

Майкл Суини
**ЛЕКЦИИ ПО СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ**

Выпуск 1. Средневековая христианская философия Запада

Перевод А.К.Лявданского

СОДЕРЖАНИЕ

- Лекция 1.* Введение. Средневековая христианская философия в американских университетах
- Лекция 2.* Августин: является ли Бог ответственным за зло?
- Лекция 3.* Августин: доказательство того, что нам известно о существовании Бога (De libero arbitrio II)
- Лекция 4.* Правильно ли поступил Бог, дав человеку свободную волю
- Лекция 5.* Августин о платоновских идеях и о памяти (De diversis quaestionibusLXXXIII, n.46; Confessiones X)
- Лекция 6.* Августин, ультрареализм и монашество
- Лекция 7.* Ансельмово доказательство бытия Бога («Прослогион»)
- Лекция 8.* Абеляр об универсалиях
- Лекция 9.* Абеляр об универсалиях: эпистемология и божественные идеи
- Лекция 10.* Вклад Абеляра в развитие философского метода. Университеты в период высокого средневековья
- Лекция 11.* Бернар Клервоский и Перт Дамиани: восприятие монашеством новой аристотелевой логики
- Лекция 12.* Средневековый университет: рецензия Аристотеля, структура университета, отношение к нищенствующим орденам
- Лекция 13.* Новые религиозные ордена. «Против нападающих на служение Богу и религию» Фомы Аквинского
- Лекция 14.* Фома Аквинский об универсалиях: влияние Аристотеля
- Лекция 15.* Фома Аквинский об универсалиях: Авиценна о проблеме бытия
- Лекция 16.* Фома Аквинский о свободе и всемогуществе Бога. Полемика с Авиценной и Петром Дамиани
- Лекция 17.* Фома об универсалиях: божественные идеи
- Лекция 18.* Фома о необходимости божественного познания и свободе человеческих знаний
- Лекция 19.* Фома и значение esse
- Лекция 20.* Св. Франциск и Оккам
- Лекция 21.* Отрицание Оккамом необходимости в творении
- Лекция 22.* Последствия отрицания Оккамом необходимости в творении
- Лекция 23.* Обзор романа У.Эко «Имя розы»
- Лекция 24.* «Имя розы» и средневековый спор об универсалиях
- Лекция 25.* «Имя розы» и современный взгляд на средневековье

ЛЕКЦИЯ 1. ВВЕДЕНИЕ. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В АМЕРИКАНСКИХ УНИВЕРСИТЕТАХ

Американские высшие учебные заведения делятся на государственные и частные. Государственные четырехгодичные колледжи и университеты¹ находятся в ведении правительства штата² и подчиняются ему. Церковь в Америке отделена от государства, поэтому государственные университеты, т. е. находящиеся в ведении правительства, являются «светскими». Частные университеты не имеют отношения ни к одной правительственной организации. Среди частных университетов есть разделение на светские и религиозные учебные заведения. Религиозные университеты принадлежат еврейским, протестантским или католическим религиозным организациям и управляются ими; они следят за тем, чтобы высшее образование включало религиозные предметы или было сосредоточено на них. Большинство религиозных университетов принадлежат Римской Католической церкви; в Соединенных Штатах 211 католических высших учебных заведений.

В XX веке в американских светских университетах мы наблюдаем три главных философских течения или движения, каждое из которых имеет свою историческую родину. Несомненно, наиболее влиятельным на протяжении большей части столетия движением, хотя оно со временем и потеряло силу, была аналитическая философия (напр., Рассел, Мур, ранний Витгенштейн), включая такие поздние ее формы, как логический позитивизм (напр., Шлик, Карнап, Айер, Хеар, занимавшие более критическую позицию Куайн и Стросон) и лингвистическую философию (напр., поздний Витгенштейн, Райл, Остин, Серль)³. Зародившись в Англии и продолжая там господствовать, это движение получило распространение и в Соединенных Штатах, поэтому его иногда называют англо-американской философией. Термин «континентальная философия» объединяет такие различные движения, зародившиеся и господствующие в континентальной Европе, как феноменология (Гуссерль, Хайдеггер, Мерло-Понти), экзистенциализм (Хайдеггер, Сартр, Камю), герменевтика (Хайдеггер, Гадамер, Рикер) и постмодернизм (Лиотар, Фуко, Деррида).

Философия Хайдеггера в каком-то смысле объединяет эти течения, и, несмотря на то что с континентальной философией Америка познакомилась позднее, чем с аналитической, влияние первой постоянно росло, - особенно это справедливо для постмодернизма в последние годы. Только третье течение, прагматизм, родилось в самой Америке. Пирс, Джемс, Дьюи и Рорти представляют «американский» подход к философии и образованию.

Неудивительно, что при господстве этих трех главных направлений интерес к средневековой философии в американских университетах рос медленно. В целом эти движения, в особенности аналитическая философия, противостояли метафизике и попыткам примирить веру и разум - главным заботам средневековой философии. Поэтому в начале столетия средневековая философия редко входила в учебный план государственных и нерелигиозных частных университетов. Даже при преподавании истории философии в те годы было довольно обычным делом начинать с Декарта, или начинать с греков, но при этом совершенно опускать средневековый период. Средневековая философия рассматривалась, прежде всего, как религиозный феномен, скорее теология, чем философия, и поэтому не считалась подходящим предметом для американских светских университетов.

«Aeterni Patris» (1879), энциклика папы Льва XIII, рекомендовавшая католическим университетам изучать «схоластическую» или средневековую философию, по-видимому, служила одним из оправданий того мнения, что средневековой философии не должно быть места в американских светских университетах. Энциклика Льва XIII способствовала быстрому развитию изучения средневековой философии в европейских католических университетах, таких как Католический

университет в Лувене (Бельгия). В год выхода «Aeterni Patris» в Америке по образцу Лувена было основано первое высшее католическое учебное заведение в Соединенных Штатах - Американский Католический университет, который вскоре стал центром изучения средневековой философии. То, что энтузиазм по поводу средневековой философии зародился внутри церкви, способствовало распространению мнения, что серьезное отношение к средневековой философии противоречит задачам американских светских университетов, поскольку религиозное образование, в отличие от католических университетов, не было целью светских учебных заведений, а средневековая философия была частью религиозного образования. Средневековую философию называли «католической», что ставило преграду между ней и американскими государственными университетами, наподобие той, что разделяет церковь и государство.

Главное событие, привлечшее внимание светских научных кругов Америки к средневековой философии, произошло во Франции и неожиданным образом было связано с именем Декарта. Исследование источников философии Декарта, предпринятое Этьеном Жильсоном, привело его к выводу, что Декарт испытал гораздо большее влияние схоластической философии, чем считалось ранее. Сочинения Жильсона «Схоластическо-картезианский индекс» (Index scolastico-Cartésien, 1913), «Свобода у Декарта и теология» (La liberté chez Descartes et la théologie, 1913), комментарий к «Рассуждению о методе» (Discours de la méthode, Commentaire, 1925) и «О роли средневековой мысли в формировании философской системы Декарта» (Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système Cartésien, 1930) опровергали воззрение, основанное на высказываниях самого Декарта, что средневековую философию можно не принимать во внимание и что философия Нового времени начиналась на пустом месте. Труды Жильсона о Декарте, написанные им в период работы в Сорбонне, столице секулярного академического мира, внесли значительный вклад в то, что средневековая философия заняла свое место в истории философии. Разрыв между средневековьем и современностью уже не представлялся столь очевидным и стал важным предметом исследования. Избрание Жильсона во Французскую академию в 1929 г. укрепило его научную репутацию в Европе; изучение средневековой философии стало считаться достойным занятием в светском научном мире.

Последствием открытий Жильсона стало также и то, что он перешел от изучения философии Нового времени к средневековой философии: средневековая философия не только представлялась ему более важным предметом, чем считал Декарт, но и более интересным. Одно перечисление работ Жильсона по средневековой философии дает представление о широте и глубине его исследований в этой области: «Томизм» (Le thomisme, 1919), «Философия св. Бонавентуры» (La philosophie de Saint Bonaventure, 1924), «Введение в изучение св. Августина» (Introduction à l'étude de Saint Augustin, 1929), «Дух средневековой философии» (L'esprit de la philosophie médiévale, 1932), «Мистическая теология св. Бернара» (La théologie mystique de Saint Bernard, 1934), «Элоиза и Абеляр» (Héloïse et Abélard, 1938), «Данте и философия» (Dante et la philosophie, 1939), «Философия в средние века: от патристики до конца XIV века» (La philosophie au moyen âge: Des origine patristique à la fin du XIV^e siècle, 1944) и «Иоанн Дуне Скот: введение в основные положения его философии» (Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales, 1952). Исследования Жильсона подвергли сомнению два центральных положения энциклики «Aeterni Patris»: первое, что термины «средневековый» и «схоластический» в отношении философии являются синонимами; второе, что средневековой философии свойственно доктринальное единство. Жильсон утверждал, что не всех средневековых философов можно назвать схоластами. Хотя его работа «Дух средневековой философии» и дает представление о том, что было общим для разных философов средневековья, он постоянно подчеркивал, что это не должно заслонять от нас бесспорных различий в учениях средневековых философов.

Но, пожалуй, самым замечательным в интеллектуальном пути Жильсона было то, что, исследуя философию средних веков, он не ограничился выяснением ее места и роли в истории философии; он пришел к выводу, что средневековая философия не только интереснее современной, но она является и более истинной, и это справедливо прежде всего по отношению к философии Фомы Аквинского. Именно изучение истории философии, а не авторитет церкви, привело Жильсона к изучению средневековой философии как философии и к пониманию того, что последствия недостаточного развития естественных наук в средние века не так плачевны, как заблуждения современных философов, превращающих философию в науку и ставящих во главу угла человеческое Я, а не

бытие. Ошибки средневековья можно исправить, чего не скажешь о современности. В работе «Методический реализм» (1936) Жильсон опроверг утверждение о том, что средневековый реализм был эпистемологически наивен. Он признавал, что средневековые философы не занимались проблемами теории познания, поднятыми Декартом и другими философами Нового времени, однако история новой философии, по его мнению, доказывает, что не существует альтернатив реализму: нет пути назад к миру, если отправной точкой избран разум. В работе «Единство философского опыта» (1937) он показывает, что на протяжении всей истории философии постоянно возникает стремление свести философию к одному из ее разделов или к одной из наук. Фома Аквинский, как он считает, наиболее успешно избегает этой тенденции. В «Бытии и сущности» (1948) Жильсон вновь прибегает к истории философии как к способу философствования: философы постоянно пытаются исключить из своих учений существование, поскольку оно несводимо к концепту, а Аквинату, как он снова утверждает, лучше всех удастся справиться с этой проблемой.

Влияние Жильсона вскоре сказалось не только в Европе, но и в Америке. В 1926 г. он стал приглашенным профессором в Гарварде, самом престижном университете Америки. В 1929 г. он покидает Гарвард, чтобы возглавить основанный им Институт изучения средневековья в Торонто (Канада). Институт изучения средневековья сыграл важную роль в повышении уровня преподавания и изучения средневековой философии в американских католических университетах и в пробуждении интереса к ней в секулярных университетах Америки. Учитывая научную репутацию Жильсона в секулярных академических кругах Европы и его позицию в Гарварде, было трудно недооценивать средневековую философию как «католическую», хотя дело и осложнялось тем, что его понимание «христианской философии» предполагало тесную связь между верой и разумом. И действительно, такие католические ученые, как Игнаций Смит из Американского Католического университета и Фердинанд ван Стеенберген из Католического университета в Лувене подвергли позицию Жильсона суровой критике за отсутствие точного разграничения между философией и теологией⁴. Среди тех, кто занимался средневековой философией, Жильсон не был единственной выдающейся фигурой, а преподавание и изучение средневековой философии, перевод и издание источников велось не только в стенах Института изучения средневековья. Тем не менее деятельность Жильсона в Сорбонне и его работы о Декарте, а также бесспорное качество его исследований обеспечили ему непререкаемый авторитет в мире светской философии. Ближе всех к позиции Жильсона в американских светских научных кругах стоял другой французский медиевист, Жак Маритэн (1882-1973), который преподавал в Принстоне с 1948 по 1960 г.⁵

В то время как средневековая философия завоевывала признание в светских университетах, Второй Ватиканский собор (1962-1965) принял решения, повлиявшие на роль средневековой философии в американских католических университетах. Целью Второго Ватиканского собора, или Ватиканума II, как его называли, было по-новому определить характер взаимоотношений между Католической церковью и «миром». Со времен Реформации и Просвещения Католическая церковь занимала скорее оборонительную позицию по отношению к миру: она видела свою роль в том, чтобы бороться со все возрастающей секуляризацией человеческой жизни, которая порой выливалась в открытую враждебность к религии. Веря в существование благоприятных для церкви тенденций секуляризации и в свои собственные интеллектуальные силы в диалоге с секулярными течениями, Ватиканум II провозгласил новую открытость миру. Последствием решений Ватиканума II для судеб философии в американских католических университетах стало снижение значения «Aeterni Patris». Вместо того чтобы развивать изучение средневековой философии в качестве альтернативы секулярной философии, они должны были открыться диалогу с тремя главными философскими течениями в секулярных университетах. Это привело к развитию плюрализма в американских католических университетах, что лишило средневековую философию ее привилегированной позиции.

После Ватиканума II, приведшего к развитию плюрализма, стало еще труднее считать средневековую философию «католической». Средневековая философия занимает законное место в американских светских университетах, и это еще более верно в отношении католических университетов Америки. Однако взгляд на средневековую философию как на «католическую» и представление о том, что после достижений Бэкона, Декарта и Гоббса средневековая философия теряет свое значение, все еще живучи в светских университетах. Средневековая философия до сих

пор исключается из учебных программ по истории философии. Тем не менее в целом средневековая философия обрела свое место в академическом мире Америки. В настоящее время она представляет собой четвертое философское течение наряду с аналитической философией, континентальной философией и прагматизмом. Интерес к средневековой философии вряд ли станет доминирующим течением академической философии в Америке, главной тенденцией все же остается плюрализм. И если значение средневековой философии для философии как таковой всегда будет подвергаться сомнению, то ее необходимость в изучении истории философии сейчас является очевидной для большей части академического мира Америки.

ЛЕКЦИЯ 2. АВГУСТИН: ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БОГ ОТВЕТСТВЕННЫМ ЗА ЗЛО?⁶

Вопрос о причине зла заставил Августина (354-430) покинуть христианскую общину и обратиться в манихейство, адептом которого он пробыл девять лет⁷. Манихейство - религия, у истоков которой стоял пророк Мани (ок. 216-ок. 276), живший в Персии и объединивший в новой религии элементы зороастризма, гностицизма, буддизма и христианства. Мани учил, что изначально существовали две отдельные божественные силы: свет (благое начало) и тьма (злое начало). Сатана, порождение тьмы, вторгся в царство света, что привело к тому смешению тьмы со светом, которое являет собой наш мир. Цель этой религии - восстановить первоначальное положение вещей: отделить свет от тьмы. Манихеи заявляют, что им известен секрет человеческой природы: истинное Я есть лишь благо (свет). Тело, страсти и сексуальность являются злом (тьма), но они не затрагивают истинного Я. Спасение есть освобождение от неистинного Я, т. е. отрешение от тела и от материального мира. Христианство расходится с манихейством по четырем важным пунктам. Во-первых, постулируя существование двух изначальных субстанций, манихейство отвергает монотеизм. Во-вторых, согласно христианскому представлению о творении, основывающемуся на Книге Бытия, материальный мир благ, тогда как для манихейства он является злом. Далее, в манихействе благое начало пассивно. Зло не может быть побеждено или изменено: манихейская доктрина учит лишь распознавать в себе благое начало. Зло же является активной силой, что проявляется в изначальном нападении на благо, которым объясняется несовершенство мира. Чтобы снять с Бога ответственность за существование зла, Мани отрицает всемогущество Бога (божественной субстанции). И наконец, из манихейского представления о материи как о злом начале следует, что Христос обладал лишь видимостью человека.

Августина в манихействе привлекал рационализм. Манихейство обращалось именно к разуму человека. Если Бог благ и не может быть ответственным за существование зла, то зло является субстанцией, отделенной от Бога. Тогда мы имеем дуализм: есть субстанция зла и субстанция блага. Для объяснения природы зла в манихействе не нужна вера. Манихеи смеются над христианами: ведь, вместо того чтобы доверять одному разуму, те полагаются на веру. В трактате «О свободе воли» (*De libero arbitrio*) Августин признает, что именно вера, а не разум, увела его от манихейства и привела к пониманию истинной причины зла⁸. Этот опыт позволил Августину сформулировать закон соотношения между верой и разумом: «Если не уверуете, то не поймете»⁹. Это правило определяло всю традицию средневековой западной мысли до тех пор, пока оно не было подвергнуто сомнению латинским аверроизмом в XIII веке. Для Августина эта формула вытекает из следующего открытия: Бог искал нас еще до того, как мы стали искать Его. Вера означает, что Бог уже присутствует в нашем взыскании Его и что Он приведет нас своей благодатью и провидением к разумению¹⁰. В трактате «О свободе воли» Августин дает вполне философское объяснение природы зла: здесь нет посылок, которые надо принимать на веру. Тем не менее сама аргументация явилась результатом божественного вмешательства в жизнь Августина, а также плодом обретенной им веры в то, что Богу требуется не только наша вера, но и наше разумение.

Главный вопрос трактата «О свободе воли» состоит в том, является ли Бог ответственным за зло. Каким образом с Бога, единственного творца, может быть снята ответственность за зло? Разве Бог,

сотворивший человека, не отвечает за зло, причиняемое человеком?¹¹ Речь здесь идет не о природном зле, т. е. не о смерти, болезнях и стихийных бедствиях, но о зле, которое исходит от человека. Августин приводит примеры того зла, поисками причин которого он занят: это прелюбодеяние, убийство, богохульство. Человеческое моральное зло - главный аргумент против того, что Бог благ и всемогущ. Более того, существование морального зла - наиболее важный аргумент против существования Бога. Может показаться, что если есть моральное зло, то нет такого бога, в которого верят христиане.

Подход Августина к ответу на этот вопрос показателен для его философии в целом и характерен почти для всей средневековой философии после него: Августин указывает на то, что во вселенной есть порядок, а точнее - иерархия бытия. Порядок - или иерархия - проявляется в отличиях между существованием, жизнью и пониманием. Жить лучше, чем просто существовать, а понимать, т. е. обладать разумом, - лучше, чем просто жить. Каждый, говорит он, признает такой порядок, но этот порядок и иерархия, по мнению Августина, требуют от нас выполнения некоторых обязательств: мы должны соблюдать иерархию бытия. Факт существования порядка неотделим от обязательства подчиняться ему. Порядок, который мы наблюдаем во вселенной, есть неизменный закон: лучший должен управлять худшим, низший должен подчиняться высшему. Как только мы приходим к осознанию того, что порядок существует, мы понимаем, что должны его соблюдать. Вечным законом является веление разума соблюдать справедливость, т. е. давать каждому то, что ему положено, что, в свою очередь, определяется его местом в естественной иерархии¹². Порядок вселенной является тем критерием, с которым все должны сверяться. Согласие большинства людей с тем, что справедливость заключается в получении каждым того, что ему полагается, свидетельствует об общем для всех нас знании этого вечного закона.

Доказательством того, что факт существования иерархии предполагает необходимость соблюдения ее, являются последствия отказа следовать этому правилу. В человеческом существе также наблюдается иерархия. В самом простом виде она представлена главенством разума над желанием. Поскольку разум *есть* нечто высшее, чем желание, он *должен* быть выше желания. Очевидно, что, когда желание встает над разумом, т. е. когда высшее подчиняется низшему, наблюдается кризис власти и утрата свободы. Правление желания, занявшего главенствующее положение, больше напоминает тиранию, так что человек становится рабом желания. Результатом несоблюдения справедливости, отвечающей естественному порядку, является потеря власти человека над собой. Всякая попытка обрести свободу, освободившись от соблюдения вечного закона естественного порядка, ведет к утрате свободы. Наибольшая свобода возможна при подчинении вечному закону, выраженному в иерархии бытия. Рабство, происходящее из-за неподчинения вечному закону, описывается Августином живым языком, напоминающим язык «Исповеди»¹³. Этот язык адекватно выражает то, как происходило открытие им самим вечного закона через собственный опыт преодоления рабской зависимости от желаний. И в истории жизни Августина в «Исповеди» и в истории человечества в трактате «О граде Божьем» мы находим пространные размышления о бессилии, которое является следствием неподчинения естественному порядку.

К этому же представлению о порядке Августин прибегает, пытаясь объяснить, что представляет собой зло и что является причиной зла. Зло есть недостаток или отсутствие порядка - того порядка, которого требует вечный закон. Зло появляется тогда, когда от природы низший становится высшим, а от природы высший становится низшим. Если зло есть недостаток или отсутствие порядка, то оно не является чем-то позитивным. Зло - не субстанция, как считают манихеи; напротив, это отсутствие природного порядка. Более того, если отсутствие природного порядка приводит к рабству, то зло есть слабость, а не сила. Зло есть отсутствие упорядоченности в любви, неспособность любви соблюдать естественную иерархию бытия. Зло есть любовь, не соблюдающая справедливость, поскольку она не обращает внимания на то, как вещи устроены. Зло возникает тогда, когда любовь к какому-то предмету, вместо того чтобы быть соразмерной его положению в естественной иерархии, становится слепой, не замечающей места предмета, положенного ему природой. Зло не является чем-то, но есть беспорядочное желание чего-то.

Ответ на вопрос о том, кто или что является ответственным за моральное зло, возможен только тогда, когда мы знаем свое место в иерархии бытия. То, что низшее не имеет власти над высшим,

является главной посылкой в рассуждениях Августина. Низшее является и более слабым: низшее от природы подчинено высшему¹⁴. Власть и превосходство совпадают, так что лучшее является и сильнейшим. Не было бы никакого порядка, если бы низшее было от природы сильнее высшего. Разум от природы выше желания, поэтому то, что он превосходит желание силою, - естественно. И вновь собственный опыт Августина подтверждает его положение о том, что превосходство и власть совпадают. В «Исповеди» Августин рассказывает не только о своем рабстве у желаний, но и о том, как он, милостью Христа, вновь обрел свободу¹⁵. Здесь мы видим, каким образом соприкасаются разум и вера у Августина. Разум восстанавливает свое главенствующее положение через веру и благодать. Главенство разума над желанием естественно, однако, когда оно утеряно, для возвращения этой позиции, положенной ему по праву, необходима сверхъестественная благодать.

Если ничто из низшего по отношению к человеческому разуму *не может* подчинить его желанию, став таким образом причиной зла, то ничто из высшего по отношению к нему *не хочет* подчинять его желанию и причинять зло. Высшее обладает большей властью, поэтому то, что выше человеческого разума, способно подчинить его желанию. Однако это высшее бытие не станет использовать свою власть, чтобы стать причиной зла, поскольку выше человеческого разума есть только Бог¹⁶. Только в книге II Августин дает доказательство положения о том, что один Бог превышает человеческий разум. Здесь же он указывает и на обратную зависимость между совершенством и властью. Именно потому, что более совершенное обладает большей властью, то и более властное будет более совершенным. Следовательно, то, что обладает большей, чем человеческий разум, властью, не будет использовать эту власть с целью нарушения естественного порядка. Если есть что-то выше человеческого разума, то его совершенство не позволит ему применить эту власть для того, чтобы толкнуть человека на что-то постыдное, например на подчинение разума желанию.

Итак, теперь мы имеем ответ на вопрос о том, кто отвечает за моральное зло. Если то, что выше разума, не станет подчинять его желанию, а то, что ниже его, не может этого сделать, то необходимой альтернативой является следующее: человеческий разум сам подчиняет себя желанию. Сам человеческий разум идет на то, чтобы стать ниже желания. Если ничто извне не может и не хочет свергнуть человеческий разум во зло, то причина зла находится в самом человеке: разум решает отдать себя в рабство тирании желания. Человеческий разум управляет самим собой, и в его власти по собственной воле отдать бразды правления желанию. Эта способность выбирать есть воля - власть разума над самим собой и над своими желаниями. Рассмотрение человека с точки зрения его места в естественной иерархии показывает, что зло представляет собой свободный выбор индивида. Бог не отвечает за моральное зло, поскольку причина зла лежит в том, что сам человеческий разум обрекает себя на рабство. Хотя человеческий разум от природы выше желания, он стоит перед необходимостью сделать выбор в пользу этого превосходства. Вечный закон дан людям не только как факт, но и как обязательство. Природа нам определила место в иерархии бытия и в нас самих есть естественная иерархия, но мы должны выбрать наше место в естественном порядке. Истина, т. е. естественный порядок, есть только часть стоящей перед нами проблемы: мы также должны решить проблему блага. Иными словами, мы должны выбрать, в каком месте иерархии бытия мы расположимся. Вопрос о разуме (о его главенстве над желанием) неотделим от вопроса о воле (какой выбор мы совершаем).

В том, как решается проблема ответственности за моральное зло, также проявляется соотношение между порядком и счастьем. Начнем с того, что происходит при отказе от естественного порядка. Избыточная любовь к мирскому, к таким вещам, как здоровье, физическая сила, красота, политическая свобода, семья и друзья, почести и деньги, приводит к несчастью¹⁷. Так происходит потому, что ничто мирское не находится в нашей власти. Нам суждено либо испытывать боль от потери тех мирских вещей, которые мы любим, либо по крайней мере испытывать страх потерять их. И действительно, страх потери мирских благ способствует сохранению общества: государство создается из желания защитить то, чем мы обладаем в этом мире. Иными словами, мы готовы подчиняться человеческому закону и всем превратностям политической жизни, т. е. мы отказываемся от довольно значительной части нашей свободы из страха за наши мирские блага. Это значит, что избыток любви к мирскому ведет к рабству и несчастью. Мы свободны и счастливы только испытывая любовь к тому, что невозможно потерять. То, что определено не может быть

утеряно нами против нашей воли, есть сама наша воля. Поскольку воля и есть способность к самоконтролю и самообладанию, мы не можем потерять свою волю против своей воли. Тем не менее, когда воля выбирает зло, т. е. когда стремление к мирскому одерживает верх, происходит потеря свободы и власти воли над самой собой. Достижение счастья возможно только при обращении от мирского к вечному. Воля останется свободной, а человек - счастливым, если только будет соблюдаться естественный порядок. Несчастье является естественным наказанием за несоблюдение вечного закона. Счастье есть естественная награда за любовь, не нарушающую порядка, т. е. подчиняющуюся вечному закону.

Итак, зло можно определить как обращение воли от вечного к мирскому. Зло есть избыток любви к тому, что может быть утеряно помимо нашей воли. Подобно тому, как существуют два основных вида любви, любовь к вечному и любовь к мирскому, есть два закона и два типа людей. Одни люди любят вечный закон, соблюдают естественный порядок и главенство высшего над низшим. Те, кто подчиняется естественному закону, счастливы, даже если они и теряют многие мирские блага. Другие испытывают любовь к мирскому закону; это те, кто выбирает любовь к мирским вещам, считая их высшим благом. Соблюдение этого закона неизбежно ведет к несчастью; такие люди, хоть и кажутся счастливыми, но такими не являются. В вечном законе счастье и благо совпадают. Августин полагает, что в книге I «О свободе воли» ему удалось доказать с помощью философской аргументации, что счастье и благо совпадают, и он обращается к нашей способности наблюдать это в жизни окружающих нас людей. Тем не менее утверждение Августина о том, что истинная природа зла открылась ему через веру, наводит нас на мысль, что окончательным авторитетом оказывается его собственный опыт: опыт несчастья, когда он жил по земному закону; и опыт счастья, когда благодатью Христа он вернулся к вечному закону. Мы можем быть уверены, что трактат «О свободе воли» не был бы написан, если бы Августин не считал, что такая аргументация приемлема, однако, по всей вероятности, он ожидал, что и наш собственный опыт окажется столь же плодотворным.

Наиболее частым обвинением, выдвигавшимся против Августина в нашем столетии, было то, что ему не удалось до конца освободиться от влияния манихейства, последователем которого он являлся в течение девяти лет¹⁸. Этот вопрос является чрезвычайно важным ввиду влияния Августина на последующую христианскую философию и теологию на Западе. Впрочем, нам известна позиция Августина по четырем главным пунктам расхождений между христианами и манихеями: он был монотеистом (1); считал, что сотворенный мир, включая и материальный мир, благ (2); утверждал всемогущество Бога и первым на Западе ясно сформулировал понимание зла как отсутствия блага, что впервые и было показано в трактате «О свободе воли» (3); он верил в воплощение Христа (4). Стоит остановиться на втором пункте, касающемся благодати материального мира. В книге I «О свободе воли» Августин утверждает, что вещи мира блага, но они не настолько блага, как вещи вечные. К вещам мира можно испытывать любовь, но не такую, как к вечным вещам. Понятие порядка или иерархии позволяет Августину утверждать, что материальный мир благ, не делая его высшим из миров: это понятие предполагает уровни блага. Августин отстаивает эту идею иерархии сущего, чтобы избежать и манихейского представления о материальном мире как зле и материалистического сведения блага и реальности к материальным вещам. С этой точки зрения даже в несчастье может заключаться доля блага. Несчастье полезно в том смысле, что оно возвращает нас к вопрошанию и к поискам вечного счастья. В естественном порядке есть место даже несчастью, поскольку оно призвано вновь направлять наше желание к поискам высшего. Итак, для Августина материальные вещи действительно блага, но они не являются наилучшим, так же как и несчастье может содержать в себе благо, не являясь наилучшим. Как нам кажется, Августину удалось успешно избежать дуализма введением этих понятий естественной иерархии и зла как отсутствия блага.

ЛЕКЦИЯ 3.

АВГУСТИН: ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ТОГО, ЧТО НАМ УЖЕ ИЗВЕСТНО О СУЩЕСТВОВАНИИ БОГА (DE LIBERO ARBITRIO II)¹⁹

В первой книге Августин установил, что за моральное зло ответственна воля индивида, а не Бог. Во второй книге рассматривается вопрос о том, правильно ли поступил Бог, наделив человека свободной волей, что привело к появлению зла в мире. Это, в свою очередь, подводит автора к вопросу о том, действительно ли Бог наделил человека свободной волей, и, наконец, к наиболее фундаментальному вопросу - о существовании Бога. Существование Бога предполагает зависимость мира от Него, а творение - справедливость его даров²⁰. Хотя Августин и Эводий уже уверены в существовании Бога и в том, что все созданное им - благо и что свободная воля была благом, созданным Богом, оказывается, что это требует доказательства по двум причинам²¹. Во-первых, есть такие, которые не верят, но готовы воспринять рациональное доказательство²². Оно и предназначено прежде всего для неверующих. Тем не менее, верующий еще больше стремится к такому философскому исследованию для того, чтобы вера стала понимающей. Ведь доказательство истин откровения является частью созерцательной жизни зрелого христианина²³.

Во введении, которое Августин предпосылает доказательству существования Бога, он последовательно вводит пять основных положений. Начинает он с несомненной истины: я уверен в своем собственном существовании²⁴. Уже став однажды жертвой скептицизма академиков, Августин избавляется от сомнения, показав, что сомнение в собственном существовании является подтверждением последнего, поскольку невозможно мыслить, не существуя. И дело не только в том, что мы можем выводить существование из мысли, но в том, что в акте сомнения мы и имеем опыт собственного существования. Мысль неотделима от существования, так что и отрицая его, невозможно выйти за его пределы. Следующая посылка Августина - необходимость порядка. Я знаю, что я существую, но я также знаю, что я живу и познаю, а жить лучше, чем просто существовать, и познавать лучше, чем просто жить²⁵. Доказательство бытия Бога начинается с постулирования собственного бытия, в котором есть определенный порядок. Другими словами, аргументация начинается с исследования внутреннего человека, и в третьей посылке продолжается движение внутри человека: в познании существует иерархия, в которой высшую позицию занимает то, что наиболее удалено от внешних чувств²⁶. Четвертая посылка задает принцип этой иерархии: тот, кто выносит суждение, выше того, о ком выносятся суждение²⁷. Внутренне чувство судит о внешних чувствах, а разум судит о внутреннем чувстве. В человеческом познании внутреннее и высшее совпадают. Последняя посылка указывает на то, что превышает человеческое познание: если есть что-то выше человеческого разума, то это Бог²⁸. В этом рассуждении предпринимается попытка доказать, что есть нечто превышающее человеческий разум, вечное и неизменное, и что это может быть только Бог.

Эти пять посылок отмечают шаги аргументации, но они также представляют собой рассказ о внутреннем путешествии души к Богу - о ее возвращении к Богу. И доказательство, и духовная жизнь начинаются с обращения от мира к самому себе, а внутри себя - от чувств к разуму. Отказываясь от погруженности во внешний мир, мы буквально возвращаемся к нашим чувствам, т. е. к душе как к инструменту познания. Поднимаясь внутри человеческой души от низших этажей познания к высшим, мы оставляем материальное и внешнее позади. Тем не менее внутреннее путешествие нельзя назвать прогрессирующим солипсизмом. Мы бы остались наедине с собой, если бы человеческий разум был высшей реальностью; итог внутреннего пути был бы темницей, если бы в конце этого восхождения не открывался новый путь - за пределы разума. Рассуждение Августина опирается на доказательство того, что разум, не меньше чем чувства, открыт вовне. Однако разум открыт не внешнему телесному миру, расположенному ниже души, но вечному и неизменному миру над ним. Главным результатом доказательства и духовного путешествия является обнаружение реальности, более общей для всех, чем телесный мир, и понимание того, что разум от природы открыт этой реальности. Внутренний путь становится внешним в тот момент, когда он перестает быть частным и становится общим. Одна из основных целей этого рассуждения - показать, что существуют уровни частного и всеобщего и что нам доступна всеобщая реальность над разумом.

Познание уровней всеобщего мы начинаем с чувств. С помощью чувств мы получаем сведения об общем материальном мире²⁹. Деятельность органов чувств индивидуальна, в силу чего мы не можем испытывать чувств друг друга, однако мы можем ощущать один и тот же объект. Я не могу видеть твоим зрением, но мы вправе говорить, что видим один и тот же предмет, хотя и с разных точек зрения. Однако существуют ограничения и для общей природы чувств³⁰. Вкусовые ощущения

являются наиболее индивидуальными из всех. Два человека могут попробовать одну и ту же булку, но им не удастся попробовать один и тот же кусочек хлеба, поскольку в акте вкусового ощущения воспринимаемый предмет превращается в тело того, кто ощущает. В случае со вкусовым ощущением то, что я познаю, является непосредственно моим, поскольку оно становится мной самим³¹. Обоняние подобно вкусу³². Осязание является более общим, чем вкус или запах, поскольку мы можем ощущать один и тот же объект, но материальность и индивидуальность этого чувства видна в том, что два человека не могут осязать один и тот же участок поверхности предмета одновременно³³. Общий характер зрения и слуха еще более очевиден, поскольку два человека могут одновременно и видеть и слышать один и тот же объект, хотя их ощущения и будут отличаться в силу их различного положения по отношению к объекту³⁴. Чем более общим является чувство, тем менее материален акт ощущения: чем меньше акт ощущения воздействует на объект, тем более общим для восприятия может быть этот объект³⁵. Благодаря чувствам мы открыты общему для всех внешнему миру, однако они индивидуальны настолько, насколько акт ощущения предполагает участие материи.

Мы уже показали, что внутреннее выше внешнего и что разум главнее чувств. Теперь, в чисто интеллектуальном познании математических истин, нам может открыться более общая реальность³⁶. Одна и та же математическая истина может быть известна многим людям: в этом случае нет физического контакта с объектом, при наличии которого опыт был бы исключительно индивидуальным. В том, что $7 + 3 = 10$, нет ничего частного, индивидуального³⁷. Математическая истина вечна и неизменна, всегда и для каждого она одна и та же³⁸. В такой истине человеку открывается общая реальность, превышающая человеческий разум. Математическая истина одинакова для всех в силу того, что никто не выносит суждений о ней, но о всяком выносится суждение в соответствии с ней³⁹. Внутреннее путешествие становится внешним или экстатическим, когда мы обнаруживаем, что, хотя человеческий разум выше телесных вещей, над ним располагается неизменная истина. Совершив восхождение к разуму, мы испытываем не гордость, а смирение: мы обнаруживаем, что тот критерий, сверяясь с которым разум выносит суждения, не принадлежит нашему разуму, это всеобщее достояние, а не частная собственность. Согласно пятой посылке вводного рассуждения, обнаружение неизменной истины доказывает существование Бога⁴⁰. Бог является вечным и неизменным критерием истины⁴¹. Отказ от внешнего материального мира как критерия реальности приводит к Богу как к окончательной реальности⁴².

Наиболее смелым шагом в этом рассуждении, безусловно, является утверждение о том, что все, превышающее человеческий разум, есть Бог, т. е. все вечное и неизменное есть Бог. Иными словами, проблема в том, что существование Бога отождествляется с существованием математической истины. Остается неясным, каким образом демонстрация вечности и неизменности математической истины доказывает существование Бога. Определение числа, даваемое Августином, помогает сократить дистанцию между Богом и математической истиной: «Число получает название потому, сколько в нем единиц: например, если в числе две единицы, оно называется „два"... И вообще любое число имеет имя по числу единиц в нем, отсюда и называется таким-то числом» (8). Числа состоят из единиц, поэтому число один есть основа всякой математики. Августин утверждает, что тела не могут быть источником наших знаний о единстве, поскольку ни одно из тел не является по-настоящему единым⁴³. Всякое тело состоит из пространственных частей и его существование разделено во времени, а то, что характеризуется множественностью, не может служить основой знания о едином. В телах есть подобие единичности, но они не единичны. А распознать в телах это подобие единичности нам позволяет только то, что действительно единично; ведь мы знаем о подобии только имея представление об оригинале⁴⁴. Поэтому знание единичного предшествует знанию многого и поскольку ничто из материального и изменяющегося не является единичным, знание нематериального является основой знания материального, а изменение осознается нами благодаря знанию о неизменном. Только Бог поистине един и неизменен, поэтому знание Бога предшествует знанию творения. Без знания Бога - критерия единичности - невозможно познание математики, материи и изменения. Бог, признаем мы это или нет, является основой нашего познания.

То, что является первым в нашем познании (Бог), является первым и в реальности. Все знание опирается на Бога как на критерий единства, поскольку мы не способны познать ничего, что не является единым в той или иной степени. В познании отражается та же зависимость, которая существует и в реальности: все зависит от Бога как от причины единства, ведь ничто не может

существовать, не будучи в какой-то степени подобным единому⁴⁵. Августин отождествляет форму или единство вещи с ее числом: бытие зависит от бытия единым. Однако, поскольку ничто материальное, временное, подверженное изменениям не является вполне единым, все множественное зависит от единого в своем бытии⁴⁶. В нашем знании отражено онтологическое первенство Единого: одно и то же является первым и эпистемологически и метафизически. Ничто из того, что не является единичным, не существует и не познаваемо. Если ничто в этом мире не является вполне единичным, то оно познаваемо только через абсолютный критерий единства. Доказательство существования Бога основывается на утверждении познаваемости истины, ведь это знание было бы невозможным, если бы не существовало Бога как абсолютного его критерия. Итак, благодаря этому доказательству мы не переходим от абсолютного незнания о Боге к знанию существования Бога, или от веры в существование Бога к знанию о Его существовании, но от неосознанного знания о Боге мы приходим к осознанному знанию о существовании Бога.

Доказательство Августина обращено ко многим оппонентам. Противореча скептикам, Августин показывает, что в несомненном существовании разума индивидуума заключается определенный исходный пункт познания. И если скептики отвергают всякое обращение к чувствам вследствие неспособности последних дать адекватное представление о мире, то Августин выдвигает определенность вечных истин математики и существования Бога. Скептики, пожалуй, правы в том, что данные органов чувств в очень большой степени индивидуальны; однако существует и другой, более общий мир, доступный человеческому разуму.

Августин противоречит и манихеям, которые считали божественное начало материальным и изменчивым: он утверждает, что Бог целиком и полностью един, поскольку он нематериален и неизменен. Чистый материализм, подобный манихейскому, не способен объяснить общую природу истины.

Споря с глупцом, который считает, что Бога нет, Августин утверждает, что существование Бога не только определено - оно более определено, чем существование человеческого Я. Доказательство этого начинается с утверждения бесспорного существования Я. Однако Августин приходит к выводу, что знание Бога предшествует всякому другому знанию. Поэтому знание Бога является основой знания самого себя. Невозможно знать себя, если не знаешь себя как несовершенное единство. Если Бог представляет собой основу всякого познания единства, то условием самопознания будет знание Бога.

И наконец, обращаясь к христианину, Августин пытается привести веру к пониманию. Достаточно верить в существование Бога, но лучше еще и понимать это силами собственного разума.

Сильная сторона рассуждения Августина - в утверждении того, что Бог как критерий единства представляет собой основу всякого знания. Следовательно, существование Бога более бесспорно, чем существование нашего собственного разума. В то же время, наиболее сильный момент этого рассуждения представляет собой и его наиболее слабое место. Остается непроясненным то, каким образом мы можем обладать неосознанным, т. е. неизвестным нам знанием Бога. Каким образом Бог являет собой критерий всякого нашего знания, и в то же время Сам Бог остается нам неизвестным? Позднее мы увидим, что в объяснении неосознанного знания Августин прежде всего опирается на свойства памяти: мы обладаем этим знанием, но мы его забыли. Поскольку Бог как критерий единства всегда присутствует в нашем познании, обращение к памяти в данном случае не означает, что забытое знание использовалось только в прошлом. Критерий единства присутствует всегда, но мы не замечаем его участия в процессе познания, поскольку мы отвернулись от него, чтобы погрузиться в мирское. Таким образом, в доказательстве Августина отражается путь духовной жизни: наше внимание переключается с внешнего на внутреннее и с внутреннего на высшее. Бог всегда присутствует в человеческом уме, об этом нужно лишь напомнить.

ЛЕКЦИЯ 4.

ПРАВИЛЬНО ЛИ ПОСТУПИЛ БОГ, ДАВ ЧЕЛОВЕКУ СВОБОДНУЮ ВОЛЮ⁴⁷

В рассмотренном ранее разделе трактата «О свободе воли» (11-1-17) Августин доказывал существование Бога и творение Богом всего сущего, т. е. всего благого. Теперь встает вопрос о том, следовало ли Богу дать человеку свободу выбора. Хотя непосредственной причиной морального зла является человеческая воля, а не Бог, все же остается неясным, избегает ли Бог ответственности за моральное зло, ведь он не только дал свободную волю человеку, но и сделал ее такой, что она может быть использована во зло. Почему, спрашивает Эводий, Бог не сделал человеческую волю подобной справедливости, которая не может быть использована во зло?⁴⁸ Чтобы понять, в чем состоит различие между свободной волей и справедливостью относительно возможности совершения зла, следует их сопоставить. Ни одна из четырех главных добродетелей - справедливость, благоразумие, умеренность и смелость - не может быть использована во зло, все они необходимы для достойной жизни⁴⁹. Правильное разумение охватывает все добродетели. А это не что иное, как согласование желаний с разумом и разума с естественным порядком и иерархией. Если правильное разумение проявляется в подчинении низшего высшему от природы, оно никогда не будет использовано во зло, ведь естественный порядок никак не может быть порочным. Противоположность добродетелям, которые необходимы и не могут быть использованы во зло, составляют телесные блага, например органы наших тел. Телесные блага не только могут использоваться неправильно, но и вообще без них можно вести достойную жизнь. Таким образом, существует два основных класса благ: необходимые блага и блага, без которых можно обойтись. Необходимые блага можно использовать только одним, правильным образом, тогда как необязательными благами можно пользоваться и хорошо, и дурно.

Человеческая воля стоит перед выбором между двумя этими классами благ: в качестве конечных могут быть выбраны необходимые или необязательные блага, неизменные или изменяющиеся. Свободная воля подобна добродетелям в том смысле, что она есть необходимое благо. Добродетель должна быть выбрана, а без свободной воли выбор невозможен. Мы ожидали бы от Августина утверждения, что воля необходима для того, чтобы усвоить необходимые блага, которые не могут быть использованы во зло. В действительности воля не необходима для того, чтобы сделать неизменное благо *своим* благом, будто неизменное благо может стать индивидуальным. Раз неизменное благо является всеобщим, воля необходима для того, чтобы сделать себя причастным всеобщему. Неизменное благо находится вне человеческого Я и поэтому оно должно быть выбрано⁵⁰. Выбрав добродетель, воля становится подобной неизменному и всеобщему благу. Когда в качестве конечных целей выбираются вещи телесные, мы обычно пытаемся достичь нашего частного блага за счет блага других⁵¹. В качестве окончательного воля может выбрать всеобщее (неизменное, нематериальное) благо или частное (изменяющееся, материальное) благо: в соответствии с первым, воля делает нас подобными тому, что превышает нас, и тому, что является общим для всех; в соответствии с последним, мы стремимся сделать своим достоянием то, что ниже нас. Таким образом, свободная воля подобна телесным благам, поскольку она также может быть использована во зло. Телесные вещи сами по себе являются благами, как и свободная воля; зло в них происходит от неправильного их использования, но не от их природы.

Подобие воли как добродетелям, так и телесным благам, т. е. как необходимым благам, которые невозможно использовать во зло, так и необязательным благам, означает, что воля есть среднее, промежуточное благо. Свободная воля есть необходимое благо, которое можно использовать во зло. Она приносит зло тогда, когда отказывается следовать естественному порядку и предпочитает необязательные блага тем благам, которые не могут быть использованы во зло - благам необходимым. Правильное пользование волей и необязательными благами зависит от того, соблюдается ли естественный порядок. Не все блага могут или должны быть необходимыми, подобно справедливости, которой невозможно воспользоваться неправильно. То, что человеческая душа занимает промежуточное положение между Богом и телами - между вечным и временным, - обуславливает промежуточное положение свободной воли между добродетелями и телом, поскольку через свободную волю душа обращается от низшего к высшему. Человек не является неизменным и вечным благом, как Бог, но благодаря свободной воле он может обратиться к Богу и стать подобным Ему в добродетели. В таком случае Бог поступил правильно, наделив человека свободной волей⁵². Все виды блага происходят от Бога, и только неестественное пользование ими, т. е. расположение их

в неестественном порядке, может породить какое-то зло. Являясь отсутствием бытия, отсутствием порядка, который должен существовать согласно природе, зло не представляет собой какое-то бытие, оно есть небытие. Человеческая воля, а не Бог, творит небытие морального зла. Бог ответствен за человеческую волю лишь постольку она есть, и поэтому лишь насколько она есть благо. Человек же ответствен за волю, насколько она есть зло или небытие.

Однако на этом вопросы еще не кончаются, ведь остается неясным, лежит ли на Боге ответственность за моральное зло, если ему заранее известно все зло, которое будет совершено⁵³. Всезнание Бога, особенно в том, что касается будущего, кажется несовместимым с человеческой свободой. Если Богу известно будущее, то это знание должно быть необходимо, иначе пришлось бы признать, что знание Бога несовершенно и что Он может ошибаться. Итак, если знание Богом будущего обязательно, то и само это будущее непременно наступит: то, что известно Богу, в будущем должно произойти. Но тогда устраняется всякая человеческая свобода, а на Бога ложится ответственность за моральное зло, раз человек совершает зло по необходимости, а не свободно. Повидимому, нам придется отрицать либо всезнание Бога, либо человеческую свободу.

Для Августина непреложность знания Богом будущего и человеческая свобода являются неоспоримыми фактами. Как мы видели в главах 1-17 книги II, Бог есть вечная истина, поэтому Его знание будущего неопровержимо⁵⁴. Согласно Августину, свободный выбор есть очевидность, понятие о которой всем нам дано в опыте непосредственного контроля воли над самой собой⁵⁵. Проблема состоит в том, как примирить эти две истины, которые, как кажется, противоречат одна другой. Августин предлагает простое решение: предзнание Бога должно иметь свой предмет⁵⁶. Для того, чтобы Бог знал о будущем человеческом волеии, оно должно быть, иначе оно не может быть известно. Но, если знание Бога делает это волеие обязательным, тогда нет человеческого волеия, о котором он мог бы знать. По определению, человеческая воля есть способность к свободному выбору. Поэтому если мы не признаем свободу воли, т. е. существование воли, тогда не существует и человеческого волеия, о котором было бы заранее известно Богу. Предзнание Бога, делающее волеие обязательным, изменяет природу воли так, что уже не остается места для существования человеческого выбора. Иными словами, так понимаемое предзнание Бога уничтожает человеческую волю. Воля не может остаться тем, что она есть, если она не свободна и если предзнание Бога изменяет ее. Если Бог действительно знает о свободном человеческом волеии, при этом не изменяя и не разрушая свободы этого волеия, то обязательное предзнание Бога должно служить подтверждением этой свободы⁵⁷. Чем более определенно и необходимо предзнание Бога, тем более определена и необходима свобода человеческой воли.

Августин утверждает, что истина о человеческой свободе согласуется с истиной об обязательном предзнании Бога. Мы не должны выбирать между ними. Его рассуждение не проясняет, *как* знание Бога может быть обязательным и в то же время не обязывающим. Разум способен разрешить эту дилемму, но он не в силах постичь характер божественного знания. Философии не дано проникнуть в эту тайну. Иными словами, философия вносит свой вклад в веру, показывая, что обязательное знание Богом свободной воли человека не является невозможным. Однако разум подходит к своим границам, когда ему приходится объяснять, как возможно обязательное знание Богом свободной воли человека.

