ред. Л. В. Цыпина, Д. В. Шмонин. СПб., 2001.

Verbum. Вып. 6: Аристотель и средневековая метафизика / Отв. ред. О. Э. Душин. СПб., 2002.

Verbum. Вып. 7: Между Средневековьем и Новым временем: Мартин Лютер и европейская культура / Под ред. О. Э. Душина. СПб., 2004.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие .....	3
Введение .....	6
<b>Глава 1. Латинская патристика: вечернее начало .....</b>	<b>11</b>
§ 1. Необратимое обращение: апологетика и начало средневекового умозрения .....	—
Путь к себе. — Греки и римляне. — Афины и Иерусалим. — Предварительные итоги. — Апологетика: попытка создания аутентичного языка.	
§ 2. Латинские авторы IV в. ....	26
Восток на Западе. Общность задач. — Персоналии. — Порядок истории.	
§ 3. Августин: две истории обращения .....	32
Отец западного христианства. Жизнь и труды. — <i>Si enim fallor, sum.</i> — Событие времени. — Риторический принцип. — Деконструкция античного умозрения. — Растяжение души. — <i>Августиново cogito.</i> — Два града. — Итоги.	
<b>Глава 2. Провиденциальная история и средневековое умозрение .</b>	<b>47</b>
§ 1. Христианство: «религия историков» .....	—
Идея и смысл истории в философии Средних веков. — Цикличность мифа и линейность истории. — Универсализм идеи Завета. — Боговоплощение и смысл истории. — Единство и целостность мировой истории.	
§ 2. Историческое измерение Царства Божия в раннесредневековой мысли .....	54
Время и вечность в теологии истории Августина. — «Эсхатон» и конец истории. — Динамика истории и проблема власти. — «Перенос империи» и фазы исторического процесса. — Перспективы средневековой историософской мысли.	
§ 3. Гражданско-политическое истолкование истории в философии Средних веков .....	61
Идея «смешанного града» Оттона Фрейзингенского. — «Священство» и «Царство» как конкурирующие институции. — Спор каноников и легистов. — Идеология эмансипации светской власти: Иоанн Парижский. — Промыслительное назначение монархии: Данте. — Политическая история в свете идей номинализма: У. Оккам. — У истоков политической философии: Марсилиус Падуанский.	
§ 4. Мистико-эсхатологические интерпретации истории в средневековой мысли .....	68
Историческое время и мистический опыт «роста» души. — Апокалипсическое видение истории. — Историософский потенциал учения о смыслах Писания. — Мистическая нумерология Иоахима Флорского. — Учение о трех «царствах». — Торжество мистического миллениаризма. — Иоахимизм как фермент религиозного брожения. — Преодоление христоцентризма динамикой исторического изменения. — Вместо заключения: парадоксы провиденциальной истории.	

<b>Глава 3. Гностическая ветвь в философской культуре Средневековья</b> .....	78
§ 1. Гностическое мирозерцание: истоки и развитие.....	—
Возникновение и идеи гностицизма. Элементы гностического мирозерцания. — Материальный мир и человек. — Гностицизм и христианство.	
§ 2. Гностические доктрины в Средние века.....	87
Манихейство. — Павликианство. — Богомилство и катарство.	
<b>Глава 4. Формирование схоластического дискурса: историческая перспектива</b> .....	100
§ 1. Схоластический дискурс как код средневековой культуры.....	—
Схоластика: понятие, статус, значение. — Схоластическая форма мысли в контексте формирования средневековой университетской учености. — Схоластические «суммы» и готические соборы. — Схоластика на латинском Западе в перспективе конфликта властей. — Университетская схоластика и формирование системы светской власти.	
§ 2. У истоков западной схоластики: Боэций.....	110
Жизнь и труды. — Боэций и наследие Античности. — Значение логики в учении Боэция. — Боэций как теолог и родоначальник схоластики. — «Утешение Философией». — Наследие Боэция и становление логико-диалектического дискурса.	
§ 3. Схоластика и «школа»: Петр Абеляр.....	120
Контекст эпохи. — Абеляр: веки жизни и академической карьеры. — Абеляр как философ. Теология и диалектика. — Трактат <i>Sic et Non</i> и его значение. — Этика Абеляра: новые идеи и понятия. — Дело и последователи Абеляра.	
§ 4. Наследие Аристотеля и средневековая университетская <i>scientia</i> ....	133
Средневековый аристотелизм и развитие университетов. — «Аристотелизм» св. Фомы Аквинского? — История развития средневекового аристотелизма. — Аверроэс и аверроизм: Сигер Брабантский, Боэций Дакийский.	
<b>Глава 5. Основоположения схоластического дискурса: проблемы и понятия средневековой мысли XIII–XIV вв.</b> .....	154
§ 1. Вера и разум, философия и теология в средневековом умозрении..	—
Истоки и мыслительные горизонты проблемы. — Проблема веры и разума у Боэция. — Диалектический дискурс Петра Абеляра: стратегия примирения. — Аверроисты: концепция «двойственной истины». — Фома Аквинский: поиски возможности гармонии веры и разума. — Теология и метафизика: францисканская версия. Иоанн Дунс Скот. — Уильям Оккам.	
§ 2. Проблема универсалий в университетских дискуссиях Средневековья.....	166
Основания противоречий. Подходы Боэция. — «Концептуализм» Петра Абеляра. — Фома Аквинский: между аристотелизмом и платонизмом. — Иоанн Дунс Скот: <i>haecceitas</i> и три значения универсального. — Номинализм Оккама: универсальное как «фикция».	
§ 3. Сущность и существование в высокой схоластике.....	180
Томизм: дистинкция сущности и существования. — Последующие дискуссии. — Дунс Скот. — Уильям Оккам.	
§ 4. Совесть и проблемы морали в средневековой мысли.....	186