Нам остается обсудить последний вопрос из затронутых в «О свободе воли»: не следовало ли Богу воздержаться от создания людей, раз они не способны найти счастье?⁵⁸ Можно ли привести возражения против того, что лучше было бы никогда не существовать, чем существовать, будучи глубоко несчастным? Не является ли, например, самоубийство отрицанием благодати Бога? Не следует ли считать ответственным за это несчастье Бога, который, создавая людей, знал, что они будут несчастны? Пожалуй, суть этих вопросов можно выразить в одном: является ли несуществование более предпочтительным, чем существование, если существование сопряжено с таким несчастьем? Итак, в трактате «О свободе воли» дается слово возражающему, который требует оправдания решения Бога творить. Зачем создавать мир, в котором так трудно найти счастье? Почему мы должны считать существование мира благом, не принимая во внимание счастье людей, живущих в нем?

Для глубоко несчастного человека, который желал бы никогда не родиться, у Августина есть ответ: несчастный все-таки хочет жить, но при условии, если будет счастлив. Каждый желает быть и быть счастливым. Проблема возникает тогда, когда невозможно быть и быть счастливым⁵⁹. Несчастье измеряется расстоянием от Бога, который есть бытие. Все, что от Бога, желает быть, ибо Бог обладает бытием по преимуществу. В каждое творение вложено желание быть, являющееся знаком его сотворенности Богом. Каждый человек получает от Бога неизменный ориентир счастья: свойственное ему желание быть. Если каждый желает быть и если Бог есть бытие и наше счастье, то это желание, свойственное каждому, указывает ему путь к истинному счастью. На пути к Богу, т. е. к счастью, мы никогда не сможем заблудиться, ведь мы никогда не потеряем наше желание быть. Путь к счастью и к Богу должен начинаться с нашего желания быть⁶⁰. Любовь к Богу начинается с любви к нашему собственному желанию быть, и, если мы будем последовательно продвигаться по этому пути, это желание выведет нас за собственные пределы и приведет к Единому, Который есть прежде всего.

Каким образом наше желание быть может вывести нас за собственные пределы, видно в том, как соотносятся вечность и время⁶¹. Временные вещи не могут удовлетворить наше желание бытия, поскольку все временное уходит в небытие. Наше желание выйдет за пределы временного, когда мы поймем, что во временных вещах мы любим то, что они есть, и что это есть скрытая любовь к тому, что пребывает вечно. Чтобы подняться к желанию того, что выше нас, мы должны начать с нашего желания быть⁶². Счастье приходит не в меньшей любви к временному, а в большей любви к вечному. Неспособность найти счастье проистекает из того, что мы следуем нашему желанию счастья, а не желанию бытия⁶³. Вопрос о том, какое желание является более существенным - желание бытия или желание счастья, Августин очевидно решает в пользу желания бытия. Прежде всего мы должны любить жизнь, и тогда мы обретем счастье. Если мы начинаем с поисков счастья, мы теряем и счастье, и бытие. Все, что необходимо для начала духовного пути к Богу и счастью, заключается в желании быть.

Августин утверждает, что даже самоубийство свидетельствует о благости Бога и о предпочтительности бытия небытию. Он считает, что самоубийца не только желает быть, но он желает быть вечно⁶⁴. Никто не желает полного уничтожения, поскольку невозможно желать «ничто»: желать «ничто» означает отсутствие желания. Самоубийца стремится не к «ничто», он желает покоя или мира (*quies*): он желает быть больше, чем он есть сейчас, т. е. он предпочитает быть в покое, чем быть несчастным. К тому же покой есть устойчивое состояние бытия, свободное от внешних волнений, поэтому желание покоя самоубийцы отражает его стремление к совершенному бытию - к бессмертию⁶⁵. Непризнание нами нашего собственного желания быть означает отчуждение от себя самих и от Бога. Духовный путь и философия начинаются с веры, поскольку желание быть и любовь к жизни должны предшествовать пониманию. Из этой веры и вырастает понимание Бога и счастья.

ЛЕКЦИЯ 5 АВГУСТИН О ПЛАТОНОВСКИХ ИДЕЯХ И О ПАМЯТИ (DE DIVERSIS QUAESTIONIBUS LXXXIII, N. 46; CONFESSIONES X)

Сочинение Августина «О 83 различных вопросах» (*De diversis quaestionibus LXXXIII*) написано одновременно с трактатом «О свободе воли» (388-395). Вопрос 46-й о платоновских идеях, пожалуй, является основным текстом для понимания того, как Августин осваивает учение Платона. Он говорит, что платоновские идеи можно называть или формами (*formae*) или видами (*species*), или же, что более предпочтительно, хотя, как он признает, и не очень точно, - *га-тионы*⁶⁶. Платоновские формы необходимы, чтобы показать постоянный, неизменный, стабильный аспект реальности: они есть, но не становятся. Они, т. е. *rationes*, суть источник всякого постоянства в земном мире. Поскольку они несотворены и вечны, они тождественны Богу. Как мы видели во второй книге «О

свободе воли», все, что вечно и несотворено, тождественно Богу⁶⁷. Августину удается отождествить платоновские формы с Богом тремя способами: через бытие Бога, через Его причинность и через Его истину. Августин следует Платону в том, что для него наиболее важным в понимании бытия является его постоянство, иными словами, его противоположность становлению. В платоновском «Государстве» проводится различие между четырьмя основными уровнями реальности. Материя - это небытие, а форма - бытие. Причастность материи форме дает начало становлению. За пределами форм и бытия находится благо, которое является небытием, которое более реально, чем бытие. У Августина Бог и формы объединяются в понятии бытия. Неизменность является одной из исключительных характеристик Бога, но она же присуща и формам. Августин может отождествить формы и бытие с Богом, не нарушая трансценденности Бога, поскольку все, что отлично от Бога, по существу изменяемо: все, что не Бог, возникает. Трансценденность Бога может быть выражена через бытие: только Бог истинно есть. Самотождественность, которую приписывает Платон формам, есть свойство Бога; т. е. только Бог вечно остается Самим Собой. Августин не видит противоречия между платоновыми идеями и христианским Богом, поскольку они объединяются понятием бытия, а помимо бытия нет ничего.

Второй аргумент в пользу отождествления платоновских форм с Богом основывается на том, что формы являются причинами сотворенных вещей, причастных бытию. В трактате «О свободе воли» (II) Августин говорит о том, что единство, форма и бытие вещи тождественны, так что доказательство бытия Бога через наше математическое знание единства позволяет объяснить, каким образом все вещи зависят от Бога - Единого - в их единстве, форме и бытии. Здесь Августин подчеркивает, что бытие вещи есть вид (род), в котором существует вещь, и что формы ответственны за принадлежность вещей к тому или иному виду⁶⁸. Без формы, без причастности к самотождественности вида, ничего бы не существовало. А поскольку Бог является творцом всех вещей, Он должен быть тождествен форм - причине того, что нечто является тем или иным видом существующих вещей, и, следовательно, того, что нечто существует. Дело не только в том, что Бог является тем, чем являются и формы - бытием, но также и в том, что Он совершает то же, что совершают и формы. Отказ от отождествления форм с Богом означает, что Бог при творении должен руководствоваться каким-то внешним по отношению к Нему образцом⁶⁹. Создание всякой вещи включает формальный аспект, как это описано у Платона. Бог творит в соответствии со Своим собственным замыслом, который представляет собой формы или *rationes* вещей, которые должны быть сотворены. Бог не может творить без какого-либо замысла, иначе акт творения не будет актом разумным. Но и Его замысел не может быть чем-то внешним по отношению к Нему, иначе бы Богу пришлось сверяться с каким-то внешним образцом. Если Бог творит без плана, Он поступает иррационально; однако этот план не может отличаться от Самого Бога, в противном случае следует признать, что Бог не является единственной причиной творения. Отождествление платоновских форм с Богом необходимо для того, чтобы обосновать творение мира Богом *ex nihilo*.

Третье основание отождествления платоновских идей с Богом заключается в том, что и Бог и идеи являются критериями истины. Августин согласен с Платоном в том, что форма необходима для объяснения познаваемости мира. Только нечто единое, самотождественное и неизменное обладает тем постоянством, благодаря которому оно может быть познано интеллектуально. Мир познаваем настолько, насколько в нем присутствуют *rationes*, а ответственной за наличие такого порядка в мире является форма⁷⁰. Бог также является причиной разумного устройства мира. Иными словами, вещи существуют настолько, насколько они причастны той или иной форме. Мы знаем, каковы вещи, вынося суждение о них на основе критерия истины - формы⁷¹. Форма есть истина, поскольку она целиком и полностью остается самотождественной, тогда как вещи, изменяющиеся во времени, становятся и перестают быть самими собой. Только Бог совершенно неизменен и самотождественен: Бог есть Истина. Поэтому формы существуют в божественном уме как окончательные критерии истины вещей. Замысел Бога, в соответствии с которым Он сотворил мир, и является тем критерием, благодаря которому мы познаем вещи и выносим о них суждения.

В связи с усвоением Августином платоновских форм возникают и онтологические, и эпистемологические проблемы. Поскольку существуют различные виды сотворенных вещей, мы неизбежно имеем дело с множественностью форм⁷². Несмотря на свою множественность, формы тождественны божественному уму⁷³. Но если такие свойства форм, как неизменность и вечность,

несомненно позволяют отождествлять их с Богом, то в связи с их множественностью возникают определенные затруднения. Остается неясным, каким образом Бог может быть абсолютно единым, т. е. абсолютно самотождественным, в то время как формы в божественном уме представляют собой множество различных самотождественностей. Если мы скажем, что это лишь идеи, никак не затрагивающие божественное единство, являющееся столь основополагающим для Августина, то это никак не разрешит нашу проблему; тогда мы вводим различие между бытием Бога и Его знанием, что опять-таки неудовлетворительно с точки зрения единства Бога. У Платона бытие необходимо предполагает множественность: быть значит быть какого-то вида, а поскольку существует множество видов, бытие множественно, а не едино. Именно поэтому впоследствии и Плотин полагает Единое за пределами бытия, поскольку ничто существующее не может быть совершенно единым. Рассмотрение божественных идей Августином ставит вопрос о том, совместимо ли греческое понятие формы с христианским пониманием Бога.

Подход Августина к рассмотрению форм также проблематичен и с точки зрения теории познания. Мир познаваем благодаря форме, которая существует в божественном уме. Истина возможна только благодаря наличию ее критерия - божественных идей. Насколько нам доступно познание, оно осуществляется нами через формы, тождественные Богу. Как правило, мы познаем через форму, не видя ни форм, ни Бога непосредственно⁷⁴. Формы представляют собой инструменты познания, и лишь изредка становятся его объектами. Они могут стать объектами познания в интуитивном созерцании, которое требует усиленной сосредоточенности и долгого предварительного очищения. При этом наиболее трудным является не из ряда вон выходящее непосредственное познание форм, а обычное видение вещей через форму без видения форм или Бога. Здесь не помогает и платоновское разграничение мнения и знания. Как мы видели в трактате «О свободе воли» (II), суждение, основывающееся на вечном и неизменном критерии - форме, - является наиболее общим случаем, это не прерогатива одних философов. Итак, форма, критерий всякого познания и истины, тождественна Богу; как же мы познаем через форму, не видя самой формы, или в своих суждениях сверяемся с формой, не обладая знанием божественного ума, с которым формы тождественны? Платон отделяет форму от окончательной реальности, поэтому для него представляется возможным познание формы без непосредственного знания высшей реальности - блага. Он также отделяет форму и от мнения, которое по большей части удовлетворяет человеческую жажду познания. Перед Августином, соединяющим форму и обычное, присущее всем познание с Богом как критерием истины, встает трудная задача: объяснить, каким образом они разделяются в нашем опыте, как мы можем знать истину, не зная Бога.

Понимание памяти, изложенное Августином в «Исповеди» (X) - книге, написанной через два года после того, как были завершены трактаты «О 83 различных вопросах» и «О свободе воли» (395 г.), помогает прояснить это сложное эпистемологическое построение о знании через Бога без знания Бога. Он указывает на тот факт, что вся человеческая жизнь, все человеческие поступки обусловлены не до конца распознаваемым знанием. Невозможно искать чего-либо, не имея ни малейшего представления об искомом⁷⁵. Невозможно искать или желать того, что нам совершенно неизвестно. Кроме того, мы знаем, что мы что-то забыли, и мы способны вспомнить то, что мы забыли, только в том случае, если мы не забыли это полностью⁷⁶. Мы можем вспомнить имя, которое мы забыли, только если мы в состоянии признать его правильным тогда, когда оно случайно приходит на ум или когда кто-то другой напоминает его нам. Другими словами, если критерий распознавания был утерян, то ни желание, ни стремление, ни воспоминание не являются возможными. Наличие последних говорит о том, что критерий распознавания хотя бы отчасти присутствует.

Тогда вопрос состоит в том, чтобы понять, что представляет собой этот критерий, одновременно присутствующий и отсутствующий. Общим для всех людей стремлением является желание счастья. Если каждый стремится к счастью, то каждый должен знать, в чем оно заключается, по крайней мере настолько, чтобы быть способным узнать его, когда оно будет обретоно⁷⁷. В таком случае мы не могли совершенно забыть, что представляет собой счастье, иначе мы бы не осознавали, что нам его не хватает и мы должны его искать. Для того чтобы понимать, что мы должны искать счастья, оно должно как-то присутствовать в нашей памяти. Критерий того, что является счастьем, всегда присутствует в нашей памяти, иначе мы не могли бы искать счастья. И в то же время этот критерий отсутствует, иначе мы бы не стали искать его.

Но люди желают не только счастья; каждый стремится и к истине. Доказательством того, что желание обрести истину свойственно всем, является нежелательность лжи. Многие люди намеренно обманывают других, но никто не желает сам быть обманутым⁷⁸. К истине можно стремиться, только если она существует в памяти как некий критерий, благодаря которому может осознаваться ее отсутствие, т. е. когда испытывается потребность в ее поиске. Обретя истину, мы узнаем ее, сверяясь с этим критерием. Страстное стремление людей и к счастью и к истине становится понятным, если мы осознаем их единство с Богом. Счастье есть истина, а истина есть Бог. Наши поиски истины не прекращаются до тех пор, пока мы не обретаем Бога. Следовательно, если критерии истины и критерии счастья в какой-то степени присутствуют в нашей памяти, а Бог есть истина и счастье, то в нашей памяти каким-то образом присутствует и Бог. Мы желаем истины и счастья, потому что мы полностью не забыли Бога⁷⁹. Бог присутствует в нашей памяти настолько, чтобы мы все стремились к нему. Однако зачастую он «отсутствует» настолько, что далеко не все мы распознаем в нашем стремлении к истине и счастью стремление к Богу.

Августин не утверждает, что душа пребывала в состоянии счастья, а затем произошло ее падение и она получила телесную оболочку, благодаря чему нечто стерлось из памяти, и таким образом мы обладаем воспоминанием о некогда существовавшем, но уже не существующем опыте. Это ясно, поскольку Бог присутствует в душе сейчас, в каждый момент времени⁸⁰. Воспоминание о Боге не есть воспоминание о прошлом и уже более не существующем; скорее, это возвращение к настоящему присутствию Бога в уме. Критерий истины и счастья - Бог - всегда выше ума и всегда присутствует в нем. Не Бог отсутствует в нашем настоящем, но мы отсутствуем сами для себя и для Бога в нашем уме. Бог никогда не отсутствует: отсутствие-забывание есть обращение разума от Бога и от души к материальному миру. Постоянное присутствие Бога в уме является залогом нашего стремления к счастью, нашего возвращения к себе и обнаружения присутствия Бога - самой причины наших поисков. Невозможно полностью забыть Бога: полное забвение этого критерия означало бы прекращение поисков счастья и утрату стремления к истине, что никогда не происходит. Пока мы испытываем желания, наша память о Боге остается живой.

Понимание памяти, предложенное Августином, помогает объяснить, как форма может быть критерием, одновременно и присутствующим, и отсутствующим. Согласно Августину, мы можем иметь в памяти критерий истины и в то же время не распознавать его. Память может быть неполной и смутной. Однако если эпистемологическая проблема трудна, то онтологическая трудна в еще большей степени. Эпистемологическая проблема в конечном счете вытекает из онтологической. Трудность, возникающая в связи с пониманием процесса познания, можно было бы устранить, проведя границу между божественными идеями и божественным умом, однако, как достичь этого, не разрушив единства Бога, остается неясным. Для того чтобы отождествить идеи с бытием Бога, Августин должен был объяснить, каким образом формы отличимы одна от другой, т. е. как они при этом остаются множественными. Становится ясным, почему с Августина берет начало средневековый спор о форме, известный как спор об универсалиях.

Важно понять, что средневековый спор об универсалиях по существу является спором об унаследованном от греческой философии понятии формы. Точнее, вопрос состоял в том, совместимо ли греческое понятие формы с христианской доктриной, и если да, то какое из понимания формы - платоновское или аристотелевское - является предпочтительным. Платон и Аристотель выступали за победу умопостигаемой формы над случайностью и материей как основополагающими принципами. Греческое понятие формы предполагало, что единство вещей существует не в силу случая и не является продуктом человеческого ума или языка⁸¹. Умопостигаемость мира обусловлена божественным планом или замыслом. Бог не оставил мир после творения; следы его разума остались как умопостигаемость и естественный порядок самого мира. Не все были согласны с тем, что греческая форма совместима с Откровением. Такие номиналисты, как Оккам, считали греческое понятие формы разрушительным для христианства, что весьма сходно с отношением ал-Газали к греческой философии. Поэтому этот спор стал очень важным для ответа на вопрос о том, можно ли быть и философом, и христианином? И можно ли быть последователем Платона или Аристотеля и христианином одновременно.

Позиция Августина известна как ультрареализм. Для ультрареалиста форма реальна в том смысле, что она независима от человеческого познания и языка. Человеческий разум не порождает форму: она вечна и неизменна. Однако и божественный разум не порождает форму. Бог творит в соответствии с формой, но форма нетварна и тождественна человеческому уму. Для ультрареализма форма есть некое «ультра» в том смысле, что она не зависит от материальных, индивидуальных, чувственных вещей. Если форма тождественна божественному уму, она предшествует всем сотворенным вещам. Кроме того, то, что является первым в реальности, является первым и в нашем познании. Мы познаем материальные вещи как несовершенные имитации того, что более реально - формы. Поскольку мы можем распознать несовершенство только через совершенство, наше знание формы предшествует нашему знанию материального или чувственного, а наше знание универсалий предшествует знанию отдельных вещей. Действительно, как мы видели в трактате «О свободе воли» (II), для Августина знание Бога предшествует знанию творения, так же как знание единого предшествует знанию многого.

Средневековый спор об универсалиях затрагивает многие из важнейших вопросов средневековой философии: например, взаимоотношения между откровением и философией, умопостигаемость мира и познаваемость Бога через мир, вопрос о том, что первично в человеческом познании, вопрос о единстве Бога и т. д. Этот спор заставляет средневековых философов размышлять об их отношении к греческой философии и приводит, особенно вслед за Абеляром, к более открытому для общества бытованию философии.

ЛЕКЦИЯ 6 АВГУСТИН, УЛЬТРАРЕАЛИЗМ И МОНАШЕСТВО

Позиция Августина по вопросу о форме в ее метафизическом и эпистемологическом аспектах - «ультрареализм» - определяет представление о том, каким должен быть путь к Богу. Поскольку платоновские идеи или формы отождествляются с Богом, путь познания форм неотделим от пути познания Бога. Для Августина не только форма предшествует знанию несовершенных материальных вещей, но, как мы видели в «*De libero arbitrio*», он считает, что и знание Бога, Единого, предшествует знанию множественного. Бог всегда присутствует в наших умах как критерий познания, однако это присутствие лишь изредка становится объектом познания. Согласно той версии ультрареализма, которой придерживается Августин, Бог всегда присутствует в уме, и цель философии в том, чтобы вполне осознать (раскрыть) это присутствие. Философия ищет мудрости, которая, как говорится в «*De libero arbitrio*», есть не что иное, как Бог, присутствующий в уме. Путь к обретению мудрости начинается с обращения к душе от материального мира, в котором мы растеряли самих себя⁸². Вместо поисков критерия красоты мы были заняты несовершенными имитациями красоты. Возвращение к душе происходит путем восхождения от чувств к разуму, а от разума - к критерию или форме Красоты, с помощью которой мы всякий раз распознаем несовершенную красоту материальных вещей. А этот критерий или форма и есть Сам Бог. Метафизика и эпистемология формы у Августина определяют путь к Богу: это вспоминание того, что никогда не было полностью забыто и всегда так или иначе присутствовало. Таким образом, путь к Богу есть внутреннее путешествие: движение к Богу начинается с поворота от внешнего мира к душе, а затем продолжается в самой душе до тех пор, пока не будет открыто присутствие Бога в уме. Августин описывает это восхождение к Богу, рассказывая о том видении, которое было у него вместе с его матерью Моникой незадолго до ее смерти: «И, войдя в себя, думая и говоря о творениях Твоих и удивляясь им, пришли мы к душе нашей и вышли за ее пределы, чтобы достичь страны неиссякаемой полноты, где... жизнь есть мудрость...» (*Et adhuc ascendebamus, interiorius cogitando et loquendo et mirando opera tua, et venimus in mentes nostras et transcendimus eas... et ibi vita sapientia est...*)⁸³. С точки зрения языка, это переход от внешней речи к внутреннему рациональному диалогу и, наконец, к нетварному Слову. Это внутреннее путешествие сопровождается постепенным умолканием всего, что не есть Бог, в том числе и самой души⁸⁴. Цель этого молчания - услышать Бога, позволить Ему

заговорить; т. е. дать зазвучать Его Слову. Все тварное замолкает и все тварные роды деятельности прекращаются, включая и философию. Внутренний философский диалог заканчивается молчанием - слушанием и ожиданием Бога, так что человеческая активность уступает место божественной. Следовательно, философия должна развиваться в одиночестве и молчании, вдали от суеты внешнего мира. Всякий род внешнего диалога, размышления и опыта, в которых нуждается философия, нацелены на то, чтобы достичь молчаливого созерцания и слушания Бога.

В таком случае неудивительно, что Августин всегда стремился вести жизнь монаха. Когда он занимал должность публичного ратора в Милане, он и несколько его друзей попытались вести образ жизни, подобный «монашескому», обеспечивавший им покой и досуг (*otium*), необходимые для поисков мудрости⁸⁵. Однако жены и невесты воспротивились этому и пришлось отказаться от задуманного⁸⁶. Только после принятия обета безбрачия Августину удалось насладиться досугом, к которому он стремился⁸⁷. То, что стало возможным с арендой сельского дома⁸⁸, продолжилось как более серьезный эксперимент, когда Августин оставил должность публичного ратора в Милане⁸⁹. С 386 по 387, в период между принятием обета безбрачия и принятием крещения, Августин живет в Кассициаке. Его жизнь проходит в молитвах, посте, физическом труде, философских размышлениях и созерцании. Философия была неотъемлемой частью этого «монашеского» опыта: за этот период он написал «Против академиков» (*Contra Academicos*), «О блаженной жизни» (*De beata vita*), «О порядке» (*De ordine*) и «Монологи» (*Soliloquia*). Очевидно, такая затворническая жизнь способствовала философскому творчеству, а Августин считал, что философия ведет к созерцательной жизни.

Возвратившись в Северную Африку, Августин основывает монашескую общину из мирян в Тагасте. О более серьезном характере этого предприятия говорит тот факт, что Августин и его сподвижники продали всю свою собственность. Мотивом этого поступка и всего предприятия в целом было стремление устроить свою жизнь по образцу ранней христианской общины, как это описано в Деяниях Апостолов 4:32-35. Августин и его единомышленники пожелали жить одним сердцем и одним умом, а частная собственность помешала бы этому. И вновь философия становится существенной частью монашеской жизни Августина. Будучи монахом в Тагасте, Августин начал трактат «О 83 различных вопросах» (1-50 из 83), в том числе вопрос 46 о платоновских идеях, а также «О свободе воли». Кроме того, он написал «Об истинной религии» (*De vera religione*), где описывается созерцание Бога как «покой» мысли (*otium cogitationis*)⁹⁰ и «Об учителе» (*De magistro*). Так для Августина соединились христианская, монашеская и философская жизнь.

Когда в 391 г. Августину предложили стать священником в Гиппоне, он согласился с условием, что сможет вести монашескую жизнь. Ему действительно была предоставлена такая возможность. Теперь его монашеская община состояла из духовенства, а не из мирян, хотя в это же время он основывает первый женский монастырь в Северной Африке. Среди множества сочинений, созданных в этот период - правило монашеской жизни. Получение сана епископа Августином в 395/396 г. и расширение в связи с этим его пастырских обязанностей потребовали смягчения строгости монашеской дисциплины. Однако он продолжал вести монашескую жизнь, насколько это было возможно.

Для Августина монашеская жизнь обеспечивает досуг, необходимый для занятий философией и созерцания, однако при этом не следует забывать о христианской заповеди любви: «Относительно же тех трех родов жизни, т. е. свободной от дел житейских (*otium*), или деятельной, или образованной из того и другого рода ее, то хотя и может каждый без вреда вере проводить жизнь во всяком упомянутом роде и достигнуть вечных наград, важно однако то, какого из них держится он из любви к истине, какому из них посвящает себя по долгу любви. И каждый не настолько должен чуждаться житейских дел, чтобы в этом своем покое не думать о пользе ближнего; и не настолько быть деятельным, чтобы не предаваться размышлению о Боге. В покое отдел не бездеятельная праздность должна доставлять удовольствие, а изыскание или открытие истины; чтобы каждый преуспевал в ней, чтобы сохранил, что открыл, и другому не завидовал»⁹¹.

Досуг (*otium*) монашеской жизни предназначен для открытия и созерцания истины. Иными словами, сочетание монашеской и философской жизни гармонично. Однако жизнь христианского

монаха в сочетании с занятиями философией ведет от любви к мудрости к любви к Богу, а от любви к Богу - к любви к ближнему. Тогда становится понятным, почему Августин делает христианскую любовь главной темой своего правила монашеской жизни: в этом и заключается отличие христианского монашества от созерцательной жизни языческого философа⁹². Поэтому Августин столь настойчиво утверждает в качестве образца монашества жизнь ранней христианской общины, как она описана в Деяниях 4:32-35. Этот отрывок из сочинения «О граде Божием» также объясняет отсутствие рассуждений о созерцании в «Правиле» (Regula) Августина, которое предписывает необходимость молитвы, но никогда не говорит о том, что целью монашеской жизни является созерцание. Цель монашеской жизни по «Regula» Августина - совместить созерцание с христианской любовью.

«Правило» Августина, а также его Письмо 211 и трактат «О монашеском труде» (De opere monachorum) оказали заметное влияние на «Правило» Св. Бенедикта (ок. 530), которое было основным руководством монашеской жизни западного христианства вплоть до XI-XII вв., когда новые ордена, такие как доминиканский, предпочли более простое «Правило» Августина. Необычайный успех «Правил» Св. Бенедикта объяснялся, хотя бы отчасти, его стремлением «учредить школу для служения Господу»⁹³. Монастырь учит молодых послушников, как служить Христу, а это близко и понятно широкой публике. Философия не входит в программу этой школы Бенедикта, главным в которой является смирение как путь к христианской любви⁹⁴. Есть три главных составляющих жизни монаха-бенедиктинца: совместное пение псалмов семь раз в день⁹⁵, физический труд и уединенное медитативное чтение Писания⁹⁶. Бенедикт говорит о том, что праздность (otiositas) является величайшим врагом жизни монаха: отсюда необходимость в физическом труде и чтении Писания. Досуг и покой от дел, считающиеся Августином важнейшими чертами монашеской жизни, рассматриваются Бенедиктом как опасность.

Хотя сочетание монашеской и философской жизни, предлагаемое Августином, не нашло своего места в «Правиле» Св. Бенедикта, совместимость философии Августина с монашеской жизнью не осталась без внимания монахов-бенедиктинцев. Одним из замечательных примеров этого служит Св. Ансельм Кентерберийский (1033-1109), который был монахом, а впоследствии - аббатом бенедиктинского монастыря в Беке. Его часто называли «вторым Августином»: он осознанно разрабатывает идеи Августина и отстаивает позицию ультрареализма. Близкое Августину совмещение философии и монашества мы находим в начале сочинения Ансельма «Прологий», где занятия философией рассматриваются как способ ухода от суеты и мирских забот⁹⁷. Философия - это праздность ради обретения покоя в Боге; она предоставляет возможность заглянуть в собственную душу. Закрытая дверь (clausum ostium), отгораживающая от внешнего мира, напоминает о монастыре (claustrum) и о внутреннем пути, который является целью как философии, так и монашеской жизни. Назначение философии и монастыря есть поиск присутствия Бога, который хотя на первый взгляд и кажется отсутствующим и требующим поиска, тем не менее всегда присутствует⁹⁸. Монастырь представляет собой наилучшее место для поисков Бога, поскольку Он постоянно присутствует и необходимо лишь вспомнить Его. Освободиться от мирской суеты и вернуться к себе - все, что необходимо для обретения Бога. Важность философии для монашеской жизни нашла свое выражение в формуле Августина о вере ради понимания⁹⁹. Вера не нуждается в философии и в этом смысле философия не составляет важную часть монашеской жизни. Тем не менее, философия помогает вере обрести понимание, а такая вера представляет большую ценность, поэтому монаху следует заниматься и философским поиском.

В период с V по XI-начало XII вв. в западном христианском мире мы наблюдаем совершенное соответствие главенствующей философии - августинизма - наиболее предпочтительному пути к Богу - монашеству. Философия Августина упрочивает положение монашества, а монашество оказывает подобную услугу августинизму. Единство христианской религии и культуры в латинском христианском мире способствует тесной связи философии с культурными формами и институциями. Философия Августина сама по себе вполне свободна от культурной обусловленности: согласно ультрареализму Августина философская аргументация должна иметь универсальную значимость и выходить за пределы истории и культуры. Тем не менее, с исторической точки зрения, понимание взаимосвязи философии августинизма и монашества небесполезно. Вызов философии Августина придет не из монастыря, и эта философская критика не сможет не повлиять на понимание западным

христианством духовного пути христианина. Однако на какое-то время мы сосредоточимся на том, как развивалась философия августинизма в монастыре.

ЛЕКЦИЯ 7 АНСЕЛЬМОВО ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ БОГА («ПРОСЛОГИОН»)¹⁰⁰

В предисловии Ансельм говорит, что цель его сочинения - помочь своим братьям-монахам в созерцании Бога¹⁰¹. Философия может помочь в этом, потому что созерцание требует, хотя бы в какой-то мере, понимания предмета веры, а философия способна постичь важнейшие истины о Боге. Таким образом, философия неотделима от созерцания и от монашеской жизни. Тесная связь между философией и монашеским созерцанием демонстрируется в первых строках доказательства, которое начинается с молитвы¹⁰². Поскольку вера является исходным пунктом этого исследования, оно может быть начато с темы личного общения с Богом, которое уже вошло в жизнь христианского монаха. На протяжении всего сочинения Ансельм будет обращаться то к опосредованному и внеличному подходу философии, то к непосредственному, личному опыту молитвы. Внеличный подход, в основе которого лежит логический метод философии, не противопоставляется молитве, но дополняет ее. И оказывается, что безличный философский метод укрепляет личную связь с Богом через молитву, поскольку понимание укрепляет веру.

Исходным пунктом доказательства Ансельма является определение: Бог есть то, больше чего нельзя ничего себе представить¹⁰³. Такое определение представляет собой кратчайшее из возможных описаний Бога: все его содержание в том, что Бог выше всего, что мы можем помыслить. Чтобы понять это определение, не требуется никакого специального знания о Боге, поэтому исходная посылка доказательства доступна каждому, будь то ученый или дилетант. Итак, тогда как поиски Бога начинаются у Ансельма скорее с веры, чем с понимания, то к применению философского подхода он приступает, говоря о вещах, доступных только разуму, и в данном случае о вещах, постижимых без труда. К тому же, помимо доступности пониманию, выраженная в этой исходной посылке непостижимость Бога скорее облегчает, чем затрудняет доказательство Его существования. Сама трудность определения Бога становится основой этого определения: легко понять, что Бог ускользает от всех наших попыток описать Его; и это становится достаточным для начала аргументации. Начиная с определения, Ансельм вполне по-августиновски приступает к доказательству, обращаясь к уму, а не к чувствам или к материальному миру.

Затем в диалог между Ансельмом и Богом, с которого начался «Прослогион», вступает атеист - глупец, сказавший в своем сердце, что нет Бога¹⁰⁴. Для того, чтобы включить в разговор атеиста, который не ведет личного диалога с Богом, требуется не молитва, а какой-то другой способ общения или метод. Философский метод не требует ни веры, ни молитвы, поэтому атеист может принять участие в такого рода поиске, хотя и сомневаясь в том, что он приведет к Богу. Общедоступность определения Бога - исходный пункт доказательства - становится очевидной в том, что даже атеист способен понять формулу «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить». Пригласив атеиста участвовать в разговоре, Ансельм тем самым слегка изменяет цель своего сочинения: уже не только верующий получает помощь в понимании того, во что он верит, но и для неверующего открывается дорога к вере и к Богу, благодаря философскому пониманию Бога.

Вторая посылка рассуждения Ансельма заключается в разграничении между бытием в уме (*esse in intellectu*) и бытием вне ума (*esse in re*)¹⁰⁵. Подобно картине, существующей в уме художника прежде, чем он начинает писать, идея отлична оттого, что мы называем бытием или реальностью. Поскольку минимальное определение Бога доступно всем, Бог существует в уме каждого, включая и атеиста, который воспринимает Его как идею «того, больше чего нельзя ничего себе представить»¹⁰⁶. Третья посылка: то, что существует вне ума, - больше, чем то, что может существовать только в уме¹⁰⁷. Здесь подразумевается, что то, что может существовать вне ума - выше, поскольку не зависит от ума; познаваемо или нет, оно существует, тогда как то, что есть только в уме, существует лишь в

силу того, что оно мыслимо. Безусловно, из этого следует, что если Бог существует только в уме, то возможно помыслить и нечто большее, чем Бог, поскольку все, что существует вне ума, будет больше. Но тогда мы имеем противоречие, ведь Бог был определен как «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить»¹⁰⁸. Бог не может быть тем, больше чего нельзя ничего себе представить, и быть только в уме, ведь тогда все, что может существовать вне ума, будет больше, чем то, больше чего нельзя ничего себе представить. Поэтому Бог существует вне ума, независимо от нашего мышления.

В 3-й главе рассуждение строится по-иному. Исходный пункт тот же: Бог есть то, больше чего нельзя ничего себе представить. Но вместо различия между бытием в уме и бытием вне ума и полагания последнего высшим к данному определению добавляется разграничение между тем, что можно представить себе несуществующим, и тем, что нельзя представить таким. Последнее полагается высшим¹⁰⁹. В отличие от вывода первого рассуждения - Бог не может не существовать - второе рассуждение показывает, что Его даже нельзя помыслить несуществующим. Ведь если бы Его можно было представить себе несуществующим, то мы тогда подумали бы, что существует нечто большее, чем Бог, - большее, чем то, больше чего нельзя ничего себе представить, - а именно то, что нельзя себе представить несуществующим. Это рассуждение из всех возможностей существования оставляет для Бога только необходимое существование. Реальность делится на три рода: невозможное, случайное и необходимое. Существование Бога не является невозможным, поскольку в нем нет внутреннего противоречия. Существование Бога не является случайным, иначе мы могли бы подумать о существовании большего, чем то, больше чего нельзя ничего себе представить и что существует необходимо. Как и во 2-й главе, здесь наблюдается переход от концептуального к внементальному существованию, но на этот раз речь идет о переходе от непротиворечивой по природе идеи Бога в уме к необходимому существованию вне ума. Ансельм не объясняет, почему он дает второй вариант доказательства, но можно предположить, что рассуждение в 3-й главе проводит более четкое различие между Богом и творением. Согласно рассуждению в главе 2-й, Бог есть всего лишь нечто большее, чем то, больше чего нельзя ничего себе представить. Но тогда остается возможным, что Бог есть нечто случайное, как всякое другое бытие, даже при том, что он выше всякого другого случайного бытия. Рассуждение 3-й главы устраняет эту возможность и проводит резкую границу между Богом, существующим необходимо, и творениями, существующими как нечто случайное.

В заключительном пассаже этого рассуждения оказывается, что необходимое бытие и есть Тот Самый Бог, к Которому Ансельм обращался в молитве в самом начале:

«А это Ты и есть, Господи Боже наш. Значит, Ты так подлинно существуешь, Господи Боже мой, что нельзя и представить себе, будто Тебя нет»¹¹⁰.

Ансельм без колебаний обращается к этому необходимому бытию в молитве. А это служит доказательством того, что, по крайней мере для Ансельма, бог философов есть Бог Авраама, Исаака и Иосифа. В этом пассаже происходит непринужденный переход от «этого бытия», безлично описываемого как «то, больше чего нельзя ничего себе представить», к Тому Богу, к Которому Ансельм обращается во втором лице. Это рассуждение приводит верующего к узнаванию Того, Кого он уже знает. Однако теперь, благодаря философскому методу, верующий знает Его лучше. Отныне мы знаем, что существование Бога настолько явно и близко нам, что мы не в состоянии даже представить Его несуществующим. Философия демонстрирует нам, почему человеческий разум не позволяет нам отрицать существование Бога: человеческий разум подобен монастырю с толстыми стенами, не позволяющими избежать присутствия Бога.

На первый взгляд может показаться, что Ансельм оставил без внимания предложенный Августином подход к пониманию Бога через порядок, через восхождение к Богу по иерархии бытия. Однако в доказательстве Ансельма присутствует допущение, что существует три уровня бытия. В первом рассуждении (глава 2) нижнюю ступень в иерархии бытия занимает то, что существует только в уме, например кентавры и химеры. На следующей ступени - вещи, существующие и в уме и вне ума, но которые можно представить себе не существующими вне ума, т. е. человек, растения, животные и все другие творения. Высшим является то, что существует и в уме и вне ума, и чье несуществование вне ума немыслимо. Иерархия Ансельма отличается от иерархии Августина в том,

что здесь происходит переход от внутреннего к внешнему по отношению к уму. В рассуждении Августина происходит движение от внешнего мира к внутреннему миру души (ума), а понятие вечной истины выводит нас за пределы ума и поднимает ввысь. У Ансельма двери ума закрыты и заперты еще до начала рассуждения, а для того, чтобы открыть разум тому, что выше, достаточно простого определения Бога, т. е. рассмотрение неизменности истины и изменчивости ума оказывается здесь лишним. Во втором рассуждении (глава 3) мы наблюдаем иерархию невозможного, случайного и необходимого. Эта иерархия более метафизична, но, подобно первой, ее отличает простота и минимум деталей.

В связи с воображаемым диалогом Ансельма с атеистом возникает вопрос, как атеист может отрицать существование Бога, если философ утверждает, что несуществование Бога нельзя и помыслить. Но атеист убежден именно в несуществовании Бога. Тогда либо определение Бога - «то, больше чего нельзя ничего себе представить» - не столь доступно и понятно, как представлялось вначале, либо о Боге можно думать, исключая Его существование. Ансельм отвечает на это возражение, сформулированное им самим: атеист может помыслить его (Ансельма) определение Бога, не отдавая себе отчета в том, что в действительности значат слова этого определения¹¹¹. Атеизм возможен только при использовании языка вне связи с реальностью, когда слова утрачивают свое объективное значение. Здесь мы усматриваем связь с выдвинутым Августином в трактате «О свободе воли» понятием общественной природы истины. Однако для Ансельма важнее всего общественная природа языка, которую игнорирует атеист, заменяя объективное значение слова субъективным. Независимость данного доказательства от веры оставляет атеисту лишь одну возможность - спрятаться за словами частного языка: стоит лишь применить слова в их объективном значении, и осознание существования Бога приходит само собой¹¹².

Затем Ансельм обращается к решению проблемы, возникающей в том случае, если его доказательство признается правильным: если в действительности такое рассуждение доказывает необходимое существование Бога и невозможность отрицания Его существования, то почему это не дает нам возможности воспринять Бога чувственно?¹¹³ Где то блаженство, которое должно сопутствовать познанию Бога? Как можем мы знать Бога, не «испробовав» того, что ощущает мистик? Мы, как и Августин, сталкиваемся с той же проблемой: как мы можем познавать через Бога, не «видя» Бога?¹¹⁴ Вопрос о том, как мы познаем через свет и истину, не видя света и истины, отсылает нас к тем затруднениям, которые испытывал Августин, объясняя, как мы познаем через форму, не видя формы и не видя Бога, тождественного форме. Бог одновременно и присутствует, т. е. является тем, благодаря чему мы познаем, и отсутствует, не являясь непосредственным объектом познания. В какой-то степени знание Бога было достигнуто благодаря его свету и истине, но почему мы прежде не видели этого света и этой истины?

Ансельм находит два решения для этого затруднения Августина¹¹⁵. Во-первых, он не усматривает проблемы ни в отождествлении формы с Богом, ни в отождествлении критерия всякого познания с Богом; скорее мы имеем дело с присущей душе ограниченностью. Признав конечность души, мы приходим к осознанию этой проблемы; нам открывается также и другая ее сторона - неограниченность Бога. Для Ансельма «проблема» Августина вообще не является проблемой: здесь мы сталкиваемся просто-напросто с тем, что душа обнаруживает, что она не равна Богу. Иными словами, эта философская проблема приобщает нас к мистическому опыту созерцания: доказательство не приводит нас к непосредственному восприятию Бога, но нам удается ощутить нашу собственную конечность и отличие от Бога. Ансельм идет дальше по этому пути соотнесения своего доказательства с опытом познания Бога¹¹⁶. Определение Бога - то, больше чего нельзя ничего представить, - приводит к пониманию превосходства Бога над всякой человеческой мыслью. Здесь нет непосредственного опыта познания Бога, но есть род опыта божественной трансцендентности: мы приближаемся к Нему настолько, что осознаем необходимость Его существования, однако Он ускользает от нашего понимания. Здесь мы видим, как сходятся философия, созерцание и монашеский опыт.

Спустившись с этих высот, Ансельм обращается к разбору критических замечаний своего собрата по монашеству и философа Гаунило, написавшего небольшой трактат, в котором приводились опровержения предложенного им доказательства. Защищая атеиста - глупца,

отрицающего существование Бога, - Гаунило подвергает сомнению обоснованность аргументации Ансельма по двум причинам. Во-первых, непропорциональным представляется осуществляемый Ансельмом переход от бытия в уме к бытию вне ума¹¹⁷. Если в уме есть вещи, не существующие вне ума, Ансельм должен объяснить, как возможен переход от идеи Бога к Его действительному существованию. Другими словами, Ансельм должен начать доказательство существования Бога не с бытия в уме, а с бытия вне ума¹¹⁸. Чтобы показать возможность перехода от идеального к реальному, Ансельм должен прежде продемонстрировать, что идея соответствует чему-то в действительности, - и тогда вопрос будет разрешен. Гаунило признает, что данное доказательство помогает понять, что есть Бог, однако предложенная в качестве исходной посылка рассуждения, говорящая о том, что есть в уме, никогда не позволит нам узнать, что Бог есть. Чтобы показать, почему нельзя начинать рассуждение с того, что есть в уме, Гаунило использует пример «затерянного острова»¹¹⁹. Этот затерянный остров таков, что нельзя представить себе более замечательного острова. Согласно доказательству Ансельма, говорит Гаунило, из этого следует, что такой затерянный остров существует в действительности, а это абсурдно. Если существование Бога невысказуемо, то нет различия между бытием в уме и вне ума, и тогда наиболее совершенный остров должен существовать. Иными словами, для истинности высказывания недостаточно его осмысленности.

Второе важное возражение Гаунило состоит в том, что по сути мы не знаем, что подразумевается под словами «большее из всего, что можно себе представить»¹²⁰. Мы не понимаем самой исходной посылки рассуждения, значит и все, что следует за ней, неверно. В основе минимального определения Ансельма лежит отличие Бога от всякой другой вещи, а это означает, что мы не имеем представления о том, что представляет собой Бог. Не только атеисты, но и все верующие не в силах понять, что значит это определение. Это определение понятно вовсе не всем и каждому, как говорит Ансельм; напротив, его не понимает никто. Ансельм желает показать, что атеист лишь произносит слова, не понимая их значений, тогда как Гаунило утверждает, что это происходит с каждым. К тому же Ансельм утверждает, что атеист намеренно отказывается от объективного значения слов ради субъективного их понимания; Гаунило же говорит, что каждому даны лишь субъективные значения *слов*, поскольку с тем, на что указывают слова, мы имеем дело не только посредством слов.

Ответ Ансельма на возражения начинается с обращения к вере¹²¹. Хотя Гаунило высказывает свои возражения от имени глупца-атеиста, Ансельм отвечает самому Гаунило, верующему и монаху. Ведя разговор с Гаунило, Ансельм может обращаться к вере, а кроме того, он может апеллировать и к его совести: «Сколь это ложно - тому свидетельством пускай мне будет надежнейшим вера и совесть твоя»¹²². Если бы Ансельм апеллировал лишь к вере, могло бы показаться, что атеист, ранее приглашенный к участию в диалоге, теперь из него исключен. Обращаясь к совести, Ансельм дает понять, что неприятие атеистом его доказательства в основе своей морально, а не интеллектуально. С Гаунило можно продолжать диалог, поскольку Ансельм уверен в его моральной цельности, а значит, и в его способности признать, что неприятие им доказательства есть моральная ошибка. И атеист, и Гаунило знают, что доказательство верно, но они отказываются принять то, что им известно как истинное. Гаунило, обладающий высоким моральным сознанием, должен признать это; однако нельзя быть столь уверенным в отношении атеиста, продолжающего отрицать существование Бога. Именно атеист, а не Ансельм, завершает диалог. Первый шаг, который должен сделать Гаунило, - обратиться к своей совести и выяснить, существует ли моральная причина для отвержения им доказательства.

Относительно первого возражения Гаунило Ансельм признает, что в целом невозможно перейти от бытия в уме к бытию вне ума¹²³. Однако Гаунило не удалось увидеть, что в случае с тем, больше чего нельзя ничего себе представить, мы имеем исключение из правила. Пример с затерянным островом помогает обнаружить ошибку Гаунило, поскольку тот относит то, больше чего нельзя ничего помыслить, к некоей категории, тогда как то, больше чего нельзя ничего помыслить, не может иметь подобных пределов, иначе мы могли бы подумать о чем-то большем, т. е. о чем-то более совершенном, чем затерянный остров. Уникальность того, больше чего нельзя ничего помыслить, переносит бремя доказательства на самого Гаунило: он должен показать, что правило невозможности перехода от бытия в уме к бытию вне ума приложимо и в случае этого необычного доказательства, ведь Ансельм доказал, что только в этом случае невозможно обладать идеей в уме, не мысля одновременно того, чему она соответствует в действительности. По-видимому, Гаунило не удалось

оценить исключительности предложенного Ансельмом понятия того, больше чего нельзя ничего помыслить, и, к сожалению, это заставило Ансельма сосредоточиться на разъяснении данного недоразумения. В результате Ансельм вовсе не рассматривает более важный пункт возражений Гаунило: доказательство существования Бога должно иметь отправным пунктом бытие вне ума, а не в уме - иначе мы так и не выходим за пределы ума.

Отвечая на второе возражение Гаунило, Ансельм указывает на то, что тот не принимает во внимание минимальность его определения¹²⁴. Ансельм подчеркивает, что он не претендует на знание сущности Бога или вообще на полное познание Бога. Рассуждение начинается с простого положения о том, что Бог выше, чем что-либо мыслимое. Определение Бога - то, больше чего нельзя помыслить, - можно сравнить со словом «невыразимое»: если можно понять смысл слова «невыразимое», не делая невыразимое выраженным, то так же можно и определить Бога, не делая непостижимое постигаемым. Рассуждение исходит из бытия в уме, а не из действительности вне ума. Следовательно, все, что необходимо для успешного доказательства, - это иметь идею Бога в уме в виде этого минимального определения.

В заключение Ансельм выражает благодарность Гаунило за возражения, и это нельзя считать простой формальностью¹²⁵. Тот факт, что Гаунило изложил свои возражения письменно, а Ансельм ответил на них, показывает, что даже в монастыре философия должна была быть публичной. Недостаточно быть добросовестным или искренним: философия должна быть истинной, а истина не замыкается на индивидууме. Поэтому необходимо рассматривать возражения коллег и отвечать на них. Даже в монастыре нельзя искать Бога в одиночку и невозможно вести философские размышления с самим собой. Нам нужны другие, для того чтобы выявить наши слабости и ошибки, для того чтобы мы могли ответить на возражения и тем самым укрепить свое понимание. Таким образом, есть сходство между возражениями, на которые приходится отвечать философу, и поучениями братьев-монахов. Точка зрения других не разрушительна, но созидательна. Такой род смирения является общим и для философа и для монаха.

ЛЕКЦИЯ 8 АБЕЛЯР ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ

Для Петра Абеляра (1079-1142), как и для многих его современников, характерен подход к вопросу об универсалиях с точки зрения языка. Он ставит вопрос так: к чему отсылают такие слова, как «человек», «животное» и «роза»? Проблема, которая задана языком, связана с тем, что значения этих слов кажутся чем-то универсальным и общим для многих, но на деле оказываются индивидуальными. Где найти те «человечность», «животность» и «розность», к которым отсылают эти слова? Поскольку вопрос задан о реальных референтах этих слов, он не является, строго говоря, вопросом логики или грамматики. Скорее, здесь идет речь о форме, а значит, о метафизике - существует ли в действительности та форма, к которой отсылают универсальные слова, и если да, то каким образом она существует. В распоряжении Абеляра был весьма ограниченный корпус философских сочинений для решения проблемы универсалий: прежде всего, «Категории» и «Об истолковании» Аристотеля, «Введение» Порфирия и комментарий к нему Боэция. Хотя источники были скудны, они обладали некоторым преимуществом - благодаря им можно было составить непосредственное представление о споре между Платоном и Аристотелем о форме, не прибегая к текстам Августина.

К моменту вступления Абеляра в XII в. в спор о форме по этому вопросу существовали две основные позиции: ультрареализм и номинализм. Ультрареалисты исходят из представления, что слова обладают универсальным значением, и утверждают, что есть соответствие между знанием и реальностью. Исходя из этого, наши определения человека, животного и розы должны соответствовать чему-то в действительности, т. е. действительно существует универсальный человек, универсальное животное и универсальная роза. Номиналисты, основываясь на положении о том, что

в действительности существуют только индивидуальные вещи, приходят к выводу, что значения таких универсальных слов, как человек, животное и роза, есть произведения нашего ума, т. е. они искусственны, конвенциональны и зависят от нашей деятельности - им ничего не соответствует в действительности. Первый учитель Абеляра, Иоанн Росцелин (ок. 1050-1120) был номиналистом. Его сочинения утеряны, но нам известно, что он рассматривал универсалию как индивидуальное физическое звучание слова - *flautus vocis*. Это значит, что мы порожаем универсалию, когда воспроизводим конвенциональное звучание слова: поскольку данное сочетание звуков конвенционально, то же можно сказать и об универсалии, а значит, в действительности нет такой вещи, как форма. На Соборе в Суассоне в 1092 г. Ансельм обвинил Росцелина в тритеизме на том основании, что, как тот утверждал, если существуют только индивидуальные вещи, то у Троицы нет общей сущности. Таким образом, Ансельм утверждал, что ультрареализм представляет собой единственно правильную позицию по вопросу об универсалиях. Абеляр предпринимает попытку отказаться от ультрареализма, не впадая при этом в номинализм, т. е. в ересь.

Во «Введении» Порфирия (232/3-ок. 301), с которым латиноязычные философы XII-XIII вв. были знакомы в переводе и с комментарием Боэция (ок. 480-524/5), вопрос об универсалиях был поставлен, но не разрешен¹²⁶. Кроме того, в комментарии Боэция вкратце изложена позиция Аристотеля по вопросу об универсалиях, однако мы не наблюдаем у автора стремления сделать выбор между ультрареализмом Платона и умеренным реализмом Аристотеля¹²⁷. Порфирий формулирует суть спора в трех вопросах: 1) существуют ли универсалии в действительности или только в уме; 2) материальны они или нематериальны; 3) существуют ли они вне чувственных вещей или присутствуют в них¹²⁸. Реалисты - и «ультра» (Платон) и умеренные (Аристотель) - согласны с тем, что форма существует независимо от ума и бестелесна. Их расхождения касаются ответа на третий вопрос: для ультрареалиста форма существует вне чувственных вещей, для умеренного реалиста форма присутствует в них¹²⁹. Номиналистической позиции, которую не обсуждает ни Порфирий, ни Боэций, свойственно отрицание того, что универсалии существуют вне деятельности человеческого ума. К трем вопросам Порфирия Абеляр добавляет четвертый, выявляя новый аспект сложных взаимоотношений между грамматикой, логикой и метафизикой: обладает ли универсалия каким-то значением, если она ни к чему не отсылает в действительности, особенно если ранее существовали в качестве ее референтов какие-то индивидуальные вещи, но уже более не существуют?¹³⁰

Глоссы Абеляра к Порфирию из «Логики для начинающих» отчасти представляют собой запись его спора с ультрареалистом Гильомом из Шампо. Собственная позиция Гильома состоит в том, что универсалия (например, «человек», «животное», «роза») понимается как субстанция, т. е. обладает независимым существованием¹³¹. Универсалия есть нечто нумерически единое и в то же время общее для многих. Индивидуальные вещи имеют одну и ту же сущность, а в основе их различия или индивидуации лежат акцидентальные формы. Например, для Сократа и Платона общим является субстанция - сущность, нумерически единая для обоих, - «человек», которая делает каждого из них человеком. Различаются они лишь акцидентально, например размером и формой носа. Представление о том, что универсалия, форма или сущность есть субстанция - является центральным для ультрареалистической позиции, поскольку оно обосновывает независимость формы от человеческого ума и от языка: если бы она не была субстанцией, она не была бы и «действительной». Субстанциальность формы позволяет нам объяснить, почему мы можем давать Сократу и Платону одно определение, не забывая при этом об их несущественных (акцидентальных) различиях.

Приступая к критике Гильома, Абеляр выдвигает два аргумента¹³². Во-первых, согласно физике, ничто не может находиться в двух местах одновременно. Однако если Сократ и Платон суть одна субстанция, поскольку они имеют одну и ту же сущность, то одна и та же сущность может находиться и в Афинах (например, Платон) и вне города (например, Сократ), что очевидно невозможно. Это является невозможным также и с точки зрения взаимоотношений рода и видов. Поскольку люди и собаки суть животные, они обладают общей, одинаковой для них сущностью - животностью. Но люди разумны, а собаки неразумны, и тогда получается, что одна и та же субстанция одновременно и разумна и неразумна - явное противоречие. Как виды, люди и собаки составляют противоположности: одни разумны, другие неразумны; однако по роду они идентичны. Если род есть универсалия, а все универсалии - субстанции, то в одной и той же субстанции

обнаруживаются противоречия. Из позиции Гильома следует, говорит Абеляр, что Сократ есть осел, раз Сократ нумерически един с животным, а животное нумерически едино с ослом¹³³.

Признав свое поражение в этом споре, но не отказавшись от позиции ультрареализма, Гильом выстраивает свое объяснение иначе. Теперь он понимает, что камнем преткновения в его первом объяснении стала субстанциальность универсалии. Ведь, как говорит Абеляр, если «человек» есть нумерически тождественная для всех субстанция, то невозможно объяснить множественность индивидов¹³⁴. Решение Гильома заключается в утверждении, что субстанциями являются не универсалии, а индивиды¹³⁵. Теперь каждый индивид есть субстанция, а значит, у каждого индивида - своя универсалия. Проблема объяснения множественности для универсалии решена, но возникает новая проблема - необходимо объяснить, как универсалия может быть также единой. Прежде Гильом испытывал трудности в объяснении того, как одна универсалия может присутствовать во многих индивидах, теперь же ему приходится объяснить, как многие индивиды могут обладать одной универсалией. Универсалия должна быть единой, поскольку определение, ей соответствующее, одинаково для каждого индивида. Предлагаемое Гильомом новое объяснение единства универсалии, субстанциально и индивидуально присутствующей в Сократе и в Платоне, говорит о том, что хотя универсалии или субстанции не одни и те же, но они и не различны¹³⁶. Другими словами, универсалии, различаясь субстанциально, тождественны безразлично. Например, не существует нумерически единой субстанции «человек», одинаковой и для Сократа и для Платона. Сократ есть человек по-своему и Платон есть человек по-своему. И тем не менее, человечность Сократа не отличается от человечности Платона. Или: человечность Сократа и человечность Платона не одно и то же и не различны, они тождественны безразлично.

Критика Абеяра направлена на смысл слов «тождественны безразлично», которые могут быть поняты либо позитивно, либо негативно¹³⁷. Гильом утверждает, что человечность Платона не отличается от человечности Сократа: если их «неразличие» или «безразличие» понимать позитивно, то их человечность тождественна; но это - одна и та же человечность для обоих - возвращает нас к первоначальной позиции Гильома. В одном из смыслов неразличие есть тождество, а это и есть первоначальный аргумент Гильома в скрытом виде. Другое возможное значение безразличия негативно, т. е. «не» в высказывании «человечность Сократа не отличается от человечности Платона» сохраняет свою негативную силу, так что «не отличается» вовсе не означает «тождественна». Согласно Абеяру, проблема в том, что Сократ и Платон, не различаясь как люди, которыми являются, также не различаются и как камни, которыми они не являются. Сохраняя свою негативную силу, слова «не различаются» не говорят ничего позитивно о Сократе и Платоне. Следовательно, данное выражение одинаково истинно как относительно «каменности», так и относительно «человечности». Слова «не различаются» бессмысленны, если при этом не сообщается, что представляют собой Платон и Сократ: без позитивного смысла подобие Сократа и Платона относительно человечности остается без объяснения, однако, как только мы сообщаем этим словам позитивное значение, они возвращают нас к проблеме первоначальной позиции Гильома.

При рассмотрении критики Абеяром ультрареализма Гильома, не следует забывать и о том, как он формулировал собственную позицию. Выявив основную ошибку в позиции Гильома, Абеляр убежден, что ему самому удастся избежать ее. Оба объяснения Гильома продемонстрировали, что универсалия не может быть субстанцией, отождествляем ли мы универсалию с нумерически единой субстанцией (единая универсалия для Сократа и Платона) или с множеством индивидов (Сократ и Платон каждый обладают своей собственной универсальной субстанцией)¹³⁸.

В качестве решения не предлагается отождествлять универсалию со всякой субстанцией вообще, будь то единая субстанция или множественная. Ошибка ультрареализма заключается в предположении, что универсалия должна быть субстанцией, для того чтобы быть реальной. Урок, который следует извлечь из «Категорий» Аристотеля, таков: одна вещь (субстанция) не может сказываться о другой вещи (субстанции), а именно так поступают ультрареалисты. Субстанциями являются только индивиды. Универсалия - не субстанция, а характеристика, присущая определенному типу слов - имен нарицательных. Наричательное имя грамматика есть всеобщее слово (универсалия) логика в силу того, что оно сказывается о многих индивидах, тогда как имя собственное сказывается об одном индивиде. Абеляр считает, что ему удастся избежать дилеммы

Гильома, отождествляя универсалию с именем нарицательным, поскольку значение слова не является вещью; если мы предикцируем значение нарицательных имен вещам, то вещь не сказывается о вещи, а субстанция - о субстанции.

В связи с пониманием Абеяра перед ним встают новые проблемы: в частности, он должен объяснить связь между значением всеобщего слова или имени нарицательного и тем, каким образом оно обозначает вещи¹³⁹. Может показаться, что слово бессмысленно, если оно не способно обозначать какую-то вещь, однако универсалии Абеяра не обозначают никаких вещей. Если бы универсальное слово обозначало какую-то вещь, оно бы обозначало субстанцию, которая есть универсалия, но тогда мы вновь возвращаемся к ультрареалистической позиции. Но если универсалия не обозначает какой-то вещи, то, по-видимому, она не обозначает никакой вещи вообще, и тогда универсалии бессмысленны. Абеяр утверждает, что имя нарицательное может обозначать, не обозначая какой-то вещи, поскольку означаемым является само множество вещей, а не какая-то всеобщая сущность¹⁴⁰. Другими словами, нарицательное имя «роза» не обозначает какой-то универсальной вещи, какой-то «розности»; оно обозначает индивидуальные розы. Конечно же, здесь возникает еще более важный вопрос: каким образом множество индивидов может обозначаться одним и тем же именем нарицательным. В конечном счете убедительность позиции Абеяра зависит от его способности объяснить, что в самих вещах дает основание обозначать их всеобщим словом¹⁴¹. Что же в самих вещах оправдывает универсальность значения такого слова? В вещах должна быть какая-то причина универсального значения имен нарицательных, иначе причина лежит в самом языке; и тогда Абеяр, стараясь избежать ультрареализма, впадает в номинализм. Описывая универсалию как имя нарицательное - универсальное значение слова, - Абеяр, несомненно, должен был отдавать себе отчет в том, что его позиция близка номинализму. Отсюда возникает потребность объяснить связь между универсальным значением и вещами, существующими универсально вне ума и вне языка. Тем не менее, что бы ни служило в вещах причиной универсального значения, оно не может само быть вещью, т. е. не может быть субстанцией, иначе Абеяр оказывается ультрареалистом вместе с Гильомом. Перед Абеяром стоит следующая задача: постулировать причину универсального значения слов в вещах, не делая при этом такую причину вещью.

Позиция Абеяра предполагает, что универсальное значение слова не является субстанцией, и причиной его не является универсальная субстанция; напротив, причиной его являются индивидуальные субстанции, подобные друг другу¹⁴².

Подобие субстанций есть сходство, а не субстанция; Абеяр называет такое состояние бытия вещей, когда они сходны между собой, «статусом». Приписывание Абеяром причины универсального значения слов «состоянию» подразумевает, что индивиды могут быть похожи друг на друга, не обладая общей субстанцией. Поскольку статус является реальным, не будучи субстанцией, Абеяр является реалистом, а не ультрареалистом. Абеяр - реалист, поскольку у него универсалии имеют основание, а именно «причину», в реальности - статус. Он не ультрареалист, потому что только индивиды у него являются субстанциями. Его нельзя считать и номиналистом, поскольку причина универсального значения слова независима от человеческого знания и языка. Статус - не вещь, но все же является причиной. Это не должно удивлять нас, поскольку есть много причин, не являющихся субстанциями¹⁴³. Например, отказ появиться на форуме - не есть субстанция, и все же может быть причиной наказания. В целом, универсальными являются значения определенных слов - нарицательных имен, а причина универсального значения есть сходство между индивидами, т. е. статус или состояние субстанций, но не есть субстанция.

Объясняя познавательный переход от восприятия индивидов к универсальному значению слова, Абеяр ничего не говорит об онтологическом статусе «статуса». В связи с этим возникает вопрос, случайно ли сходство между индивидами? Если нет общей для всех индивидов причины, обуславливающей то, что такой статус делает их схожими, то в чем фундаментальная разница между позицией Абеяра и номинализмом? Но если субстанциям присуща какая-то внутренняя причина, делающая их схожими, может ли быть объяснение Абеяра удовлетворительным? Итак, статус для Абеяра является причиной универсального значения слов, но онтологическая причина статуса остается без объяснения. Поиск причины статуса не ведет к бесконечному регрессу причин и не требует того, чтобы какая-то общая субстанция была основой статуса. В действительности то, что

ищет Абельяр в аристотелевском объяснении формы, индивидуальной для каждой субстанции, - это причина сходства индивидов, обладающих этой формой, которая сама субстанцией не является. Тех сочинений Аристотеля, которые имелись в распоряжении Абельяра, - «Категории» и «Об истолковании» - было явно недостаточно для исследования аристотелевского понятия формы. Логика не дает ответа на указанные вопросы о причине сходства между индивидами. Однако Абельяр, по-видимому, не отдавал себе отчета в ограниченности своего подхода и считал свое объяснение исчерпывающим. Он выказывает редкую проницательность, демонстрируя ограниченность грамматики в разрешении проблемы универсалий¹⁴⁴. При этом ограничения логики остаются без должного внимания.

ЛЕКЦИЯ 9 АБЕЛЯР ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ: ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И БОЖЕСТВЕННЫЕ ИДЕИ¹⁴⁵

Новизна решения Абельяром проблемы универсалий состоит в его попытке сформулировать позицию умеренного реализма в противоположность номинализму (Росцелин) и ультрареализму (Гильом из Шампо). Абельяр согласен с Росцелином в том, что универсальность есть характеристика слов. Для Росцелина универсальность сводится к физическому звучанию слова, т. е. к слову как вещи. Абельяр же отождествляет универсалию с значением слова. Таким образом, Росцелин и Абельяр расходятся в решении вопроса о том, являются ли универсалии искусственными образованиями или существуют от природы. Сводя универсалии к звучанию слов (*flautus vocis*), Росцелин делает универсалии столь же конвенциональными или искусственными, как и звуки, с которыми те отождествляются. Абельяру, приписывающему универсальность значению слова, удастся и укоренить универсалию в языке и сохранить ее естественный характер. Если сопоставить позицию Абельяра со взглядами Гильома из Шампо, то ее принципиальное отличие от ультрареализма - в отказе Абельяра от отождествления универсалии с субстанцией. Тем не менее, обе версии реализма сходятся в том, что значения универсалий и нарицательных имен естественны.

Абельяр связывает нематериальность интеллекта с его свободой от необходимости обладать объектом; такая свобода недоступна органам чувств¹⁴⁶. Интеллект сам может конструировать свой объект познания, который представляет собой подобие внешнего объекта. Этот образ, созданный интеллектом, есть объект познания: в этом своем качестве он заменяет внешний объект. Поскольку объект познания создается интеллектом, Абельяр называет его «фикцией»¹⁴⁷. Для того чтобы объяснить фиктивный характер интеллектуального познания, он сравнивает его с тем, как художник конструирует в своем уме образец будущего произведения. Более неожиданным является сравнение формы как интеллектуального объекта с работой воображения во сне. Эпистемологическое объяснение Абельяром природы универсалий сразу же поражает нас своей близостью к номинализму, а не к реализму. Вместо того, чтобы говорить о естественности универсального значения, он подчеркивает его искусственный характер; вместо того, чтобы ясно провести границу между интеллектом и воображением, он описывает интеллектуальное познание как работу воображения.

Еще более удивительно ясное осознание Абельяром того, что его описание интеллектуального объекта как фикции противоречит аристотелевскому пониманию универсалии в познавательном аспекте¹⁴⁸. Согласно Аристотелю, форма вещи вне ума и форма в интеллектуальном познании должны совпадать. Абельяр открыто противоречит этой позиции, утверждая, что объектом познания является фиктивная форма, конструируемая интеллектом. По-видимому, Абельяр полагает, что реалистическое понимание Аристотелем универсалий слишком буквально; т. е. он считает, что Аристотель заходит слишком далеко в своем отождествлении универсалии с субстанцией¹⁴⁹. Чтобы освободить умеренный реализм от каких-либо следов ультрареализма, потребовалось подчеркнуть активность человеческого интеллекта, его творческую роль в формировании объекта. Итак, в эпистемологии Абельяра делается акцент на различии между объектом в интеллекте и внешней реальностью, что, по-видимому, вновь указывает на приближение к номинализму.

Принципиальное различие между универсалией и единичным предметом с точки зрения познания заключается в степени ясности¹⁵⁰. И для универсального, и для частного познания объектами служат образы, однако универсальные образы смутны, образы же единичных предметов ясны и четки. Значение имени нарицательного, т. е. универсалия, есть образ, являющийся смутным в силу того, что он неотчетливо обозначает многих индивидов, тогда как значение имени собственного, т. е. единичность, есть ясный образ в силу того, что он обозначает один индивид отчетливо. Итак, универсалия есть смутный образ, не дающий ясного представления о каком-либо индивиде: ясные и отчетливые образы соответствуют лишь единичностям. Абельяр описывает универсальный концепт человека как образ, настолько неопределенный, что может отсылать ко многим индивидам¹⁵¹. Напротив, за именем собственным стоит образ столь ясный и отчетливый, что он может относиться лишь к одному индивиду. Формирование смутного образа не дает интеллекту остановиться на какой-то единичности: таким образом, универсалии выступают как некие препятствия, удерживающие интеллект от свойственного ему обращения к индивидуальным предметам. Универсальное познание есть осознанный отказ от ясности, намеренная фрустрация стремления к определенному и точному знанию.

Несмотря на отвержение Абельяром номинализма, номиналист едва ли нашел бы веские причины, чтобы отвергать эпистемологию Абельяра. Ведь ясное и отчетливое знание он ограничивает познанием единичностей. Если познание единичностей представляется естественным, то универсальное познание противится ясности имен собственных; значит, оно скорее искусственно, чем естественно. Абельяр постулирует единственное отличие между интеллектом и воображением - ясность образа. Поэтому то, что мы называем «деятельностью интеллекта», есть просто замутнение образа. Поскольку полное знание должно быть ясным и отчетливым, оно достигается познанием единичностей, а не универсалий. В целом, проблема, которую эпистемология Абельяра вносит в его понимание универсалий, заключается в соотношении универсального знания с искусственностью и неясностью, а единичного знания - с естественностью и ясностью.

Такое представление об универсальном познании мы ожидали бы от номиналиста, а не от реалиста. По-видимому, и в данном случае Абельяр опасается, что приписывание ясности объекту универсального познания приведет к отождествлению универсалии с субстанцией. Чтобы сохранить несубстанциальность универсального значения слова, оно должно быть искусственным продуктом человеческого воображения, намеренно устраняющего ясность конкретного образа. Представление Абельяра об универсальном познании не предполагает перехода от одного законченного акта познания к другому или движения от менее совершенного знания к более совершенному, скорее наоборот. Возможно, проблема заключается всего лишь в терминологии Абельяра, но как бы то ни было, благодаря ей он, осознанно или неосознанно, приходит к номиналистической позиции.

В понимании Абельяром божественных идей нашли отражение и развиваемая им позиция умеренного реализма, и его номиналистическая тенденция. Стоит отметить, что, приступая к обсуждению божественных идей, Абельяр обращается к грамматике Присциана¹⁵². Несомненно, ресурсы Абельяра были очень скудны, если в качестве наиболее авторитетного источника по вопросу о божественных идеях выбрана грамматика. Для этой цели он мог бы обратиться к произведениям Августина, но Абельяр уверен, что вопрос об универсалиях должен обсуждаться в рамках тривиума. Здесь мы обнаруживаем, что есть два значения слова «универсалия». Как мы видели, Абельяр отождествляет универсалию со значением имени нарицательного. Теперь мы также имеем универсалии в качестве форм, существующих в божественном уме. Они предшествуют индивидуальным сотворенным субстанциям; точнее, они независимы от сотворенных субстанций и поэтому являются субстанциями в духе ультрареализма. Если первый подход к универсалиям приблизительно соответствует - весьма приблизительно, как мы видели, - Аристотелю, то второй, предполагающий существование универсалий независимо от чувственных вещей, близок Платону. Наиболее важным для эпистемологии универсалий является то, что полное знание универсалий в первом смысле требует знания универсалий во втором смысле. Чтобы правильно понять универсальные значения, сформированные на основе статуса, общего для индивидуальных субстанций, необходимо знание форм, существующих в божественном уме. Исходя из нашего анализа «статуса» Абельяра, можно было бы ожидать, что он не станет раскрывать метафизику этих форм, находящихся в божественном уме. Он ограничивается аналогией между формой в

божественном уме и формой в уме художника¹⁵³. Абельяр все-таки дает здесь какое-то метафизическое объяснение статуса, говоря о том, что форма в божественном уме является причиной статуса, однако онтологическая структура статуса среди индивидов по-прежнему остается тайной. Абельяр здесь делает акцент на различии онтологической связи сотворенных вещей с Богом и с человеком. Для Бога сотворенные Им природные вещи есть искусственные продукты Его деятельности; для нас же они естественны и от нас не зависят. Бог знает Свое творение, так же как ремесленник знает свое произведение - такая точка зрения нам недоступна.

Абельяр прибегает к аналогии с ремесленником для того, чтобы продемонстрировать характер как человеческого, так и божественного знания универсалий. Он совмещает две точки зрения, чтобы показать, насколько различны человеческое и божественное знание универсалий¹⁵⁴. Бог знает природу вещей, поскольку они есть Его произведения: только мастер обладает истинным знанием произведенной им вещи. Люди же создают лишь акцидентальную форму, поэтому им доступно только полное знание акциденций. Другими словами, только артефакт может быть познан вполне, причем полное знание о нем дано только его создателю. Следовательно, только Бог обладает истинным и полным знанием природных вещей. Человек всегда подходит к природным вещам как к природным и поэтому лишен возможности постичь их внутреннюю структуру. Абельяр считает, что направленность чувств на акциденции субстанций есть препятствие проникновению в сами субстанции, а вовсе не первый шаг к их раскрытию человеческим познанием. Природный характер вещей и отчужденность акциденций от внутренней структуры субстанций решительно ограничивает возможность постижения универсального смысла вещей.

Так что нет ничего удивительного в том, что Абельяр описывает человеческое универсальное познание как искусственное и смутное. Человеческое знание универсалий должно быть искусственным, поскольку предмет недоступен для нас в своей природной сущности. Поскольку мы не создаем природных вещей, мы можем только приблизительно схватывать их универсальный смысл, намеренно размывая их собирательные образы. Абельяр заключает, что относительно универсалий мы ограничены мнением, не обладая знанием о них¹⁵⁵. Мы можем знать только то, что производим, а о том, что нами не произведено, мы можем иметь лишь мнение. Но Абельяр идет дальше, утверждая, что даже ремесленники не вполне понимают то, что они производят. Поэтому окончательный вывод Абельяра таков: людям доступно только мнение об универсалиях, а не знание их. Знать универсалии дано только Богу.

Непоследовательность Абельяра в понимании универсалий проявилась и в заключительном разделе эпистемологического описания универсалий - при рассмотрении абстракции. Здесь Абельяр наиболее явно говорит о материи и форме¹⁵⁶. Материя и форма существуют вместе, но ум способен выделять их путем абстракции. Тем самым Абельяр признает, что для обоснования понимания «статуса» требуется нечто подобное аристотелевским материи и форме, хотя он и не предлагает такого объяснения в силу своего неприятия ультрареализма. Он ограничивается лишь утверждением о том, что они существуют вместе; каким образом они сосуществуют, он не объясняет. Такое понимание абстракции гораздо более согласуется с позицией умеренного реализма, чем с номинализмом, и он сам формулирует основной довод против умеренного реализма: мысля форму отдельно от материи, мы создаем ложный объект познания, поскольку форма не существует отдельно от материи¹⁵⁷. Абельяр отвечает вполне в духе умеренного реализма: мысля форму отдельно от материи, мы не идем по ложному пути, поскольку при этом мы не выносим суждение о том, что форма существует отдельно от материи¹⁵⁸.

Абельяр подводит итог рассмотрению универсалий, отвечая на три вопроса, поставленные Порфирием, и на вопрос, поставленный им самим¹⁵⁹. В этом общем обзоре Абельяром его собственной трактовки универсалий преобладает умеренный реализм. Его ответ на первый вопрос, зависимы универсалии от ума или нет, сводится к согласию с обеими альтернативами с некоторыми оговорками¹⁶⁰. Универсалии независимы от ума в том смысле, что их означаемым, или референтом, являются индивиды вне ума. Тем не менее универсалии зависимы от человеческого ума в том смысле, что существуют только индивиды, т. е. только индивиды являются субстанциями. Первая часть ответа говорит о приверженности Абельяра реализму, из второй части видно, что он умеренный реалист. Второй вопрос - телесны или бестелесны универсалии - также получает утвердительный

ответ относительно обеих альтернатив¹⁶¹. То, что обозначается именем нарицательным, - телесно: это чувственные индивидуальные предметы; то, что является значением самого слова, бестелесно. Абельяр дает вдвойне утвердительный ответ и на третий вопрос: существуют ли универсалии в чувственных вещах (Аристотель) или вне их (Платон)¹⁶². Следуя Аристотелю, Абельяр утверждает, что универсалия не существует вне чувственных вещей, поскольку наше знание универсалий основано на абстракции от индивидов сходного статуса. Следуя Платону, он считает, что универсалии также являются субстанциями, существующими независимо от чувственных вещей. Совместимость Платона и Аристотеля объясняется отождествлением универсалий как субстанций с божественным умом¹⁶³. Согласие Абельяра с Аристотелем показательным для отстаиваемого им умеренного реализма, а его понимание божественных идей отражает совместимость умеренного реализма и ультрареализма. Отвечая на свой собственный вопрос - можно ли говорить об универсалии, если уже не существует ничего, к чему она могла бы отсылать, - Абельяр отвечает и «да» и «нет»¹⁶⁴. Если нет никаких индивидов такого статуса, универсалия не обозначает никакой вещи; например, если нет роз, слово «роза» ни к чему не отсылает в реальности. Тем не менее это слово все же может быть осмысленным в предложении: «никаких роз нет». Таким образом, слово может обладать значением и в то же время не отсылать ни к каким предметам.

Вклад Абельяра в спор об универсалиях заключается в том, что он первый в западном христианском мире ясно сформулировал позицию умеренного реализма. Кроме того, он впервые предпринял попытку привести к согласию умеренный реализм и ультрареализм, т. е. примирить Платона с Аристотелем. В то же время в «Логике» Абельяра наблюдается сильная тенденция к номинализму. В таком случае, можно ли привести к общему знаменателю понимание Абельяром универсалий? Уступки Абельяра номинализму объяснимы, если признать, что в двух отношениях он отходит от ультрареализма. Во-первых, единственный способ избежать свойственного ультрареализму разделения между умопостижимым и чувственным, которое превращает универсалию в субстанцию - свести к минимуму различие между интеллектом и воображением. Во-вторых, единственный способ избежать превращения универсального интеллектуального объекта в субстанцию, - отрицать его естественность: если интеллектуальный объект не является естественным, он должен быть искусственным. При соблюдении этих двух условий происходит обязательное слияние умеренного реализма с «номиналистическими» догматами. В действительности, эти так называемые номиналистические положения являются, согласно Абельяру, единственным способом сохранить умеренный реализм как самостоятельную позицию. Поэтому, как будет видно в дальнейшем, и представители умеренного реализма и номиналисты будут относиться к текстам Абельяра как к источнику вдохновения.

ЛЕКЦИЯ 10

ВКЛАД АБЕЛЯРА В РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКОГО МЕТОДА. УНИВЕРСИТЕТЫ В ПЕРИОД ВЫСОКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Абельяр, как и Бернар Клервоский, был весьма значительной фигурой в начале XII в. - в критический период перед появлением переводов Аристотеля, а также иудейских и мусульманских философов и развитие средневековой христианской философии в латиноязычном мире непосредственно связано с его личностью. Как рассказывает Абельяр в «Истории моих бедствий», он родился в семье провинциального дворянина. Его отец получил образование прежде, чем стал рыцарем, и позаботился о том, чтобы Абельяр также получил хорошее образование¹⁶⁵. Такое внимание, уделяемое образованию, показывает, что оно получило распространение за пределами монастырей и было доступно не только клирикам, но и мирянам. Отныне образование вошло в круг ценностей рыцарства. Абельяр признается, что его любовь к наукам была неотделима от честолюбивых устремлений¹⁶⁶. В утолении своей страсти к наукам он заходит так далеко, что отказывается от права первородства и от военной карьеры ради того, чтобы добиться славы ученого. Основным способом достижения такого рода славы в то время являлись публичные диспуты. Логика и диалектика рассматривались как руководство в споре, как искусство ведения словесных боев,

которые напоминали состязания на рыцарских турнирах. В таких словесных состязаниях были победители и побежденные, причем первые получали значительные награды как деньгами, так и почестями.

Доказательством ценности образования в церковном мире могут служить ехидные замечания Абеяра по поводу Гильома из Шампо, его прежнего учителя¹⁶⁷. Гильом, принадлежавший к белому (немонашескому) духовенству, вступил в ряды уставных каноников - организации клириков, живших по монашескому Правилу св. Августина. Создание такой организации было одной из попыток реформировать жизнь духовенства и в какой-то мере было отголоском реформистского движения монашеских орденов, начатого аббатством Клуни, так называемой Клунийской реформы. Так что Гильом, задавшийся целью добиться епископского сана, поступал совершенно правильно: он принял участие в реформистском движении и усердно занимался философией. Продвижение по службе теперь зависит - по крайней мере в некоторых местах - от хорошего образования, а образование играет важную роль в реформе духовенства. Из учеников самого Абеяра около двадцати станут кардиналами, а еще пятьдесят - епископами. В этот период получение образования становится прямым путем к успеху, а преподавательская деятельность - для тех, кто легко одерживал победы в публичных спорах, - источником благосостояния.

Такая связь между «диалектикой» и достатком, приобретаемым «победами» в публичных спорах, могла легко увести в сторону софистики, поскольку целью спора было скорее достижение «победы», а не истины. Рассказ Абеяра о его дебатах с Гильомом говорит о том, что стремление Абеяра к славе было определяющим на этом поприще. Гильом признает неудачной свою первую попытку защитить ультрареалистическую трактовку универсалий¹⁶⁸. Уже того, что Гильому пришлось пересмотреть свою позицию, было достаточно, чтобы разрушить его карьеру¹⁶⁹. Кульминационным моментом повествования Абеяра о спорах с Гильомом является описание того успеха, который выпал на его долю после победы¹⁷⁰. То, что Абеяру удалось отвоевать у Гильома его студентов, позволило ему занять самую престижную преподавательскую должность, т. е. получить место в кафедральной школе при соборе Парижской Богоматери. Однако он решает обратиться от философии или диалектики к теологии¹⁷¹. Он говорит, что решил изучать философию до того, как Гильом стал епископом, а тот факт, что его родители приняли монашество, говорит о набожности его семьи. К тому же Абеяру, должно быть, было досадно, что человек, над которым он одержал столь явную победу, добился успеха в церковном мире. Очевидно, что с помощью теологии можно было снискать большую известность и славу, нежели одной только философией. Приступив к изучению теологии под руководством одного из самых признанных тогда теологов, Ансельма Ланского, Абеяр вновь доказал свое превосходство над учителем и стал преподавать теологию в кафедральной школе Парижа.

Абеяр признается, что, побежденный гордыней и собственным успехом, он стал терять из виду цели самой философии и теологии¹⁷². Победа стала для него более важна, чем отыскание истины, а одержав победу, он почувствовал себя выше традиции и закона. Как «единственный философ в мире», он оказался в полном одиночестве. Для отыскания истины не требовалось научного сообщества: можно было быть совершенным философом в одиночку. Представление Абеяра о философской жизни - в большей степени, чем элементы номинализма в его понимании универсалий - несло в себе угрозу того, что философия ограничится рамками творчества гения-одиночки. Жизнь одинокого философа в городе и его деятельность в школе протекают в отрыве от традиции и церкви, а научные контакты сводятся к общению с учениками. Несмотря на общественный характер публичного спора, победа в нем является частным приобретением. Вместо того, чтобы развивать традицию, идущую от Августина и продолженную Ансельмом и монастырскими школами, такая философия готова отказаться от всего, что выходит за рамки достижений одиночки и его личного владения диалектическим методом. Гений Абеяра казался столь всеобъемлющим, что его восхищенные последователи были убеждены в возможности такого пути.

Как говорит Абеяр, эти заблуждения были исправлены двумя средствами: он был силой избавлен от сластолюбия и его книга о Троице была присуждена к сожжению на Суассонском соборе¹⁷³. К первому, безусловно, привела его связь с Элоизой. Заботами своего дяди Фульбера, каноника собора Парижской Богоматери, Элоиза стала одной из самых образованных женщин своего

времени. Фульбер хотел еще больше усовершенствовать ее в науках, однако женщинам не разрешалось посещать кафедральную школу. Тогда он согласился принять Абельяра на хлебником в свой дом в обмен за услуги по обучению Элоизы. Неудивительно, как замечает Абельяр, что между ними разгорелась пламенная страсть. В конце концов слухи об этом доходят и до Фульбера и он выгоняет Абельяра из дома. Однако вскоре он застаёт их врасплох за тайным свиданием и начинает строже присматривать за Элоизой. Узнав, что она беременна, Абельяр тайно увозит ее и укрывает у своей сестры до рождения сына, которого называют Астролябием. Абельяр идет на примирение с Фульбером, оформив брак с Элоизой в его присутствии, хотя брак держится в тайне, чтобы не повредить карьере Абельяра. Желая восстановить свою репутацию, Фульбер, конечно же, разглашает секрет, но Элоиза публично отрицает свой брак. Фульбер набрасывается на Элоизу с побоями, и Абельяр увозит ее в монастырь, где она носит монашеское платье и ведет соответствующий образ жизни. Считая, что Абельяр предал его, т. е. отказался от брачных обязательств, Фульбер нанимает слуг, которые, напав ночью на Абельяра, оскопляют его.

Рассматривая события своей жизни с точки зрения приобретенного с годами благочестия, Абельяр желает уверить читателей, что осуждение его книги в Суассоне научило его смирению, а уроком, который он получил через нанесенное ему увечье, стало целомудрие. Но, как показывают столь живо описанные им дни после этого события, увечье привело его не только к целомудрию, но и к смирению¹⁷⁴. Как мы видели в Правиле св. Бенедикта, наука смирения занимает главное место в монастырской schola. Абельяр действительно принимает монашество, но вначале он делает это, чтобы избежать унижения¹⁷⁵. Первоначально публичная сфера была поприщем славы для Абельяра, теперь же она стала источником унижений. Так, Абельяр признает, что его возвращение к монашеской традиции, от которой он так резко удалился, было вызвано собственной слабостью. Но, начав вести жизнь монаха, Абельяр очень скоро становится верным защитником ее устоев. В монастыре Сен-Дени он начинает порицать других монахов за их распутную жизнь и перебирается в сельскую обитель, чтобы вести более строгую монашескую жизнь. Там он возобновляет преподавание теологии, но конфликт с монахами вынуждает его, заручившись разрешением епископа, основать собственный монастырь Параклет в малонаселенном районе Франции, где он вновь преподаёт теологию. Затем он становится аббатом монастыря св. Гильдазия, монахи которого восстают против его строгого правления и несколько раз покушаются на его жизнь. Последний эпизод его мытарств - возвращение к преподаванию теологии в Париже.

Совершая этот круг, Абельяр делает попытки встать на путь смирения, к которому он поначалу был принужден. Он оставляет преподавание, чтобы уйти в монастырь, он опять оставляет монастырь, чтобы вернуться к преподаванию, однако в Париж он возвращается уже обогащенный опытом серьезных попыток вести монашескую жизнь. Таким образом происходит примирение Абельяра с традицией. Новые обвинения за преимущественно логический подход к теологии прозвучали со стороны Норберта Ксантенского (основателя ордена норбертанов, или премонстратов) и в особенности от Бернара Клервоского (основателя ордена цистерцианцев). Бернар организовал встречу Абельяра с церковными властями в 1140 г. в Сансе для того, чтобы обсудить соответствие сочинений Абельяра основам веры. Абельяр был уверен, что состоится публичный диспут между ним и Бернаром, но Бернар уже подготовил обвинения в ереси к приезду Абельяра. Абельяр немедленно отправился в Рим, чтобы обратиться к папе, но, пока он был в пути, в Сансе Бернар и епископы обвинили его в ереси. Петр Достопочтенный, очень влиятельная фигура в церкви и аббат одного из самых знаменитых монастырей, приглашает Абельяра остановиться у него в Клуни. В конце концов папа Иннокентий II отменяет все санкции против Абельяра. Этот факт можно и не рассматривать как доказательство принятия церковью немонашеского подхода Абельяра к философии и теологии, но по крайней мере ясно то, что сам Абельяр пришел к уважению монашеского пути. В связи с этим можно рассматривать инновации Абельяра в области метода как развитие традиции, идущей от Августина и отцов церкви, а не как ее отвержение.

Лицо, которому не было уделено должного внимания в нашей истории, - это, конечно, Элоиза. И действительно, она обвиняет Абельяра в том, что тот позабыл о ней. Сразу же после оскотпления Абельяра Элоиза, подчинившись его воле, удаляется в монастырь и впоследствии становится настоятельницей. Из-за политической интриги, не имевшей отношения ни к Абельяру, ни к самим сестрам, Элоиза и преданные ей сестры изгоняются из монастыря. Абельяр устраивает так, что им

достается основанный им, но затем оставленный монастырь Параклет, и он становится для них духовным отцом. После того как в руки Элоизы попадает копия «Истории моих бедствий», она пишет к Абеляру и между ними завязывается переписка. Даже беглое знакомство с письмами показывает, сколь напряженной была борьба обоих за то, чтобы принять вынужденное обращение.

Начальные строки первого письма Элоизы Абеляру демонстрируют всю сложность ситуации и нежелание Элоизы примириться с потерей¹⁷⁶. Признавая его отцом и братом, она не в силах бороться с желанием назвать его господином и мужем, Элоиза напоминает Абеляру, что она пожертвовала всем для него: тогда как Абеляр не хотел оставить престижную преподавательскую должность, она, чтобы не раскрыть тайну их брака, намеренно подвергала себя общественному унижению, называясь его любовницей¹⁷⁷. Иначе говоря, если Абеляр проявил неспособность взять на себя ответственность за их любовь, то она оказалась сильнее. Подтекст ясен: Абеляр любил свою славу больше, чем Элоизу, тогда как она любила его больше всего на свете. Ее самопожертвование было столь полным, что она приняла монашество против своего желания¹⁷⁸. Она указывает на то, что не имела склонности к этому. В ответ она ожидала внимания от Абеляра, но он, по-видимому, забыл о ней. «История моих бедствий» обращена к другу Абеляра, угнетенному грузом невзгод. Абеляр пишет, чтобы показать своему другу, насколько незначительны страдания того в сравнении с его собственными, а это, как предполагается, должно поднять его дух. Без сомнения, обращение к другу - либо риторический прием, либо признак высокомерия, ведь, как замечает Элоиза, «ты написал своему другу длинное утешительное послание, хотя и по поводу его невзгод, но о своих собственных»¹⁷⁹. Однако Элоиза, воспользовавшись этим риторическим приемом, обвиняет Абеляра в том, что он заботится больше о других, чем о ней, которая, будучи его женой и аббатисой его монастыря, по праву заслуживает его внимания.

В начале своего ответного письма Абеляр обращается к Элоизе как к «возлюбленной», однако как к «возлюбленной во Христе», настаивая на новом характере их взаимоотношений: он уже не ее муж, а брат во Христе¹⁸⁰. Он также подчеркивает, что их вступление в монашескую жизнь было началом обращения¹⁸¹. Элоиза отвечает, что она не пережила никакого обращения¹⁸². Ведь, вместо того чтобы примириться с Богом, она восстает против Бога за ту несправедливость, которая заставила ее расстаться с Абеляром и вести монашескую жизнь; вместо того чтобы раскаиваться в своих грехах, она стремится к ним. Из четвертого письма становится ясно, что гнев Элоизы не утихает¹⁸³. В своем ответе Абеляр опирается на слова Элоизы о том, что она всегда приносила себя ему в жертву и что она не может отдать себя никому другому, даже Богу. Если это так, говорит Абеляр, то она должна отдать себя Богу, поскольку Абеляр сам отдал себя Богу. Элоиза пообещала последовать за Абеляром в ад, но он, как она признает, ищет рая; но в таком случае Элоиза уже не следует за ним и предпочитает самое себя Абеляру, отказываясь искать рая вместе с ним. Элоиза должна сделать выбор между любовью к себе и любовью к Абеляру. Возражения Абеляра оставляю! для Элоизы минимальную возможность выбора при написании ответа. Однако ее обращение к Абеляру в пятом письме звучит загадочно¹⁸⁴. Она заявляет, что принадлежит Богу как человек, т. е. по роду или по универсалии, по при этом она принадлежит Абеляру как индивид. Такое обращение не дает оснований полагать, что позиция Элоизы хоть как-то изменилась: она все еще восстает против Бога и все еще желает принадлежать одному Абеляру¹⁸⁵. Тот Абеляр, которого она любит и помнит - есть чисто индивидуальное существо, не связанное ни с Богом, ни с кем-либо другим. Тем не менее она готова подчиниться, чтобы впредь не поднимать этот вопрос. От личных вопросов переписка переходит к заботам монашеской жизни, которую Элоиза будет вести до своей смерти.

Пережили ли Элоиза и Абеляр истинное обращение? Заботился ли Абеляр об Элоизе? Действительно ли Элоиза любила Абеляра? Их переписка не дает никаких ответов на эти вопросы. Однако из писем мы видим, что Элоиза считает обращение Абеляра истинным, и это вызывает у нее возмущение и разочарование: она чувствует, что это еще больше разделяет ее и Абеляра. Молчание Элоизы по поводу возражений Абеляра может означать, что она подчиняется лишь в том, чтобы уже больше не затрагивать этот вопрос. Или же это означает, что она в целом согласна с необходимостью полного обращения ради того, чтобы быть с Абеляром. Трудно себе представить, что она не сочла доводы Абеляра убедительными. Возвращаясь в течение многих лет к молчаливым размышлениям о них, весьма вероятно, что она ощутила их действенность и изменила характер своего чувства к Абеляру. Однако для наших целей наиболее важным является то, о каких переменах во взглядах

Абеляра свидетельствуют эти письма. Из-за Абеляра возникла угроза того, что философия отдалится от монашеского смирения. Но из-за того же Абеляра произошло воссоединение философии с традиционной монашеской мудростью, даже несмотря на то, что его метод выходит за пределы монашеской простоты.

Об отличии метода Абеляра от монашеского созерцания можно судить по предисловию к его сочинению «Да и нет», где он объясняет, в чем заключается его подход к авторитету, в особенности к авторитету отцов церкви. Уважение к авторитету отцов церкви совместимо с необходимостью критического подхода¹⁸⁶. Критический подход к сочинениям отцов необходим по следующим причинам. Во-первых, в силу недостаточной ясности, особенно в тех случаях, когда мы сталкиваемся с поэтическим языком или с метафорами. Во-вторых, существуют противоречия, по крайней мере видимые. В-третьих, отцам иногда приписывают апокрифические сочинения. И наконец, не всегда ясно, где высказывания самих отцов, а где высказывания других авторов. По изложенным причинам грамматически точное чтение писаний отцов оказывается недостаточным: мы не должны ограничиваться грамматикой, при чтении писаний отцов следует использовать и логику.

Более того, необходимо признать, что авторитет отцов не равен авторитету Священного Писания¹⁸⁷. Библия богодухновенна, чего нельзя сказать о сочинениях отцов церкви. Отцы сами признают свои ошибки, наиболее ярким примером чего могут служить «Пересмотры» (Retractationes) Августина. Настаивая на свободе критически относиться к текстам отцов церкви, Абеляр не распространяет это требование на Священное Писание¹⁸⁸. Иначе говоря, следует различать между человеческим авторитетом, который необходимо подвергать сомнению, и Божественным авторитетом, который неоспорим. Недостаточно размышлять над текстами отцов, необходимо задавать им вопросы и рассматривать их критически. Такой подход - критика и сомнение по отношению к отцам церкви - не входил в задачи монаха-бенедиктинца при осуществлении *lectio divina*.

Абеляр в общих чертах дает представление о том, какие цели он преследует написанием «Да и нет»¹⁸⁹. Он предполагает сформулировать вопросы, прибегая к помощи авторитета, т. е. отцов церкви. Абеляр намерен продемонстрировать, как авторитет может использоваться для постановки вопросов, а не только для ответов на них. Поэтому он стремится ввести в обиход более строгий в методическом отношении подход к вопрошанию: ранее не уделялось достаточного внимания формулировке вопросов. Он осмеливается даже утверждать, что сомнение является средством отыскания истины. Можно ли считать, что в таком случае Абеляр заменяет формулу «Я верю, чтобы уразуметь» формулой «Я сомневаюсь, чтобы уразуметь»? Другими словами, заменяет ли сомнение веру в качестве исходного пункта теологии? Абеляр прямо говорит о том, что вера в авторитет Писания безоговорочна. Однако подвергать сомнению человеческий авторитет не только позволительно, но и необходимо. Не отрицая того, что обращение к традиции и писаниям отцов правомерно в теологии, Абеляр открывает путь освоению традиции на новых принципах - принципах рационализма и критического рассмотрения. Бернар и другие опасаются, что такой подход к традиции - более критический и рациональный - разрушит ее.

Оригинальность подхода Абеляра в «Да и нет» состоит и в том, как он предлагает формулировать вопросы и в его отказе отвечать на них. В «Да и нет» отрывки из отцов сгруппированы по определенным темам, и противоречия между ними скорее выделяются, чем скрадываются. Высказывания, поддерживающие ту или иную позицию, расположены рядом с высказываниями, отвергающими ее, причем они могут принадлежать как одному и тому же, так и разным авторам. Отсутствие ответов на вопросы делает это произведение удобным для обучения, побуждая самого студента размышлять над разрешением поставленных проблем. Таким образом, отцы церкви становятся не целью рассуждения, а его отправным пунктом. Нельзя разрешить противоречие, обратившись к авторитету отцов, поскольку показано, что между ними самими нет согласия. Безусловно, можно обратиться к Писанию, но в Писании не всегда найдешь прямой и ясный ответ на вопрос. Поэтому для понимания смысла авторитетного текста и для дальнейших построений необходима логика. Помимо веры и авторитета следует опираться и на разум. Разум не является заменой авторитета, даже человеческого авторитета в качестве отправного пункта рассуждения, но авторитет не отменяет необходимость разума.

Огромное значение «Да и нет» сказалось на том, как было построено образование в университетах в период высокого средневековья. Стандартным учебником церковного права в этот период был «Concordia discordantium canonum» (или «Decretum») Грациана, написанный в 1140 г. В качестве образца для этого труда послужили «Да и нет» Абеяра и «Corpus iuris civilis». «Decretum» отличался от «Да и нет» тем, что давал ответы на поставленные в нем вопросы, опираясь на авторитет, преимущественно на авторитет папы. Успех «Да и нет» также обнаружил недостатки этого сочинения: собрание высказываний отцов церкви было слишком кратким. «Сентенции» Петра Ломбардского (1150) восполнили этот недостаток, представляя собой гораздо более обширное патологическое собрание. В «Сентенциях», как и в «Да и нет», подборки текстов не сопровождалась решениями проблем: преподавателю или студенту предлагалось самим размышлять над ними. Составление комментария ко всему корпусу «Сентенций» было условием получения степени магистра теологии. Значение «Да и нет» для средневековых университетов выразилось и в том, что в этом сочинении был представлен метод вопрошания (*quaestio*), применявшийся в преподавании, при создании текстов и в диспутах. Формулировка и разработка вопросов считались существенным моментом качественного преподавания, написания сочинений и словесных баталий. Опять-таки, вопрошание было чуждо монастырскому методу *lectio divina*, заключающемуся в медитативном чтении Писания с обращением к комментариям отцов церкви. Монах-бенедиктинец может и должен вопрошать себя - это входит в науку смирения, но то же смирение запрещает ему подвергать сомнению и оспаривать авторитетные тексты.