Значение моральной проблематики в эпоху Высокого Средневековья. — Совесть в учении Фомы Аквинского: между христианством и аристотелизмом. — Религиозно-культурный контекст. — Истоки проблемы. — Концепция Фомы. — Воля и разум: дилеммы и оппозиции схоластического дискурса. — Дунс Скот: волюнтаризм как принцип теории морали. — Противоречия этической концепции Уильяма Оккама.

<b>Глава 6. «Схоластический ренессанс» XVI столетия: вторая схоластика</b> .....	<b>211</b>
§ 1. Возрождение схоластики в первой трети XVI в. Саламанкская школа .....	—
Вводные замечания. — В преддверии второй схоластики. Университеты и философия в конце XV — начале XVI в. — Начало возрождения схоластики и христианский гуманизм. — Саламанкская школа. — Понятие и хронологические рамки второй схоластики.	
§ 2. Теологические основания морали и права в учениях доминиканских докторов .....	<b>219</b>
Франсиско де Витория (1492–1546) и его морально-правовые идеи. — Учение о человеческой природе. — Становление моральной философии. Доминго де Сото (1495–1560). — Доминиканские доктора и последующее развитие второй схоластики. — Эволюция второй схоластики.	
§ 3. Развитие второй схоластики: социокультурный контекст .....	<b>227</b>
Реформация и Контрреформация. — Тридентский собор и теоретические основы Контрреформации. — Общество Иисуса.	
§ 4. Философские учения иезуитов .....	<b>230</b>
Моральная философия. Луис де Молина (1535–1600). Доктрина «совместного действия». — «Среднее знание». — Пробабиллизм. — Габриэль Васкес (1551–1604). — «Искусство шутить с Богом». — Новый стиль изложения философии. «Коимбрский курс». — «Португальский Аристотель» Педро да Фонсека (1528–1599).	
<b>Глава 7. На пороге Нового времени: Франсиско Суарес (1548–1617) и завершение средневековой схоластики</b> .....	<b>241</b>
§ 1. Суарес: жизнь, труды, идеи .....	—
Вершина второй схоластики. — Становление философа. — Обращение к метафизике. — «Метафизические рассуждения». — Португальский период. — Суарес как идеолог Контрреформации и теоретик права. — Произведения Суареса.	
§ 2. Метафизическая система Суареса .....	<b>251</b>
Метафизика в философской системе Суареса. — Структура метафизики. — Сущее как предмет метафизики. — Аналогия сущего. — Сущее как таковое. — Формальное и объективное понятия сущего. — Всеобщие свойства бытия. Единство сущего. — Универсальное и индивидуальное. — Проблема индивидуации. — Принцип индивидуации. — Природа различий. — Онтологический статус индивиду. — Учение Суареса о душе. — Душа и тело. — Познание материальных вещей. — Познание универсального. — Универсалии: онтологический аспект. — Познание нематериальных сущих. — Проблема познания Бога. — Порядок познания. — Метафизика Суареса: общие выводы.	
Рекомендуемая литература .....	<b>290</b>

Учебное издание

**ФИЛОСОФИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО  
СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

Учебное пособие

Ответственный редактор *Д. В. Шмонин*

Директор Издательства СПбГУ  
проф. *Р. В. Светлов*

Главный редактор  
*Т. Н. Пескова*

Редактор *А. Л. Бауман*  
Художественный редактор *Е. И. Егорова*  
Обложка художника *Е. А. Соловьевой*  
Технический редактор *А. В. Борщева*  
Верстка *И. М. Беловой*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

---

Подписано в печать 02.02.2005. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,75.  
Заказ № 16

Издательство СПбГУ. 199034, С.-Петербург, Университетская наб., 7/9

Тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

---

Типография Издательства СПбГУ.  
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.

Обращение к интеллектуальной традиции и духовному опыту Средневековья дает возможность лучше понять истоки современной нам цивилизации и по-новому взглянуть на проблемы XXI века.

Эта книга представляет образцы средневекового мышления, раскрывает наиболее важные темы, которые на протяжении двенадцати столетий были предметом богословских и философских споров.

На страницах книги представлены учения Августина, Боэция, Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота, Уильяма Оккама, Франсиско Суареса, которые рассматриваются не только в контексте метафизических, морально-правовых и социально-исторических дискуссий своего времени, но и в широкой историко-философской перспективе.