Еще одной заслугой Абеяра считается использование им термина «*theologia*» вместо «*sacra pagina*» и «*sacra doctrina*» - терминов, связанных с монашеским методом *lectio divina*. Термин «теология» подчеркивает роль логики как средства понимания текстов Писания и отцов церкви, а также разработки поставленных в них вопросов. Впрочем, еще одним его вкладом стала первая попытка систематического построения теологии. Это положило начало серии попыток создания суммарного свода теологического знания в *summa theologiae*. В основе системы Абеяра лежит разделение теологии на три раздела: вера, христианская любовь и таинства. Такая организация материала демонстрирует роль разума не только в разработке и разрешении вопросов, но и в расположении вопросов как частей целого. Теологическое сочинение не должно строиться по образцу Писания или сочинений отцов: можно использовать логику, чтобы организовать материал Писания и отцов более рационально. Таким образом Абеяр вдохновляет средневековые университеты верой в способность разума интерпретировать, подвергать сомнению и систематизации авторитетные тексты. В обращении к авторитетным текстам проявляется связь с традицией. Обновленная вера в разум и в аристотелевскую логику ведет к новому осмыслению традиции.

ЛЕКЦИЯ 11 БЕРНАР КЛЕРВОСКИЙ И ПЕТР ДАМИАНИ: ВОСПРИЯТИЕ МОНАШЕСТВОМ НОВОЙ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ ЛОГИКИ

Бернар из Клерво (1090-1153) - один из главных реформаторов средневекового монашества. Под его руководством и по его примеру монахи ордена цистерцианцев стали вводить новые формы монашеской жизни, уделяя больше места созерцанию и размышлению, чем это делалось у бенедиктинцев. Мы указывали на то, что Бенедикт упоминает *lectio divina* там, где говорится о физическом труде, т. е. главной целью монашеской жизни является смирение, а не созерцание. Бернар и цистерцианцы пытались упростить монашескую жизнь, в особенности суровое богослужение бенедиктинцев, для того чтобы сделать главным моментом монашеской жизни созерцание. В своем сочинении «*De consideratione*» Бернар говорит о единстве целей философской и монашеской жизни. Христианский образ жизни в целом предполагает стремление к все большей отрешенности от чувств¹⁹⁰. От правильного пользования материальными вещами мы переходим к философскому пониманию чувственного как средства к умозрению и наконец к созерцанию Бога. Созерцание в его высшей точке есть разрыв, который отделяет личность от самого себя и от тела. Итак, три вида жизни следует рассматривать как стадии: первый вид, т. е. правильное использование

чувственных вещей есть практическая жизнь, которая должна привести к научной или философской, а та в свою очередь должна вести к умозрительной или созерцательной¹⁹¹. Вслед за Августином и Ансельмом, он говорит о том, что созерцательная жизнь есть уход от мира к самому себе, для того чтобы обрести Бога в самом себе и тем самым выйти за собственные пределы.

Как и для Августина и Ансельма, философия, не ведущая к созерцанию, не является истинной философией¹⁹². В то же время Бернар, ведущая фигура реформы, полагавшей философию частью монашеского созерцания, противостоит попыткам Абельяра укоренить философию за пределами монастыря. Отвержение Абельяром ультрареализма делает философию менее совместимой с созерцанием, которое является частью христианской жизни, описываемой Бернаром как постепенное отрешение от чувств. Ультрареализм более совместим с философией, ставящей своей целью созерцание, поскольку он утверждает, что форма предшествует чувственным вещам и независима от них. Например, у Августина форма тождественна Богу. Поскольку Абельяр - умеренный реалист, знание формы приходит из рассмотрения чувственных вещей, а не благодаря уходу от них. В таком случае умеренный реализм и аристотелизм представляются отрицанием тесной связи между философией и монашеским созерцанием и утверждением важности чувственного, материального опыта, что в глазах Бернара представляет опасность, поскольку заставляет нас забыть о цели христианской жизни.

Другое возражение Бернара Абельяру заключалось в том, что, по мнению Бернара, его философия накладывает ограничения на власть Бога. В письме папе Иннокентию II, посланном Бернаром после собора в Сансе, при перечислении ересей Абельяра указывается и его утверждение о том, что всемогущество Бога, т. е. его способность действовать, тождественна его актуальным действиям¹⁹³. Эти слова действительно в точности отражают воззрения Абельяра на характер Божественного всемогущества¹⁹⁴. То, что «подобает» (convenit) действиям Бога, согласно Абельяру, есть нечто достойное и наилучшее. Таким образом, власть Бога сводится к «наилучшему». Следовательно, раз Бог всегда совершает наилучшее, власть Бога ограничена тем, что Он совершает. Для Бернара это означает отрицание Божественного всемогущества, ведь ограничение Бога чем-то подобающим есть сведение Бога к тому, что может понять человеческий разум: границы человеческого понимания оказываются границами всемогущества Бога.

Ранее подобное возражение против ограничения всемогущества Бога философией было выдвинуто другим представителем монашества - Петром Дамиани (1007-1072), кардиналом и реформатором церкви. До принятия монашества Дамиани преподавал предметы тривиума в своей собственной школе в Равенне, но, обратившись к монашеской жизни, он пришел к отвержению ценности изучения свободных искусств. Сочинение «О божественном всемогуществе» Петра Дамиани адресовано к его собрату по монашеству Дезидерию, аббату Монте Кассино, традиционного центра бенедиктинского монашества¹⁹⁵. Поводом к написанию работы стало воспоминание о беседе с Дезидерием об одном высказывании Иеронима о Божественном всемогуществе¹⁹⁶. Слова Иеронима, по мнению Дамиани, являются вызовом всемогуществу Бога: Бог может простить грех, но Он не способен отменить факт совершения греха. Например, женщина, потерявшая девственность, может быть прощена, но происшедшее с ней никак не может быть отменено. Сам того не желая, Дамиани принимает позицию, которая станет отправным пунктом теологии Абельяра, - он демонстрирует критическое отношение к авторитету отцов церкви.

Особое беспокойство у Петра Дамиани вызывает то, что Дезидерий защищает Иеронима¹⁹⁷. Дезидерий утверждает, что Бог не может отменить происшедшее, поскольку Он не желает отменять это. Доводы Дезидерия в формулировке Дамиани во многом предвосхищают позицию Абельяра: власть Бога ограничена тем, что Он совершает¹⁹⁸. Дамиани на это отвечает, что если Бог не может поступить иначе, чем Он поступает, то Он не всемогущ. Возможность альтернативы осуществлению Божественной воли необходима для сохранения всемогущества Бога. Например, Бог должен обладать возможностью выбора - посылать дождь или не посылать, если Он действительно всемогущ.

Собственная позиция Дамиани предполагает, что у всемогущества Бога нет никаких ограничений. Следовательно, Бог может отменить факт совершенного кем-то греха¹⁹⁹. Он отмечает, что есть два рода фактов, которые могут быть изменены Богом: во-первых, речь идет о вине, т. е. о

моральном статусе личности перед Богом; кроме того, как в случае потери девственности, речь идет о физическом факте. Если Бог недостаточно всемогущ, чтобы восстановить прежний моральный статус личности, т. е. восстановить взаимоотношения человека с Богом, существовавшие до совершения греха, тогда у Него нет способности к спасению и христианское откровение теряет смысл. Однако физический факт имеет меньшее значение, чем моральный. Возвращение к состоянию до греха в физическом плане менее значительно, чем восстановление морального статуса личности. Если Бог способен совершить последнее, то уж тем более ему удастся совершить первое. Физическое состояние гораздо легче изменить, чем моральное, и никакой христианин не станет отрицать способность Бога менять моральный статус человека.

Дамиани готов признать, что существует еще и третий род фактов - более основополагающий, чем два других, - не только восстановление физического состояния до греха, но и факт самого события²⁰⁰. Основной вопрос заключается в том, может ли Бог сделать так, чтобы физический факт никогда не происходил. Другими словами, помимо изменения физического и морального состояния, может ли Бог сделать так, что происшедшее когда-то событие никогда не происходило? После того, как нечто стало фактом, может ли Бог отрицать, что это стало фактом? Здесь Дамиани использует пример менее щекотливый и более подходящий для философского рассуждения: может ли Бог сделать так, чтобы Рим никогда не существовал? Этим вопросом фактически ставится под сомнение принцип непротиворечивости. Если Бог не может сделать некогда существовавшее никогда не существовавшим, то только потому, что это противоречило бы принципу непротиворечивости. Другими словами, Бог не может устроить так, чтобы Рим был (Рим когда-то существовал) и в то же время не был (Рим по воле бога никогда не существовал). Итак, ограничивается ли всемогущество Бога принципом непротиворечивости?

Позицию, предполагающую, что власть Бога ограничена принципом непротиворечивости, Дамиани считает богохульством²⁰¹. Всякое ограничение власти Бога, в том числе и принципом непротиворечивости, есть богохульство, поскольку означает отрицание Его всемогущества. Врагом религии в данном случае оказывается аристотелевская логика и всякий, кто пользуется ею. Предложение, гласящее: «Все, что существует сейчас, в силу того, что существует, без сомнений является необходимо существующим», - отсылает к сочинению Аристотеля «Об истолковании» (9, 18b 8). В нем выражено минимальное требование, которому должно отвечать познание мира: необходимым является то, что никакая вещь не может быть и не быть в одно и то же время одним и тем же образом. Вне соблюдения этого принципа нет ни рационального познания, ни науки. Дамиани, однако, настаивает на том, что мы должны сделать выбор между всемогуществом Бога и рациональным познанием в понимании Аристотеля. Если следование аристотелевскому принципу непротиворечивости есть богохульство, значит мы должны пожертвовать рациональным познанием ради нашего спасения.

Из курса по мусульманской философии вам известно, что Авиценна придерживался мнения о необходимости существования. Даже существование акциденций - всего случайного в творениях - описывается как необходимое, (1) поскольку все возможное становится актуальным в бесконечном времени, и (2) соглашаясь с Аристотелем, в силу того, что нечто существует, оно не может не существовать; т. е. вещь не может быть и не быть одним и тем же образом в одно и то же время. Во имя всемогущества Бога Ал-Газали возражает против необходимости существования в первом смысле, основываясь на своем отрицании необходимости сущности и причинности; всякое существование, сущность и причинность радикальным образом необязательны, поскольку все в мире находится в непосредственной зависимости от безграничной воли Бога. Дамиани, безусловно, не был знаком с трудами Ал-Газали, но, защищая всемогущество Бога, он приходит к еще большей крайности, отрицая необходимость существования как отражение принципа непротиворечивости.

Для Дамиани принцип непротиворечивости и всемогущество Бога несовместимы, поэтому он настаивает на исключении логики из практики обсуждения божественных предметов²⁰². Философию следует отделить от веры: между разумом и верой нет гармонии, значит они должны быть разделены. Логика входит в тривиум, который посвящен изучению языка, в особенности искусства говорить публично. Поэтому неправомерно использовать то, что относится к изучению человеческого языка, при обсуждении Божественной воли. Необходимость принципа непротиворечивости есть правило,

как и необходимость силлогизма, и оно приложимо к речи; Бог же не связан ни необходимостью принципа непротиворечивости, ни необходимостью силлогизма. Такой род необходимости не имеет отношения к теологии.

Петр Дамиани противопоставляет мудрость отцов и монашескую традицию, ограничивавшую необходимость принципа непротиворечивости и силлогизма сферой речи, новым философам, пожелавшим ввести эту методологию в обсуждение истин веры²⁰³. Поступая так, Дамиани приближается к позиции номиналистов, утверждающих, что сфера действия разума ограничивается словами, но не касается вещей. Полагание предметом рационального рассуждения имен или слов вместо Божественной реальности - род теологического номинализма - оказывается необходимым, чтобы сохранить в неприкосновенности всемогущество Бога. Поскольку теология - выше логической необходимости, нет нужды пользоваться каким-либо иным методом помимо медитативного чтения (монашеское *lectio divina*) Писания и комментариев к нему отцов церкви. Однако Дамиани идет дальше простого отрицания приложимости логической необходимости к Божественным предметам: он отрицает ее приложимость вообще к чему бы то ни было, даже к материальным вещам²⁰⁴. Если мы не можем использовать логику в исследовании материальных вещей, то нет никаких сомнений, что мы не можем пользоваться ею при обсуждении Божественных предметов. Ограничение доказательной необходимости человеческого языка означает, что в действительности не существует различия между логикой и грамматикой. Диалектика, грамматика и риторика являются правилами построения речи.

Дамиани, в прошлом занимавшийся философией, в своей критике философии прибегает к философской аргументации и теперь разворачивает свое доказательство полностью. Никто не станет отрицать, замечает Дамиани, что есть некий момент до начала существования Рима, когда Бог может сделать так, что Рим будет существовать²⁰⁵. Иначе говоря, до возникновения Рима власть Бога распространяется на две альтернативы - существовать Риму или не существовать. Однако эта Божественная власть не исчезает с возникновением Рима, поскольку эти две возможности - существовать Риму или не существовать - остаются в распоряжении Бога. В силу того, что Бог вечен и каждый момент времени является всегда настоящим для Него, тот момент, когда обе альтернативы возможны, всегда является для Него реальным. Рассуждение Дамиани можно представить в следующей схеме.

Оба момента - 1 и 2 - остаются в настоящем для Бога, даже после того, как 2 становится свершившимся фактом. Поскольку момент 1 является столь же настоящим для Бога, как и момент 2, 1b равно возможен для Бога, как и 1a. Поэтому даже после момента 2 Бог может осуществить 1b, так что после возникновения Рима Бог может сделать Рим никогда не существовавшим.

Всемогущество Бога, а значит, и Его свобода от принципа непротиворечивости связаны с Его вечностью²⁰⁶. Дамиани следует Августину, считая вечность основной характеристикой Бога, а временность - свойством творения. Возможные альтернативы, предшествующие актуализации одной из них, остаются в распоряжении Бога и после актуализации одной из них, что, как говорит Аристотель, является необходимым. Поэтому событие, являющееся необходимым согласно Аристотелю, остается возможным для Бога. Поэтому одновременно заявлять, что Рим существовал и никогда не существовал, является вполне осмысленным. Дамиани связывает власть Бога над

принципом непротиворечивости с Его вечностью и, подобно Августину, подтверждение неизменности и вечности Бога он находит в откровении Исх 3:14²⁰⁷. Вместо того, чтобы отрицать вечность и неизменность Бога, исходя из Принципа непротиворечивости, мы должны признать два основополагающих ограничения этого принципа. Во-первых, необходимость принципа непротиворечивости ограничена сферой языка. Во-вторых, представление о том, что Бог не в силах отменить факт существования, связано с нашей ограниченной временной точкой зрения, в рамках которой возможные альтернативы перестают существовать после актуализации одной из них. Принцип непротиворечивости в этом смысле является следствием нашей ограниченной временной точки зрения.

Дамиани приходит к выводу, что принцип непротиворечивости не накладывает ограничений на власть Бога²⁰⁸. Проблема, с которой сталкивается Дамиани, в своей основе не отличается от той, что приходилось решать Ал-Газали: философия накладывает внешние ограничения на всемогущество Бога. Ал-Газали отвергает греческое понятие сущности или формы, поскольку оно составляет внешнюю границу по отношению к власти Бога: Бог не может сделать огонь таким, чтобы он не сжигал шелк. Для Дамиани логическая необходимость, и особенно принцип непротиворечивости, представляет собой подобное внешнее ограничение. Истина содержится в обоих утверждениях: по представлению их оппонентов, и сущность (необходимая, внутренняя самоидентичность вида) и актуальное (необходимое) существование какого-то события составляют ограничения Божественной воли. Проблема, возникающая в связи с ответами Ал-Газали и Дамиани, состоит в том, что отвержение этих границ ведет к крайностям. Альтернатива, которую предлагает Ал-Газали, - возвращение к атомизму досократиков и отрицание причинности сотворенных вещей. Дамиани своим ответом отрицает способность разума формулировать какой-либо необходимый вывод, который может иметь силу относительно чего-либо помимо языка. Таким образом, в качестве руководства для нас остается лишь авторитет. Избежать этих крайностей можно, только показав, что ни сущность, ни принцип непротиворечивости не являются внешними границами власти Бога; т. е. проблема может быть разрешена только демонстрацией того, что сущность и принцип непротиворечивости каким-то образом тождественны Богу, так что отрицание Им сущности и принципа непротиворечивости приведет к отрицанию Самого Себя.

Итак, Бернар и Дамиани представили два ответа монашеской традиции зарождающемуся аристотелевскому методу. Бернар утверждает ценность философии, направленной на созерцание Бога, причем ультрареализм Августина оказывается наиболее подходящим для этой цели. Дамиани отрицает ценность логики для веры и монашеской жизни. Оба противостоят развитию философии по пути, проложенному Аристотелем, в данный момент выражающемуся преимущественно в разработке логических проблем. Таким образом, направление в философии, продолжающее Аристотеля, в частности после перевода его сочинений, не относящихся к логике, будет развиваться за пределами монастырей в более светской атмосфере университетов.

ЛЕКЦИЯ 12

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ УНИВЕРСИТЕТ: РЕЦЕПЦИЯ АРИСТОТЕЛЯ, СТРУКТУРА УНИВЕРСИТЕТА, ОТНОШЕНИЕ К НИЩЕНСТВУЮЩИМ ОРДЕНАМ

В период высокого средневековья перевод неизвестных Западу сочинений Аристотеля на латинский язык происходил в три этапа. В конце XII в. переводчики значительно расширили корпус его сочинений по логике. В первой половине XIII в. были сделаны переводы большинства сочинений Аристотеля, сохранившихся в арабских переводах, а вместе с ними - арабских и еврейских комментариев к Аристотелю, а также сочинений Авиценны, Аверроэса и Моисея Маймонида. Во второй половине XIII в. появились переводы сочинений Аристотеля непосредственно с греческого оригинала. Деятельность по переводу Аристотеля сопровождалась развитием университетов на основе кафедральных школ и свободных ассоциаций студентов и преподавателей. Как часть латинского христианского мира, университеты не были отделены от церкви и находились под

местной юрисдикцией епископов, чья ответственность за поддержание правильной веры предполагала отныне и заботу о возникающих университетах. Поначалу реакция церковных властей на появление полного свода сочинений Аристотеля была отрицательной. В этом не было ничего удивительного, ведь он отрицал сотворенность мира во времени, познаваемость Богом единичных событий, личное бессмертие и утверждал, что философ должен стремиться обрести счастье в земном мире. Сочинения Аверроэса, которого называли «Комментатором», могли помочь в понимании Аристотеля, но не в демонстрации того, что его философия согласуется с христианским вероучением. Трудно было увидеть пользу сочинений Аристотеля, казавшегося слишком земным и материалистическим, для понимания основ христианской веры. Так, в 1210 г. французские епископы запрещают изучение естественной философии Аристотеля²⁰⁹. Устав Парижского университета, утвержденный папским легатом в 1215г. запрещает чтение сочинений Аристотеля по естественной философии и метафизике, при этом запрет не распространяется на логический корпус²¹⁰.

Однако в письме папы Григория IX к парижским церковным иерархам от 23 апреля 1231 г. мы видим уже иное отношение к Аристотелю: теперь допускается, что естественная философия Аристотеля в некоторых своих частях может быть полезной для христианской науки. Григорий назначает комиссию, которая должна подвергнуть сочинения Аристотеля цензуре, для того чтобы в Парижском университете могли приступить к их изучению²¹¹. Особое отношение именно к естественной философии Аристотеля объясняет, почему его сочинения могут быть одновременно и опасными и полезными. Философия Аристотеля, и в частности его учение о природе, отвечало ясно ощущавшейся потребности в философии природы. Утверждение Аристотелем несотворенности мира во времени ошибочно, и тем не менее церковные иерархи теперь убеждены, что аристотелевское понимание природы не только не противоречит христианской вере, но и может быть полезным. К 1255 г. Аристотель одерживает полную победу, так что на факультете искусств изучение его сочинений, не входящих в «Органон», оказывается необходимым, а магистры искусств озабочены тем, что не уделяется достаточно времени изучению текстов Аристотеля и других обязательных в обучении сочинений²¹². Аристотелевский корпус теперь составляет основную часть текстов, изучение которых обязательно для получения степени магистра искусств²¹³. И конечно же, большое внимание уделяется естественной философии Аристотеля: его логические сочинения составляют главную часть тривиума, а его естественная философия занимает большую часть курсов квадривиума, впрочем и Евклид, Птолемей и мусульманские астрономы также занимают в нем видное место.

Мы не погрешим против истины, если скажем, что к середине XIII в. факультет искусств в немалой степени стал факультетом философии Аристотеля. Каким же образом в столь короткий срок Аристотель покинул компанию еретиков и стал наиболее почитаемым философом и главным ученым авторитетом на факультете искусств? Вспомним, что это превращение совпало с переносом интереса с Аристотеля-логика на Аристотеля-натурфилософа. Другими словами, это знаменует перенос интереса на мир природы, т. е. на материальный мир. Августин и Ансельм ставили превыше всего стремление к Богу и к душе. Латинское христианство, как мы видим на примере программы курсов факультета искусств, пожелало добавить к этому знание материального мира. Эта тенденция отразилась и в структуре самого университета и в его особом внимании к Аристотелю. Аристотель утверждает, что непосредственным и наиболее естественным объектом познания является материальный мир. Для Августина же непосредственный и наиболее естественный объект познания есть Бог. Поэтому Августин усматривает цель философской жизни в уходе от непосредственного познания Красоты в прекрасных телах и в обращении к познанию души ради обретения самого критерия Красоты, Бога: познание Бога должно предшествовать всякому другому знанию, включая и самопознание. Цели философской и монашеской жизни совпадают в созерцании Бога, которое достигается воспоминанием того, что было забыто душой, отвлеченной чувственным восприятием физического мира. Для ультрареализма Августина непосредственный путь к Богу осуществляется через возвращение к присутствию Бога в уме. Обращение к Аристотелю предполагает окольный путь к Богу через непосредственное исследование физического мира. Однако сделаем одно уточнение: не Аристотель стал причиной обращения латинского христианства XIII века к натурфилософии; скорее потребность в философии природы обусловила столь выраженный интерес к Аристотелю.

Несомненно, в начале XIII в. такой интерес к натурфилософии казался церковным чиновникам родом идолопоклонства, предлагающего вместо созерцания Бога изучение мира, совершенно независимого от Бога - вечного и несотворенного мира Аристотеля. Почему многие церковные авторитеты изменили свое мнение, а также почему многие сохранили свое скептическое отношение к Аристотелю, пожалуй, лучше всего может быть объяснено тем, как Фома Аквинский разграничивает сферы философии и теологии. Определение философского метода, данное Фомой в его комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского, показывает, насколько притягательной представлялась философия природы Аристотеля в середине XIII столетия²¹⁴. Философия начинает с изучения природы сотворенных материальных вещей, благодаря чему осуществляется восхождение к познанию Бога как их причины: природа материальных вещей - непосредственный объект познания, Бог - объект опосредованный. Теология в свою очередь начинает с Бога, с Его откровения и переходит от Бога как причины творения к самому творению: Бог является прямым, а творение - непрямым предметом теологии²¹⁵. Августин, как мы видели, считает, что познание Бога предшествует познанию творения: именно благодаря нашему знанию Бога мы распознаем несовершенное единство, красоту и благо в творениях. В XIII в. Фома и многие другие увидели в Аристотеле мыслителя, открывающего философии материальный мир так, как это не могла сделать ультрареалистическая эпистемология Августина. Наряду с тем, что постулирование отправной точки философии в познании материального мира вносит более ясное различие между философией и теологией, оно же делает философию более полезной теологии, дополняя ее: философия предлагает иной подход к познанию Бога - подход, начинающий с исследования природы материальных вещей. Философское изучение метеорологии, астрономии, растений, животных, их частей, их зарождения, сна, пробуждения и т. д. не подтачивает основы теологии, а сообщает ей новую силу. Нельзя сказать, что ценность достижений психологического подхода Августина к познанию Бога в XIII в. отошла в прошлое, но тяготение к Аристотелю тогда стало моментом общего стремления дополнить психологический подход космологическим - подходом, ставящим на первое место исследование внутренней структуры материальных вещей.

Эта же потребность в философии, направленной на изучение внешнего материального мира, обусловившая быстрое освоение ранее не известных сочинений Аристотеля, как только они были переведены, проявилась и в формировании университетов с их сложной, самоуправляющейся структурой. Общепризнанным является то, что при формировании университета принципы организации средневековых гильдий были перенесены на теоретическое образование. Подобно гильдии, представлявшей собой союз мастеров (masters), ставящий своей целью определение стандартов своего ремесла и обучения подмастерьев, университет есть союз магистров, определяющих стандарты высшего образования и подготовки учителей из обучающихся у них школяров. Примером отношений типа «мастер-подмастерье» являются пункты устава Парижского университета 1215 г., предписывающие, что учитель должен нести ответственность за своих учеников²¹⁶, а каждый ученик должен иметь одного учителя²¹⁷. Основные стандарты обучения заданы в этом же уставе и они предполагают, что степень магистра можно получить лишь по достижении двадцати одного года и по прохождении курса наук в течение шести лет²¹⁸; кроме того, никому нельзя стать магистром теологии, не проучившись еще восемь лет на факультете теологии и не достигши возраста тридцати пяти лет²¹⁹.

Шесть лет обучения на факультете искусств разделялись на два трехлетних цикла. После трех лет обучения студент в качестве экзамена участвовал в серии публичных диспутов на заданную тему перед комиссией из трех-четырёх магистров искусств. Успешно прошедший это испытание становился бакалавром искусств и мог приступить к следующему трехлетнему циклу, заканчивавшемуся получением лицензии. Только после получения официальной должности преподавателя и чтения инаугурационной лекции можно было получить степень магистра искусств. Для поступления на факультет теологии требовалось пройти полный курс обучения на факультете искусств. Изучение теологии предполагало получение трех степеней бакалавра последовательно. Первый цикл был посвящен изучению и комментированию Библии и завершался экзаменом в форме публичного диспута. В цикле второго бакалавриата изучались и комментировались отцы церкви. После успешного публичного диспута можно было приступить к завершающему периоду - изучению догматической теологии. Магистром теологии в Парижском университете становились только по

предоставлении преподавательской должности, которых первоначально было восемь, а впоследствии стало двенадцать.

В преподавании использовались два метода: комментарий и диспут. Тексты любого рода - юридические, медицинские, философские и теологические - читались вслух и комментировались, таким образом происходило усвоение материала стандартных курсов. Кроме того, устраивались диспуты, которые служили и для обучения и для проверки знаний в качестве экзамена. В ходе учебных диспутов студенты должны были формулировать доводы за и против определенной позиции, учитель же (магистр) давал решение обсуждаемого вопроса и отвечал на выдвинутые студентами возражения. При экзаменационном диспуте студент, сдававший экзамен, должен был давать определения по обсуждавшимся вопросам и отвечал на возражения. Как правило, экзаменационные диспуты продолжались в течение как минимум трех первых недель Великого поста. По крайней мере раз в год магистр должен был устраивать quodlibetal - диспут, тему которого мог предложить любой член университетской гильдии или посторонний. Магистры теологии также были обязаны выступать с проповедями в университете.

Универсальный характер средневекового университета с разнообразием входящих в него факультетов и «наций» (землячеств) отражал его открытость миру. В университете было четыре факультета: право, медицина, искусства и теология. Университеты, разделенные на «нации», представляли собой международные образовательные центры, привлекавшие студентов со всей Европы. То же можно было бы сказать о монастырях, но университеты располагались в больших городах и их студенты, оторванные от семьи и бесправные, подвергались всем превратностям городской жизни. В результате студенты и учителя зачастую становились жертвами преступлений и несправедливостей со стороны местных жителей. Фридрих Барбаросса обеспечил правовой статус студентов и учителей в Болонье своей императорской юрисдикцией, что ознаменовало официальное открытие университета в Болонье, знаменитого своим факультетом права. В 1200 г. французский король Филипп II даровал правовые привилегии студентам и преподавателям Парижского университета. Таким образом, университеты были не только физическими единицами, но и официальными организациями, имевшими правовой статус. Университеты могли переезжать из одного города в другой. Папа Григорий IX в своем письме от 13 апреля 1231 г. расширил церковные привилегии Парижского университета, назвав его родителем наук²²⁰. В этом письме он упоминает беспорядки, случившиеся в университете в 1229-1230 гг., известные как «великая распря». Отказ местных жителей уважать права университета, в частности завышение цен на квартиры для студентов, привело к забастовке и к временному переносу большей части университета в Анжер²²¹. При посредничестве папы удалось вернуть университет в Париж и прекратить беспорядки. Папа Григорий подтвердил право университета на забастовку в случае нарушения правовых привилегий, установленных Филиппом II²²².

Мы уже говорили об оппозиции монашества - в лице Петра Дамиани и Бернара Клервоского - аристотелевской философии, развивавшейся вне стен монастыря. В XIII в. борьба иного рода развернулась в самом Парижском университете: речь идет о противостоянии так называемого «секулярного» или приходского клира новым религиозным орденам - доминиканцам и францисканцам. Из письма, написанного в 1254 г. магистрами Парижского университета из белого духовенства и изображающего конфликт с точки зрения одной из сторон, мы узнаем, что появление в университете представителей новых религиозных орденов, число которых там быстро росло, поначалу весьма приветствовалось²²³. Однако доминиканцы отказались принять участие в беспорядках 1229-1230 гг. и получили в это время одну магистерскую кафедру на факультете теологии²²⁴. Вторая кафедра перешла к доминиканцам, когда Жан из Сен-Жиля, уже будучи магистром теологии, стал доминиканцем²²⁵. Александр Гэльский, магистр теологии, стал францисканцем в 1236 г., и тогда францисканцы стали добиваться второй кафедры для себя, чтобы не отставать от доминиканцев. В 1253 г. состоялась еще одна забастовка, и доминиканцы согласились участвовать в ней только при условии, что за ними останутся две кафедры²²⁶. Белое духовенство следило за тем, чтобы с каждого магистра без исключения бралось клятвенное обещание участвовать во всех забастовках. Доминиканцы это требование игнорировали. Впоследствии их представители были изгнаны из университета и отлучены от церкви. Данное письмо было составлено в

университете, чтобы оправдать действия представителей белого духовенства и заручиться поддержкой в борьбе против новых религиозных орденов.

Легче всего было бы объяснить этот конфликт борьбой за власть и влияние, однако его причины более глубоки. Белое духовенство заявляло, что представителям новых религиозных орденов не должно быть места в университете, поскольку задача университета - готовить приходских священников²²⁷. Как они считали, религиозные обеты нестяжания, безбрачия и послушания несовместимы с должностью университетского магистра²²⁸. Однако доминиканцы и францисканцы отвечали, что тот образ религиозной жизни, которому следуют они, как нельзя лучше подходит для деятельности в университете. Речь шла о понимании задач университета и его отношения к миру, а также о том, как понимать унаследованную от Аристотеля открытость миру. Белый клир утверждал, что университетское образование должно позволить приходскому священнику осуществлять свои традиционные функции, т. е. между университетом и кафедральной школой не должно быть большой разницы. Новые нищенствующие ордена рассматривали университет как средство нового, более радикального обращения к Евангелию и нового провозвестия Евангелия миру. Проявление и сочетание разных тенденций - участие в жизни университета, обращение к философии природы Аристотеля и новые формы религиозной жизни - в деятельности нищенствующих орденов будет основным вопросом, который мы обсудим в ходе знакомства с сочинением Фомы Аквинского в защиту нищенствующих орденов «*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*».

ЛЕКЦИЯ 13

НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРДЕНА. «ПРОТИВ НАПАДАЮЩИХ НА СЛУЖЕНИЕ БОГУ И РЕЛИГИЮ» ФОМЫ АКВИНСКОГО²²⁹

Как мы видели, церковные власти поначалу выступали против изучения естественной философии Аристотеля в университетах. Белое духовенство также сопротивлялось тому, чтобы представители новых - нищенствующих - религиозных орденов получали должности и кафедры в университетах. Победа естественной философии Аристотеля и новых религиозных орденов в университетах не была случайностью: оба эти факта отразили новое отношение к миру, которое сыграло важную роль в развитии университетов. После появления в 1254 г. письма клириков Парижского университета против присутствия в нем доминиканцев и францисканцев Гильом Сент-Амурский, секулярный магистр факультета теологии, возглавил борьбу против нищенствующих орденов. Несмотря на то, что поначалу ему удалось добиться в этом некоторых успехов, в 1256 г. он был уволен из университета по распоряжению папы, а вскоре был достигнут компромисс между двумя враждующими сторонами, который позволил Бонавентуре (францисканцу) и Фоме Аквинскому (доминиканцу) стать официальными магистрами теологии. Однако первая лекция Фомы стала возможной только благодаря присутствию вооруженных солдат. Темой своего первого кводли-беталя (великий пост, 1256) он избрал вопрос о новых религиозных орденах. Он принял еще более горячее участие в споре о новых орденах, выступив с сочинением «*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*», в котором обсуждался протест против новых орденов, высказанный Гильомом Сент-Амурским в его «*Tractatus de periculis novissimorum temporum*».

Все христиане, говорит Фома, участвуют в религиозной жизни, если они связаны с Богом через крещение и богослужение. Религиозные ордена представляют собой второй уровень религии, для которого характерна более интенсивная религиозная жизнь. Этот уровень описывается и в позитивных, и в негативных терминах²³⁰. В положительном смысле религиозная жизнь в ордене предполагает постоянное участие в каких-то делах благочестия. В отрицательном смысле религия второго уровня есть постоянное отречение от мира, причем в большей степени, чем того требует крещение. В обетах нестяжания, воздержания и послушания выразились оба аспекта: все они означают отречение от мира, которое в свою очередь обеспечивает посвящение себя делам христианской любви, осуществляемым орденом²³¹. Медитация - высший из возможных трудов, и

посвящение себя созерцанию по принятии монашеских обетов - высшая форма религиозной жизни²³². До сих пор мы видели, что определение религиозной жизни, данное Фомой, согласуется с реформой монашества, предпринятой Бернаром: жизнь в религиозном ордене предполагает отречение от мира, а конечной целью этой жизни является созерцание. И действительно, может показаться, что религиозная жизнь, как ее описывает Аквинат, ничем не отличается от монашеской жизни.

Гильом Сент-Амурский - его мнение передает Фома - настаивал на том, что действительно нет разницы между религиозной жизнью и жизнью монашеской: они совершенно тождественны. Вторя возражениям, прозвучавшим в письме секулярных магистров 1254 г., Гильом утверждает, что поскольку религиозные ордена берут на себя нечто большее, чем соблюдение заповедей Христовых в качестве жизненных правил, то все они должны следовать заповеди избегать должности учителя²³³. В целом, невозможно отречься от мира, занимаясь преподаванием²³⁴. В нашем кратком экскурсе о Правиле св. Бенедикта мы отметили, что смирение является средством достижения совершенства в монашеской жизни: бенедиктинский монастырь - это школа смирения. Гильом утверждает, что учительство и монашеское смирение несовместимы, ведь никто не будет отрицать, что звание преподавателя - один из видов почестей, а почести и смирение суть противоположности²³⁵. Опираясь на традицию и каноническое право, Гильом указывает на то, что преподавательская служба должна быть отделена от монастырской²³⁶. Монахи не занимались преподаванием, поскольку должность учителя находится в ведении епископа и белого священства, которое подчиняется ему. Монашеская жизнь, т. е. религиозная жизнь, проходит в смирении и вдали от мира; публичная роль учителя предназначена для белого духовенства, которое опекает свои приходы и заботится о душах мирян²³⁷. Гильом в своих возражениях доходит до обвинения новых орденов в том, что благодаря им стерлась грань между членами религиозных орденов и белым духовенством. Он заявляет, что все «религиозные» должны быть монахами, а все профессора теологии - принадлежать белому духовенству. Ни традиция, ни каноническое право не предусматривает существование ордена, который бы занимался преподаванием: не может быть религиозного ордена проповедников. Все, кто принял религиозные обеты, особенно доминиканцы, должны вернуться в свои монастыри и предоставить преподавание теологии тем, кому оно принадлежит по праву - белому духовенству.

Фома отвечает, что именно созерцание прежде всего дает право преподавать²³⁸. Участие в мирских делах есть главное препятствие созерцанию, и оно преодолено религиозными орденами благодаря обетам нестяжания, безбрачия и послушания. Религиозные обеты скорее способствуют, а не препятствуют созерцанию, и, следовательно, они способствуют преподаванию. Кроме того, религиозная жизнь может заключаться и в полном посвящении себя какому-то одному делу христианской любви, чем и является преподавание²³⁹. Тот факт, что ранее ни один религиозный орден не занимался такого рода трудами христианской любви, не является доказательством несовместимости религиозной жизни и преподавания. Для того чтобы показать, что никакой религиозный орден не должен посвящать себя преподаванию, Гильом должен был бы доказать, что целью религиозной жизни не является христианская любовь и что преподавание не является формой христианской любви. Другими словами, Фома утверждает, что Гильом неправильно понимает наиболее существенный момент религиозной жизни - христианскую любовь. Но с точки зрения христианской любви совместимость преподавания и религиозной жизни не вызывает сомнений.

Поскольку посвящение себя делам христианской любви через принятие обетов составляет суть религиозной связи - связи человека с Богом, оно может принимать формы как созерцательной, так и деятельной жизни. Если абстрактно оценивать созерцание и действие сами по себе, т. е. отвлекшись от каких-то конкретных условий, то созерцание предпочтительнее действия²⁴⁰. Следовательно, строго говоря, посвящение себя делам христианской любви в созерцании - более высокая форма религиозной жизни, чем действенная христианская любовь. Тем не менее в определенных условиях действие предпочтительнее созерцания; например, в ситуации крайней и вынужденной бедности лучше действовать, чем предаваться медитациям. Принимая во внимание то невежество, в котором пребывает наш мир, выбору между только созерцанием и только действием следует предпочесть жизнь, сочетающую созерцание с действием²⁴¹. Преподавание и есть то оптимальное сочетание созерцания и действия, которое наиболее всего подходит современной ситуации всеобщей духовной нищеты. Заповедь христианской любви требует делиться плодами созерцания, поэтому Фома не только уделяет место новой форме религиозной жизни, сосредоточенной на преподавании, но и

пересматривает традиционную иерархию ценностей, ставя на первое место сочетание созерцания и действия вместо одного только созерцания. Деятельность религиозного ордена, занимающегося преподаванием, предпочтительнее религиозной жизни монашества, поскольку учитывает конкретную ситуацию человека в мире. Основной инновацией новых религиозных орденов является понимание сути религиозной жизни, неотделимой от потребностей современного мира. Вдали от забот мира лучше всего посвятить себя созерцательной молитве; если же обратиться к миру, то в таком случае наилучшим делом будет преподавание. Здесь проявляется связь между мотивами создания новых орденов и обращением к естественной философии Аристотеля. Традиция августиновского ультрареализма опирается на природу самих вещей. Если рассматривать одни только сущности, то созерцание и монашеская жизнь превосходят преподавание. Эпистемология Аристотеля исходит из материального мира, и с точки зрения конкретной ситуации человеческого существования, как утверждает Фома, преподавание и деятельность новых религиозных орденов следует предпочесть монашеской жизни.

Чтобы избавить мир от зла, требуется новая свобода - свобода учить тому, что приносит опыт созерцания. Если существование религиозных орденов, сочетающих созерцание и преподавание, становится возможным, то дисциплина монашеских орденов уже не рассматривается как норма религиозной жизни. Несмотря на отречение от мира в бедности, христианской любви и послушании новые ордена должны обладать свободой учительствовать в мире. Прежде всего это значит, что доминиканцы не связывают себя обетом *stabilitas loci* и не остаются в монастыре. Для того чтобы учить, нужно находиться в мире и, в частности, в университете в качестве преподавателей и студентов. Правило Бенедикта предписывало всем монахам - как часть школы смирения - заниматься физическим трудом. Фома утверждает, что посвящение себя преподаванию и монашеский режим физического труда несовместимы. В отличие от Гильома он не приходит к выводу, что все «религиозные» должны отказаться от преподавания; наиболее разумный вывод, по его мнению, что ручной труд обязателен не для каждого «религиозного». Нестяжание, как и всякий религиозный обет, имеет своей целью обращение к делам христианской любви, которым посвящает себя орден доминиканцев, а именно, к преподаванию и проповеди²⁴². Сочетание созерцания и действия в преподавании требует большей свободы от забот о хлебе насущном, и практика сбора подаяния лучше всего отвечает цели достижения такой свободы²⁴³. Гильом утверждает, что все «религиозные» должны заниматься физическим трудом и что нищенство противно принципам религиозной жизни. Как считает Фома, он говорит так, поскольку не видит различий в целях монашеских и нищенствующих орденов.

Решающим аргументом Фомы в оправдании деятельности нищенствующих орденов и еще одним ключом к пониманию тенденций XIII в. - развития университетов и обращения к Аристотелю - стал призыв к буквальному подражанию Христу. Изложив доводы, основывающиеся на теологическом или каноническом понимании религиозной жизни, Фома переходит к утверждению того, что религиозная жизнь может быть описана в более простых терминах как подражание Христу²⁴⁴. Заповеди совершенства, такие как бедность, безбрачие и послушание, не только составляют часть учения Христа; в них отразилось и то, как он в действительности жил. Цель религиозной жизни - не что иное, как возможно более точное подражание жизни Христа. Из евангелий мы знаем, что Христос был беден не на словах, а на деле. Для того чтобы учить, Христос не колебался принимать подаяние²⁴⁵. Итак, Христос не занимался физическим трудом в период своего служения и принимал подаяние, дабы освободить Себя ради учительства. Но это означает, что орден доминиканцев не вносит ничего нового, а точнее, возвращается к Евангелию. В этом возвращении к Евангелию имплицитно присутствует перенос акцента с символического на буквальный смысл Писания. Вспомним, что Августин, решая проблемы, поставленные манихеями, пришел к аллегорическому или небуквальному толкованию Писания, в частности тех пассажей из Ветхого Завета, где говорится о материальности и подвижности Бога. Такая аллегорическая интерпретация преобладала в монашеском *lectio divina*. В новых религиозных орденах XIII в. наблюдается тенденция к обнаружению буквального, или исторического смысла Писания, в частности при интерпретации евангелий. Фома, например, не отрицает, что у Писания есть духовный смысл, в котором выделяются аллегорический, моральный и анагогический²⁴⁶. Тем не менее буквальный смысл Писания является основополагающим²⁴⁷.

Есть связь между возвращением к буквальному пониманию евангелий в нищенствующих орденах и обращением к философии природы Аристотеля и к преподаванию в университетах; их связывает миссия Христа как учителя в мире. Отречение от мира принятием обетов не обязательно означает уединение вдали от мира: оно может означать противоположное - участие в делах мира в преподавании. Развитие университетов, религиозных орденов, а также поиски естественной философии - все эти тенденции XIII в. свидетельствуют об общем повороте от внутреннего пути августиновского ультрареализма и монашества к внешнему пути аристотелизма и евангелий. Все три тенденции - университеты, нищенствующие ордена и естественная философия - говорят об общем ощущении того, что пришло время поделиться с миром плодами многовекового созерцания и занятий августиновской философией. Сложность такого отношения к миру, сочетающая отречение от него с миссией к нему, отразилась в восприятии Аристотеля. Поскольку Аристотель принимает существование мира как данность, а его этика постулирует достижение счастья в этом мире, он должен быть «отвергнут». В силу того, что естественная философия Аристотеля дает объяснение мира, которое мы не находим в философии Августина, она оказывается подспорьем в евангелизации мира. При таком подходе невозможно безоговорочное принятие Аристотеля, которое демонстрирует Аверроэс, но равным образом неприемлема и относительно «немирская» философия Августина. Для проекта евангелизации, предлагаемого нищенствующими, требуется философия, отвечающая потребностям тех, кто живет в мире и призван искать Бога в мире.

Это стремление выработать философию, которая использовала бы достижения аристотелевского натурализма и в то же время отвергала бы несотворенную данность аристотелевской природы, ставит перед нами вопросы: как будет происходить освоение Аристотеля? Возможна ли вообще такая философия? Если выйти за пределы воззрений Фомы Аквинского и бросить общий взгляд на развитие латинского аверроизма и латинского номинализма, то может показаться наивным его оптимизм по поводу возможности подхода, сочетающего евангелие и аристотелевскую натурфилософию. Еще менее обещающим будет добавление Августина к этому сочетанию: Абельяр уже пытался соединить ультрареализм Августина с реализмом Аристотеля, но в результате чуть было не пришел к номинализму. Возможно, философия Фомы эклектична; не исключено, что истинное единство мы увидим в дальнейшем, по мере знакомства с другими его сочинениями, однако мотивации к созданию такого философского проекта очевидны в «*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*». Уверенность Фомы в своем призвании осуществить это сложилась не только в ходе конфликта, происшедшего в Парижском университете, новый виток которого отчасти и послужил причиной приезда Фомы в Париж в 1268 г.; здесь свою роль сыграло также и принятое им в юности решение присоединиться к доминиканцам. Шести лет Фома по воле семьи был помещен в главный бенедиктинский монастырь Монте Кассино, по-видимому, с надеждой, что он в будущем станет аббатом. В возрасте четырнадцати лет он поступил на факультет искусств университета в Неаполе, где пятью годами позднее выразил желание стать доминиканцем. Его семья, обескураженная решением благородного отпрыска стать нищенствующим монахом, некоторое время пыталась препятствовать ему в этом. Так, на собственной судьбе Фомы сказался общий поворот от монашества к новым религиозным орденам: его затронул конфликт между нищенствующими орденами и белым духовенством, а также между факультетом теологии и факультетом искусств (латинские аверроисты). Он, несомненно, был глубоко вовлечен в мирские дела и в жизнь университета. В то же время Фома принял обеты, предполагающие отречение от мира: его убеждение в том, что ему удалось гармонично сочетать и в личном, и в интеллектуальном плане эти, казалось бы, противоположные позиции, помогает понять его уверенность в возможности гармонии между Евангелием, Аристотелем и Августином.

ЛЕКЦИЯ 14

ФОМА АКВИНСКИЙ ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ: ВЛИЯНИЕ АРИСТОТЕЛЯ

Можно предложить три различных подхода для рассмотрения того, как умеренный реализм Аристотеля воспринимался и критически пересматривался Фомой Аквинским. Первый - продемонстрировать в деталях, что Фома принимает, а что отвергает в аристотелевском понимании универсалий. Для этого потребуются сравнить «Органон», «О душе» и «Метафизику» Аристотеля с комментариями и оригинальными сочинениями Фомы. Очевидно, что такая задача не может быть осуществлена в рамках одной лекции. Во-вторых, мы могли бы начать с рассмотрения собственной эпистемологической критики ультрареализма, предпринятой Аквинатом. Наилучшие примеры такой критики представляют собой вопросы 5 и 6 его комментария к «О Троице» Боэция. Здесь, в рассуждении о делении и методах наук, содержится анализ абстракции, который быстро выходит за пределы аристотелевской критики платоновских форм. Однако такой подход исключает более общую перспективу, позволяющую рассмотреть также антропологию и космологию. Поэтому подход, который следует принять здесь, будет заключаться в рассмотрении трактовки Фомой универсалий в связи с обсуждавшимся выше новым отношением к миру, выразившимся в обращении к естественной философии Аристотеля, в развитии университетов и нищенствующих орденов. Наиболее подходящим текстом для этого является ST 1.84-85. Как заявляет Аквинат в прологе, «Сумма теологии» представляет собой сокращенное и упорядоченное изложение теологии, т. е. учебник для начинающих, основным свойством которого является простота. Такой несколько упрощенный обобщающий подход отвечает нашим задачам.

ST 1.84.4 начинается с изложения основных положений ультрареализма, приписываемых Платону²⁴⁸. Для Абельяра основной догмой ультрареализма было утверждение о том, что универсалии есть субстанции. Выказывая лучшее понимание метафизики и способность разрешать связанные с ней проблемы, что стало возможным благодаря переводам неоплатоников, Аристотеля, мусульманских и еврейских философов, Аквинат считает идею о том, что форма отделена от материи, наиболее адекватным выражением ультрареализма. Для ультрареалиста отдельные формы составляют причины и бытия, и человеческого знания; поэтому вопрос об универсалиях в такой же степени относится к метафизике, как и к эпистемологии. Внимание Фомы сосредоточено как на Авиценне, так и на Платоне: он пытается продемонстрировать сходства и различия в позициях обоих по вопросу об универсалиях²⁴⁹. Авиценна противоречит Платону в том, что, по его мнению, формы не существуют независимо как субстанции, а знание их не является врожденным человеческому разуму. Авиценна согласен с Платоном в том, что формы существуют до их присутствия в человеческом разуме и в чувственных вещах. Авиценна объединяет позиции Платона и Аристотеля, помещая формы в активном интеллекте, который прежде всего ответствен за их эманацию в человеческий разум и в чувственные вещи. Поэтому Фома разделяет желание Аверроэса разграничить позиции Аристотеля и Авиценны. Каким бы верным последователем Аристотеля ни казался Авиценна, Фома все же отмечает, что его трактовка универсалий ближе к Платону, чем к Аристотелю.

Критика ультрареализма у Фомы весьма отличается от той, что была предпринята Абельяром, который пытался показать логическую несостоятельность ультрареалистической позиции. Доводы Фомы направлены не на то, чтобы продемонстрировать с помощью логики внутренние противоречия ультрареализма; главное возражение - в том, что ультрареализм не способен представить последовательное учение о человеке. Он не может объяснить, почему человеческий интеллект испытывает потребность в союзе с телом, тогда как объектом познания является форма, отделенная от материи. Если на это ответить, что душа соединилась с телом ради блага тела, т. е. душа управляет телом ради самого тела, подобно тому как философ управляет людьми ради их блага, такой ответ не будет удовлетворительным, поскольку в таком случае союз тела и души нельзя считать естественным. Другими словами, от природы душе не свойственно соединяться с телом, только тело по своей природе склонно к соединению с душой. Такой союз сущностно необходим, а поэтому естествен, только для тела. Первоначально Августин предпринял попытку связать грехопадение, описанное в книге Бытия, с платоновским объяснением соединения души с телом как падения души, оставляющей чисто нематериальный модус существования. В 3-й книге «De libero arbitrio» Августин выражает сомнения в тождестве этих двух падений, но он все еще не дает определенного объяснения причин союза души и тела. Фома утверждает, что основная ошибка ультрареализма - не логическая и не эпистемологическая, но касается антропологии, поскольку эта позиция признает союз души и тела неестественным, но не дает приемлемого объяснения причин такого неестественного союза.

Лучшее, что может сказать ультрареализм о теле, это то, что тело есть акцидентальная причина познания²⁵⁰. Чувственный опыт может служить душе напоминанием об ее знании отделенных от материи форм, но сами чувства не являются причинами познания. Если чувства не представляют собой нечто существенное для познания, то и тело не является сущностно необходимым для души. В телесном модусе существования души чувства могут способствовать возвращению ее к познанию, но более вероятно, что они станут препятствием познания. В любом случае чувства не оказываются необходимыми причинами, и поэтому тело никак не является необходимым в ультрареалистической эпистемологии.

В отличие от Абеяра, Фома готов признать логическую и эпистемологическую согласованность позиции ультрареализма. Его возражения сводятся к тому, что ультрареализм не дает объяснения человеческого существа в его целостности, т. е. не объясняет, почему человек обладает телом. Отсюда - обращение к Аристотелю и к его представлению о естественном союзе души и тела как средству объяснения присутствия интеллектуальных душ в материи. Фому привлекает в Аристотеле его способность объяснить, почему человек присутствует в мире, и показать, что человек принадлежит миру. В этом повороте от ультрареализма сказалась неудовлетворенность представлением о том, что материальный мир не является естественным местом пребывания человека. Человек не может и не должен бежать от мира - материального, политического, мира в любом смысле за исключением мира греховного, - поскольку человек природно связан с миром. С этой точки зрения монастырь представляется неестественным и необычным местом пребывания, предназначенным для тех немногих, кто обладает соответствующим призванием; университет же есть более естественное место, отвечающее природе человеческого ума. Философия Аристотеля не воспринимается Фомой как целостное учение, какой она была для Аверроэса; скорее она используется как базис для формирования такой философии, основополагающим принципом которой будет естественность человеческого тела. Перед такой философией стоит следующая задача: как постулировать то, что мир является домом для человека, не забывая о том, что наша конечная цель лежит за пределами этого мира, о чем постоянно напоминает августиновский ультрареализм и монашеская традиция.

В ST 1.84.6 Фома описывает в исторической перспективе, как аристотелевский подход к универсалиям делает возможным более целостное представление о человеке и его познании по сравнению с предшествующими Аристотелю учениями. Фома выделяет три основные трактовки универсалий. Первая представлена Демокритом и теми досократиками, которые не проводили различия между чувствами и интеллектом²⁵¹. Они признавали лишь один когнитивный акт - ощущение и один когнитивный объект - единичные вещи. Поскольку досократики материалистического направления не признают никаких объектов познания кроме единичных предметов, их позиция в основе своей тождественна номиналистической. Отвержение Платоном такой позиции положило начало возникновению ультрареализма, для которого чувства и интеллект не только различны, но и разделены²⁵². Кроме того, чувства и интеллект разделены таким образом, что существует только один акт познания - интеллектуальный и один объект познания - универсальный: чувственное и единичное не являются объектами познания. Согласно Фоме, ответ Аристотеля заключается в следующем: он согласен с Платоном в том, что досократики не смогли объяснить познание, сведя его к ощущению; в то же время он не поддерживает поправку, вносимую Платоном, - отождествить познание с интеллектуальным актом²⁵³. И Демокрит, и Платон в своих вариантах теории познания упускают некоторые аспекты познания: Демокрит устраняет интеллектуальные, а Платон - чувственные феномены. Человеческое познание в его целостности может быть объяснено, если ощущение и интеллектуальный акт различны, но не разделены. Аристотель отдает должное и Демокриту, признавая, что с ощущения начинается познание, и Платону, утверждая, что интеллектуальное познание выходит за пределы ощущений. Так восстанавливается равновесие и принимаются во внимание все аспекты познания. Платоновское восхождение к знанию через припоминание есть возвращение к актуальности (интеллигибельному), уже присутствующей в душе. Аристотелевская абстракция есть восхождение к новой актуальности (интеллигибельному), которая не присутствовала в душе, но имплицитно или потенциально содержалась в чувственных предметах. Таким образом, Аристотель объединяет новое знание, приобретаемое в акте ощущения согласно эпистемологии Демокрита, с платоновским представлением о том, что интеллигибельное уже существует в уме. Отличие позиции Аристотеля в

том, что интеллигибельное предсуществует в чувственном, тогда как, согласно Платону, оно предсуществует в интеллекте. Аристотель заменяет платоновское припоминание абстракцией, утверждая при этом необходимость восхождения - восхождения от одного акта познания (ощущение) к другому (интеллектуальный акт). Напомним, что платоновское восхождение осуществляется от незнания (ощущение и забвение материального мира) к знанию (интеллектуальные акты и припоминание). Целостное представление о человеческом познании становится возможным, если мы вместе с Демокритом признаем, что ощущение есть необходимая причина познания, и дополним это платоновской интуицией несводимости познания к ощущению²⁵⁴.

Хотя Платон правильно постулирует форму в качестве объекта интеллектуального познания, благодаря материи форма имеет индивидуальное существование в чувственных субстанциях. Ощущение дает нам доступ к тому, что содержит форму, но чувства не способны ухватить саму форму, т. е. форму как универсалию. Абстракция есть выделение формы из частных ее материального существования, которые делают вещь особенной и уникальной. Мы немедленно сталкиваемся с дилеммой, если утверждаем, что актуальность интеллекта представляет собой нечто новое, поскольку он выделяет форму из внешних чувственных объектов, и одновременно полагаем, что интеллект постигает форму, отделяя интеллигибельные объекты от чувственного. Ведь из первого вытекает, что интеллект естественным образом пребывает в потенциальном состоянии, раз его объект находится вовне, а из второго следует, что интеллект находится в состоянии актуальности, поскольку он воздействует на чувственное, поднимая его до уровня интеллигибельного. В качестве решения предлагается выделение потенциального и активного интеллектов или интеллектуальных свойств. Недостаточная ясность представления Аристотеля о взаимоотношениях потенциального и активного интеллекта с душой как формой вызвала к жизни три различные интерпретации: для Авиценны активный интеллект отделен от индивидуальной души, как мы знаем из ST 1.84.4; для Аверроэса оба интеллекта отделены от души; для Фомы оба являются свойствами индивидуальной человеческой души²⁵⁵.

Это рассмотрение трактовки Фомой аристотелевского учения об абстракции дает достаточно ясное представление о его расхождении с Абельяром. Вспомним, что помехой попытке Абельяра сформулировать промежуточную позицию между ультрареализмом и номинализмом стал ограниченный доступ, а возможно, и ограниченный интерес к аристотелевским сочинениям помимо Органона. Поэтому Абельяр в объяснении «статуса» ограничивается тем, что сходство между индивидуальными субстанциями лежит в основе естественного значения универсалий. Фома, опираясь на Аристотеля, может сказать, что форма, а не субстанция является общим для многих индивидов моментом, определяющим их принадлежность к одному виду и лежащим в основе естественных значений универсалий. Кроме того, Абельяр описывает результат абстракции как смутный образ некоторого числа отдельных субстанций, что согласуется больше с номинализмом, а в конечном счете и с материализмом досократиков, чем с реализмом. С этой точки зрения представление Абельяра об абстракции не замечает разницы между чувством и интеллектом из боязни впасть в ошибку Платона, разделявшего их и отрицавшего необходимость чувственной причины познания. Благодаря аристотелевскому понятию формы Фоме удастся установить, что в абстракции форма мыслится отдельно от индивидуализирующих ее материальных частных: абстракция есть получение не смутного образа, но ясного понимания универсального, неизменного и необходимого элемента материальных вещей - формы, а ощущение есть схватывание частных, изменяющихся и случайных элементов в материальных вещах - материи как принципа индивидуации.

Как много ни обязан Фома Аристотелю в прокладывании пути между номинализмом и ультрареализмом, было бы неверным сделать вывод, что он просто повторял Аристотеля и не внес никаких значительных изменений в его учение. Как видно из обсуждения Фомой этих же вопросов в «Quaestiones de anima» 15, непосредственной мишенью его критики в ST 1.84.7 является Авиценна, хотя имплицитно критика направлена и на Аристотеля. Авиценна утверждает, что чувственный объект или образ необходим для приобретения интеллектуального знания, но не для оперирования уже полученным знанием. Если бы это было так, возражает Фома, то по обретении познаний в науках тело уже не являлось бы необходимым²⁵⁶. А поскольку мозг есть телесный орган, осуществляющий работу воображения, то он был бы необходим лишь на первых этапах познавательного акта для формирования образа (фантазма), из которого абстрагируется интеллигибельное, но уже не

требовался бы для дальнейшего познания. Однако это явно противоречит опыту, ведь когда человек, обладающий знанием, испытывает нарушения в работе мозга вследствие травмы или преклонного возраста, он не может полноценно оперировать этим знанием. Фома указывает еще на один факт, подтверждающий его утверждение: мы не способны думать, не прибегая к воображению²⁵⁷. Наш собственный опыт показывает, что человек не в силах избавиться от воображения и не способен познавать бестелесно. Мы представляем собой воплощенные интеллекты, но воплощенные не ради тела, а ради интеллекта, зависимого в своей деятельности - в приобретении и использовании интеллектуального познания - от органов чувств и мозга.

Фома не противоречит Платону и Авиценне в том, что интеллект выходит за пределы воображения, но он отрицает, что мы можем мыслить, не прибегая к воображению. Авиценна - платоник в том смысле, что он признает нашу потребность в воображении и в теле только для приобретения знания, при этом приобретение знания понимается как постепенное отрешение от тела. И Авиценна, и Платон рассматривают философскую жизнь как восхождение, которое не должно сопровождаться никаким нисхождением: восхождение к форме и к интеллигибельному не требует возвращения к материи и к чувственному. Так, признавая нашу зависимость от материального мира как отправной точки познания, Авиценна вместе с Платоном стоит перед проблемой объяснения того, почему философ возвращается к материальному, чувственному миру уже после восхождения к форме. Обращение Фомы к Аристотелю в *sed contra ST 1.84.7* не скрывает того факта, что это учение о «*conversio ad fantasmata*», или идея о необходимости использования воображения в процессе познания не содержится в сочинениях Аристотеля, по крайней мере в явной форме. Действительно, постепенное отрешение от тела и воображения, постулируемое Авиценной, хорошо согласуется с тем, что говорится в трактате Аристотеля «О душе». Как считает Фома, ответ умеренного реализма Платону, а также необходимость нисхождения для философа не будут поняты, если мы не признаем постоянной потребности интеллекта в воображении. Для Платона и Авиценны, а также для Аристотеля по умолчанию, после того как достигнута форма, нисхождение к материальному и чувственному представляется неестественным. Для Фомы нисхождение необходимо и естественно: не требуется никакого принуждения. Таким образом Фома утверждает, что представление о познании, выдвигаемое умеренным реализмом, будет полным, только если и восхождение и нисхождение признаются необходимыми моментами каждого акта познания.

В таком случае не удивительно, что Фома утверждает совместимость жизни в созерцании и жизни в действии. Ведь с точки зрения Фомы единство созерцания и действия так же естественно, как и единство когнитивного восхождения и нисхождения. Если нисхождение так же естественно, как и восхождение, то не нужно бежать от материального мира или участия в жизни города и в его делах, а тогда преподавательская деятельность философа естественна и нормальна. Признание и восхождения и нисхождения естественными вносит ясность в вопрос о природе союза души с телом - этот союз существует ради души, а не ради тела. Другими словами, мы вновь сталкиваемся с тем, что вопрос об универсалиях неотделим от антропологической проблематики. Основополагающий принцип философии Фомы, в котором отражается этот союз эпистемологии и антропологии, гласит: уровень бытия познающего соответствует уровню бытия объекта его познания²⁵⁸. Интеллектуальному бытию, связанному с материей, - человеку - соответствует познание формы, существующей в материи. Интеллектуальному бытию, отделенному от материи, - ангелу - соответствует познание формы, существующей отдельно от материи. Аристотелизм становится практически неотличим от платонизма, если объект человеческого познания отождествляется с объектом интеллекта. Если объектом познания считается форма, выделяемая путем абстракции в процессе познания, то мы имеем постепенное отделение души от материи, отстаиваемое Авиценной. Однако Фома подчеркивает, что объектом познания является форма, существующая вне интеллекта, т. е. существующая в материи; форма получает нематериальное существование только в интеллекте благодаря абстракции. Но тогда нельзя останавливаться на абстракции формы из материи: знание формы как универсалии должно быть дополнено знанием универсалии вне интеллекта - в ее частном существовании в материи. И восхождение, и нисхождение естественны, и тогда естественным является союз души и тела, поскольку существует только один объект познания - форма, существующая в материи, отчасти схватываемая чувствами, отчасти постигаемая интеллектом. Но если форма неотделима от материи вне ума, то интеллект никак не может отказаться от тела или воображения.

Объединение Фомой эпистемологии и антропологии представляется наиболее удачным, когда он проводит параллель между умеренным реализмом - как промежуточной позицией между ультрареализмом и номинализмом - и промежуточным положением человека между ангелами и животными²⁵⁹. Фома расширяет ряд типов познающих до трех, присоединяя к нему животных - градацию, соответствующую только индивидуализированному, т. е. материальному состоянию формы, а не состоянию формы как собственно формы. Тогда получается, что животные познают, но только чувственным, а не интеллектуальным познанием. Демокрит и номиналисты заблуждались, приписывая человеку то, что свойственно животному и отказываясь давать объяснение когнитивным феноменам, выходящим за пределы животных свойств, т. е. способности человеческого мышления переступать границы частных условий времени и пространства. Другая крайность - ошибка Платона и ультрареалистов - приписывать человеку то, что свойственно ангелу. И тот, и другой варианты антропологии упускают из виду уникальность человеческой природы. Фома считает, что его умереннореалистическая трактовка универсалий получает подтверждение в рассмотрении акта человеческого познания, имея в виду зависимость человеческого познания от мозга. Он также считает, что только умеренный реализм может обосновать «среднюю» или промежуточную позицию человека между животными и ангелами. Человеческая природа, как он утверждает, более сложна, чем животная или ангельская, но всегда возникает соблазн ее упростить, сведя к одной из крайностей. Это же искушение сказалось и в споре об универсалиях.

Следствием этой промежуточной позиции человека и человеческого познания является то, что человеку недоступно непосредственное знание нематериального²⁶⁰. Всякое человеческое познание нематериального и интеллигибельного осуществляется посредством познания материального и чувственного. В противоположность ультрареализму Августина, Фома отрицает возможность непосредственного познания Бога: единственный естественный путь к Богу лежит через материальный мир. В нашем естественном познании Бога мы зависимы от вовлеченности в материальный мир, который нам не дано перерасти естественными средствами. Таким образом, очевидно, насколько подходящей является такая философия для университета, подобно тому как философия Августина была оптимальной для монастыря. Если использовать терминологию, которая выражает разницу между подходами к политической философии Августина и Фомы, то человек и для Августина, и для Фомы есть паломник в пути, не имеющем конца в этом мире. Для Фомы мы являемся также гражданами, от природы принадлежащими этому миру. Уникальность положения человека в космосе в точности отвечает его укорененности в мире, при том что его принадлежность этому миру несколько не приуменьшает его уникальности.

ЛЕКЦИЯ 15

ФОМА АКВИНСКИЙ ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ. АВИЦЕННА О ПРОБЛЕМЕ БЫТИЯ

Августин и его средневековые последователи пытались строить свою философию на основе отождествления Бога с бытием по крайней мере по двум причинам. Во-первых, они стремились привести свою философию в соответствие с Писанием, где Бог открывает себя как бытие (Исх 3:14)²⁶¹. Тождество Бога с бытием и нетождество творений с бытием дает понятие о Боге и о характере отношения между ним и творением. В платонизме Августин находит философское объяснение понятиям бытия и откровения Бога Моисею: только Бог истинно существует, поскольку только он неизменен в отличие от творений, которые подвержены изменениям²⁶². Понимание бытия Платоном, а значит, и Августином, основано на различии между неизменным и изменяемым. Вторым основанием отождествления Августином Бога с бытием является его учение о зле. Если зло есть отсутствие естественного порядка, а не какая-то сущность, тогда зло можно отождествить с небытием, а добро - с бытием. Отождествление платоновского бытия с Богом подразумевает отождествление платоновских форм с Богом, поскольку форма и бытие для Платона неразличимы. Неизменные формы или идеи Платона, которые являются причиной постоянства и, следовательно, всякого бытия в чувственном мире, становятся у Августина тождественными Богу и получают наименование «божественных идей»²⁶³. По-видимому, Августин не отдавал себе отчета в той

проблеме, которая возникает в связи с отождествлением Платоном бытия, или форм, с множественностью: истинно единым является только то, что за пределами бытия. Нетождественность форм или сущностей друг с другом обязательно приводит к плюрализму, и поэтому Августиново соединение форм с Богом делает Его единство проблематичным. Каким образом Августин мог не осознавать это, становится ясным, если вспомнить об основной интеллектуальной проблеме, вставшей перед ним в связи с учением манихеев. Августин видел в платонизме средство уйти от приписывания манихеями материальности и изменчивости Богу²⁶⁴. Ему удалось разрешить вопрос о нематериальности и неизменности Бога, но менее существенная для Августина проблема соотношения единого и множественного осталась нерешенной.

Фома Аквинский, подобно Августину, попытался дать философское объяснение Исх 3:14²⁶⁵. Аквинат также видит вклад философии в теологию в том, что она дает объяснение понятию бытия. Однако Фома отходит от Августина, опираясь в своем объяснении того, что представляет собой бытие, не на Платона, а на Авиценну²⁶⁶. Новшество, за которое Аверроэс порицал Авиценну, заключалось в том, что он объяснял бытие с точки зрения различия между существованием и несуществованием: существование, а не неизменность является ключевым моментом в понимании бытия. Это обращение к Авиценне поставило перед Фомой две проблемы понимания Авиценной бытия. Во-первых, сущность сама по себе свободна от причинности, исходящей от Бога, который делает сущность актуальной, но не потенциальной; иными словами, Авиценна отрицает творение из ничего. Во-вторых, Авиценна отождествлял сущность Бога не только с существованием, но и с необходимостью, а из этого следует, что божественная причинность по отношению к существованию мира является необходимой. Очевидно, что это учение не могло помочь Фоме разрешить проблему единства божественного бытия, оставшуюся в наследство от Августина: ведь тогда решение этой проблемы было бы возможно только ценой отрицания свободы и полноты божественного творения.

Объяснение бытия через существование, приводимое Фомой, требовало доказательства того, что между сущностью и существованием есть различие. Первый довод Аквината в пользу такого различия позаимствован им у Авиценны: знание того, что есть вещь, т. е. знание ее сущности, не предполагает знания о том, есть ли она, т. е. ее существования²⁶⁷. Хотя Фома и не отрицает справедливости этого довода, он не довольствуется им одним и предлагает еще и другой, свой собственный довод. Нетрудно понять, почему Фома не мог довольствоваться доводом Авиценны. Следует ли из этого довода то, что существование не входит в какую-то отдельную сущность, например в сущность какого-то человека, или необходимо доказать, что оно не должно входить ни в какую сущность? Последнее представляется необходимым для доказательства того, что между сущностью и существованием есть различие, т. е. что существование не входит ни в какую сущность из множества сущностей, составляющих мир. Но обладаем ли мы знанием всех сущностей, составляющих мир? Доказательство наличия такого знания делает аргументацию исключительно сложной. Вместо того, чтобы разбирать сущности и наше знание о них одно за другим, Фома, приводя свой аргумент, рассматривает множество сущностей как целое.

Фома начинает свое доказательство с выдвижения гипотезы: если существует бытие, чья сущность заключается в существовании (*esse*), то может быть только одно такое бытие²⁶⁸. Если такое бытие существует, то оно представляет собой бесконечное существование, поскольку его существование не ограничено каким-то видом или формой. Множественность возможна только прибавлением какого-то родового, видового или индивидуального отличия. Однако к бесконечному существованию не может быть ничего прибавлено, поскольку оно уже является всем. Эта гипотеза о бытии, чья сущность заключается в существовании, составляет условие совершенного единства: есть только одно такое бытие и оно совершенно едино, поскольку оно есть чистое существование. Авиценна также утверждал, что может быть только одно бытие, чья сущность заключалась бы в существовании, но Фома делает это условное утверждение (если бы оно существовало) исходным пунктом доказательства различия между сущностью и существованием.

Итак, Фома использует это гипотетическое абсолютное единство как средство понимания реальной ситуации множественности. Эта гипотеза дает представление об условии возможной множественности. Если тождество сущности и существования предполагает существование только одного такого бытия, то нетождественность сущности и существования является условием

возможного существования множественности. Поскольку множественность уже является фактом, сущность и существование должны быть различны. Не могло бы быть множества сущностей, если бы существование было тождественно одной из этих сущностей. Чтобы пояснить это, воспользуемся примером, чего, к сожалению, не делает сам Фома. Если бы существовать значило бы быть животным, то могли бы быть только животные. Нетожество существования и животности есть условие возможности существования растений. То же является истинным относительно множества индивидов, имеющих общую сущность: существование не может быть тождественно одному из таких индивидов, иначе бы существование многих индивидов не было возможным. Существование не тождественно сущности, существование не тождественно и субстанции. Доказательство различия между сущностью и существованием вытекает не из нашего знания сущности, но основывается на факте множественности сущностей. Другими словами, в «О сущем и сущности» (*De ente et essentia*) Фома возвращается к проблеме единого и многого, чтобы рассмотреть ее с точки зрения существования. Мы можем иметь множество сущностей, каждая из которых будет обладать существованием, но ни одна из них не тождественна существованию; подобным образом может быть множество субстанций или индивидов, каждый из которых обладает существованием, но ни один не тождествен сущности.

Приведя доводы в пользу различия между сущностью и существованием и между индивидуальными субстанциями и существованием, Фома принимается за решение более важной задачи - объяснить характер связи между сущностью и существованием, а также между множественностью и единством. Экзистенциальный подход Фомы к бытию делает различие между сущностью и существованием более важным, чем аристотелевское различие материи и формы. Аристотель отождествляет форму с актуальностью, а материю - с потенциальностью, так что форма актуализует материю, сообщая ей какую-то сущность или род. Для Фомы именно существование (*esse*) есть главный источник актуальности или совершенства, поскольку наделяет бытием форму и сущность. Оригинальность позиции Фомы наиболее ясно видна в его представлении о связи между сущностью и существованием, проявляющейся в том, что сущность ограничивает существование. Существование само по себе есть актуальность или совершенство и не имеет ограничений. Сущность придает существованию конечность и ограничивает его бытием какого-то рода. Поскольку сущность Бога есть существование, Он не имеет такой сущности, которая бы являлась ограничением Его существования каким-то родом или формой. Однако условием возможности множественности является то, что существование, ограниченное формой, сводится к какой-то сущности; без этого ограничения существование будет бесконечным и единственным. Помимо ограничения существования каким-то родом благодаря форме, существование материальной вещи ограничивается еще и каким-то индивидом внутри данного рода. Поскольку сущность есть просто-напросто конечность существования, ограниченного родом, вне существования она не имеет бытия. Существование выводит сущность к бытию: сущность есть ограничение существования бытием какого-то рода совершенства. Сущность не может быть без существования: существование не может быть множественным без той конечности, которую являет собой сущность.

Множественность возможна при условии, что каждое бытие из составляющих множественность, обладает существованием, но не является существованием. Другими словами, если бы существование множественности было необходимым, оно бы ничем не отличалось от сущности, т. е. от внутренней необходимости или самождественности того или иного рода. Однако существование, тождественное сущности, едино, а не множественно. Отсюда существование каждого бытия из составляющих множественность случайно, а не необходимо. Если подойти к рассмотрению этого вопроса с другой стороны, то в случае с множественным бытием *что* это есть (сущность) не означает, что это *есть* (существование): сущность просто как сущность не имеет существования - существование не принадлежит сущности естественным образом, и так обстоит дело с каждым бытием в множественности. Таким образом, внутри самой множественности нет причины существования множественности, мы должны искать причину, объясняющую существование множественности вне совокупности множественных сущностей и субстанций. Бытие, чья сущность есть существование, не нуждается во внешней причине своего существования: *что* оно есть (сущность) означает, что оно *есть* (существование). Однако факт множественности налицо, и ее существование требует причины. Единственное бытие, способное быть причиной существования множественности, есть бытие, чья сущность состоит в существовании. Только бытие, чья сущность

есть существование, т. е. абсолютно единое, может обуславливать существование множественности. Фома удается избавиться от бесконечной цепи причин как объяснения существования множественности, поскольку бесконечный ряд существовании или причин остается у него в сфере множественного, которое не должно существовать без причины. Единственное бытие, способное быть вне множественности, т. е. единственное бытие, способное быть причиной множественности, есть бытие, чья сущность состоит в существовании - абсолютно единое.

Ошибкой Авиценны было то, что он не только проводил различие между сущностью и существованием, но и разделял их, и такое разделение делало их двумя отдельными единицами. Сущность для Фомы не есть вещь, т. е. не является субстанцией, поскольку вне esse она не имеет существования²⁶⁹. Сущность для Авиценны есть вещь, т. е. субстанция, поскольку вне esse она обладает возможным бытием. Авиценна, в отличие от Платона, считает, что сущность не обладает актуальным существованием, но обладает возможностью существования. Существование, согласно Авиценне, не наделяет сущность бытием, от него зависит только, будет ли сущность актуальной или возможной. Поскольку для Фомы существование является причиной бытия или небытия сущности, то, когда Бог становится причиной существования, Он становится и причиной бытия сущности. И для Авиценны, и для Фомы Бог является причиной существования, но только у Фомы Бог наделяет сущность бытием - актуальным или возможным - и, таким образом, только для Фомы Бог творит ex nihilo. На взгляд Фомы, Авиценна, как и в вопросе об абстракции, хотя бы частично остается в лагере ультрареалистов. Следуя принципам ультрареализма, Авиценна утверждает, что сущность есть субстанция, поскольку существует независимо и сама по себе: ее возможность не нуждается в причине. В противоположность ультрареализму, у Авиценны сущность сама по себе есть только возможная, а не актуальная субстанция. Таким образом Фома утверждает, что умереннореалистическая позиция в конечном счете устанавливается только в метафизике, в рамках которой сущность вообще не обладает существованием сама по себе. Если бы сущность обладала существованием сама по себе, даже возможным существованием, тогда множественность оставалась бы без объяснения, так как существование и сущность были бы одним и тем же. Авиценна утверждает, что возможное существование является внутренне присущим или необходимым для сущности. Фома же придерживается мнения, что даже на уровне возможности мы должны проводить различие между сущностью и существованием. Если существование - возможное или актуальное - тождественно сущности, то множественность невозможна. Вернемся к нашему примеру. Если сущность животности совпадает с возможным существованием, тогда существовать в возможности - значит быть животным, а существование растений невозможно. Уступка Авиценны ультрареализму - утверждение о том, что сущность есть возможное бытие, - оставляет множественность без объяснения.

Фома полагает, что рассмотрение различия между сущностью и существованием с точки зрения множественности разрешает проблемы метафизики бытия Авиценны. Более того, на этом строится философия бытия, основанная на различии между существованием и несуществованием в противовес платоновской философии бытия, основанной на различии между неизменным и изменяемым. Аверроэс правильно указывает на религиозную доктрину творения как на то, что вдохновило его на такую интерпретацию бытия, но это не обязательно означает, что ее положения почерпнуты из верования. Действительно, Фома утверждает, что это доказательство есть рациональная рефлексия о неоспоримом факте множественности. Так, к мотивам поиска философии, основанной на бытии как основополагающем принципе, выдвинутом Августином, Фома добавляет еще несколько: философия бытия, основанная на понятии существования, согласуется с умереннореалистическим пониманием универсалий, она затрагивает глубинную суть древнего вопроса об отношениях между единым и многим, она не противоречит религиозной доктрине творения.

ЛЕКЦИЯ 16

ФОМА АКВИНСКИЙ О СВОБОДЕ И ВСЕМОГУЩЕСТВЕ БОГА. ПОЛЕМИКА С АВИЦЕННОЙ И ПЕТРОМ ДАМИАНИ

Одно из главных возражений Фома, попытавшемуся построить онтологию на основе различия между существованием и несуществованием, формулируется следующим образом: если бы Бог являлся чистым существованием, то существование творений было бы тождественно Богу, а это бы означало пантеизм²⁷⁰. Легче всего можно было бы отстоять трансцендентность Бога по отношению к творению, доказав трансцендентность его бытия. Фома отвечает, что трансцендентность Бога никоим образом не подвергается сомнению при отождествлении Его с существованием. Нельзя не различать существование Бога и существование творений, поскольку существование Бога абсолютно единственно, тогда как тварные существования необходимо множественны. Кроме того, только Бог есть Его существование, в то время как творения лишь обладают существованием: сущность Бога есть Его существование, творения же не тождественны своим существованиям. Условием возможности существования чего-либо отличного от Бога является множественность такого существования. Поэтому отождествление тварного существования с Богом означало бы отрицание самого основного метафизического различия, которое Фома постулирует для множественного бытия, а именно, нетождественности сущности и существования. И, наконец, божественное существование, не ограниченное какой-то сущностью или формой, является бесконечным, тогда как тварное существование необходимо конечно, поскольку оно представляет собой ограничение существования какой-либо сущностью или родом. Различие между Богом и творением есть различие между бесконечным, не полученным ни от кого и необходимым существованием, с одной стороны, и конечным, полученным и случайным существованием - с другой стороны.

Еще одним доказательством того, что Бога нельзя отождествлять с тварным существованием, является то, что творение ничего не прибавляет к совершенству Бога²⁷¹. Как мы видели, для Фомы существование есть высшее совершенство и актуальность; сущность же есть ограничение этого совершенства конечностью. Поэтому всякое существование или совершенство, находимое в творениях, уже существует в Боге, хотя и совершенно иным образом. В творениях совершенство или существование множественно; в Боге же существование или совершенство едино. Всякое совершенство, которым обладает творение конечным образом, присутствует в Боге бесконечно. Поэтому в творении есть умножение бытия, т. е. есть множественность, но нет увеличения совершенства по сравнению с тем, которое свойственно единому. Нет никакого совершенства, вызываемого к бытию через творение, которое бы уже не существовало в Боге более совершенным, т. е. бесконечным образом. Возможность существования чего-либо помимо Бога основывается на том, что существование может быть ограничено сущностью: творение возможно благодаря фрагментации (множественности) или ограничению (нетождественности сущности и существования) данного существования. Творение есть инновация, поскольку вместе с ним появляется множественное бытие, но новизна его совершенства заключается только в конечности его существования. Ограничение совершенства или приобретение им конечности не есть качественное прибавление совершенства, хотя мы и имеем здесь нумерическое умножение. Условием возможности какого-то существования помимо Бога является снижение совершенства, т. е. ограничение данного существования какой-либо сущностью, в результате чего появляется тварное существование, которое хотя нумерически и больше Единого, но бесконечно ниже Единого в отношении совершенства.

Различение сущности и существования во множественном бытии и тождественность их в Боге имеет следствием не только отличие, но и отделенность Бога от творения. Эта дистанция между Богом и творением демонстрируется Фомой в его объяснении свободы Бога в отношении акта творения. У Авиценны трансцендентность по отношению к творению Бога, чья сущность есть существование, не подлежит сомнению. Однако, как отмечает Ал-Газали, не только творение необходимым образом связано с Богом как творцом в метафизике Авиценны; Бог также необходимо связан с творением, поскольку Бог является необходимой причиной творения. Задача Фомы: показать, что есть гармония между разумом и верой - между откровением и философией, - требует доказательства того, что Бог не связан необходимо с творением, хотя творение необходимо связано с Богом. Чтобы рассмотреть, как Фома доказывает свободу Бога, следует начать с того, как он объясняет взаимоотношения блага и бытия, а затем перейти к пониманию им человеческой свободы.

Благо и существование для Фомы тождественны²⁷². Отличительной чертой блага является то, что оно есть объект желания. Желаемое же объясняется через совершенное: всякое желаемое либо дополняет либо совершенствует того, кто желает. Существование есть совершенство, поэтому то,

чего мы желаем, пытаюсь найти благо, всегда есть существование. Все желают блага, поскольку все желают быть, и притом быть наиболее полно. Поскольку Бог являет собой неограниченное существование, Он также есть и бесконечное благо. Только Бог благ, раз Он один есть существование; но поскольку творения обладают существованием, которое они получили через божественное творение, они также обладают благом.

Человеческая воля отчасти - во власти необходимости, а отчасти - свободна²⁷³. Поскольку мы неспособны желать ничего, кроме хорошего, то в целом воля необходимо направлена к благу: воля естественным образом желает блага. Если благом у людей является счастье, то человеческая воля также естественно направлена к достижению счастья. Следуя аристотелевскому пониманию счастья и пониманию мира Августином (*De civ. Dei*), Фома полагает, что это нам известно, поскольку мы не можем не желать быть счастливыми. Все люди согласны с тем, что счастье есть предмет желания; здесь нет разногласий. Безусловно, такого согласия нет в отношении того, что составляет счастье. Нет необходимости выбирать какой-то отдельный вид счастья или какую-то разновидность блага как конечную цель. Кроме того, мы знаем из нашего собственного опыта и благодаря согласию людей относительно желательности блага и их несогласию относительно того, что считать благом, что человеческая воля необходимо направлена к благу и счастью в целом, но не в отношении частных: мы свободны выбирать то, к чему стремиться как к благу или как к нашему счастью. Основа этой свободы - в естественной расположенности разума к бытию: человеческий разум от природы направлен к универсальному бытию, хотя непосредственный доступ к бытию возможен только через чувства и материальные предметы. Неопределенность воли по отношению к какому-либо отдельному благу основывается на способности разума выходить за пределы частных и на его универсальной открытости бытию. Это также результат незнания нами бесконечного бытия. Если бы нам было доступно познание бесконечного существования, мы бы осознавали его тождественность естественному объекту воли - универсальному благу. Другими словами, если бы мы познали сущность Бога (бесконечное существование), мы бы обязательно возлюбили Бога превыше всего. В земной жизни нам недоступно познание сущности Бога, поэтому воля остается свободной в земной жизни.

Обращаясь к вопросу свободы или необходимости воли Бога, Фома прежде всего вводит различие между абсолютной и условной необходимостью²⁷⁴. Абсолютную необходимость мы имеем в том случае, когда предикат составляет часть сущности предмета; например, животность есть часть (род) сущности человека. В случае с условной необходимостью предикат не составляет часть сущности предмета, но, поскольку данный предикат есть истинная характеристика предмета, он не может не быть истинным, и поэтому данный предикат условно, но необходимо связан с предметом. Например, пребывание в сидячем положении не входит в сущность Сократа, но если Сократ сидит, он сидит необходимым образом. Мы признаем это необходимым на основе принципа непротиворечивости, который отрицался Петром Дамиани и согласно которому нечто не может быть и не быть в одно и то же время одним и тем же образом. Согласно принципу непротиворечивости, Сократ не может сидеть и не сидеть в одно и то же время: если его сидение осуществляется им свободно, он по необходимости не может не сидеть. Для Петра Дамиани Бог свободен от необходимости принципа непротиворечивости, так что Бог может сделать так, чтобы Рим никогда не существовал.

Фома утверждает, что воля Бога отчасти необходима и отчасти свободна. Как и человеческая воля, воля Бога необходимо направлена к благу: Бог не может желать чего-то не благого. Так же как и человеческая воля, воля Бога необходимо направлена к универсальному благу²⁷⁵. Однако Бог также являет собой бесконечное существование и бесконечное благо, так что Он тождествен объекту своей воли, и, следовательно, то, чего Бог необходимо желает, есть Он Сам. Бог необходимо любит Себя, подобно тому как человек любил бы Бога, если бы ему было доступно познание Его сущности. К тому же выводу можно прийти, исходя из тождества сущности и существования в Боге. Воля Бога тождественна Его существованию, ведь иначе существовало бы различие между сущностью и существованием в Боге. Поскольку Бог необходимо существует, Его воля тождественна Его необходимому существованию. Иными словами, нет различия между Богом, Его волей. Его существованием и естественным объектом воли Бога. Необходимая направленность воли Бога к благу есть выражение абсолютного единства Бога.

Отстаивая необходимость воли Бога для Бога, Фома одновременно утверждает, что воля Бога свободна относительно всего, что выходит за пределы Его сущности²⁷⁶. Необходимость воли Бога распространяется только на то, что тождественно Самому Богу: Бог необходимо желает бесконечного существования или блага, но Он не желает необходимо конечного существования или конечного блага. В отношении творений желание Бога необходимо направлено на Него Самого как на их цель и их благо, но Он необходимо не желает их существования. Если Бог необходимо желает бесконечного существования, Он необходимо желал бы, а значит, и творил бы существование творений, если бы их существование прибавляло бы что-то к Его собственному совершенству. Однако, как мы видели, множественное и конечное существование - творение - ничего не прибавляет к существованию и совершенству Бога. Поэтому Бог творит свободно, а не по необходимости. Бог не стал бы менее благим или совершенным, если бы Он не сотворил мир, и Он не стал лучшим и более совершенным, сотворив его. Как бы то ни было. Бог есть существование, не ограниченное сущностью, и творение или отказ от творения не могут ни увеличить, ни уменьшить Его бесконечного совершенства.

Таким образом, мы видим, что, согласно Фоме, окончательная трансцендентность Бога по отношению к творению очевидна. Для Аристотеля космос или мир обладают полнотой совершенства, а бог является, пусть и наивысшей, но частью этого мира: подлунный мир, небесные тела и божественная сфера вместе составляют целое того совершенства, которым и является космос. Для Фомы же мир ничего не добавляет к совершенству Бога, и если бы Бог ничего не сотворил, то в нем оставалось бы столько же совершенства. Для Авиценны существование мира не является обязательным, поскольку он существует только благодаря божественной причинности. Однако с точки зрения творца оно необходимо: то, что Бог является причиной существования мира, так же необходимо, как и Его сущность. Для Фомы творение и нетворение представляют собой одинаково необязательные возможности, каждая из которых отражает благость Бога. Только исходя из свободы воли Бога можно объяснить, почему Бог принял решение творить. Иными словами, нет никакой другой причины творения Богом мира, чем свобода выбора. Поэтому не может быть философского объяснения того, почему Бог сотворил мир. Мы знаем, что выбор в пользу творения был сделан Богом свободно, а в отсутствие необходимости философия неспособна раскрыть тайну того, почему Он сделал такой выбор. Поскольку благость Бога совместима с нетворением, только откровение может пролить свет на решение Бога сотворить мир.

Фома завершает свои рассуждения о свободе Бога в ST 1.19.3 признанием того, что свободная воля Бога условно необходима²⁷⁷. Если Бог желает существования мира, Он уже не может не желать этого; т. е. Бог не может одновременно желать и не желать существования мира, а пожелав существования мира, Бог уже не может желать, чтобы он не существовал. Для Бога не является необходимым желать существования чего-либо помимо Себя, но для Него же пожелать, чтобы то, что уже существует, никогда не существовало, означает, что Бог способен желать тождества существования и несуществования. И принцип непротиворечивости, и условная необходимость всякого необязательного события основаны на нетождественности существования и несуществования: если что-то существует, оно не может быть небытием. Концепция божественного всемогущества, выдвинутая Петром Дамиани, согласно которой Бог в силах нарушить принцип непротиворечивости, разрушает самотождественность существования. В экзистенциальной метафизике Фомы осуществление Богом того, чтобы существование было несуществованием (чтобы получилось так, что Рим, который когда-то существовал, оказался никогда несуществовавшим) означает не только отрицание принципа непротиворечивости, но и отрицание Богом Самого Себя, поскольку Бог есть существование.

То, каким образом всемогущество Бога совместимо с определенными ограничениями того, что Он может сделать, станет, возможно, яснее при обсуждении вопроса о том, мог ли Бог создать бесконечное творение²⁷⁸. Фома отвечает, что Бог не мог создать абсолютно бесконечное творение, поскольку самым условием возможности бытия чего-либо помимо Бога является конечность такого бытия, т. е. его существование должно быть ограничено какой-то сущностью²⁷⁹. Фактически это не является ограничением всемогущества Бога, а скорее выражением единства Бога: может существовать только одно бытие, чья сущность есть существование. Фома утверждает, что ни неспособность создать абсолютно бесконечное творение, ни неспособность сделать существовавшее

никогда не существовавшим не являются ограничениями всемогущества Бога, поскольку и то и другое равносильно самоотрицанию Бога. Различие между существованием и несуществованием и различие между Богом и творениями не может отрицаться Богом. Бог необходимо утверждает окончательную самотождественность, т. е. тождественность Своей сущности и существования.

Итак, мы имеем доказательство совершенной свободы Бога по отношению к творению. Фома считает, что ему удалось сформулировать метафизику бытия, основанную на различии между существованием и несуществованием и одновременно избежать необходимости творения Богом мира, утверждавшейся Авиценной. Фома также полагает, что он избежал и другой крайней точки зрения, представленной Петром Дамиани, отрицавшим всякую необходимость в творении. Необходимость творения для Бога, говорит Фома, вполне согласуется с условной необходимостью, присущей всякому случайному событию. Кроме того, нет никакого ограничения всемогуществу Бога в необходимости разделения всего существующего помимо Бога на роды. Сущности, ограничивающие существование и делающие его конечным, есть внутренние необходимости: чтобы быть того или иного рода, необходимо обладать соответствующими характеристиками. Остается рассмотреть, как внутренняя самотождественность и необходимость сущностей совместимы со свободой и всемогуществом Бога. Мы уже ознакомились с тем, как Фома доказывает, что тварное существование может быть (условно) необходимым. Чтобы уяснить, каким образом сущности могут быть необходимыми, мы должны рассмотреть учение Фомы о божественных идеях.

ЛЕКЦИЯ 17 ФОМА ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ: БОЖЕСТВЕННЫЕ ИДЕИ

У Августина платоновские идеи становятся божественными идеями по двум причинам. Одна из причин, как мы видели в сочинении Августина «Восемьдесят три вопроса», - метафизического свойства: отождествление платоновского бытия с Богом необходимо влечет за собой отождествление формы с Богом. Формальные причины Платона для Августина являются вечными *rationes* в божественном уме. Исходя из отождествления платоновских форм с идеями в божественном уме, Августин предпринимал попытки разрешить вопрос о том, как бытие и форма, необходимо множественные для Платона, могут быть приведены в соответствие с единством Бога. Другая причина, о которой мы получаем представление из «*De libero arbitrio*», имеет отношение к эпистемологии: знание вечных форм предшествует распознаванию несовершенства их временных и материальных индивидуаций, а все вечные критерии истины тождественны Богу, поскольку все неизменное есть Бог. Эпистемологическая проблема остается, поскольку мы испытываем необходимость в объяснении того, откуда нам известна форма, если мы не знаем Бога. Августин пытался разрешить эту проблему, исходя из своего понятия памяти: мы обладаем знанием Бога, который забыт нами лишь отчасти. Хотя Фоме и приходится сталкиваться с проблемами, оставленными Августином без решения, он обращается к августиновскому понятию божественных идей для решения проблемы, которую не ставил перед собой Аристотель. Фома без колебаний принимает аристотелевскую идею о четырех причинах в качестве основы объяснения всякого естественного изменения, но эта идея не так легко применима к объяснению такого изменения как творение. При творении *ex nihilo* нет материальной причины, но присутствует формальная причинность. Однако Бог Аристотеля не был формальной причиной мира: аристотелевское божество было формальной причиной движения благодаря желанию, но виды или сущности в мире являлись вечными и несотворенными. Как творец сущности, Бог Фомы есть причина существования видов, поэтому Он есть формальная причина²⁸⁰. Формальная причина необходима для объяснения творения, поскольку при производстве всякой вещи, даже при творении мира, требуется образец²⁸¹. Поскольку творение происходит по замыслу Бога, а не просто случается по необходимости, замысел Бога есть формальная причина или образец. Представление о замысле и соответственно об образце отсутствует в объяснении Аристотеля, для которого бог есть мыслящий себя ум, не помышляющий ни о чем другом. Так что Фома скорее обратится к Августину, чем к Аристотелю, за помощью в объяснении формальной причинности Бога по отношению к творению.

По мнению Фомы, есть два типа формальной причинности соответственно двум модусам существования формы²⁸². Форма, существующая независимо от нашего знания, обладает естественным, т. е. реальным существованием - *esse reale*. Однако реалистическое представление о познании требует, чтобы та же форма, существующая независимо от познания, существовала и в познании. Так, познание есть когнитивное существование формы в познающем - форма, существующая в интеллекте согласно *esse intentionale*. Поскольку не может быть физического тождества между познающим и материальным объектом, когнитивное существование нематериально. Формальная причинность, соответствующая реальному бытию формы, есть необходимое продуцирование деятелем чего-то ему подобного благодаря субстанциальной форме причины, т. е. благодаря *esse reale* деятеля. Например, рождение есть естественная репродукция одной и той же формы в материи - формы деятеля. Формальная причинность, соответствующая когнитивному бытию, есть интенциональная продукция артефакта согласно образцу или форме, существующей как *esse intentionale* в интеллекте деятеля. Например, архитектор порождает форму в *esse reale* на основе образца или плана в своем интеллекте, т. е. на основе формы, обладающей *esse intentionale*. Формальная причина, будь то естественная или когнитивная форма, есть во всем, что не происходит случайно²⁸³. Поскольку Бог не творит мир случайно или по необходимости, Он творит его интенционально. В таком случае есть некая интенциональная форма или образец, по которому Бог творит мир.

В поддержку того, что у творения должна быть причина-образец, Фома приводит цитату из рассуждения Августина о божественных идеях в его сочинении «Восемьдесят три вопроса»²⁸⁴. Первая позиция, которую оспаривает Фома, принадлежит не Августину, а Авиценне, так как представление последнего о творении делает объяснение формальной причинности вдвойне проблематичным²⁸⁵. Во-первых, первое, что производит Бог Авиценны - первое сотворенное бытие, - он производит по необходимости, как бы порождая его, а не творя интенционально. В дальнейшем творения возникают независимо от непосредственной божественной причинности, поэтому они представляют собой «акцидентальные» результаты творения Бога. Во-вторых, объяснение Авиценны лишь отчасти разрешает проблему множественности божественных идей. Если о Боге Авиценны и можно сказать, что он творит интенционально (достаточно сомнительное утверждение), то Он обладает только одной идеей, одним образцом или формой, раз Он производит только одно бытие. Таким образом, проблема множественности божественных идей сводится к проблеме единственной отличной от Бога идеи в основе творения, но это происходит ценой отрицания полноты творения Бога, что совершенно неприемлемо. Поставленную Августином проблему множественности божественных идей нельзя так легко обойти, поскольку Бог есть непосредственная причина существования множественности как целого²⁸⁶. Если Бог есть причина существования множественности - множественности сущностей и индивидов, - то Бог должен и обуславливать и знать все вещи, составляющие множественность. А множественность сущностей, произведенных в божественном творении, предполагает и множественность божественных идей.

Критическая адаптация Фомой учения Августина о божественных идеях начинается с проведения различия, которое мы не находим в текстах Августина, между божественными идеями как объектами познания Бога и как средствами познания Бога²⁸⁷. Хотя явно и не выражено у Августина, но подразумевается, что божественные идеи есть то, с помощью чего Бог познает. Такое представление обязательно предполагает множественность в Боге, ведь из него вытекает множественность когнитивных форм в божественном уме, так же как и различие между когнитивным (*esse intentionale*) и реальным (*esse reale*) бытием Бога. Единственный способ избежать этого приписывания множественности Богу - отрицать, что божественные идеи есть то, с помощью чего Бог познает, и утверждать, что они есть то, что Бог познает. Бог может знать множественность, не будучи множественным, если Он знает множественность через единство: невозможно утверждать единство Бога, если Он познает множественность с помощью множества когнитивных форм. Итак, теперь перед Фомой стоит новая задача - объяснить, как отождествление божественных идей с объектами божественного познания согласуется с представлением о формальной причинности или причинности образца.

Чтобы обосновать то, что божественные идеи есть объекты, а не средства божественного познания, Фома должен дать объяснение трем аспектам формальной причинности²⁸⁸. Прежде всего

формальная причинность предполагает, что результат подобен причине. Во-вторых, форма результата должна предсуществовать в причине. И наконец, в интенциональной формальной причинности форма результата должна предсуществовать в сознании деятеля. Как считает Фома, для объяснения этих трех аспектов ключевым является понимание бытия через существование. Относительно первого положения творение подобно Богу, поскольку Творец есть бесконечное существование, а творение - существование конечное. В соответствии со вторым положением, форма результата должна предсуществовать в причине. Но, как мы показали ранее, все совершенство творения предсуществует в Боге, поскольку Он есть бесконечное существование, и творение возможно только путем ограничения нового существования конечными родами. Бытие как существование имеет отношение и к третьему положению - форма результата предсуществует в сознании деятеля, - так как Бог, зная Свою собственную сущность, знает и все виды совершенства в творении. Бог способен помыслить, что есть нечто отличное от Него при условии, что это иное существование будет конечным и множественным отображением Его собственного бесконечного и единого существования.

Так Фома разрешает поставленную Августином проблему множественности в Боге, рассматривая божественные идеи с точки зрения существования, а не с точки зрения формы. Если божественные идеи представляют собой интеллигибельные формы, с помощью которых Бог познает, и если они множественны, тогда в Боге есть множественность, что, по-видимому, следует из позиции Августина. Однако Фома, опираясь на тождество сущности и существования в Боге, утверждает, что Бог познает все вне Самого Себя через Свое единство: то, с помощью чего Бог познает, единственно - это Он Сам. Поскольку Бог есть бесконечное существование, а творения - конечное, совершенство творений может предсуществовать в Боге без нарушения Его единства. Божественные идеи есть объекты познания в том смысле, что Бог познает Свое собственное существование двумя путями. Во-первых, Он познает его в Самом Себе, где существование и совершенство едины. Во-вторых, у Бога есть замысел о том, чтобы совершенство, единое и бесконечное в Нем Самом, существовало и вне Его как творение, а это означает, что оно множественно и конечно благодаря различию между сущностью и существованием. Образцом творения является единое собственное совершенство Бога, способное существовать вне Его только как множественное. Результат (творение) может быть подобен причине (Богу) только при условии своей множественности и конечности. В творении замысел Бога предполагает, что результат будет подобен Ему Самому, т. е. что Он Сам будет образцом, но это подобие может быть лишь несовершенным, так как нечто отличное от Бога может существовать только при условии своей множественности и конечности.

Такое понимание божественных идей в свете экзистенциальной метафизики приводит Фому к сочетанию умеренного реализма и ультрареализма. Наиболее ясно это видно в его рассуждении об истине. Как мы видели, Фома отождествляет благо с существованием, но он утверждает и тождество истины и существования²⁸⁹. Благо есть бытие как нечто желаемое; истина есть бытие как познаваемое. Реалистическая эпистемология постулирует тождество между познающим и познаваемым. Если познающий не может быть тем же, что и материальный объект, физически (*esse reale*), то должно быть нематериальное тождество (*esse intentionale*) между познающим и познаваемым. Знание истинно, когда у познающего общая форма с познаваемым, т. е. когда познающий соотнобразится с познаваемым. Иными словами, познающий обладает истиной, когда он *ест* познаваемое через *esse intentionale*.

Фома выделяет два способа связи между познающим и объектом²⁹⁰. Они связаны акцидентально, когда существование объекта не зависит от познающего: объект, с которым соотнобразится интеллект, является естественным, а поэтому независимым. Так, всякое познание естественного мира как естественного есть акцидентальная связь между познающим и познаваемым. Когда существование объекта зависит от познающего, мы имеем дело с сущностной связью между познающим и познаваемым. Искусственный объект соотнобразен критерию познающего. Например, дом есть (он завершен), он истинен и благ, когда согласуется с планом в уме архитектора. В случае естественного объекта критерий истины не зависит от познающего, поскольку объект не зависит от познающего. Если же объект искусственный, критерий истины не может быть независим, поскольку объект является зависимым.

В соответствии с двумя способами связи между познающим и объектом есть и два критерия или уровня истины²⁹¹. Для человека естественные вещи суть критерии истины, с которыми сверяется наш интеллект: истина неодушевленных предметов, растений, животных и людей - в их природе. Поскольку Фома вслед за Аристотелем объединяет материю и форму, критерий истины находится в самих материальных вещах. Такова позиция умеренного реализма: существует форма, и она находится в самих материальных вещах. Относительно нас творение естественно: мир не зависит от нас. Этого нельзя сказать об отношениях между миром и Богом: то, что естественно для нас, есть искусственное произведение Бога. Существование мира зависит от Бога. Тогда окончательным критерием истины является тот образец, который и есть Сам Бог. Поскольку критерий истины отделен от самих материальных вещей, Фома также придерживается и ультрареализма. Отождествляя истину с существованием, Фома предлагает род ультрареализма. Если истина есть существование, тогда Бог есть бесконечная истина, раз Он есть бесконечное существование; к тому же истиной является Он один, поскольку во всем, отличном от Бога, наблюдается различие между сущностью и существованием²⁹². Если истина есть тождество интеллекта и объекта, то только в Боге есть полное тождество между интеллектом и бесконечным существованием.

Ультрареализм Фомы отличается от ультрареализма Августина в двух важных моментах. Во-первых, для Августина знание отдельной формы, тождественной Богу, лежит в основе познания ее несовершенных индивидуаций, так как сотворенные вещи сопричастны форме или имитируют форму, но не обладают своей собственной формой. Таким образом, Августин считает, что знание единого предшествует знанию многого, а знание Бога эпистемологически предшествует знанию творения. Следуя Аристотелю, Фома утверждает обратное: конечные вещи сотворены конечными, поскольку обладают формой, ограничивающей их существование. Следовательно, познание множественности предшествует познанию единого, а познание конечного эпистемологически предшествует познанию бесконечного. Во-вторых, отдельный критерий истины - Бог - есть критерий существования, а не формы. В Боге нет формы, поскольку это ограничило бы Его существование каким-то конечным родом. Этот абсолютный стандарт есть бесконечное существование, поэтому он находится за пределами возможностей человеческого понимания. Поскольку для целей познания человек испытывает естественную потребность в концептах, извлеченных из конечных сущностей, мы можем обладать конечным знанием Бога, но это знание не адекватно бесконечному существованию Бога. Природные объекты, которым соответствует человеческий ум, являются сотворенными, конечными сущностями: человеческий интеллект создан, чтобы познавать мир, ему суждено обладать конечным знанием Бога, полученным через познание мира. Для того чтобы выйти за пределы этого конечного, естественного знания Бога, необходима сверхъестественная благодать. Таким образом, абсолютная, бесконечная истина не является обыкновённым эпистемологическим критерием человеческого познания.

Мы отмечали, что Абельяр пытался сочетать умеренный реализм и ультрареализм в понимании божественных идей. Поскольку Абельяр придерживался мнения, что божественные идеи недоступны человеческому познанию, он приходил к выводу, что и окончательный критерий истины непознаваем, и в результате попытка совместить умеренный реализм и ультрареализм уводила его в сторону номинализма. Как считает Фома, человеку не дано естественное бесконечное познание бесконечного существования, но формы были даны Богом в творении, в результате чего сотворенные вещи познаваемы сами по себе. Есть два критерия истины, согласно Фоме: один конечный (сотворенная форма, конечное существование), а другой бесконечный (неоформленное, бесконечное существование). Только первый критерий естественным образом доступен человеческому интеллекту, но он достаточен для познания сотворенного мира, а благодаря этому достаточен и для конечного познания Бога. Итак, если Фома постулирует ультрареалистический критерий истины в бесконечном существовании Бога, то основой человеческого познания является только умереннореалистический критерий истины.

То, как у Фомы его трактовка универсалий отражается на представлении о связи человека с миром, мы видим в его критике доказательства существования Бога, предложенного Ансельмом. Фома выделяет три типа самоочевидных истин²⁹³. Самоочевидность означает, что предикат включен в сущность субъекта. Истина может быть самоочевидной сама по себе и известной всем, или известной некоторым, или неизвестной никому. То, что целое больше части, известно всем, а то, что

бестелесное не имеет места в пространстве, известно некоторым. Поскольку существование Бога (предикат) необходимо входит в его сущность (субъект), необходимое существование Бога самоочевидно. Если бы мы обладали знанием сущности Бога, т. е. если бы мы обладали адекватным определением Бога, мы с необходимостью знали бы, что Он существует. Однако Фома отрицает, что мы можем обладать естественным знанием сущности Бога - неоформленного, бесконечного существования Бога. Поэтому существование Бога, в отличие от любого творения, самоочевидно, но не самоочевидно естественным образом для каждого человека²⁹⁴. Другими словами, Бог есть конечный, самоочевидный критерий истины, но Он не есть критерий самоочевидный для нас. Единственный путь к бесконечному лежит через конечное; это значит, что мы можем прийти к знанию Бога только через познание мира.

ЛЕКЦИЯ 18 ФОМА О НЕОБХОДИМОСТИ БОЖЕСТВЕННОГО ПОЗНАНИЯ И СВОБОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ДЕЙСТВИЙ

Средневековую философию можно рассматривать как целое с точки зрения спора об универсалиях, поскольку он не сводился только к логическим проблемам и не ограничивался христианским миром: все средневековые философы - еврейские, христианские и мусульманские - участвовали в этом споре. В подтексте этого спора стоял вопрос о том, сопоставимо ли греческое понятие «сущность» со всемогущим Богом еврейского, христианского и мусульманского Писания. Другими словами, совместимо ли философское понятие необходимости, выраженное в таком концепте, как «сущность», со свободой Бога откровения? Для Фомы существовал еще один способ сформулировать этот вопрос: можно ли связать аристотелевское понимание формы - благодаря которой самотождественность и внутренняя необходимость, делающая материальные вещи познаваемыми, принадлежат самим материальным вещам и которая делает их естественным критерием истины для человеческого интеллекта и отправным пунктом естественного пути к Богу - с платоновским и августиновским понятием сопричастности. Поскольку, по Аристотелю, форма нетварна, Фома обращался к платоновско-августиновской идее сопричастности для объяснения происхождения мира, но поскольку Фома отрицал, что в Боге есть форма, его рассуждения о сопричастности сосредоточены на проблеме существования, а не формы.

Сопричастность для Фомы означает нетождественность сущности существованию: «Все творения, отличные от Бога, не суть их собственное бытие (esse)»²⁹⁵. Только в Боге существование не по сопричастности, поскольку только в нем оно тождественно сущности; всякое иное существование - по сопричастности, в силу того что творения обладают собственным существованием, не тождественным их сущности (что является условием их отличия от Бога) и полученным от Того, Кто есть Свое собственное существование. Несопричастное существование не ограничено формой, сопричастное существование ограничено благодаря форме некоторым родом. Так, сходство между творениями и Богом лучше выражено в существовании, а различие - в форме: отсутствие формы в Боге имеет следствием бесконечное существование, а присутствие формы в творениях умножает существование и делает его конечным. Утверждая, что единство предшествует множественности, Фома в метафизике следует Платону и Августину, однако сопричастность понимается им как получение от Бога существования, отличного от Его собственного именно потому, что новое существование не тождественно собственной сущности. В теории познания Фома расходится с позицией Платона и Августина еще более резко: он отделяет то, что предшествует в реальности, от того, что для нас предшествует в познании.

Итак, форма зависит от существования, а сопричастное существование зависит от несопричастного. Как считает Фома, это позволяет показать совместимость аристотелева понятия необходимой сущности с христианским пониманием свободы Бога. К тому же, как мы видели, Фома утверждает, что необходимая направленность воли Бога к благу не противоречит Его свободе относительно творения. Однако необходимо было ответить еще на один ключевой вопрос: как совместить необходимость божественного познания со свободой человека в своих действиях. Это

конфликт не между тварной необходимостью и нетварной свободой, а между тварной свободой и нетварной необходимостью. Августин, как мы видели в «De libero arbitrio», оставил этот вопрос, по крайней мере отчасти, нерешенным. Фома стремится более убедительно продемонстрировать гармонию между разумом и верой, показав, что необходимость божественного познания и свобода человеческих действий не противоречат друг другу. Прежде чем рассмотреть рассуждения Фомы на эту тему, нам необходимо ознакомиться с его объяснением познания вообще, особенно в отношении единичных вещей.

Согласно Фоме, разница между познающими и непознающими основана на различии между теми сущими, которым не дано выйти за пределы своей собственной конечной формы, и теми, чья форма позволяет быть открытым другим формам²⁹⁶. Сотворенные сущие необходимо конечны в силу ограничения *esse reale* существованием какого-то рода, при этом материя вносит дальнейшее ограничение - в связи с существованием индивида, принадлежащего какому-то виду. *Esse intentionale*, т. е. познание, тем не менее, является избавлением, средством (как называет его Фома в *De veritate* 2.2) от конечности сотворенного *esse reale*. В отличие от *esse reale*, для *esse intentionale* нет никакого естественного предела: интеллект как таковой открыт бытию как таковому, а не только бытию какого-то рода, хотя человеческий разум и должен начинать познание с материального бытия. Всякое человеческое познание должно начинаться с чувственного опыта, поскольку в интеллекте от природы не существует никаких форм. Следовательно, интеллект наделен от природы лишь состоянием потенциальности, но его открытость бытию бесконечна. Поэтому благодаря интеллекту часть бытия - человек - открыта целому бытию.

Нематериальность составляет условие познания, поскольку она есть условие *esse intentionale*²⁹⁷. Тождество познающего и познаваемого не может быть физическим: получение другой формы физически ведет к потере субстанциальной формы, как при рождении и распаде. Нематериальность позволяет познающему получать другую форму без потери собственной субстанциальной формы. Кроме того, как утверждает Фома, есть степени нематериальности, которые лежат в основе иерархии познающих. Неодушевленные предметы и растения неспособны познавать, поскольку они не могут ничего воспринять, физически не трансформировав воспринимаемое. Животные занимают нижнюю ступень в иерархии познания, поскольку они ограничены чувственным восприятием, сопровождающимся физическими изменениями в телесных органах. Человеку доступно интеллектуальное познание благодаря абстрагированию формы от материи, но человеческое познание и начинается и завершается уровнем чувственных образов. Ангелы при творении получают от Бога вместе с *esse intentionale* и формы, которые обеспечивают интеллектуальное познание: формы присущи им, а не получают ими путем абстракции из чувственных образов. Таким образом, они обладают более высокой степенью нематериальности и интеллектуального познания. Бог нематериален в высшей степени, поэтому Он обладает наивысшим знанием²⁹⁸. В отличие от человека и ангелов, Бог не нуждается в получении форм извне для того, чтобы познавать, поскольку Он есть бесконечное существование. Иными словами, тождество *esse reale* и *esse intentionale* мы имеем только в Боге. У творений всегда есть различие между *esse reale* и *esse intentionale*, поскольку сотворенный интеллект всегда получает формы либо путем абстракции (человеческий разум), либо непосредственно от Бога (ангелический интеллект);

однако в Боге нет различия между Его интеллектом и Его бесконечным существованием.

Итак, Фоме удалось доказать, что Бог познает Своим собственным бесконечным существованием. Теперь Фоме представлялось необходимым выяснить, познает ли Бог единичные предметы, т. е. индивидуальных представителей видов. Имея в виду Авиценну, Фома говорит, что некоторые утверждали познаваемость Богом единичных предметов благодаря знанию Им Самого Себя как универсальной причины, подобно тому как астроном обладает знанием всех отдельных положений, которые могут принять небесные тела²⁹⁹. Эта позиция, как утверждает Фома, равноценна утверждению, что знания формы или сущности достаточно для знания единичных предметов. Он заявляет, что это неверно, поскольку своей индивидуальностью предметы обязаны прежде всего материи и акцидентальным причинам. Но, если Бог есть причина как материи, так и формы, Его власть распространяется и на причину индивидуации - на материю³⁰⁰. Бог знает, насколько

простирается Его собственная власть, поэтому Он знает Себя как причину материи и всех акциденций.

Знание единичных предметов возможно благодаря самопознанию Бога, поскольку в Боге предсуществует все совершенство, включая и совершенства единичностей, а также все акциденции. Познавая Самого Себя, Бог знает образец творения всего, что было, есть и может быть³⁰¹. Авиценна говорит антропоморфически, приписывая Богу ограничение, свойственное только человеческому познанию, когда заявляет, что Богу доступно только универсальное познание. В действительности же, утверждает Фома, это ограничение неприменимо даже к ангелическому познанию. Фома полагает, что только человеческий интеллект получает знание об универсалиях через отвлечение, т. е. абстракцию, форм от материи. Низкий уровень человеческого познания проявляется и в том, что в результате абстракции часть реальности остается несхващенной познанием, а именно, все материальное и индивидуальное в предметах. Это делает необходимым возвращение или нисхождение к чувственно-образному уровню, для того чтобы постичь материальный предмет в целом, увидеть как универсальное существует в единичном, т. е. форму, как она существует в материи вне интеллекта. Ангелы, будучи чистыми интеллектами, от природы обладают чисто умопостигаемыми, т. е. чисто формальными объектами познания. Поэтому ангелическое познание не нуждается в абстракции для того, чтобы постичь универсальный объект, так что для ангелов универсалия не достигается ценой потери знания единичности: такая универсалия скорее включает, чем исключает единичности. Только в человеческом познании универсалии абстрактны и нуждаются в том, чтобы быть дополненными знанием единичных предметов: получение полного знания возможно только в результате объединения усилий разума и органов чувств. Ангелы постигают универсалии меньшими усилиями, поскольку им достаточно интеллекта для достижения полноты знания. С еще большей легкостью познает универсалии Бог за счет знания Им единичных предметов. В Боге имеется не только совершенное совпадение *esse reale* и *esse intentionale*, но также и соединение универсального и частного знания.

Чтобы ответить на вопрос, делает ли необходимое знание Богом свободных человеческих действий необходимыми и эти действия, следует выделить два типа возможных единичных предметов³⁰². Случайный единичный предмет в настоящем действителен, т. е. он определен в отношении одной из двух возможностей. Поскольку он необходимо есть в силу того, что он уже есть, он может быть объектом необходимого знания. Например, сидящий Сократ необходимо является сидящим: необходимая и непреложная истина заключается в том, что он сидит. Это есть, как мы видели, необходимое существование, отражающее принцип непротиворечивости, отрицавшийся Петром Дамиани. Возможный в будущем единичный предмет пока представлен лишь своей причиной, т. е. он пока потенциален, поскольку еще не определен в отношении одной из двух возможностей³⁰³. В отношении такого предмета невозможно какое-либо необходимое или определенное знание, ведь любая из альтернатив может быть актуализована: Сократ еще не решил, будет ли он стоять или сидеть в данный момент будущего.

Земные случайные предметы переходят в актуальное состояние последовательно³⁰⁴. Определенное знание о них возможно только после того, как они стали действительными: наше необходимое знание следует их переходу из будущей случайности в настоящую. Ни человек, ни Бог не в силах обладать необходимым знанием будущих случайных предметов, существующих пока как причины, поскольку они еще не представлены как необходимые объекты познания. Однако существование Бога вечно, а не временно. Иными словами, Бог обладает существованием одномоментно, поскольку Он есть одновременное бесконечное существование. Подобным же образом и Его знание находится за пределами времени, ведь интеллект Бога неотличим от Его существования. Если все время одномоментно присутствует в Боге, то и все возможные единичные предметы познаются Богом как настоящие, действительные возможности. Бог знает будущее не как будущее, потенциальное и неопределенное - с точки зрения познающего, помещенного во время, - но как настоящее, действительное и определенное. А будучи настоящим, случайный единичный предмет обладает необходимым существованием в силу того, что он существует, и поэтому он может быть необходимым объектом необходимого знания Бога. Это необходимое знание разрушает случайность, т. е. свободу, которая определила данное действие, не в большей степени, чем наше необходимое знание случайности, ставшей настоящим, разрушает свободу данного действия.

Например, мы можем необходимо знать, что раз Сократ поступил свободно, решив сидеть, то не может быть истинным утверждение «он не сидит». Таким же образом и необходимое знание Богом настоящих случайных предметов не противоречит свободе, определившей совершение какого-либо действия.

Объяснение необходимого знания Богом свободных поступков, представленное Августином, было неполным, поскольку доказав, что Бог необходимо знает случайные поступки, он не дал объяснения, каким образом Бог познает их. В рассуждении из «*De libero arbitrio*», с которым мы знакомимся ранее, Августин утверждал, что раз Бог неизменен и не может переходить от незнания к знанию, то Бог обладает необходимым знанием будущего. Но чтобы знать о свободном поступке, он должен быть представлен как объект познания. Однако если бы знание Бога делало необходимой человеческую волю, то не оставалось бы места для свободного поступка, который мог бы быть познан. Следовательно, мы знаем, что Бог обладает необходимым знанием о будущих случайных единичностях, однако объяснение того, как это осуществляется, остается тайной. Для того чтобы более убедительно обосновать гармонию между верой и разумом, а также между философией и откровением, Фоме потребовалось более ясно продемонстрировать, что необходимость тварной сущности не противоречит свободе Бога, и объяснить, как необходимость божественного знания согласуется со свободой человеческих действий.

ЛЕКЦИЯ 19 ФОМА О ЗНАЧЕНИИ ESSE

Хотя мы отметили, что понимание бытия у Фомы основано на различии между существованием и несуществованием, а не на различии между неизменным и изменяемым, «существование» не является вполне удовлетворительным переводом термина *esse*, встречающегося у Фомы. Слово «существование» - существительное, тогда как *esse* - инфинитив. Можно было бы предложить использовать инфинитив «быть», но употребление инфинитива во многих контекстах гораздо менее удобно, чем употребление существительного, например «существование». Решение, которое мы предлагаем здесь, представляет собой попытку устранить те недоразумения, которые могут возникнуть в связи с переводом *esse* как «существование». Главная трудность заключается в том, что существование, будучи существительным, вполне может предполагать, что *esse* представляет собой некую вещь. Мы уже видели, что возражения Фомы относительно различия между сущностью и существованием, проводимого Авиценной, заключаются в том, что у Авиценны сущность и существование как бы овеществляются, в особенности сущность, которая у него выступает как возможная субстанция, независимая от существования. Фома утверждает, что ни сущность, ни существование не являются вещами: это два метафизических принципа, лежащих в основе всех вещей.

В связи с вопросом о переводе *esse* вспоминается мнение Хайдеггера о том, что в средневековый период Бог рассматривался как высшая из вещей в мире. Другими словами, средневековая мысль характеризуется как онто-теология: средневековый подход к бытию является оптическим, поскольку рассматривает бытие как вещь, и теологическим, поскольку рассматривает Бога как высшую вещь. Однако Хайдеггер не увидел различия между аристотелевской метафизикой, согласно которой бог находится в мире как высшая субстанция, или вещь, и средневековой христианской метафизикой, в частности такой, какую мы находим у Фомы. Как мы уже отмечали, для Фомы Бог не составляет части универсума, что выражается в свободе Бога относительно творения. Кроме того, Фома настаивает на том, что Бог не есть вещь, поскольку Он есть *esse*. То, что *esse* не является вещью, видно уже в рассуждении Фомы о соотношении *esse* и сущности в сотворенных вещах. *Esse* не является вещью, поскольку само по себе оно не имеет границ; *esse* ограничено каким-то видом через форму благодаря сущности, оно же ограничено каким-то индивидом данного рода благодаря материи. *Esse* само по себе не является какой-то конкретной актуальностью или совершенством; скорее оно представляет собой актуальность и совершенство, которые становятся конкретными

благодаря форме и индивидуальными благодаря материи³⁰⁵. Иными словами, esse становится какой-то вещью (сущностью и индивидом) благодаря форме и материи. Следовательно, Бог не является вещью, поскольку Он не обладает ни формой, ни материей, ограничивающими esse: сущность Бога есть esse, в Боге нет ничего, что делало бы Его какой-то вещью³⁰⁶. Говоря, что сущность Бога есть не что иное, как esse, мы подразумеваем, что Бог не является вещью, поскольку «вещность» есть функция сущности, ограничивающей esse - бытие вообще - бытием какой-то конкретной вещи.

Опасность редукции esse к вещи заключается в редукции Бога к статусу вещи, т. е. к статусу творения; ведь «вещность» является условием возможности творения. Нечто отличное от Бога может существовать только в том случае, если esse отличается от сущности и ограничивается ею: esse, отличное от Бога, возможно только как какой-то род esse, как какая-то вещь. Другая опасность овеществления esse - даже в сотворенных вещах - заключается в утрате динамического характера esse³⁰⁷. Фома переосмысливает аристотелевскую актуальность: у него она укоренена не в форме, а в esse³⁰⁸. Как актуальность всех действий, esse является источником всякой активности в сотворенных вещах. Для Аристотеля форма есть источник динамизма, проявляющегося в естественных вещах, поскольку форма в определенном смысле есть также и целевая причина, так как вещи естественным образом стремятся вполне осуществиться как вещи того рода, к которому они принадлежат: первичный акт (форма) стремится полностью актуализировать субстанцию через вторичные акты (процессы или действия). Согласно Фоме, esse есть не только актуальность формы, это также и конечная целевая причина вещи: esse стремится к esse, что проявляется в естественной склонности любой субстанции к сохранению собственного существования и к большей полноте существования. Динамизм esse проявляется во всяком конечном esse как стремление к более совершенному и менее ограниченному esse. А поскольку, как мы отметили, Фома отождествляет esse с благом, стремление всех вещей к esse есть стремление к благу. Всякий ищет своего собственного блага, поскольку всякий ищет своего собственного существования; всякая вещь стремится существовать настолько полно, насколько позволяет ее форма.

Осознаваемая или неосознаваемая творением, эта направленность к esse отражает желание быть подобным Богу, Который есть esse³⁰⁹. В противоположность Петру Дамиани Фома утверждал, что Бог не может отрицать различия между существованием и несуществованием, поскольку Он есть существование. Подобным же образом Бог не может творить, не наделяя творения неистребимым стремлением к esse. Люди могут ошибаться относительно того, что в действительности есть благо, но они не могут не искать блага, т. е. творения не могут не искать бытия. Тождество сущности и esse в Боге означает, что Бог не нуждается в обретении Своего существования, поскольку Он *есть* от природы³¹⁰. Нетождественность сущности и esse в творениях означает, что они могут достичь полноты своего существования только через какое-то действие, причем не через одно, а через множество действий. Это особенно верно в отношении человека. Ангелы, будучи чисто интеллектуальными существами, достигают полной актуализации своей формы через множество интеллектуальных актов. Человек же полностью актуализуется только через совокупность действий разного рода: интеллектуальных, чувственных и вегетативных. Характерным именно для человека способом самоосуществления является добродетель моральная и интеллектуальная, которая требует повторения действий, пока вторичный акт не становится подобным первичному, т. е. пока данное действие не становится привычным, «второй натурой». В интеллектуальной добродетели человек достигает наибольшего приближения к божественной полноте существования, поскольку благодаря esse intentionale в человеческом интеллекте могут присутствовать совершенства других сущностей и конечность esse reale может быть преодолена³¹¹.

Философия и достижение интеллектуальной добродетели естественными средствами не способны удовлетворить человеческую потребность в бытии, ведь чем больше знаний о Боге дает нам философский метод, тем больше мы желаем знать³¹². Философия увеличивает нашу потребность в esse и в Боге и в то же время не дает средств к удовлетворению ее: чем больше мы узнаем о Боге с помощью философии, тем яснее мы осознаем неспособность философии постичь сущность Бога. Естественной целью человека является познание Бога, поскольку интеллект безгранично открыт esse, и он не может успокоиться, пока бесконечное esse не будет достигнуто³¹³. Если природа ничего не делает впустую и если познание Бога является естественной целью человека, то познание Бога должно быть естественно возможным. Проблема, однако, состоит в том, что человеческое познание

начинается с материальных предметов. Человеческий интеллект способен познать бесконечного Бога через результаты его действий, которые конечны³¹⁴. Через эти следствия божественных действий можно узнать, что Бог есть бесконечное esse, но они не дают возможности обрести бесконечное знание бесконечного esse. Человеческий интеллект может познавать только через форму, которая представляет собой конечные границы esse. Без формы или сущности, получаемых от материальных вещей путем абстракции и благодаря esse intentionale, человеческий интеллект останется неопределенным и неактуализованным. Следовательно, всякое естественное познание Бога конечно и поэтому не способно постичь бесконечность божественного esse.

Единственный способ познания Бога, который адекватен божественной сущности, есть собственное познание Бога, которым Бог познает Самого Себя через Свою собственную сущность. Ни формы, ни умопостигаемые виды не подходят для познания Бога, поскольку они необходимо конечны: единственным адекватным средством познания Бога для человеческого интеллекта является его актуализация через бесконечное esse Бога. Другими словами, мы не можем познать Бога через концепт, но только через Него Самого, если мы должны познать Его сущность. Такое знание может быть получено только через божественное самооткровение, а не через какие-то человеческие действия. Как утверждает Фома, результатом такого познания будет вечная жизнь³¹⁵. Вечность одномоментна в противоположность последовательному обладанию esse. Всякое человеческое знание, достигаемое естественными средствами, является последовательным, поскольку мы не можем познать целое существования сразу; мы познаем его через множество концептов и познавательных актов, направленных на множество родов существования. Однако простота Бога абсолютна, она не предполагает различия между сущностью и esse, так что Бог не может быть постигнут адекватно через множественность. Тем не менее откровение Богом Своей сущности означает обретение целостного знания о Боге, результатом которого становится вечная жизнь, характеризующаяся одномоментностью.

Особенность позиции Фомы - в том, что, хотя естественная цель человека есть познание сущности Бога, не существует естественных средств достижения этой цели: полное достижение этой цели возможно только благодаря непосредственному и полному самооткровению Бога. Однако Фома приводит высказывание Аристотеля о том, что природа ничего не делает зря, что, казалось бы, подразумевает наличие естественных средств для достижения естественных целей³¹⁶. Для латинских аверроистов, строго следовавших Аристотелю, философия должна доставлять достаточные средства для достижения человеком его естественных целей: естественная цель без естественных средств есть абсурд, вопиющее противоречие. Нигде Фома так резко не расходится с Аристотелем, как в отрицании философской жизни как цели человека. Указанное воззрение латинских аверроистов вполне согласуется с их отделением разума от веры и философии от теологии: достижение естественной цели не должно осуществляться сверхъестественными средствами. У Фомы естественной целью всех интеллектуальных сущих является познание Бога, но интеллектуальные сущие не обладают естественными средствами для достижения этой цели. Единственное средство, достаточное для адекватного познания нетварного, должно быть нетварным.

В качестве ответа латинским аверроистам Фома мог бы задать следующий вопрос: может ли Бог сотворить существа, чья цель состоит в познании сущности Бога? Очевидно, что Бог уже поступил так, ведь мы не можем удовлетвориться философским или естественным познанием Бога. Если Бог может создать и создал такие сущие, чья цель состоит в познании Его сущности, то соизмеримость естественных целей и естественных средств невозможна. Мы бы имели дело с противоречием, если бы была естественная цель, но не было средств к ее достижению, но нет никакого противоречия между естественной целью и необходимостью сверхъестественных или несотворенных средств. В утверждении, что естественная цель человека зависит от свободного деяния Бога, открывающего Себя, Фома не видит того противоречия, которое видит строгий последователь Аристотеля. Противоречие есть, если достижение человеком совершенства должно быть полностью в его силах, но Фома не считает это необходимым. Невозможность наличия естественных средств для достижения естественной цели человека есть результат поднятия планки человеческого совершенства на столь высокий уровень, что оно оказывается зависимым от власти Бога.

Самый сильный аргумент в пользу того, что в естественной цели, выходящей за пределы человеческих сил, есть противоречие, состоит в том, что в таком случае человеческое совершенство зависит от свободного выбора Бога относительно своего самооткровения. Если самооткровение Бога свободно, оно может не произойти, и тогда мы имеем абсурдное существо без каких-либо средств к достижению своей естественной цели. Если Бог должен открыть Самого Себя, то ставится под сомнение свобода и независимость Бога. Поэтому одна из центральных тем философии Аквината - достижение гармонии между необходимостью сущности и свободой Бога. Эту трудность Фома преодолевает напоминанием о том, что проблемы, стоящие перед философом, не всегда являются проблемами для теолога. Если философия исходит из сотворенных вещей и их внутренней необходимости, то теология начинается с Бога и с Его свободного самооткровения. Так, «Summa theologiae», будучи теологическим сочинением, начинается с рассуждения о Боге (часть I), а после обсуждения божественных действий переходит к творению. Затем теолог рассматривает возвращение творения к Богу (часть II), чему, однако, препятствует недостаток естественных средств для достижения человеком совершенства, а также греховная человеческая воля. Это приводит к рассмотрению (часть III) воплощения, жизни, смерти и воскресения Христа, сошествия Святого Духа в церковь как средств, с помощью которых человек может достичь своей естественной цели. Только через Бога мы можем познать Бога, и только через Христа человек может достичь своей естественной цели. Другими словами, теолог не усматривает противоречия в недостатке естественных средств для достижения нашей естественной цели, поскольку мы не ждем, даст ли Бог нам средства познать Его. Бог уже дал нам эти средства, по крайней мере в вере, через Христа. Поэтому дело обстоит вовсе не так, что мы ожидаем, когда Бог поможет нам найти дорогу к Нему; напротив, мы уже получили от Бога эту помощь, и Он ожидает, когда мы примем ее.

На взгляд Фомы, философия по самой своей природе не обладает качеством полноты: она приходит к выводу, что познание сущности Бога есть цель человека, но не способна привести человека к этой цели. Поскольку философия есть естественное познание, а также ввиду отсутствия естественных средств для достижения человеком его цели, философия сама по себе не может быть завершенной. Однако Фома, вместо того чтобы считать это недостатком философии вообще или ошибкой какой-то философии, рассматривает это как открытость разума вере и как открытость философии теологии. Так что, хотя у Фомы философия и теология различны, они не могут быть разделены. Поэтому существует такая вещь, как христианская философия, поскольку философия, как и человеческая природа, находит свою полноту только во Христе - в свободном самооткровении Бога.

ЛЕКЦИЯ 20 СВ. ФРАНЦИСК И ОККАМ

Трудно вкратце изложить биографию св. Франциска, история жизни которого представляет собой одну из наиболее интересных и привлекательных историй средневековых западных святых. По своей исключительности ее можно сравнить, пожалуй, только с жизнью св. Августина. Франциск, в отличие от Августина, не оставил почти никаких сочинений, особенно о самом себе. Однако Фома из Челано, его соратник, составил его жизнеописание. Мы упомянем лишь о том, что превращение Франциска из беззаботного юноши, прожигавшего жизнь и предававшегося мирским наслаждениям так, как это мог делать сын богатого торговца тканями, в основателя ордена, следующего принципам евангельской бедности, началось с годичного тюремного заключения и болезни после битвы между Ассизи и Перуджей. Кульминацией этого обращения стало импульсивное желание обнять и расцеловать прокаженного, которого ему довелось встретить. Эти факты жизни Франциска замечательны для нас тем, что благодаря им можно сравнить его обращение с обращением св. Августина. Оба святых прошли долгий путь обращения, не столько к христианству, сколько к особому способу быть христианином. Два этих обращения представляют два возможных подхода христианина к миру.

Обращение Августина было связано с поворотом от внешнего к внутреннему миру³¹⁷. Обернувшись к себе, Августин видит, насколько он безобразен: он поражен собственным уродством. Причина этого уродства есть неупорядоченность его воли, т. е. речь идет о духовном, а не о физическом уродстве³¹⁸. Уродство, которое Августин видит в самом себе, есть следствие неспособности сдерживать свое вожеление к красоте материальных вещей, особенно к красоте и удовольствиям человеческого тела. Победа оказалась здесь возможной, но не благодаря усилению устранить желание телесной красоты, а благодаря встрече с величайшей красотой несотворенного. Свидетельством того, что это обращение было успешным, для Августина стала приобретенная им способность удаляться от внешнего мира и погружаться во внутреннее созерцание. Такой уход в себя ради созерцания он мог совершать по крайней мере до тех пор, пока ему не пришлось принять священство и стать епископом.

Франциск описывает свое обращение как изменение в своем отношении к прокаженным³¹⁹. До своего обращения Франциск испытывал отвращение при виде прокаженных: он поражен не своим собственным уродством, но уродством других. Это уродство физическое, а не духовное; эта деформация произошла не вследствие моральной вины, но по причинам, не зависящим от человека. Иными словами, уродство, которое он не мог принять, было физическим, а не моральным злом. Если Августину приходилось бороться со своей избыточной любовью к материальной красоте и к наслаждениям, привязанность к которым он хотел погасить в себе, то Франциску пришлось столкнуться со своей неспособностью любить некоторую часть мира, а именно, тех, кто отмечен физическими недостатками и бедностью. Ключевым моментом для Франциска стал физический контакт с другим человеком, который позволил ему принять на себя миссию жить вместе с физически неполноценными и ради них. Он описывает это как уход от мира, поскольку он оказался способен принять в свои объятия то, от чего он прежде бежал - физическое зло.

Франциск настаивает на том, что братья, которые следуют за ним, не должны быть «от мира сего», что должно найти свое отражение в их образе жизни: они должны быть как странники и паломники. Вспомним, что этот взгляд разделяет и Августин в своем «De civitate Dei». Как и Августин, Франциск считает, что христианин должен быть чужд богатству и греху, особенно потому, что богатство обычно сопровождают жестокость и несправедливость³²⁰. При этом Франциск, в отличие от Августина, подчеркивает особую близость христианина бедности и физическому страданию мира. Францисканцы принимают ту часть мира, которой люди, как правило, чураются, - тех, кто поражен физическим уродством. Это сочетание бытия в мире, но не от мира находит свое выражение в призыве не пытаться отвергать физическое зло, к чему побуждает большинство. Францисканцы открывают новый путь религиозной жизни в своем стремлении быть в мире, тем самым свидетельствуя о физическом присутствии Христа среди тех, кто страдает от бедности, болезней и угнетения³²¹. Это требует отказаться от монашеского обета *stabilitas loci* ради того, чтобы странствовать по миру.

Как если бы он следовал описанию образа жизни нищенствующих орденов, данному Фомой, Франциск попытался соединить созерцание и действие. Фома много говорил о миссии доминиканцев проповедовать и принимать исповедь, однако большую известность получило предложенное им сочетание созерцания и действия через преподавательскую деятельность в мире, т. е. в университете. Проповедуемое Франциском сочетание созерцательной и деятельной жизни яснее всего отразилось в принятии им стигматов. В момент одного из частых уединений, совершавшихся Франциском ради размышления и молитвы, изображения ран, от которых страдал Христос на кресте, запечатлелись на самом теле Франциска. Размышление о страстях Христа приводит Франциска к состраданию и желанию разделить любовь Христа к униженным. Размышление о кресте ведет к соединению созерцательной и активной жизни для Франциска.

Как и св. Доминик, Франциск стремился к буквальному пониманию Евангелий и к точному следованию образу жизни Христа³²². Христос был беден не только на словах, но и на деле. Франциск заходит так далеко в своем буквальном принятии бедности, что не исключает и «интеллектуальную» бедность³²³. Хотя Франциск и не хотел, чтобы братья занимались интеллектуальным трудом, они все же вскоре обратились к таким занятиям, например Бонавентура, Дунс Скот и Оккам. Однако для Франциска смирение и бедность были более важны, чем интеллектуальные занятия.

Интеллектуальная бедность отвечала неклерикальной ориентации ордена. Сам Франциск никогда не был рукоположен в священники, он был посвящен в диаконы только под давлением церковной администрации. Женатым мирянам также было позволено принять участие в его движении благодаря созданию «Третьего Ордена» францисканцев, члены которого пытались вести францисканский образ жизни, не оставляя семьи и мирских обязанностей.

Особая обращенность к миру, характерная для св. Франциска, видна в его «Песни Солнцу», одном из первых образцов литературного творчества на итальянском языке³²⁴. Действительно, одной из причин большого успеха францисканцев было то, что они произносили свои проповеди на местном - итальянском - наречии, а не на латыни. В «Песни Солнцу» мы видим, что бедность мира, принимаемая Франциском, включает и природу. Любовь к физическому уродству, которое неизбежно и естественно среди людей (т. е. к бедности, болезням и даже к физической смерти), сочетается с любовью к материальному миру: здесь нашла свое полное выражение любовь ко всем вещам в мире, не затронутым моральным злом, даже если они не отличаются физической красотой. Природа, как и у Августина, рассматривается как отражение совершенств Бога, но природа не является только символом: у Франциска физический мир описывается как семья - братья и сестры, - а это означает отношение к материальному миру как к дому, хотя наше окончательное назначение лежит за его пределами. Служение Богу в смирении, о котором говорится в последней строке, понимается не так, как понималось смирение, являющееся целью соблюдения Правила св. Бенедикта. Для Бенедикта смирение есть плод постоянного самоанализа, которому монахи предаются в уединении и тишине. Для Франциска смирение означает жизнь в мире среди униженных и оскорбленных, включая близость и к тому, что ниже человека, - к материальному творению.

В францисканской любви к миру отразилась общая тенденция открытости материальному миру, характерная для XIII столетия. Оккам в XIV веке пожелал расширить францисканский идеал бедности за счет очищения христианства от излишнего рационализма, который, как ему казалось, был свойствен некоторым его предшественникам, пытавшимся примирить Аристотеля с христианским откровением. Согласно Оккаму, настоящую христианскую философию еще только предстояло создать, а это потребует отделения философии от теологии. В лекциях по средневековой политической философии мы показали, что Фома выступал за включение философии в теологию: у них разные методы, однако философия может быть частью теологии, поскольку некоторые истины, данные в откровении, - существование и единство Бога, творение Им мира - доступны естественному разуму. К тому же для Фомы различие философии и теологии основывается не на разных предметах, а на разных методах. Бог как предмет познания принадлежит и философии и теологии, но теология начинается с Бога и затем переходит к творению, тогда как философия начинается с материальных вещей, а затем восходит к Богу как их причине. Оккам же утверждает, что постулаты веры, включая единство Бога, не могут стать объектами строгого доказательства³²⁵. Исключение проблемы единства Бога из сферы философии в конце концов приводит к отделению философии от теологии, поскольку монотеистический Бог не является общим предметом познания для философии и теологии. Для Оккама христианская философия такова, что Бог откровения не может быть среди ее предметов; философия должна признать свою бедность и зависимость от теологии в отношении окончательных истин, даже в вопросе о существовании единого Бога.

Оккам в своем отрицании возможности доказать существование единого Бога исходит из двух возможных определений божества³²⁶. Согласно первому определению, Бог есть бытие, наиболее совершенное из всех, - определение, соответствующее единственной сущности. В самом этом определении заключена идея сингулярности или единства, поскольку оно говорит об одном наиболее совершенном существе. Согласно второму определению, Бог есть всякое наивысшее совершенство, что подчеркивает высшую степень совершенства, но не обязательно указывает на единичность такого бытия. Первое определение, если оно является выводом последовательного доказательного рассуждения, может служить доказательством существования единого Бога³²⁷. К сожалению, никакое обоснованное рассуждение, способное установить существование сущего, отвечающего данному определению, невозможно. Вопреки Ансельму, существование единого Бога не является самоочевидным, поскольку если бы оно было самоочевидным, то ни один разумный человек не отрицал бы этого. Никакое рассуждение не может быть построено на нескольких самоочевидных пропозициях, поскольку все до единой пропозиции не могут быть единодушно признаны верными.

Кроме того, эта пропозиция не очевидна по той простой причине, что Бог не является частью чувственного опыта. Иными словами, Оккам считает, что единственным рассуждением, заключающим к единству Бога, является доказательство Ансельма, которое не является состоятельным. Второе определение Бога соответствует типу доказательства, основанному на причинности, и Оккам признает, что никакая бесконечная цепь причин, по крайней мере в случае с постоянной причиной существования мира, невозможна³²⁸. Однако нет необходимости, чтобы была одна такая причина, поэтому здесь нет философского обоснования монотеизма.

Тот факт, что философия не способна доказать существование единого Бога, не означает, что она способна доказать невозможность Его существования³²⁹. Философия не в состоянии установить ни множественность, ни единство божества: в этом вопросе она остается на позиции агностицизма. Таким образом Оккам обозначает новые отношения между философией и теологией. Будучи неспособной оказать поддержку теологии в доказательстве существования единого Бога, философия помогает теологии, демонстрируя невозможность доказать, что Бога нет или что есть множество богов. Нищета философии оставляет это вопросом веры, а считая существование Бога исключительно вопросом веры, философия вообще отказывается говорить о Боге. Она оставляет за собой лишь обязанность удерживать от попыток утверждать что-либо положительное о Боге силами естественного разума. В таком случае мы полностью зависимы от открытия Самим Богом знания о Боге: без веры человеческий разум пребывает в неведении как о едином, так и о триедином Боге. Здесь, безусловно, возникает вопрос, чему же посвящает себя философия, если она не нацелена на познание Бога? Что касается Фомы, то философия начинает с познания мира. Однако философия Оккама, в отличие от Аквината, не способна воспользоваться знанием мира, чтобы выйти за пределы мира: разделение философии и теологии предполагает и отделение познания мира от познания Бога.

ЛЕКЦИЯ 21 ОТРИЦАНИЕ ОККАМОМ НЕОБХОДИМОСТИ В ТВОРЕНИИ

Отношение Оккама к Аристотелю неоднозначно. С одной стороны, он считает себя последователем Аристотеля, и то, что Оккам внес свой вклад в поворот средневековой философии к материальному миру, потребовавший обращения к Аристотелю, не вызывает никаких сомнений. Так, он опирается на Аристотеля в отрицании ультрареализма: вне ума не существует универсальных субстанций. Однако, как считает Оккам, для того чтобы вернуться к истинному учению Аристотеля, необходимо уделить особое внимание логике как средству против метафизических крайностей, которые исказили понимание Аристотеля в средние века. Логика у Оккама сосредоточена на ошибках, которые стали следствием предположения о том, что язык непосредственно отображает реальность. Центральными для логики Оккама стали понятия «обозначение» (*significatio*) и «суппозиция». Эти понятия понадобились для того, чтобы очистить аристотелизм от примеси ультрареализма, которая появилась вследствие недостаточного внимания к логике и проблемам языка.

Мы имеем дело с обозначением, когда термин указывает на или отсылает к чему-то отличному от самого себя³³⁰. Обозначающие термины могут быть либо языковыми, либо мысленными. Благодаря этому понятию мысленного знака Оккам дистанцируется от номинализма Росцелина, который утверждал, что универсалия есть лишь *flatus vocis*, т. е. универсалия сводима к физическому звучанию слова. Оккам, напротив, утверждает, что анализ языка недостаточен для объяснения универсалий: универсалия несводима ни к написанному, ни к произнесенному слову. Концепты есть мысленные термины, указывающие на нечто, находящееся за пределами ума³³¹. Эти мысленные термины порождены вещами, находящимися за пределами разума, так что концепты представляют собой естественный продукт деятельности разума, приходящего в соприкосновение с внешними предметами. Естественность этих знаков очевидна в том, что они одинаковы для всех как, например, смех является знаком радости, а стон - знаком боли. Исходя из того, что эти мысленные термины естественны и предшествуют словам, можно предположить, что Оккам встает на сторону умеренных реалистов, хотя его представление о концепте как знаке далеко от Аристотеля. По крайней мере,

Оккам отстраняется от крайнего номинализма Росцелина, поскольку отрицает конвенциональность мысленного знака³³².

Суппозиция, которая бывает трех родов, означает отношение к чему-либо или замену чего-либо иного³³³. Соотношение между обозначением и суппозицией выявляется в вопросе о том, всякая ли суппозиция обозначает: все ли языковые термины обозначают нечто находящееся вне ума, или только некоторые? Аристотель был неправильно понят, а вопрос об универсалиях был освещен неверно, поскольку философы не выделяли различных видов суппозиций, т. е. не уделяли достаточного внимания различным способам использования языка. С персональной суппозицией мы сталкиваемся в том случае, когда языковой термин заменяет собой или относится к тем же самым вещам, которые обозначает мысленный термин³³⁴. Здесь мы имеем дело с обычным использованием языка, когда слова отсылают к индивидам вне ума не непосредственно, а посредством концепта или мысленного термина. В этом случае суппозиция и обозначение совпадают: языковой термин относится к тому, что обозначается мысленным термином. В случае персональной суппозиций языковой термин обозначает реальные вещи, поскольку он замещает собой мысленный термин, который обозначает их естественным образом. Так, например, в предложении «человек есть животное» языковой термин «человек» относится к мысленному термину, который естественно отсылает к или указывает на отдельных людей вне ума.

В случае с простой суппозицией мы не наблюдаем такого совпадения суппозиций и обозначения³³⁵. Простая суппозиция означает, что языковой термин замещает собой или относится к мысленному термину, но не в силу свойства концепта обозначать индивидов вне ума, а в силу свойства концепта быть мысленной единицей внутри ума. Таким образом, этот тип суппозиций абстрагируется от присущего концепту естественного свойства обозначать предметы, для того чтобы сосредоточиться на статусе концепта внутри ума. Здесь мы не имеем дела с обыденным использованием языка; скорее, мы находимся в сфере логики, для которой слова не относятся прямо или опосредованно к чему-то, находящемуся вне ума. Например, в предложении «человек есть вид» языковой термин «человек» не обозначает чего-либо, поскольку он не относится ни к чему вне ума; напротив, он привлекает наше внимание к мысленным единицам. Философы, которые ввели такой способ использования языка, оказались неспособны отметить границу между обозначением и простой суппозицией, в результате чего мы имеем ультрареализм.

О материальной суппозиции можно говорить, когда слово замещает самого себя или относится к самому себе, а не к мысленному термину как существующему в уме (простая суппозиция) или обозначающему вещи вне ума (персональная суппозиция)³³⁶. Так же как и в случае с простой суппозицией, материальная суппозиция отделяет суппозицию от обозначения. Однако материальная суппозиция привлекает внимание к самому слову. Таким образом, здесь мы еще больше удаляемся от обозначения, поскольку в этом случае языковой термин никак не замещает мысленный термин, ни в его ментальном статусе, ни в его сигнификативной функции. Материальная суппозиция не отсылает ни к чему помимо языка. Например, в предложении «человек есть имя существительное», языковой термин представляет сам себя только как языковой термин. Тем самым мы оказываемся в сфере грамматики, которую не следует смешивать ни с логикой, ни с метафизикой.

Логика, основанная на обозначении и суппозиции, может прояснить вопрос об универсалиях, показав, что только персональная суппозиция обозначает. Ошибка всех представителей ультрареализма, прежде всего Платона, но также и средневековых последователей Аристотеля - в допущении, что простая суппозиция обозначает. Язык обозначает только в том случае, когда благодаря персональной суппозиции мы покидаем сферы мысли и языка. Ультрареализм представляет собой смешение метафизики с логикой, поскольку он опирается на допущение, что простая суппозиция обозначает какие-то вещи вне ума. Чтобы избежать ошибки большинства философов - отождествления мысленных единиц с реальными, - необходим логический анализ языка. Если персональная суппозиция обозначает индивидов, а с обозначением мы имеем дело только при персональной суппозиции, то можно говорить только об обозначении индивидов. Обращаясь к сфере ума, т. е. при простой суппозиции, язык не представляет универсалии; в силу разделения обозначения и простой суппозиции универсалии ограничены сферой ума: внементальные единицы никогда не

являются универсалиями. Универсалии, т. е. мысленные термины, обозначают не универсалии, а множество индивидов.

Трудно ответить на вопрос, различает ли Оккам ультрареализм и умеренный реализм. Возможно, он сводит последний к первому, в особенности в силу того, что он отрицает номинализм, считающий универсалии конвенциональными. Мы не сомневаемся в том, что Оккам отвергает ультрареализм. Оккам обращается к авторитету Аверроэса как Комментатора Аристотеля за поддержкой своего утверждения, что ультрареализм противоречит Аристотелю³³⁷. Оккаму было необходимо отстаивать мнение, что Аристотель не был ультрареалистом, ввиду того, что Дунс Скот представил род аристотелизирующего ультрареализма, согласно которому универсалия присутствует в индивиде, но не тождественна индивиду³³⁸. Такая связь между универсалией и индивидом выражена у Дунса Скота через введенное им формальное различие, не являющееся ни различием разума (только в уме), ни реальным различием. Подобно Абеяру, Оккам утверждает, что ни одна из версий ультрареализма не способна объяснить, каким образом универсалия может быть и единой и множественной³³⁹. Поскольку универсалия есть субстанция, ее присутствие во многих индивидах проблематично. Означает ли отвержение Оккамом ультрареализма вместе с неприятием номинализма Росцелина, что он является умеренным реалистом, утверждающим в качестве принципа индивидуальных вещей некое подобие формы?

Как мы видели, Абеяр пытался сформулировать позицию умеренного реализма на основе понятия статуса и универсалии как смутного образа без строгого разграничения между чувствами и интеллектом; эта позиция в таком виде приближала Абеяра к номинализму. Фома основывает свое понимание умеренного реализма на форме как принципе вещи. Форма в его понимании отлична, но не отделена от материи вне интеллекта, она отделяется от материи в интеллекте благодаря абстракции. Чтобы объяснить существование материальной формы в интеллекте вне материи, Фома прибегал не только к понятию абстракции, но и к понятию умопостигаемых видов: форма обладает интенциональным существованием в интеллекте. Выступая против этого понятия умопостигаемых видов, Оккам выдвигает свой знаменитый принцип «бритвы»: при объяснении какого-либо явления никогда не следует без необходимости умножать сущности³⁴⁰. Как говорит Оккам, абстрактное познание может быть объяснено без помощи понятия умопостигаемых видов, поэтому оно должно быть устранено. В связи с устранением Оккамом умопостигаемых видов из абстрактного познания возникает вопрос, не устраняет ли он тем самым и понятие формы. Другими словами, отменяет ли Оккам форму только как нечто необходимо присущее интеллекту, или вследствие этого он отрицает и форму вне интеллекта? По-видимому, бритва Оккама устраняет все, кроме индивидов вне ума и мысленных терминов или знаков в уме³⁴¹. Мысленный термин есть знак индивидов, а не форма в индивидах. Абстракция не есть отделение формы от материи; скорее, это образование знака, обозначающего индивиды³⁴². Понимание Оккамом абстракции столь экономно, что оно отменяет потребность в форме как в метафизическом, так и в эпистемологическом смысле. Абстракция как порождение знака упрощает трактовку универсалий в такой степени, что уже нет потребности в форме в качестве причины универсальности.

Как мы видели, объяснение обозначения, данное Оккамом в «Summa totius logicae», описывает мысленный термин как «естественный» знак, однако можем ли мы сказать, что его простая трактовка универсалий не объясняет, почему индивиды естественным и необходимым образом образуют такие мысленные термины? Если естественные термины обозначают индивидов, подобных друг другу, то что делает их подобными? Оккам утверждает, что сходства между индивидами, порождающие мысленные термины, независимы от нашего знания, - это не только полезные для человеческих целей классификации. Другими словами, если универсалии или мысленные термины не только конвенциональны, нуждается ли Оккам в чем-то подобном статусу Абеяра для объяснения сходства между индивидами? Если это так, то «статус» требует дальнейшего объяснения, и оно уже не будет таким простым. Позиция Оккама по вопросу об универсалиях не станет ясной, пока мы не рассмотрим его рассуждения об отношениях, особенно о необходимости причинной связи, ведь в данном контексте он более открыто и в более общем плане обращается к вопросу, является ли возможной необходимостью формы или сущности в творении.

Мнение Оккама о том, что не существует отношений, независимых от ума и отличных от самих индивидуальных вещей, не позволяет ему принять что-либо подобное статусу Абеяра, благодаря которому реальные отношения подобия индивидов становились предметом универсального и естественного значения терминов³⁴³. Термины отношений не обозначают, т. е. они представляют собой простые, а не персональные суппозиции. Сходство индивидов само по себе не есть реальность: то, что мы знаем, не является каким-то отношением сходства индивидов, но суть сами индивиды. Принцип, тесно связанный с бритвой Оккама, гласит: все реальные различия связаны с разделением³⁴⁴. Индивиды абсолютны в том смысле, что не существует неотделимых отношений между индивидами. Отношение причинности не является исключением³⁴⁵. «Причина» и «следствие» реально различны и поэтому отделены. Необходимое же отношение является чем-то неотделимым; примером этому является традиционное представление о том, что следствие неотделимо от своей причины. Отождествление индивида и абсолюта у Оккама и отождествление реального различия с отделенностью имеет результатом невозможность необходимых отношений между причиной и следствием. И понятие статуса у Абеяра и его традиционное представление о причине и следствии противоречат мнению Оккама об абсолютной индивидуальности реального³⁴⁶.

Итак, несмотря на то, что Оккам сам провозглашает себя последователем Аристотеля, его нельзя считать умеренным реалистом, впрочем, он и не номиналист в духе Росцелина. Оккам - номиналист в силу того, что номинализм означает отрицание формы, будь то форма отдельная от индивидуальных материальных вещей (ультрареализм) или неотделимая от индивидуальных вещей вне ума (умеренный реализм). Умеренный реализм неприемлем для Оккама, поскольку он не видит способа примирить сущность с индивидуальностью: мы должны сделать выбор между сущностью и индивидуальностью. Такой выбор не представляет труда для Оккама, поскольку индивидуальность очевидна, а форма или сущность - нет. Кроме того, для объяснения универсального мысленного термина нет необходимости в сущности или форме, если следовать принципу бритвы Оккама, а для объяснения сходства между индивидами не требуется ничего, кроме самих индивидов. Без сомнения, трактовка универсалий, предложенная Оккамом, проще, чем таковая у ультрареалистов или умеренных реалистов, однако ценой простоты является молчание о том, почему индивиды подобны друг другу. Бритва Оккама устраняет не только ненужные сущности, но и ненужные вопросы, и метафизический вопрос о причине сходства между индивидами уже не считается важным.

ЛЕКЦИЯ 22

ПОСЛЕДСТВИЯ ОТРИЦАНИЯ ОККАМОМ НЕОБХОДИМОСТИ В ТВОРЕНИИ

Хотя у Оккама и устранена всякая необходимость в творении ради философской простоты, сложности все же возникают в связи с некоторыми проблемами, вытекающими из его номинализма. Первая проблема касается власти Бога в устранении вторичных причин; точнее, речь идет о том, может ли Бог устранить предмет как причину интуиции. Интуиция - непосредственное схватывание существующего предмета - может быть естественной или сверхъестественной³⁴⁷. Причиной естественной интуиции является существующий предмет, находящийся в достаточной близости от индивидуального субъекта. Однако Бог способен осуществлять то, что совершает вторичная причина, и при сверхъестественной интуиции Бог, а не близлежащий предмет, является причиной интуиции. Поскольку при сверхъестественной интуиции нет необходимости в предмете в качестве причины, Бог может быть причиной интуиции также и несуществующего объекта³⁴⁸. Здесь возникает проблема, поскольку Оккам уже определил интуицию как схватывание уже существующего предмета. Поэтому возникает вопрос: как возможно интуитивно познавать (знать как существующее) то, что не существует? У Оккама нет в распоряжении такого средства, к которому прибегал Петр Дамиани, утверждавший, что власть Бога выше принципа непротиворечивости: для такого логика, как Оккам, невозможно отрицать один из основополагающих принципов логики, и даже всемогущество не отменяет принципа непротиворечивости. Однако интуитивное познание несуществующего предмета представляется противоречием.

Еще более острая проблема встает в связи с тем, как Оккам понимает отношения между миром и Богом. Отрицание Оккамом реальности всех отношений вне ума включает и отрицание отношения мира и Бога³⁴⁹. Реальные различия вне ума всегда подразумевают отделенность: все индивиды сущностно и реально не связаны друг с другом. Но Бог и мир различны, следовательно, они отделены друг от друга. Между миром и Богом нет необходимой связи, хотя мы и не должны делать вывод, говорит Оккам, что эта философская истина подтачивает основы веры. Вспомним, что философская истина никак не помогает вере, но и не служит ей препятствием. Здесь возникает проблема, поскольку Оккам, заявляя, что нет реальной или необходимой связи между Богом и миром, одновременно утверждает, что мир зависит от Бога³⁵⁰. Чтобы избежать этого явного противоречия - утверждения и одновременного отрицания необходимой связи, - мы должны предположить, что они принадлежат философии и теологии соответственно. Естественный разум заставляет нас прийти к выводу, что связь между миром и Богом утверждается в качестве простой, а не персональной, суппозиции³⁵¹.

Это знаменует важный момент в развитии средневековой мысли: отказ от ультрареалистического и умеренореалистического представления о том, что мир направляет разум к Богу. Оккам, может быть и неосознанно, открывает путь изучению самого мира вне его связи с Богом: философское познание мира необязательно ведет к познанию Бога. Новизна Оккамова подхода к миру лучше всего видна в сравнении с подходом Фомы Аквинского. Согласно Фоме, Бог реально не связан с творениями: он связан с миром свободно, а не необходимо, поскольку Бог может существовать и без мира. Это не является истинным для отношения мира к Богу: мир необходимо связан с Богом, поскольку он не мог бы существовать без Него. Для Оккама, так же как нет реального отношения Бога к миру, нет и отношения мира к Богу³⁵². Итак, Бог абсолютно не связан с чем-либо еще; это же касается и любой индивидуальной вещи в мире. Бог связан с миром через свою свободную волю; подобным образом и связь между двумя индивидами в мире осуществляется только благодаря свободной воле Бога.

Поскольку нет необходимой причинной связи, порядок мироустройства целиком и полностью случаен. Все что угодно может последовать за всем чем угодно, если Бог так пожелает. Тогда мы не можем независимо от опыта знать, какой порядок следования событий угоден Богу³⁵³. Таким образом, опыт является не только исходным пунктом в нашем познании мира; мы не можем обойтись без опыта в философии, поскольку не существует ни сущности, ни необходимой причинности, которая могла бы вывести нас за пределы опыта. Для Фомы существование мира, в том числе и существование сущности, зависит от воли Бога, но сама сущность - ее внутренняя необходимость - не является чем-то случайным, поскольку является отражением необходимости, присущей Самому Богу. Поэтому мы можем выйти за пределы опыта благодаря абстракции и познанию необходимых причинных связей. Однако Оккам распространяет случайность и на состояние дел в мире, так что нам дано познать, какой порядок событий угоден Богу, только в моменты самих событий. Отрицание необходимости в сотворенном мире ведет к радикальному эмпиризму, доходящему до отрицания метафизики. Задача естественного разума ограничивается опытным познанием мира, которое никогда не препятствует, но и не помогает теологии.

Обращаясь к этике Оккама, мы сталкиваемся с более ясной картиной взаимоотношений Бога и творения. В том, что Оккам подверг сомнению сами основы этики Августина, отразился его разрыв почти со всей традицией средневековой мысли³⁵⁴. Мы видели в «De libero arbitrio», что Августин выделяет три уровня блага: то, которое не является необходимым для моральной добродетели (материальные блага); то, которое является необходимым, но может быть использовано во зло (свободная воля); то, которое необходимо для моральной добродетели и не может быть использовано во зло (справедливость и другие добродетели). Оккам задается вопросом: что же делает поступок необходимо добродетельным, так что он не может быть совершен со злым умыслом? Оккам отвечает, что за это ответственны не сами действия³⁵⁵. Действия сами по себе ни хороши, ни дурны: они нейтральны относительно морали. Например, можно пойти в церковь и с благой, и с дурной целью. Напротив, Фома считает, что действия сами по себе могут быть хорошими или дурными, в зависимости от того, отвечают они человеческой природе или нет. Действия, которые способствуют осуществлению, актуализации человеческой природы, являются изначально благими: они тождественны тому благу, каким является человеческая природа. Так, например, прелюбодеяние

никогда не может быть моральным деянием, поскольку противоречит человеческой природе. Для Фомы необходимое благо или зло того или иного человеческого действия является выражением той необходимости, каковой является человеческая сущность: действия могут быть имманентно благими или дурными, поскольку человеческая природа обладает неизменной структурой. Оккам, конечно же, отрицает внутреннюю необходимость сущности, поэтому он должен найти причину блага или зла человеческих действий за пределами самих действий. Оккам утверждает, что соблюдение божественной заповеди делает поступок благим³⁵⁶. Человеческая природа никак не опосредует этический императив, т. е. моральную необходимость полного осуществления человеческой природы, ведь есть только индивидуальные субъекты, по существу никак не связанные друг с другом. Как бы ни казалось, что отдельным людям присуща какая-то общая структура, она может быть изменена божественной волей. Таким образом, этика основывается на воле, а не на разуме; точнее, ее фундаментом является божественная воля³⁵⁷. Моральное благо или зло не коренятся внутри самого действия, но являются внешними по отношению к нему и зависят от воли Бога: источник морального обязательства есть внешний авторитет божественной воли.

Оккам устанавливает свою собственную иерархию морального блага³⁵⁸. Самую нижнюю ступень этой иерархии занимает действие, совершенное ради внутреннего блага самого действия. Силами естественного разума можно прийти к выводу, что такое действие должно быть совершено ради него самого, но в данном случае мы имеем моральное суждение самого низкого уровня. Более достойным является действие, совершенное ради него самого, даже если это может привести к смерти³⁵⁹. Еще выше в иерархии расположено особое, исключительное действие³⁶⁰. Четвертому уровню соответствует действие, совершенное не ради него самого, а ради любви к Богу, т. е. совершенное во исполнение воли Бога³⁶¹. Добродетельным действие делает не природа самого действия, а намерение угодить Богу. Первые три уровня морального блага возможны в сфере чисто естественной этики, основанной на разуме. Примером такой этики служит «Никомахова этика» Аристотеля³⁶². Действие, являющееся необходимо добродетельным - которое не может быть совершено ради дурной цели, - возможно только на четвертом уровне, лежащем за пределами естественной этики. Осуществление деяния четвертого уровня требует откровения, поскольку в данном случае необходимо знание Бога и Его воли. Однако язычники не знали единого, истинного Бога, ведь философия не способна прийти к монотеизму: необходимо добродетельные поступки возможны только благодаря вере. Таким образом, Оккам разделяет естественную этику, в сфере которой в определенной степени достижимы моральные блага, и сверхъестественную этику безусловного морального блага.

Если моральное обязательство основывается непосредственно на воле Бога, а не на сотворенной природе, знание морального закона зависит от сверхъестественных добродетелей веры, надежды и христианской любви³⁶³. Кроме того, раз божественная воля совершенно свободна, моральный императив настоящего момента совершенно случаен. В том, что предписано божественной властью, сказывается стабильность воли Бога, поскольку данные Им в откровении моральные предписания, как правило, не изменяются; например, Богом установлен закон, согласно которому прелюбодеяние есть моральное зло. Тем не менее, абсолютная власть Бога есть Его свобода совершать все, что не будет противоречивым, так что Он обладает властью изменить моральный закон по своему желанию. Подобно тому как Бог - воспользуемся примером Ал-Газали - может сделать так, что контакт с огнем вызовет замораживание, Он может предписать кому-то одному или всем, что прелюбодеяние не является моральным злом. Согласно Аквинату, Бог не может сделать прелюбодеяние добродетельным, раз Он не может изменить природу человека. В качестве ответа на возможное возражение Петра Дамиани Фома мог бы сказать, что Бог не может отрицать необходимость сотворенной природы, поскольку она есть конечное отражение Его Самого. Для Оккама постоянство морального закона есть продукт воли Бога, полностью зависимой от Его свободного выбора.

Наиболее полно божественная свобода выражена в ответе Оккама на вопрос, лежит ли на Боге ответственность за моральное зло³⁶⁴. В «De libero arbitrio» Августин утверждает, что Бог не отвечает за моральное зло, ведь, являясь причиной свободной человеческой воли, Он, тем не менее, не обуславливает тот неправильный выбор, что подчиняет высшее благо низшему и тем самым оказывается причиной зла. Бога нельзя обвинять в том, что он дал человеку свободу, говорит Августин, поскольку это одно из промежуточных благ, без которых нельзя жить достойно. Вся вина за моральное зло лежит на свободном выборе человеческой воли. Однако Оккам считает, что Бог

имеет более непосредственное отношение к свободному выбору человеческой воли, ведь Он не только причина существования свободной воли, Он также всегда сохраняет в бытии возможность самого акта воления, включая и акт выбора зла. Если Бог является причиной всякого существования, то Он по крайней мере предоставляет существование неупорядоченному акту воли, поэтому хотя бы в каком-то смысле Он является причиной морального зла. Оккам оправдывает Бога, показав, что Он не связан никаким моральным обязательством³⁶⁵. Моральное обязательство есть внешняя необходимость, исходящая от высшей воли: это данный тварной воле опыт всемогущей воли Бога. В то же время над Самим Богом нет никакой высшей воли, поэтому Бог не подчиняется никакому моральному обязательству. Поскольку Бог не связан никаким моральным обязательством, Он свободен стать причиной любого действия, поэтому Бог может быть причиной поступка, являющегося моральным злом, не неся при этом никакой моральной ответственности. Бог неспособен к моральному злу, поскольку всемогущая воля свободна от моральных обязательств.

Это представление о Боге, свободном предписать совершение любого поступка, - одно из самых проблематичных в философии Оккама. Оккам определенно признал бы, что человеку «безопаснее» с Богом, чья воля связана рациональным пониманием морального блага, т. е. концепцией человеческой природы, однако его задача - вывести христианских философов из безопасного состояния, обеспеченного сущностями, заимствованными из греческой философии, и привести их к встрече с Богом веры. Как считает Оккам, именно священный страх перед всемогущим Богом делает философию христианской: началом мудрости является страх Божий. Вместо того, чтобы поддерживать истинную религию, традиционная философия препятствовала распространению такого опыта путем приручения Бога с помощью греческого понятия формы. Ту же цель, что и Оккам, - очистить философию от греческого детерминизма - ставил перед собой и Ал-Газали. Как для Оккама, так и для Ал-Газали форма несовместима с божественным всемогуществом, оба они отрицают необходимость причинной связи между сотворенными вещами, однако они расходятся в представлении о том, какова связь между Богом и миром. Ал-Газали отрицает реальную и необходимую связь Бога с миром, но утверждает наличие реальной и необходимой связи мира с Богом как принцип философии. Оккам приходит к философии, утверждающей мир как абсолют и отрицающей на чисто рациональных основаниях реальность связи мира с Богом. Уникальность философии Оккама - в том, что отстаивание им божественного всемогущества делает мир радикальным образом зависимым от Бога с точки зрения теологии и совершенно независимым от Бога в философии.

Вопрос об уникальности философии Оккама побуждает нас вспомнить о его принадлежности ордену францисканцев. Философия Оккама связана с францисканским образом религиозной жизни в двух моментах. Во-первых, речь идет об особом значении индивидуального опыта и личной встречи с Богом, обращение к которым носит столь радикальный характер, что приводит к отказу от всякой собственности и принятию реальной бедности. Во-вторых, приятие Франциском интеллектуальной бедности имеет своей параллелью ограниченность человеческого разума в философии Оккама. Однако есть значительная разница между бедностью св. Франциска и «бедностью» разума в философии Оккама. Бедность, избранная Франциском, имеет отношение к сверхъестественному: это был ответ на призыв следовать «блаженствам» Нагорной проповеди - заповедям, обязательным к соблюдению не для всех христиан, но только для тех, кто стремится к «совершенству». Нет никаких свидетельств, что Франциск смешивал всеобщие заповеди с заповедями для избранных или естественное со сверхъестественным. Если францисканцы-спиритуалы, в отличие от конвентуалов, стремились к буквальному и строгому следованию бедности Франциска, то фратичеллы, особая группа спиритуалов, испытавшая влияние катаров, не различали всеобщие и исключительные заповеди и призывали всех христиан жить в настоящей бедности. Оккам в каком-то смысле идет даже дальше, распространяя сверхъестественное понимание бедности на природу. Францисканец, абсолютно зависимый от воли Бога во всем, поскольку отверг всякий естественный закон вместе с естественными средствами к существованию, теперь олицетворяет естественный разум и философию перед Богом. Бритва Оккама упрощает философию, освобождая ее от интеллигибельности, вносимой формой, но мы не уверены, что Оккам вполне владеет этим инструментом, когда он приходит к выводу, что мир может и должен быть понят философией независимо от Бога. В то же время в политической философии Оккам демонстрирует большее равновесие между требованиями естественного и сверхъестественного. Участие Оккама в конфликте между папой Иоанном XXII и

императором Людвигом заставило его сосредоточить свои философские силы на политической философии. В этом конфликте францисканцы-спиритуалы приняли сторону императора, и Оккам разрабатывает философию, ставящую своей целью оправдать как притязания сферы естественного и мирского, так и сферы сверхъестественного и церковного.

ЛЕКЦИЯ 23

ОБЗОР РОМАНА У. ЭКО «ИМЯ РОЗЫ»

ПЕРСОНАЖИ

1. Людовик (Людвиг) Баварский, историческое лицо, император Священной Римской империи (1314-1347), в начале книги завоевывает Италию и назначает антипапу в Риме в противовес Иоанну XXII, который противился его избранию; вступив в союз с францисканцами, он терпит поражение в Италии и вынужден вернуться в Германию.
2. Иоанн XXII (Иаков Кагорский), историческое лицо, избран папой в 1316 (ум. 1334), имел резиденцию в Авиньоне, вступил в борьбу против императора Людовика Баварского, чьему избранию он сопротивлялся, выступил против францисканцев по вопросу о бедности, провозгласил еретическим представление о том, что Христос и апостолы не имели собственности, его преемником стал Бенедикт XI.
3. Вильгельм Баскервильский, напоминает Шерлока Холмса, героя произведений Артура Конана Доила, францисканец, во время действия романа посланник императора, учился в Оксфорде, предпочитает естественные науки, номиналист, последователь Оккама, последователь Роджера (не Фрэнсиса ли?) Бэкона в том, что знание есть сила, почитатель политической философии Марсилия Падуанского, защитник смеха, в прошлом инквизитор, приглашен аббатом расследовать убийства в монастыре, слишком поздно осознает, что апокалиптический сценарий, лежащий в основе убийств, - чистая случайность, оплакивает разрушение библиотеки, умирает от чумы через несколько лет после описанных событий.
4. Адсон из Мелька, рассказчик, записавший историю и свои собственные неудачные попытки ее объяснения, секретарь-ученик Вильгельма Баскервильского, напоминает доктора Ватсона, послушник-бенедиктинец, чей отец находится на службе у Людовика Баварского, вступает в кратковременную связь с деревенской девушкой, впоследствии несправедливо обвиненной в колдовстве, возвращается в Мельк после пожара в монастыре и поражения Людовика в Италии, сомнения, порожденные событиями, описанными в романе, заставляют его совсем оставить интеллектуальные занятия и обратиться к поискам невопрошающей веры, через много лет возвращается на место, где был монастырь, чтобы собрать в руинах фрагменты книг с целью извлечь какой-то смысл из событий, ничего не поняв, возвращается в Мельк, чтобы предаться одиночеству, молчанию и смерти.
5. Аббон, аббат богатого бенедиктинского монастыря, в котором происходит действие, вопреки традиции был избран аббатом, никогда не быв хранителем библиотеки, озабочен приумножением богатств монастыря как доказательств его святости и собиранием драгоценностей как средств прославления Бога, сохраняет политический нейтралитет в борьбе между императором и францисканцами, видит роль бенедиктинцев в противостоянии и белому духовенству, и городскому купечеству, чтобы бенедиктинские монахи выступали прямыми посредниками между небесами и землей и советниками монархов, по этой причине защищает францисканцев-спиритуалов, особо обеспокоен убийствами, поскольку предполагает, что французские солдаты, сопровождающие папских эмиссаров, могут воспользоваться ими как предлогом, для того чтобы взять управление монастырем в

свои руки, убит Хорхе (шестая труба), когда итальянцы убеждают его открыть самую секретную часть библиотеки - *finis Africae*.

6. Адельм, иллюстратор рукописей, чье тело найдено на дне обрыва под Храминой после бури с градом и молниями (первая труба) и чья смерть провоцирует расследование, женственный, охваченный чувством вины за то, что предложил свое тело Беренгару в обмен на разрешение увидеть тайную книгу, исповедуется в этом Хорхе, признается Венанцию, говорит Беренгару о своем намерении убить себя, совершает самоубийство, выбросившись из окна Храмины.

7. Библиотека, расположена в Храме, содержит больше книг, чем любая христианская библиотека, в том числе еретические книги, вследствие чего требует неусыпного контроля, в плане представляет собой лабиринт, символ-микрокосм мирового лабиринта, средство сохранения истины и препятствие ее распространению, ее книги жаждут огня, представляя собой жертвенный костер, готовый зажечься от искры.

8. Сальватор, уродливый францисканец из крестьян, нашел убежище в монастыре, вместо одного языка говорит на «вавилонской» смеси многих, пойман с деревенской девушкой за совершением колдовского обряда, признается в принадлежности к секте Дольчино под давлением инквизитора Бернарда Ги.

9. Убертин Казальский, приблизительно соответствует историческому лицу (ок. 1259-1329), поэт, автор произведения «*Arbor vitae crucifixaе Iesus*», преклонных лет, женственный, вождь францисканцев-спиритуалов, мистик, духовный брат Ангелы из Фолиньо, критически настроен к накоплению церковью богатств и к интеллектуальному любопытству, переведен к бенедиктинцам Иоанном XXII, бежит из аббатства после инквизиторского допроса Ремигия и Сальватора, вскоре умрет при невыясненных обстоятельствах.

10. Михаил Цезенский, его характеристика в целом повторяет черты магистра ордена францисканцев (ок. 1270- 1342), вызванного Иоанном XXII в Авиньон, чтобы ответить на вопросы, касающиеся францисканцев, останавливается (в романе) в монастыре, чтобы встретиться с Вильгельмом и Убертином (собратом по ордену), а также ради предварительных переговоров с Бернардом Ги (эmissаром папы), становится союзником императора против папы, после злосчастной встречи с Бернардом Ги встретится с Иоанном XXII в Авиньоне, где будет обвинен в ереси, бежит к императору, впоследствии смещен с должности магистра ордена францисканцев.

11. Малахия Гильдесгеймский, библиотекарь, воплощение мрачной суровости, защищает библиотеку как цепной пес; Хорхе руководит им в охране библиотеки; приняв от Ремигия на хранение какие-то документы, Малахия свидетельствует против него на допросе; как говорят, плохо подходит для должности библиотекаря, мотивы выбора им гомосексуалиста Беренгара в качестве ассистента вызывают подозрения, ревнует Беренгара к Адельму, Хорхе лжет ему, говоря, что Беренгар отдал свое тело Северину в обмен на книгу из *finis Africae*, убивает Северина, умирает от яда на шестой день после проповеди Хорхе (пятая труба) из-за того, что, получив книгу, читает ее.

12. Венанций Сальвемекский, переводчик с греческого и арабского, защитник смеха как средства обнаружения истины, в последнее время переводил античные фантастические мифы, слышал о тайной книге от Адельма незадолго до его самоубийства, начинает поиски тайной книги, на второй день его тело найдено в чане со свиной кровью (вторая труба), тело было помещено туда Беренгаром, который нашел его на кухне и был обеспокоен тем, что Венанций слышал о книге от Адельма.

13. Бенций из Упсалы, молодой скандинавский монах, изучающий риторику, защищает смех и поэзию от нападок Малахии, недоволен монастырскими ограничениями интеллектуального любопытства, становится ассистентом библиотекаря после смерти Беренгара и исполняет обязанности библиотекаря после смерти Малахии, входит в ад горящей библиотеки, чтобы спасти ее и погибает.

14. Имарос Александрийский, переписчик, циничный и лишенный чувства юмора, один из итальянских монахов, обвиняющих аббата в неправильном управлении библиотекой (библиотека отдана иностранцам, тексты на местном наречии не приобретаются, нет контактов с внешней

интеллектуальной и торговой жизнью демократических городов), стремится к возвращению былого веса бенедиктинцев в политической жизни: библиотека, по его мнению, должна стать фабрикой по производству денег.

15. Северин из Сант'Эммерано, травщик монастыря, на пятый день во время диспута о бедности отправляет Вильгельму записку о том, что он нашел тайную книгу (оставленную Беренгаром), однако, прежде чем Вильгельм смог встретиться с ним, обнаружен мертвым, с черепом, разбитым пестиком, украшенным знаками зодиака (четвертая труба), в его смерти обвинен Ремигий.

16. Хорхе из Бургоса, слепой старик, защитник ортодоксии, противник смеха, коллекционирует испанские иллюстрированные манускрипты Апокалипсиса, на исходе пятого дня произносит проповедь, в которой порицаются грехи монахов, ставшие по его мнению причиной случившихся событий, убивает аббата, когда тот разрешает открыть *finis Africae*, организывает все убийства, используя похоть и любопытство монахов, имеет лицо Антихриста (по мнению Вильгельма).

17. Беренгар Арундельский, помощник библиотекаря, сжигаемый страстью к Адельму, меняет тайную книгу из библиотеки на любовь Адельма, помещает тело Венанция в чан с кровью, обеспокоенный тем, что его проступок будет обнаружен, найден отравленным на четвертый день в ванне (третья труба).

18. Николай из Моримунды, монастырский стекольщик, становится келарем после смерти Ремигия, пытается организовать борьбу с огнем при пожаре монастыря, но его приказаний не слушаются.

19. Брат Дольчин, историческое лицо (ум. 1307), самый известный из апостольских братьев (апостолики), практиковавших бедность и грабеж, находясь под влиянием Иоахима, считал, что не должно быть частной собственности, что жены должны быть общими, он и его последователи поднимают вооруженное восстание во имя бедности против церкви, против них организуется крестовый поход, закончившийся их жестоким истреблением.

20. Бернард Ги (Бернард Гидоний), его черты в целом соответствуют историческому лицу, доминиканскому инквизитору (ок. 1261-1331), автор руководства по инквизиции, жестокий, преданный Иоанну XXII, в качестве эmissара Иоанна XXII встречается (в романе) с Михаилом Цезенским, его сопровождают французские войска, проводит допрос Сальватора и Ремигия, в ходе которого они признают себя виновными в ереси.

21. Иоахим Флорский, историческое лицо (ок. 1130-1202), еретически настроенный итальянский аббат (цистерцианец), его сочинения используются движением нищенствующих, так как содержат пророчество о том, что мир скоро вступит в эру Святого Духа, сменяющую собой эру видимой церкви и ее иерархии, францисканцы-спиритуалы считают, что в их деятельности сбывается его пророчество.

22. Ремигий из Варагины, монастырский келарь, скрывает свою принадлежность в прошлом к последователям еретика Дольчина, обвинен в убийстве Северина, на допросе признается Бернарду Ги в том, что был одним из дольчиниан и что он хранит письма, доверенные ему братом Дольчином.

23. Алинард, самый старый из монахов, в смертях, произошедших в монастыре, усматривает схему семи печатей из книги Апокалипсиса, таит обиду за то, что много лет назад был обойден Малахией при назначении на должность библиотекаря, за его назначение библиотекарем выступала итальянская партия.

24. Францисканцы-спиритуалы, историческая группа францисканцев, возникшая после смерти св. Бонавентуры (ум. 1274) и в течение последующих пятидесяти лет противостоявшая основному течению францисканцев, главой их вначале был Петр Иоанн Оливи (1248-1298), они полагали, что умеренные францисканцы утратили истинное понимание бедности, стремились вернуться к бедности в более строгом смысле, утверждали, что Христос и его апостолы не обладали собственностью, Михаил Цезенский пытается объединить разные течения в ордене францисканцев и примирить всех францисканцев с папой.

25. Фратичеллы, еретическая секта внутри францисканцев-спиритуалов, отличаются от спиритуалов тем, что требуют строгой бедности от всей церкви.

26. Марсилий Падуанский, историческое лицо (1280-1343), ректор университета в Париже в 1312г., выступает за разделение церкви и государства и за подчинение церкви государству в земной жизни, т. е. считает, что существует только один юридический авторитет - государство, а церковь не имеет права выносить судебные решения даже по внутрицерковным вопросам, единственная функция церкви - учить, союзник императора против Иоанна XXII, сопровождает Людовика при его вторжении в Италию в 1327 г., возвращается с Людовиком в Германию и остается там до своей смерти.

27. Уильям из Оккама (Оккам), историческое лицо (1280- 1349), отец средневекового номинализма, францисканец, преподавал в Оксфорде, в 1324 г. вызван в Авиньон Иоанном XXII по поводу обвинений в ереси, в романе друг Вильгельма Баскервильского, чьи философские взгляды во многом следуют философии Оккама.

СЮЖЕТ

Введение: экспозиция.

А. Церковь и государство.

1. Людовик (Людвиг) Баварский вторгается в Италию.

2. Иоанн XXII - папа в Авиньоне.

Б. Как Адсон знакомится с Вильгельмом.

1. Адсон, бенедиктинский послушник из Мелька, приезжает в Италию, так как его отец находится на службе у Людовика.

2. Марсилий Падуанский, придворный политический философ и теолог Людовика, рекомендует Адсону стать учеником Вильгельма Баскервильского.

В. Почему Вильгельм и Адсон прибыли в этот итальянский бенедиктинский монастырь.

1. Чтобы участвовать во встрече между францисканцами и папским легатом Бернардом Ги: Вильгельм представляет позицию Людовика и его советника по теоретическим вопросам Марсилия.

2. Аббат монастыря желает, чтобы убийство монаха было раскрыто до приезда папского легата, сопровождаемого французскими войсками: к Вильгельму, знаменитому инквизитору, обращаются с тем, чтобы он провел расследование, потому что в проведенных им ранее расследованиях он доказал невиновность некоторых из подозреваемых.

Г. Таинственная смерть.

1. Адельм, копиист, найден мертвым на скалах под Храминой.

2. Он погиб во время бури с градом и молниями: первая труба согласно Откровению Иоанна Богослова.

[Д. Семь труб Апокалипсиса (Откровение Иоанна Богослова): И семь Ангелов, имеющие семь труб, приготовились трубить. Первый Ангел вострубил, и сделались град и огонь, смешанные с кровью, и пали на землю (Адельм); ...Второй Ангел вострубил, и как бы большая гора, пылающая огнем, низверглась в море; и третья часть моря сделалась кровью (Венанций)... Третий Ангел вострубил, и упала с неба большая звезда, горящая подобно светильнику, и пала на третью часть рек и на источники вод. Имя сей звезде «полынь»; и третья часть вод сделалась полынью, и многие из людей умерли от вод, потому что они стали горьки (Беренгар). Четвертый Ангел вострубил, и поражена была третья часть

солнца и третья часть луны и третья часть звезд, так что затмилась третья часть их (Северин)... Пятый Ангел вострубил... она [звезда] отворила кладезь бездны... и из дыма вышла саранча на землю, и дана была ей власть, какую имеют земные скорпионы. И сказано было ей, чтобы не делала вреда траве земной, и никакой зелени, и никакому дереву, а только одним людям, которые не имеют печати Божией на челах своих. И дано ей не убивать их, а только мучить пять месяцев; и мучение от нее подобно мучению от скорпиона, когда ужалит человека. В те дни люди будут искать смерти, но не найдут ее; пожелают умереть, но смерть убежит от них (Малахия)... Шестой Ангел вострубил... Прочие же люди, которые не умерли от этих язв, не раскаялись в делах рук своих, так чтобы не поклоняться бесам и золотым, серебряным, медным, каменным и деревянным идолам, которые не могут ни видеть, ни слышать, ни ходить (Аббон)... времени уже не будет; но в те дни, когда возгласит седьмой Ангел, когда он вострубит, совершится тайна Божия... И голос, который я слышал с неба, опять стал говорить со мною, и сказал: пойдя, возьми раскрытую книгу из руки Ангела, стоящего на море и на земле. И я пошел к Ангелу, и сказал ему: дай мне книгу. Он сказал мне: возьми и съешь ее; она будет горька во чреве твоём, но в устах твоих сладка как мед (Хорхе). Откр 8:6-10:10.]

I. День первый.

A. Архитектура монастыря определяется страхом.

1. Аббатство как град Божий: при виде стен, башен и Храмина Адсоном овладевает страх.
2. Изображение суда в тимпане церкви вызывает у Адсона видение ада, он слышит пророчество о «небесной» казни в монастыре.

B. Вильгельм обнаруживает пропавшую лошадь аббата.

1. Рассуждения детектива в стиле Шерлока Холмса: от наличных знаков к отсутствующему объекту.
2. Пример использования номиналистической логики, сосредоточенной на индивидах, а не на универсалиях.

B. Беседа о цели научных занятий.

1. Предостережение аббата: в библиотеке хранятся еретические книги, которые следует охранять от верующих, поэтому доступ в библиотеку строго контролируется.
2. Оборонительная позиция монастыря подкрепляется современной тенденцией перемещения науки из монастырей в университеты.

Г. Беседа с Хорхе о смехе.

1. Хорхе.

а) Смех есть собственная акциденция (уникальная человеческая черта), но человеку не пристало (в этическом смысле) смеяться над смешными вещами.

б) Христос никогда не смеялся.

2. Вильгельм.

а) Истина может быть открыта через ее противоположность.

б) Смех связан с доброй магией, преображающей мир ради продления жизни.

II. День второй.

А. Венанций, знаток греческого, найден «убитым».

1. Его голова погружена в чан со свиной кровью.

2. Вторая труба Апокалипсиса: кровь.

Б. Беседа о покаянии и ереси.

1. Современная политика властей - укрепление веры страхом наказания.

2. Вильгельм: нет большой разницы между правоверными и еретическими покаянными движениями.

В. Еще одна беседа с Хорхе о смехе.

1. Хорхе: не все свойственное человеку - благо.

2. Хорхе: смех не принимает ни добро, ни зло всерьез.

Г. Вильгельм и Адсон тайком проникают в библиотеку.

1. В скриптории на столе Венанция обнаруживают зашифрованную записку.

2. Выясняется, что ключ к устройству лабиринта как-то связан с цитатами из Апокалипсиса, написанными над каждой дверью.

III. День третий.

А. Беренгар исчезает: подозрение в злом умысле.

Б. Разговор о причинах возникновения ереси.

1. Вильгельм: причина ереси есть исключение - протест против исключения заставляет отверженных присоединяться к еретическим группам.

2. Вильгельм: попытка Франциска победить ересь путем возвращения отверженных.

3. Вильгельм: Роджер Бэкон сочетает мудрость простых людей, для которых индивид первичен, с изучением позитивной магии, преображающей мир ради улучшения жизни простых людей.

В. Разговор с Убертином о любви.

1. Искать не знания, а любви к божественному познанию.

2. Описание Убертином мук любви к Богу и трудности различения между доброй и злой любовью. **Г.** Адсон, приведенный в замешательство разговором с Убертином, совершает необдуманные поступки.

1. Привлекаемый тайной лабиринта, под впечатлением слов Убертина о свободе еретиков, он в одиночку проникает в лабиринт.

2. Покинув библиотеку, он обнаруживает в кухне девушку, приведенную Сальватором.

3. Адсон теряет девственность с девушкой, которую он описывает чувственным языком Песни Песней.

IV. День четвертый.

А. Найдено тело Беренгара.

1. В ванне, наполненной водой.

2. Однако умер он от яда.

Б. Томление Адсона по девушке.

1. Во всем творении он видит любимую, а не Бога.

2. Он находит утешение в чтении ученого трактата, рекомендующего в качестве лекарства от любви размышление о недостижимости объекта любви.

В. Вильгельм разгадывает шифр.

1. Загадочная записка Венанция гласит: «Тайна предела Африки - открывается через первый и седьмой в четырех».

2. Вильгельм и Адсон еще раз отправляются в лабиринт, но не могут войти в предел Африки, так как им неизвестен смысл слов «через первый и седьмой в четырех».

Г. Адсон в отчаянии.

1. Сальватор, готовящийся совершить колдовской обряд, арестован Бернардом Ги.

2. Вместе с ним хватают и девушку, которую обвиняют в колдовстве.

3. Адсон не может помочь своей любимой, она недостижима - не исцеление, а еще большая мука.

У. День пятый.

А. Знак надежды для Адсона - тимпан старой церкви.

1. Символизирует христианство как объединяющую, а не отторгающую силу.

2. Надежда, что такое согласие будет достигнуто в споре о бедности между францисканцами и папскими легатами.

Б. Спор о бедности.

1. Участники спора быстро переходят на личности, все кончается скандалом.

2. Вильгельм отстаивает политическую философию Марсилия: церковь не должна обладать юридическими полномочиями, даже во внутрицерковных вопросах, власть делегируется правительству народом.

В. Убийство Северина.

1. Во время спора Северин сообщает Вильгельму, что нашел книгу.

2. Прежде чем Вильгельм смог покинуть капитулярную залу, Северин найден мертвым, его череп разбит пестиком с изображениями знаков зодиака (пятая труба - звезды).

Г. Допрос Ремигия и Сальватора.

1. Ремигий обвинен в убийстве Северина.

2. Ремигий признается, что в прошлом принадлежал к секте дольчиниан и что он хранит письма, доверенные ему братом Дольчином.

Д. Проповедь Хорхе.

1. Порицает монахов за тяжкий грех: вместо того чтобы сохранять знание, они ищут новое знание.

2. Все знание уже дано в Слове откровения - монах должен размышлять над истиной уже достигнутой.

VI. День шестой.

А. Смерть Малахии.

1. Малахия умирает во время службы от яда.

2. Он говорит, что у яда «сила тысячи скорпионов» (шестая труба).

Б. Разговор с Николаем о внутренней политике.

1. Итальянская партия в монастыре недовольна неитальянскими библиотекарями и аббатами.

2. Малахия (библиотекарь, согласно традиции должен стать аббатом) и Беренгар (помощник библиотекаря, по традиции должен стать библиотекарем) - не итальянцы.

В. Сон Адсона.

1. Во время самой торжественной части заупокойной мессы, при пении «Dies irae», Адсон видит забавный сон.

2. Сходство с Соена Сургиани дает Вильгельму подсказку.

Г. Вильгельм разгадывает секрет входа в предел Африки.

1. Следует руководствоваться принципом номинализма: истина в словах, а не в вещах.

2. «Через первый и седьмой в четырех» значит нажать первую и седьмую буквы в слове «quattuor» (четыре).

VII. День седьмой.

А. Разговор с Хорхе в пределе Африки.

1. Хорхе убивает аббата (попавшего в ловушку в тайном входе в библиотеку) за то, что тот удовлетворил требование итальянской партии открыть предел Африки.

2. Тайная книга обнаружена - это вторая книга «Поэтики» Аристотеля.

а) Трактат о комедии.

б) Обрез книги вымазан ядом (вопросы: если яд был украден у Северина, то как слепой Хорхе мог его украсть? Как он поместил его в книгу? Помогал ли ему Малахия? Если да, то почему Малахия позволил отравить себя?).

3. Хорхе говорит, что эта книга, а тем самым и введение смеха в теологию, может нанести огромный вред христианству.

4. Хорхе говорит, что он не отвечает за убийства: каждый погиб от своих грехов.

а) Адельма погубило интеллектуальное любопытство, которое заставило его продать свое тело за тайную книгу Аристотеля о комедии; угрызения совести приводят его к самоубийству.

б) Венанций слышит о книге от Адельма незадолго до его самоубийства, любопытство притягивает его к книге и к содержащемуся в ней яду; он умирает в кухне в поисках воды.

в) Любопытство Беренгара приводит его к книге, а яд - в купальню, где он умирает.

г) Северин убит Малахией, которому Хорхе сказал (солгав), что Беренгар выменял тайную книгу у Северина за любовь (вопросы: ответствен ли Хорхе за убийство Северина, если его ложь Малахии имела результатом убийство им Северина? Другими словами, в чем грех Северина?).

д) К большому сожалению Хорхе Малахия гибнет от любопытства, когда получает книгу от Северина и не следует приказанию Хорхе не читать ее.

е) Аббон погибает, так как уже был готов уступить любопытству и жажде власти итальянской партии, которая требовала открыть предел Африки.

Б. Схватка с Хорхе.

1. Хорхе уничтожает себя и книгу, съев ее (седьмая труба): тайну смеха он уносит с собой в могилу.

2. В результате погони и борьбы загораются книги, погибает библиотека и монастырь, умирают Хорхе и Бенций.

В. Конец: Апокалипсис.

1. Монастырь горит три дня и три ночи, но спасение не приходит.

2. Монахи и все остальные участники событий скрываются кто куда.

а) Вильгельм, потрясенный поведением Людовика в Риме, оставляет Италию и Адсона.

б) Адсон возвращается в свой бенедиктинский монастырь в Мельке.

Г. Адсон подводит итоги: он не видит смысла в описанных им событиях.

1. Спустя много лет возвращается то место, где был монастырь, чтобы в его руинах разгадать смысл событий, но тщетно.

2. Возвращается в Мельк и ожидает смерти.

3. Оставляет рукопись и разгадывание ее смысла читателю.

ЛЕКЦИЯ 24

«ИМЯ РОЗЫ» И СРЕДНЕВЕКОВЫЙ СПОР ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ

«Имя розы» Умберто Эко - роман философский и исторический одновременно. Эко удалось представить в лицах один из главных философских споров средних веков - спор об универсалиях.

Как бы ни были точны исторические детали, взгляд на этот спор и на закат средневековья, с которым знакомится читатель, является скорее современным, а точнее, постмодернистским, со всеми преимуществами и слабостями такой точки зрения. Именно модернистская или постмодернистская позиция позволяет Эко показать неспособность средневековых номиналистов довести номинализм до его логического конца, она же лишает номинализм его средневековых черт. Слабость такого подхода и с исторической и с философской точек зрения заключается в том, что автор не учитывает позиции умеренного реализма и неавторитарного ультрареализма в этом споре. Впрочем, Эко хорошо осознает это, и мы находим у него представленную в драматической форме аргументацию в пользу сведения всякого реализма в отношении универсалий к авторитарному ультрареализму. Итак, попытаемся выяснить, правомерна ли предложенная Эко редукция реализма относительно универсалий к авторитаризму. Для этого мы очень сжато представим, как развивался спор об универсалиях, а также рассмотрим вопрос о том, насколько этот спор актуален для современной философии.

В «Послесловии» Эко признается, что в первоначальном замысле романа одним из главных героев должен был быть Уильям из Оккама (Оккам), который затем стал Вильгельмом из Баскервиллы³⁶⁶. Вильгельм Баскервильский говорит, что является другом Оккама и к тому же пытается применять принципы номиналистических рассуждений в расследовании того, что происходит в монастыре. Номинализм представлен не только в лице Вильгельма, но также и в заглавии романа, которое Эко нехотя признает ключевым для интерпретации произведения³⁶⁷. В свою очередь, ключом к интерпретации заглавия является последняя фраза романа: «Оставляю эти письма, уже не знаю кому, уже не знаю о чем. *Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*». На протяжении романа Адсон, от чьего лица ведется повествование, отказывается принять номинализм своего учителя Вильгельма, однако в конце своего рассказа Адсону приходится признать философскую истинность номинализма, поскольку он отчаивается найти какой-либо смысл в самих событиях, а авторитетные мнения святых отцов оказываются неспособными просветить его. Адсон утверждает номинализм как философскую истину, находя при этом прибежище в мистицизме и в страстном ожидании смерти. Истина номинализма - мир представляет собой множество разрозненных, ничем не связанных между собой вещей - приводит Адсона к самоуничтожению в безграничном единении с Единым.

Последнее предложение романа ясно говорит о том, что роза остается только в языке. Это недвусмысленная аллюзия на Абельяра, который добавил к трем вопросам Порфирия об универсалиях четвертый вопрос о том, остается ли у универсалии значение в том случае, когда она уже не отсылает ни к какому существующему предмету. Не совсем ясно, что имеется в виду под розой в этом последнем предложении, однако на этот счет есть два предположения. Первое: роза - это средние века в целом и, в частности, те установления, в которые Адсон верил, например бенедиктинское монашество. Второе значение не вызывает сомнений: это та девушка, с которой Адсон имел краткую, но незабываемую связь. К концу повествования ни одна из этих реалий уже не существует: монастырь и то, что он символизировал, разрушены, а девушка погибла. Роза символизирует все, что Адсон любил в этом мире. Но все, что он любил, уничтожено, и поэтому он жаждет смерти. В конце романа не остается практически ничего: розы нет ни в языке, ни в реальности. Роза исчезла не только из реальности, поскольку от монастырской библиотеки остались только жалкие остатки, т. е. слово, которое монастырь был призван сохранять, было утеряно. Вспомним также, что Адсон никогда не знал имени той, которую он любил. Абельяр полагал, что смысл несуществующей реальности может быть сохранен в языке, но Адсон потерял свою розу и как слово, и как реальность. Бесспорная истина номинализма - язык способен организовывать реальность и давать ей смысл - приводит Адсона к нигилизму, поскольку у него нет ни слов, ни смыслов, которые могли бы упорядочить ту реальность, с которой ему пришлось столкнуться. Все что остается - это записанный им рассказ, однако сам он не способен объяснить даже то, что он написал: он не может придать форму ни природе, ни собственному творению.

Точки соприкосновения романа с номинализмом Оккама видны прежде всего в образе Вильгельма, а также в начале (заглавие) и в конце (последнее предложение) романа. Мы встречаемся и с многочисленными аллюзиями на философию Оккама, например на его знаменитую «бритву»³⁶⁸. Однако не менее часты и намеки на номинализм Абельяра. Помимо аллюзии на «Логика для

начинающих» в последнем предложении, описание универсалии как смутного образа также восходит к Абельяру³⁶⁹. Очевидно, Эко признает трудность Оккамова представления об универсалии как о естественном знаке и в постмодернистской манере соединяет понимание Оккамом универсалии как знака с абельяровым пониманием универсалии как смутного образа, так что универсалия предстает как искусственный знак.

Картина средневекового номинализма, представленная Эко, беспощадна в том смысле, что она ясно высвечивает последствия отрицания естественного порядка в мире³⁷⁰. Множественность не обладает сущностным или необходимым порядком. Поэтому помимо откровения не существует предпочтительной точки зрения: мир не есть какое-то целое, в нем существует бесчисленное множество точек зрения³⁷¹. Вопреки традиционному представлению о том, что мир есть несовершенное отражение божества, номиналистическому подходу близок образ мира как загадки³⁷². Действительно, главной ошибкой Вильгельма было то, что он поддался искушению поверить в то, что в мире можно наблюдать порядок и цель³⁷³. Лишь когда уже слишком поздно, Вильгельм вспоминает, что мудрость состоит в сопротивлении этому искушению. Всякий видимый порядок в мире - не более чем конструкция человеческого ума³⁷⁴. Подобно Росцелину, который полагал, что универсалия искусственна или условна, т. е. создана языком, Вильгельм осознает ошибочность представления о том, что эта конструкция естественна и независима от активности человека. Поскольку всякий порядок в мире есть лишь временная конструкция человеческого ума, мы должны быть начеку и следить за тем, чтобы не овеществлять и не делать естественным то, что служит лишь инструментом³⁷⁵. Идея отсутствия естественного порядка в мире, представленная в романе Эко, восходит в равной мере и к Абельяру, и к Оккаму, и к Росцелину³⁷⁶. В словах Вильгельма звучит утверждение Абельяра о том, что Бог знает мир, поскольку Он создал его, но, поскольку нам неизвестны божественные идеи, в соответствии с которыми был создан мир, мы остаемся в неведении относительно форм. Хотя нам неизвестны природные формы, мы можем познавать то, что сами творим: тем самым Вильгельм доводит номинализм до логического завершения, утверждая, что объектом познания является искусственная форма. Отсутствие или, по крайней мере, незнание нами естественных форм в мире означает, что мир уже не является отражением Бога³⁷⁷. И поскольку мы можем познавать только то, что сами творим, всякий порядок в мире является отражением нашего собственного ума и его способности придавать порядок миру. Та «форма» которую мы наблюдаем в мире, исходит не от Бога, но от нас самих.

С особым блеском, и с литературной, и с философской точки зрения, Эко показывает общую почву номинализма и ультрареализма, а точнее, авторитарного ультрареализма. Несмотря на очевидные расхождения между номинализмом и ультрареализмом, Эко отмечает, что главный принцип разделяется обоими направлениями. Монастырь, в романе символизирующий средние века в целом, для самих средневековых людей являлся образом космоса³⁷⁸. То, что в структуре монастыря отражаются число, мудрость и мера космоса, несомненно, является аллюзией на Августина и его понимание мира, сопричастного форме, изложенное в «De libero arbitrio». Иными словами, монастырь является материальным воплощением ультрареализма Августина. Убертин, историческая фигура, глава францисканцев-спиритуалов, также олицетворяет ультрареализм Августина: мы это видим в том, какой совет он дает Адсону³⁷⁹. Все попытки обрести знание, говорит он Адсону, происходят от гордыни: мы должны преклоняться перед божественным познанием, а не искать его для себя. Как мы отметили, Августин отождествляет платоновские формы, критерии познания, с божественным умом, что ставит нас перед проблемой того, откуда у нас есть знание вечных форм, если мы не знаем Бога и нам не дано непосредственно лицезреть Его. Убертин осознает эту проблему ультрареализма Августина: мы не можем знать формы, не зная Бога; точнее, знание форм равносильно обладанию божественным познанием. Притязание на такое знание есть богохульство, поэтому мы можем только преклоняться перед божественным познанием. Итак, общим для номинализма и ультрареализма, по крайней мере в лице Убертина, является незнание божественных идей. Абельяр также утверждает, что нам не дано знание божественных идей, Оккам же вообще их отрицает, однако, собственно говоря, нет большой разницы между их позициями и той, что приписывается Убертину.

Представленная Убертином версия ультрареализма быстро приобретает авторитарные черты, поскольку незнание нами критериев истины - божественных идей - приводит к осознанию того, что

индивидуальный человеческий разум должен полагаться на суждения авторитетов³⁸⁰. Только традиционный авторитет способен распознавать и устанавливать порядок в мире³⁸¹. И номинализм и авторитарный ультрареализм отрицают возможность познания естественного порядка в мире, оба соглашаются с тем, что индивидуальные точки зрения на одно и то же явление могут расходиться радикальным образом, и что даже взгляды одного лица могут изменяться со временем³⁸². Расхождение между авторитарным ультрареализмом и номинализмом заключается в том, что первый утверждает привилегированную позицию традиционных авторитетов и институций в установлении истины, что наиболее ярко проявляется в лице инквизитора Бернарда Ги³⁸³. Однако такой номиналист, как Оккам, отделяет веру от разума и не усматривает никаких рациональных оснований для следования авторитету. Отделение веры от разума, вытекающее из номинализма, заставляет Вильгельма принять сторону разума и отвергнуть авторитет традиции, что выразилось в его отказе от должности инквизитора. Номинализм, как он представлен в романе Эко, рассматривает авторитет как целиком и полностью находящийся вне сферы разума, и поэтому являющийся источником насилия по отношению к разуму: не может существовать настоящего авторитета помимо индивидуального разума и опыта.

При рассмотрении философии Оккама мы видели, что он не заостряет до предела номиналистическую позицию, по крайней мере в отношении понятия концепта как естественного знака. Согласно принципу бритвы Оккама, необязательные сущности должны быть устранены из объяснения. Однако в таком случае почему естественные знаки, т. е. концепты, необходимы с точки зрения номинализма: разве мы не можем вообще устранить концепты и естественные знаки и просто заменить их конвенциональными знаками устной и письменной речи? Эко - постмодернист в романе неявно совершает такое упрощение номиналистической позиции, явно же он упрощает номинализм Оккама, устраняя Бога как не обязательную сущность. В точном резюме номинализма Оккама, вложенном в уста Вильгельма Баскервильского, реализм - естественный порядок или форма - несовместим с идеей всемогущества Бога³⁸⁴. В ответ на это утверждение Ад-сон спрашивает, в чем же тогда разница между Богом и хаосом как принципами мироздания³⁸⁵. Единственное отличие хаоса от Бога как принципа в том, что хаос проще и, согласно принципу оккамовой бритвы, Бог есть необязательное усложнение.

Этот вывод знаменует тот момент, когда номинализм теряет свой средневековый характер. Номинализм Оккама можно считать средневековым, поскольку в конечном счете он руководствуется благочестивой целью, а именно - защитить всемогущество Бога от посягательств идущей от греков сущности или формы. Кроме того, Оккам остается в средневековье в силу того, что, даже разделяя философию и теологию, сам он является и философом, и теологом, объединяя их по крайней мере в своей личности. Однако в конце романа Адсон отказывается от единства веры и разума, и на уровне личности они не только разделяются, но и становятся несовместимыми. Вера ведет Адсона не к пониманию, а к иррациональному мистицизму, а разум приводит Вильгельма к молчаливому признанию неспособности философии что-либо сказать по вопросам вероучения. Эко удается здесь языком художественного произведения отобразить тот момент, когда номинализм теряет средневековые черты и становится современным, модернистским или, возможно, постмодернистским. Этот же момент иллюстрируется тем, что Вильгельм говорит о математике³⁸⁶. Необходимость в Боге отпадает, когда, будучи неспособными постичь формы, с помощью которых Он создал мир, мы воссоздаем мир математически. Благодаря искусственной реконструкции мир становится познаваемым, а Бог вместе с божественными идеями перестают быть необходимыми как принципы объяснения. Попытка Эко сформулировать воззрения Вильгельма на основе идей, почерпнутых у Аверроэса, явно, и возможно намеренно, абсурдна: отсутствие преемственности между такой точкой зрения и средневековым геоцентризмом подчеркивает тот поворотный пункт, где номинализм перестает быть средневековым.

Если следовать Эко, то в конце средних веков выбор стоял между авторитарным ультрареализмом и номинализмом: интеллектуальная сфера разделялась на тех, кто утверждает истину, опираясь на авторитет, и на тех, кто ищет истину только средствами естественного разума³⁸⁷. Авторитарный ультрареализм охвачен жестокой ненавистью к смеху, который способен высмеять провозглашаемую им непререкаемую истину. Номинализм не только отрицает, он высмеивает всякую попытку объективировать истину; он смеется над жестокостью авторитета. Присущая

авторитарному ультрареализму жестокость приводит его к саморазрушению и к разрушению средневекового мира как целого. Хорхе устраняет угрозу авторитету, уничтожая самого себя и монастырь, оба - символы средневековья.

Средневековый номинализм также обречен на гибель, так как он настаивает на сохранении Бога как необходимого принципа, в то время как «бритва» недвусмысленно устраняет необходимость во внемировой причине. В новом мире, приходящем на смену средневековому, будет царить номинализм, очищенный от необходимости в Боге и авторитете. Монастырь горит три дня и три ночи: он не восстает из пепла и его не отстраивают заново. Новый мир будет иметь лишь отдаленное сходство с ним.

ЛЕКЦИЯ 25 «ИМЯ РОЗЫ» И СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД НА СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Одна из особенностей представленного Эко художественного осмысления средневекового спора об универсалиях - полное молчание о позиции умеренного реализма. В этом молчании отразилось традиционное представление о том, что распад средневекового мира был обусловлен господством авторитарного мышления. Исторический роман Эко демонстрирует нам, что истоки распада средневековой цивилизации следует искать в существенных чертах авторитарного ультрареализма: слепая вера (Хорхе физически слеп), мистицизм (уход Адсона от мира в конце романа), власть (инквизитор Бернардо Ги), богатство как доказательство власти (аббат Аббон), страх как инструмент власти (убийства). В соответствии с таким представлением, конец средних веков отмечен победой гуманистических ценностей номинализма: практического разума (метод Вильгельма), науки (Роджер Бэкон в трактовке Эко), демократии (Марсилиус Падуанский), бедности (францисканцы) и смеха (сочинение Аристотеля «О комедии»). Характер проблем, связанных с такой интерпретацией спора об универсалиях и заката средних веков лучше всего показать, рассмотрев место действия в романе Эко.

Монастырь, в котором происходит действие романа, представляет собой крепость, чьи массивные стены должны предохранять его покой от посягательств внешнего мира³⁸⁸. Большая часть монахов этого бенедиктинского монастыря считают развитие городской культуры и университетов губительным для христианства³⁸⁹. Такая позиция не была бы чужда Петру Дамиани и, быть может, с меньшей долей уверенности, это же можно было бы сказать и о Бернаре Клервоском. Аббат и Хорхе постоянно повторяют, что цель существования аббатства - сохранение знания, а не его распространение. С этой точки зрения, знание должно культивироваться за толстыми стенами монастыря, а не в открытом миру университете³⁹⁰. Необычность места, выбранного для романного действия, в том, что этот монастырь противостоит главной тенденции XIII и XIV веков - движению из сельских местностей в города, из бенедиктинского ордена - в нищенствующие, из монастырей - в университеты³⁹¹. Безусловно, в XIII-XIV веках бенедиктинское монашество все еще является частью латинского христианского мира, однако всего лишь частью, и притом не самой активной. А цель интеллектуальной жизни - сохранение накопленного знания - вовсе не предполагает усвоения его, даже самими монахами³⁹². Такой идеал сохранения знания без участия познающих совсем не соответствует тому, что можно было наблюдать в средневековом университете, где очень важное значение придавалось публичному бытованию знания. Таким образом, место действия «Имени розы» не является вполне подходящим для исторического романа, посвященного главному спору позднего средневековья. Хотя Эко старательно выписывает множество исторических деталей, действие романа происходит не в центре, а скорее на окраине цивилизации высокого средневековья.

Место оказывается важным еще и потому, что суровая архитектура монастыря должна внушать страх и преклонение перед авторитетом³⁹³. Главное здание не было построено самими монахами, но лишь приспособлено для церковных нужд - аллюзия на усвоение светского знания, в особенности греческой философии, преимущественно религиозной средневековой мыслью. В конце романа Адсон

приходит к осознанию иллюзорности средневекового синтеза разума и веры: гармония между философией и откровением невозможна. И действительно, религиозный авторитет в меньшей степени опирается на синтез веры и разума, и в большей - на синтез веры и воображения. Этот союз веры и воображения делает страх перед авторитетом основным инструментом власти в средние века³⁹⁴. Манипулирование воображением простых людей ради их устрашения обеспечивает их подчинение авторитету, а рядом с властью авторитета и воображением простых людей уже почти не остается места разуму. Это манипулирование воображением поддерживается порожденным им самим конформизмом и страхом оказаться вне единообразного сообщества³⁹⁵. Человечество разделяется на призванных и отвергнутых, причем последним уготованы либо реальные муки (инквизиция), либо воображаемые (подобные тем, что изображены на тимпане).

Смех, разрушающий страх, представляет собой величайшую угрозу такой покорности³⁹⁶. Хорхе ссылается на авторитет Правила св. Бенедикта, запрещающего смех, и считает, что этот запрет должен быть законом христианской жизни в целом. Смех следует запретить, потому что он способен вывести воображение из подчинения. В «Имени розы» спор об универсалиях сводится к спору о более коренном вопросе - смеялся ли Христос³⁹⁷. Исторически не самый важный вопрос для средневековой мысли становится центральным для Эко, поскольку спор об универсалиях у него представлен как столкновение авторитарного ультрареализма и номинализма, т. е. страха и смеха. Хорхе - этот закулисный руководитель библиотеки, монастыря и действия в романе - олицетворяет средневековье, и его ненависть к смеху ведет к разрушению этого мира³⁹⁸. «Иконой» средневекового христианского мира оказывается тот, кто ненавидит смех и философию; саморазрушение средневековья неизбежно, поскольку он - Хорхе - есть Антихрист. Но если Хорхе олицетворяет собой средние века, то монастырь символизирует средневековый христианский мир. И действительно, авторитарная позиция Хорхе более сильна, чем власть аббата; слепой Хорхе оказывается одновременно и хранителем и разрушителем библиотеки. Вполне очевидно, что монастырь, а не университет в роли обобщенного образа средних веков соответствует современному восприятию этого периода. По-видимому, взгляд Эко на этот исторический период весьма близок такому представлению. Это подтверждается тем, что за разрушением монастыря в романе следует всеобщая катастрофа и закат средневековья: после пожара все персонажи скрываются в изгнании или погибают, в том числе и Вильгельм, который умирает во время великой чумы. Адсон не умирает, но удаляется в свой монастырь, чтобы провести остаток дней в томлении о смерти, в отрицании мира и мистицизме. Намеренно или нет, но историческая эрудиция Эко оказывается ангажированной общепринятым представлением о средних веках как о темных веках.

Однако в романе Эко содержится и нечто большее, чем общепринятое представление о средневековье. Автор демонстрирует теоретическую возможность избежать саморазрушения средневекового христианского мира и объясняет, почему - при безудержном стремлении церковной иерархии к власти - крушение было практически неизбежным. Устами Вильгельма Эко признает, что нищенствующие ордена давали пример примирения между Богом и миром, равновесия между созерцанием и действием, между верой и разумом³⁹⁹. Однако эта гармония не могла долго удерживаться, поскольку, как только св. Франциск был официально признан церковью, с помощью францисканцев был произведен раскол в движении нищенствующих. Так, францисканцы в руках церкви стали инструментом разделения призванных и отвергнутых, что усиливало власть авторитета над воображением большинства.

Поскольку все, кто претендует на способность определять, что есть истина, являются реалистами - ультрареалистами или умеренными реалистами, - Эко приходит к отождествлению всякого реализма с авторитаризмом. В отношении универсалий реалисты утверждают, что они могут определить объективный критерий истины; следствием этого оказывается отвержение всякого, кто не принимает такой критерий. У Эко реалист обязательно награждает всякого несогласного ярлыком ереси, поэтому отсутствие в романе представителей умеренного реализма и неавторитарного реализма оказывается оправданным: всякое определение, которое не считается искусственным или временным, является инструментом власти и разделения. Всякое различие между истинным и ложным, претендующее на то, что оно основывается на независимом и вечном критерии, всегда ведет к разделению призванных и отвергнутых, и, таким образом, всякое объективное различие между истинным и ложным ведет к господству власти и авторитета. Адсон противостоит этой позиции,

высказанной Вильгельмом; он утверждает, что следствием позиции Вильгельма является признание того, что истину невозможно отделить от лжи. Однако Вильгельм, в отличие от Абельяра и Оккама, предпочитает оставить рассуждения об истинном и ложном, для того чтобы положить конец господству авторитаризма.

Ранее Франциск уже пытался положить конец этому исключению «отверженных», но он столкнулся с неразрешимой дилеммой: либо остаться вне церкви и тем самым еще резче обозначить разницу между принятыми и отверженными, либо войти в церковь и этим внести новый вклад в различие своих и чужих⁴⁰⁰. Поэтому причиной ереси по существу является сама церковь, а в конечном счете всякая реалистическая позиция в отношении универсалий⁴⁰¹. Мучительный выбор Франциска показывает, что сопротивление реалистическому пониманию универсалий есть моральный императив⁴⁰². Всякая реалистическая позиция в отношении универсалий морально неприемлема, поскольку для нее какая-то позиция и, следовательно, какая-то группа людей, всегда оказывается за пределами естественного. Нетерпимое отношение к гомосексуализму среди монахов демонстрирует то, как определения допустимого, даваемые реалистической позицией, приводят к устранению неугодных и безраздельному господству. Можно оплакивать гибель библиотеки и всего замечательного, что хранил монастырь, но нет жалости к Хорхе и авторитаризму, которые сами обрели себя на гибель.

Однако Эко прекрасно понимает, что свою цену следовало заплатить и за ту моральную чистоту, которой так и не достиг Франциск, за моральную чистоту постмодернизма. Единственное философское разрешение этой дилеммы, согласно которой реалистическое утверждение универсалий необходимо ведет к исключению и преследованию какой-то группы людей, возможно только путем снятия самого вопроса: следует перестать задавать метафизические вопросы и довольствоваться наукой как средством решения утилитарных задач⁴⁰³. Безусловно, сведение метафизических вопросов к вопросам языка и обращение к чисто практическим задачам кладет конец спору об универсалиях, выбор делается в пользу номинализма. Но если понимание того, что замалчивание метафизических вопросов наносит философии какой-то урон, и не лежит на поверхности, то главный герой Эко готов признать данную проблему⁴⁰⁴. Совместима ли бесконечная множественность, утверждаемая номинализмом, с естественными науками? Вильгельм сомневается в этом: мир не ограничивается тем, что способен объяснить номинализм, и даже тем, что описывают естественные науки. Заявляя, что Франциску не удалось разрешить вопрос, как принять отверженных в церковь, не приведя к новому исключению кого-то, Вильгельм вынужден признать, что перед ним неотвратимо стоит другая дилемма: номинализм не в силах примирить абсолютную индивидуальность реальности с универсальностью науки⁴⁰⁵.

Итак, в «Имени розы» человек поставлен перед выбором между двумя непримиримыми группами ценностей: между Богом и миром, верой и разумом, созерцанием и действием, универсалиями и единичностями. Средневековые выбирает первое, современность и постмодернизм - второе. Превосходство современности и постмодерна над средневековьем основывается на положении о том, что реалистическая трактовка универсалий неизбежно ведет к исключению кого-то из сообщества. То, что в средневековье присутствует авторитарное мышление, не вызывает сомнений; следует даже признать, что реалистическая позиция в отношении универсалий постоянно испытывает соблазн пойти по этому пути. Однако весьма сомнительно, что такая позиция отражает существо средневековой философии. По крайней мере до XIV столетия основные интеллектуальные усилия в латинском христианском мире были сосредоточены на достижении гармонии между требованиями разума и веры, между Богом и миром, созерцанием и действием, универсалиями и единичностями. Другими словами, средневековье было в основном озабочено обеспечением согласия между теми двумя сторонами, которые Эко настойчиво старался разделить. Университет есть та институция, которая возникла из стремления к синтезу, и авторитаризм Хорхе чужд этой общей тенденции сочетать утверждение мира, разума, действия и единичности с утверждением Бога, веры, созерцания и универсалий. То, что средневековый мир готов был принимать вплоть до XIV в., гораздо шире, чем то, что заставляет его принимать Эко, вооружая его принципом отрицания формы и естественного порядка. Действительно, средневековье было авторитарным в той мере, в какой авторитет отказывался признать доступность формы человеческому разуму. Но умеренный реализм как раз и представлял средство от этого: самым ясным и самым нерушимым пределом господству абсолютного

и тиранического авторитета является человеческая природа - вечная, неизменная, общая для всех индивидуумов в отношении их мнений или действий.

Одним из самых значимых фрагментов романа является созерцание Адсоном тимпана на портале здания капитула, которое прежде было церковью: «Статуи в тимпане казались не менее хороши, чем на портале новой церкви, но не так опасны с виду. Здесь тоже, как и на том портале, все изображение было подчинено фигуре Христа, восседшего на троне; однако рядом с ним, в разных позах и с различными предметами в руках, находились двенадцать апостолов, от Него получившие распоряжение идти по миру и проповедовать Евангелие в народах. Над головою Христа, в полукруге, разделенном на двенадцать ломтей, и под его стопами, в непресекающейся веренице фигур, были представлены народы мира, предназначенные из уст посланников воспринять благую весть. Я распознал по внешнему обличью евреев, каппадокийцев, арабов, индийцев, фригийцев, византийцев, армян, скифов, римлян. Однако в перемешку с ними в тридцати кольцах, располагающихся полукругом над полумесяцем, разделенным на ломти, обретались жители неведомых миров, о которых нам известна только самая малость из описаний Физиолога и из смутных отзывов путешественников. Многие из этих персон ничего мне не говорили, других я узнал: например, уродов с шестью пальцами на каждой ладони; фавнов, рождающихся из червы и вызревающих в щелях дерева между корой и его же мякотью; сирен с чешуйчатыми хвостами, соблазнительниц мореходов, и эфиопов, чье тело чернее черноты, и чтобы защитить себя от солнечного жара, они закапываются в песчаные норы; онокентавров, чье туловище выше пупа человеческого, а ниже - ослиное; циклопов, у которых имеется только один глаз величиной со щит; Сциллу с девической головкой и грудью, с брюхом волчицы, с хвостом дельфина; волосатых людей из Индии, которые обитают в болотах и у реки Эпигмарида; псоглавцев, которые не способны вымолвить ни слова, чтобы не залаять; скиаподов, бегущих с ужасной поспешностью на своей единственной ноге, которые, когда желают защититься от солнечного света, сами ложатся, а огромную ступню развешивают над собой, как зонтик; астоматов из Греции, лишенных ротового отверстия и вдыхающих воздух через нос...

И эти, и множество других замечательнейших существ были среди изваяний портала. Но ни от одной из скульптур не исходило ужасного беспокойства, как от тех, с новой церкви, ибо они своим видом не повествовали ни о бедах этого света, ни о наказаниях ада, а были призваны свидетельствовать, что долгожданная весть достигла уже любых пределов известной земли и распространилась даже на неизвестную, и поэтому украшение портала содержало в себе некое радостное обещание согласия, обещание достижения единства в Слове Христа, в благословенной экумене» (с. 349-350).

Видение единства, которое могло быть достигнуто в средние века, в романе вступает в контраст с яростным спором о бедности между францисканцами, доминиканцами и представителями папы и императора. Основу изображенного здесь единства, поистине универсального и основанного на реальных средневековых изображениях, составляет форма. Столь различные культуры объединяются общей человеческой природой. Важны не форма или цвет тела, а то, является ли все это частью интеллектуальной природы. Это видение было забыто средневековьем в той мере, в какой оно отказалось от такого реализма в отношении универсалий, но трудно и даже невозможно представить, что номинализм - средневековый, Нового времени или постмодерна - мог бы представить такую картину. Для номиналиста подобное единство создавалось бы отдельными людьми. Для реалиста оно есть природная данность, которой должны подчиняться всякий интеллект, всякая воля и всякий авторитет. Это видение хорошо объясняет то, насколько серьезен средневековый спор об универсалиях и почему об этом споре нельзя забывать.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Как правило в колледже можно получить одну степень, например бакалавра искусств. Поскольку университеты состоят из нескольких колледжей, например свободных искусств, бизнеса, общественных наук, и обычно имеют программы последиplomного образования, они предлагают несколько степеней. В речи американцев слова «колледж» и «университет» взаимозаменяемы. Из соображений удобства слово «университет» здесь употребляется в просторечном смысле и означает как колледж, так и университет в Америке.

² «Правительство штата» здесь обозначает правительство любого из 50 штатов; не путать с федеральным правительством.

³ Сюда также входят и те, кто разрабатывал философию науки: Поппер (1902-1994), Кун (род. 1922) и Файерабенд (1924-1994).

⁴ Последователи Жильсона утверждали, что эта критика была вызвана недоверием к его секулярному прошлому. Какие бы сомнения ни возникали по поводу образования и работы Жильсона в Сорбонне, между ним и его оппонентами существовали серьезные расхождения философского плана.

⁵ Наиболее значительными из работ Маритэна являются: «Различать, чтобы соединять, или уровни знания» (1932), «Краткий очерк о существовании и существующем» (1947) и «Творческая интуиция в искусстве и поэзии» (1953).

⁶ Все ссылки, за исключением особо оговоренных, на «De libero arbitrio» в *Patrologia Latina*, t. XXXII.

⁷ Августин: Ты теперь коснулся того вопроса, который меня сильно беспокоил, когда я был юношей, и который заставил меня, измученного, примкнуть к еретикам и пасть. См. также *Conf.* III.6-7.

A. Earn quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit (*De lib. arb.* 1.2).

⁸ Августин: Я был так удручен этим падением и завален такими горами глупых басен, что, если бы моя страсть к отысканию истины не доставила мне божественную помощь, я бы не смог ни выбраться, ни вдохнуть впервые свободу познания.

A. Quo casu ita sum afflicuis, et tantis obrutus acervis inanium fabularum, ut nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde, atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem (*Ibid.*).

⁹ Августин: Если не поверите, то не поймете (*Ис* 7:9).

A. Nisi credideritis, non intellegitis [Isai VII.9, sec. LXX] (Ibid.).

¹⁰ Августин: Ведь Бог будет с нами и даст нам понять то, во что мы верим.

A. Aderit enim Deus, et nos intellegere quod credidimus, faciet (Ibid.).

¹¹ Августин: Но это заставляет душу [вопрошать]: если грехи исходят от тех душ, которые создал Бог, то почему [ответственность за] грех не возводится обратно к Богу?

A. Movet autem animum, si peccata ex his animabus sum quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo, quomodo non parvo intervallo peccata referantur in Deum (Ibid.).

¹² Августин: Итак, для того, чтобы я мог вкратце объяснить, насколько это возможно сделать словами, понятие вечного закона, соблюдение которого возложено на нас, [дам ему такое определение]: это такой закон, в соответствии с которым справедливо, чтобы все вещи находились в наиболее совершенном порядке.

A. Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima... (1.6)

¹³ Августин: Что же? - Разве сочтем самое это наказание легким, когда им [разумом] управляет страсть... и приводит в расстройство душу и всю жизнь человека различными противоположными порывами: то страхом, то желанием; то беспокойством, то пустой и ложной радостью; то сожалением о потере того, что было предметом любви, то стремлением приобрести то, чем не обладаешь; то болью от полученного оскорбления, то пламенем мщения; куда бы ни заставила обратиться алчность...

A. Quid ergo? Num ista ipsa poena parva existimanda est, quod ei libido dominatur., cum interea cupiditatum illud regnum tyrannice saeviat, et variis contrariisque tempestatibus totum hominis animum vitamque perturbet, hinc timore, inde desiderio; hinc anxietate, inde inani falsaue laetitia; hinc cruciatu rei amissae quae diligebatur, inde ardore adipiscendae quae non habebatur; hinc acceptae iniuriae doloribus, inde facibus vindicandae: quaquam versus potest coartare avaritia... (1.11)

¹⁴ Августин: Как ты думаешь, существует ли желание более сильное, чем разум, чье господство над желаниями, как мы знаем, установлено вечным законом? Я-то ни в коем случае так не считаю. Ведь это никак не соответствовало бы порядку, если бы более слабое управляло более сильным. Поэтому я полагаю несомненным, что разум сильнее страсти. Это следует из того самого факта, что его господство над страстью правильно и справедливо.

A. Putasne ista mente, cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentiorum esse libidinem? Ego enim nullo pacto puto. Neque enim esset ordinatissimum, ut impotentiora potentioribus imperarent. Quare necesse arbitror esse, ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte iusteque dominatur (1.10).

¹⁵ См. особенно VIII.8-IX.6.

¹⁶ Августин: Поэтому тебе остается ответить, если ты можешь, не кажется ли тебе, что существует нечто превосходящее рациональную и мудрую душу?

Эводий: Я думаю, только Бог.

Августин: Таково и мое мнение.

A. Bene intellegis, quare illud restat, ut respondeas, si potest, utrum tibi videatur rationali et sapienti mente quicquam esse praestantius?

E. Nihil praeter Deum arbitror.

A. Et mea ista sententia est (1.10).

¹⁷ Августин: Достаточно видеть, что власть этого [мирского] закона при его осуществлении не распространяется за пределы того, чтобы у того, кого он карает, отнимать и забирать эти [мирские] вещи. Таким образом он принуждает страхом, направляет и обращает к тому, что ему угодно, души несчастных, для управления которыми он приспособлен. Ведь из страха потерять эти [мирские блага] в пользовании ими они соблюдают некоторую меру, ограниченную оковами государства, такого государства, которое может состоять из подобных людей.

A. Satis est enim videre non ultra porrigi huius legis potestatem in vindicando, quam ut haec vel aliquid horum adimat atque auferat ei quem punit. Metu coercet ergo, et ad id quod vult, torquet ac retorquet miserorum animos, quibus regendis accommodata est. Dum enim haec amittere timent, tenent in his utendis quemdam modum aptum vinculo civitatis, qualis ex huiusmodi hominibus constitui potest (1.15).

¹⁸ Это обвинение вышло за пределы научных трудов и проникло в массовую культуру. Например, Джозеф Кэмпбелл («Creative Mythology»), популярный писатель и телезвезда, считает Августина совершеннейшим манихеем: «Святой Августин (354-430) был манихеем девять решающих для него лет, прежде чем принял христианство вслед за своей матерью, Святой Моникой, после чего он написал свой дуалистический труд „О граде Божьем“. Вся его теология, пользующаяся огромным авторитетом, проникнута гностически-манихейским отращением к плоти. В онтологическом плане главная перемена заключалась в простом переходе от манихейского учения об имманентности божественного света как жизни, присущей всем живым существам, к христианскому учению об абсолютной трансцендентности божества, которое, тем не менее, есть жизнь, вдыхающая жизнь во все живые существа».

¹⁹ Все ссылки - на главы в De lib. arb. II в PL, t. XXXII.

²⁰ Августин: Давай будем вести наше исследование в следующем порядке, если ты не против: первое - из чего явствует, что Бог существует; затем - происходят ли все благие вещи, сколько их есть и какие они ни есть, от него; и наконец, следует ли отнести свободную волю к благим вещам.

A. Quaeramus autem hoc ordine, si placet: primum quomodo manifestum est Deum esse; deinde utrum ab illo sint, quaecumque in quantumcumque sunt bona; postremo utrum in bonis numeranda sit voluntas libera (3).

²¹ Эводий: Хотя я твердо усвоил это [то, что Бог наделил человека свободной волей, и, сделав это, поступил правильно] в вере, все же, поскольку я не усвоил этого в разумении, давай поведем исследование так, как если бы все это было чем-то требующим выяснения.

E. Quaequam haec inconcussa fide teneam, tamen quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus quasi omnia incerta sint (2).

²² Августин: Таким образом, если бы один из тех, о ком сказано - «Безумец произнес в сердце своем: „Нет Бога“» (Пс 13:1), - сказал бы это тебе и не поверил бы в то, во что ты веришь, но пожелал бы узнать, истинно ли то, во что ты веришь, оставил бы ты такого человека или подумал, что его можно каким-то образом убедить в правильности того, во что ты так твердо веришь?

A. Si quis ergo illorum insipientium, de quibus scriptum est, - Dixit insipiens in corde suo, Non est Deus (Psal. XIII, 1) - hoc tibi diceret, nec vellet tecum credere quod credis, sed cognoscere utrum vera credideris, relinqueresne hominem, an aliquo modo, quod inconcussum tenes, persuadendum esse arbitraberis? (2)

²³ Эводий: Но мы стремимся знать и понимать то, во что мы верим.

Августин: Ты, без сомнения, к месту припомнил то, что было установлено нами в начале предыдущей книги и что мы не можем отрицать. Ведь если бы вера и понимание не были разными вещами и если бы вера не была условием понимания великого и божественного, то слова пророка: «Если не поверите, то не поймете», были бы сказаны напрасно.

E. Sed nos id quod credimus, nosse et intelligere cupimus.

A. Recte meministi, quod etiam in exordio superioris disputationis a nobis positum esse, negare non possumus. Nisi enim aliud esset credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra Propheta dixisset: «Nisi credideritis, non inlligetis» (2).

²⁴ Августин: Итак, чтобы начать с вещей наиболее очевидных, я спрошу тебя, сам-то ты существуешь? Но, может быть, ты боишься, что попадешь впросак, отвечая на эти вопросы; ведь если бы ты не существовал, ты никак не мог бы ошибиться?

A. Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium; utrum tu ipse sis. An te fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses? (3)

²⁵ Августин: Таким образом, поскольку очевидно, что ты существуешь и что это не могло бы быть очевидным, если бы ты не был живым, то очевидно и то, что ты живой...

Августин: Итак, этот третий пункт очевиден - то, что ты познаешь...

Августин: Что из этих трех вещей кажется тебе наиболее превосходным?

Эводий: Познание.

A. Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te...

A. Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intelligere te...

A. Quid in his tribus tibi videtur excellere?

E. Intelligentia (3).

²⁶ Августин: То, что представляется ясным: во-первых, телесные органы чувств ощущают бестелесные предметы; второе - сам факт ощущения не может ощущаться самими органами чувств; третье - во внутреннем чувстве и воспринимаются телесные объекты через органы чувств, и ощущается сам процесс восприятия; четвертое - в разуме отображается все вышеуказанное и деятельность самого разума и все это составляет познание. Разве тебе так не кажется?

A. Manifesta enim sunt, sensu corporis sentiri corporalia; eundem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri, et ipsum corporis sensum: ratione vero et illa omnia, et eandem ipsam notam fieri, et scientia contineri, an tibi non videtur? (4)

²⁷ Эводий: Никто не может сомневаться в том, что тот, кто выносит суждение, выше того, о ком выносится суждение.

E. Nulli autem dubium est eum qui iudicat, eo de quo iudicat esse meliorem (5).

²⁸ Августин: Что, если нам удастся найти нечто, о чем мы можем быть уверены, что оно не только существует, но и превышает наш разум, разве ты бы не сказал, чем бы оно ни являлось, что это и есть Бог? ...Но спрошу тебя: если ты придешь к выводу, что выше нашего разума существует только нечто вечное и неизменное, будешь ли ты сомневаться, что это Бог?

A. Quid si aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius, dubitabisne illud, quidquid est, Deum dicere? ...Sed quaeso te, si non inveneris esse aliquid supra nostram rationem, nisi quod aeternum atque incommutabile est, dubitabisne hunc Deum dicere? (6)

²⁹ Августин: Таким образом, мы можем видеть некоторую вещь одновременно, хотя мы обладаем нашими индивидуальными чувствами... и тогда как мое чувство - мое, а твое чувство - твое, то возможно, что то, что мы видим, не является одним для меня, а другим для тебя; но один и тот же объект может быть у нас обоих и может быть видим одновременно нами обоими.

A. Possumus ergo videre unum aliquid multi simul, cum sint sensus nostri nobis singulis singuli, ...ut quamvis alius sensus meus sit, et alius tuus, possit tamen fieri, ut id quod videmus non sit aliud meum aliud tuum, sed illud unum praesto sit utrique nostrum et simul ab utroque videatur (7).

³⁰ Августин: ...Из всех вещей, которые мы ощущаем, одни мы оба ощущаем одновременно, другие же по отдельности, и в то же время каждый из нас имеет свои собственные чувственные ощущения; и как мне не доступны твои чувственные ощущения, так и тебе мои... Т. о. мы оба можем [одновременно] ощущать телесные объекты кроме пищи и питья, которые мы превращаем в самих себя, и ни одна часть из них, воспринятая мной, не может быть воспринята тобой.

...Sed oportet te etiam illud videre, cum horum omnium quae sentimus, alia sint quae ambo, alia quae singuli sentiamus; ipsos vero sensus nostros suos quisque singuli sentiamus, ut neque ego sentiam sensum tuum, neque tu meum, ...id est quod de corporalibus rebus non possumus sentire ambo, sed singuli, nisi quod ita fit nostrum ut hoc in nos vertere, et commutare possimus, sicuti est cibus et potus, cuius nullam partem quam ego percipero, et tu percipere poteris... (7)

³¹ См. прим. 12.

³² Августин: Так, хотя мы и вдыхаем один и тот же воздух через наши ноздри и принимаем одну и ту же пищу, я все же не вдыхаю ту часть воздуха, которая попадает к тебе; также я не съедаю именно ту часть пищи, которую съедаешь ты, но ты берешь одно, а я другое.

A. ...Quod etsi unum aerem naribus ambo trahimus, aut unum cibum gustando capimus; non tamen eam partem aeris duco quam tu, nec eandem partem cibi sumo quam tu, sed aliam ego, aliam tu (7).

³³ Августин: Ты сможешь потрогать ту же вещь, которую потрогал я, в ее целом; мы оба по отдельности потрогаем целую вещь, но не отдельные ее части.

A. Sed et unum et totum quod ego tetigero, etiam tu potes, ut id ambo tangamas, non singulis partibus, sed totum singuli (7).

³⁴ Августин: Опять-таки мы можем слышать один и тот же голос так, что, хотя я буду слышать одно, а ты другое, однако голос, который мы будем слышать, не будет одним для тебя, а другим для меня...

A. Possumus etiam unam aliquam vocem simul audire, ut quamvis alius sit auditus meus, alius tuus, non sit tamen alia mea, et alia tua vox quam simul audimus... (7)

³⁵ Августин: Итак, под тем, что является собственным и в каком-то смысле частным, мы понимаем то, что воспринимается каждым в отдельности, поскольку это принадлежит собственной природе индивида. С другой стороны, общим и в каком-то смысле публичным мы считаем то, что воспринимается всеми воспринимающими, при этом не испытывая ни разложения, ни изменения.

A. Proprium ergo et quasi privatum intelligendum est, quod unicuique nostrum soli est, et quod in se solus sentit, quod ad suam naturam proprie pertinet: commune autem et quasi publicum, quod ab omnibus sentientibus nulla sui corruptione atque commutatione sentitur (7).

³⁶ Августин: Подумай-ка и скажи мне, может ли быть найдено то, что является общим для всех мыслящих своим собственным разумом и умом, поскольку это видимо всеми; и в то же время оно, будучи воспринимаемо теми, кто имеет с ним дело, не изменяется так, как изменяются пища и питье, но остается в целостности и полноте, видят они это или не видят? Или же ты считаешь, что такая вещь не может существовать?

Эводий: Более того, я считаю, что таких вещей много, и достаточно дать один пример - пропорции и истина числа видимы всем мыслящим.

A. Age nunc attende, et die mihi utrum inveniatur aliquid, quod omnes ratiocinantes sua quisque ratione atque mente communiter videant, cum illud quod videtur praesto sit omnibus, nec in usum eorum quibus praesto est commutetur, quasi cibus aut potio, sed incorruptum integrumque permaneat, sive illi videant, sive non videant; an forte nihil huiusmodi esse arbitraris?

E. Immo multa esse video; e quibus unum commemorari satis est, quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est... (8)

³⁷ См. прим.17.

³⁸ Августин: Но когда мы начинаем обращаться к высшему, мы находим, что и числа находятся за пределами нашего ума и что они пребывают неизменными в самой истине.

A. Sed cum coeperimus lamquam sursum versus recurrere, invenimus eos etiam nostras mentes transcendere, atque incommutabiles in ipsa manere veritate(11).

³⁹ Августин: Обо всех этих вещах мы судим, руководствуясь внутренними правилами истины, которые нам доступны совместно. Однако о самих правилах никто не выносит суждений. Ибо никто, утверждая, что вечное предпочтительнее временного или что $7+3=10$, [тем самым] не говорит, что так должно быть; но, зная, что это так, [утверждающий это] подобен не тому, кто проверяет и вносит поправки, а тому, кто радуется, совершив открытие.

A. Et iudicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis, quae communiter cernimus: de ipsis vero nullo modo quis iudicat. Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinatore corrigi, sed tantum laetatur inventor (12).

⁴⁰ Августин: Однако я обещал, если ты помнишь, показать, что существует нечто выше нашего ума и нашего разума. Так вот оно - это сама истина.

A. Promiseram autem si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid, quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa veritas... (13)

⁴¹ Августин: Однако ты сказал, что, если мне удастся доказать, что существует нечто превышающее наш разум, ты признаешь, что это Бог, если нельзя будет показать, что есть нечто еще более высшее. Приняв твое условие, я сказал, что достаточно будет доказать это. Ведь если есть нечто превышающее истину, то это Бог; если же нет ничего выше ее, то сама истина и есть Бог.

A. Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc monstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est: si autem non est, iam ipsa veritas Deus est (15).

⁴² Августин: Ведь Бог существует, и существует истинно и высшим образом.

A. Est enim Deus, et vere summeque est (15).

⁴³ Августин: Но кто бы ни размышлял о единстве, тот обязательно приходит к выводу, что оно не может ощущаться телесными чувствами. Ибо, что бы ни ощущалось этими чувствами, оно очевидным образом не едино, но множественно; ведь оно будет являться телом и потому будет иметь несчетное количество частей.

A. Unum vero quisquis verissime cogitat, profecto invenit corporis sensibus non posse sentiri. Quidquid enim tali sensu attingitur, iam non unum, sed multa esse convincitur: corpus est enim, et ideo habet innumerabiles partes (8).

⁴⁴ Августин: Итак, когда я понял, что тело не едино, я понял, что является единым. Ведь, если бы я не знал единого, я не мог бы увидеть множество частей в телах.

A. Ubi ergo novi quod non est corpus unum, quid sit unum novi: unum enim si non nossem, multa in corpore numerare non possem (Ibid.).

⁴⁵ Августин: Посмотри на небо, на землю и на море: все, что либо светит наверху, либо пресмыкается, летает и плавает внизу - все это обладает внешними формами, потому что обладает числом. Устрани эти две вещи, и ничего не останется. Где лежит исток их существования, если не в числе. В действительности они обладают бытием, поскольку обладают числом.

A. Intuere coelum et terram et mare, et quaecumque in eis, vel desuper fulgent, vel deorsum repunt vel volant vel natant, formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt, nisi a quo numerus? quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse (16).

⁴⁶ Августин: При рассмотрении же вещей, подверженных изменениям, тебе не удастся постигнуть их ни телесными чувствами, ни умозрением, если только они не удерживаются какой-то внешней формой числа, по удалении которой они распадаются и превращаются в ничто. Не сомневайся в том, что если уж существование этих изменяющихся вещей не прерывается окончательно, но, совершая размеренные движения и принимая различные формы, они как бы отмеряют некие временные отрезки, то существует некая вечная и неизменная форма, которая не удерживается и не распространяется по поверхности, не удлиняется и не изменяется во времени - форма, благодаря которой все эти вещи получают способность быть оформленными; и в соответствии со своим родом они могут составлять материальные числа времени и пространства.

A. Si ergo quidquid mutabile aspexeris, vel sensu corporis, vel animi consideratione capere non potes, nisi aliqua numerorum forma teneatur, qua detracta in nihil recidat; noli dubitare, ut ista mutabilia non intercipientur, sed dimensis motibus, et distincta varietate formarum, quasi quosdam versus temporum peragant, esse aliquam formam aeternam et incommutabilem: quae neque contineatur et quasi diffundatur locis, neque protendatur atque varietur temporibus, per quam cuncta ista formari valeant, et pro suo genere implere atque agere locorum ac temporum numeros (16).

⁴⁷ Все ссылки на De lib. arb. 11.18-III.8 в PL, t. XXXII.

⁴⁸ Августин: Ты сказал, что на твой взгляд не следовало давать [человеку] свободный выбор воли, поскольку из-за него всякий грешит. На что я ответил, что не может быть никакого правильного поступка, кроме как на основе свободного выбора воли. ...Ты ответил, что свободная воля должна была быть дана так, как была дана справедливость, которой никто не может воспользоваться неправильно.

A. Propterea quippe tibi videri dixeras, dari non debuisse liberum voluntatis arbitrium, quod eo quisque peccat. Cui sententiae tuae cum ego intulissem, recte fieri non posse, nisi eodem libero voluntatis arbitrio, ...respondisti liberam voluntatem ita nobis dari debuisse, ut iustitia data est, qua nemo nisi recte potest uti (II.18).

⁴⁹ Августин: Итак, ты признаёшь, что глаз в теле представляет собой что-то хорошее. И все же потеря глаза не препятствует человеку жить достойно. Будешь ли ты считать правильным мнение о том, что свободная воля не является благом - воля, без которой никто не живет правильно?

Ты рассматриваешь справедливость, которой никто не пользуется неправильно. Это одно из высших качеств человека и одна из добродетелей души, без которых честная и правильная жизнь невозможна. Ведь никто не использует благоразумие, смелость или умеренность во зло: ибо во всех этих добродетелях царит правильное разумение, без которого они не существовали бы. А правильным разумением невозможно пользоваться неправильно.

A. Cum ergo in corpore oculus concedas esse aliquod bonum, quo amisso tamen ad recte vivendum non impeditur: voluntas libera tibi videbitur nullum bonum, sine qua recte nemo vivit?

Intueris enim iustitiam, qua nemo male utitur. Haec inter summa bona quae in ipso sunt homine numeratur, omnesque virtutes animi quibus ipsa recta vita, et honesta constat. Nam neque prudentia, neque fortitudine, neque temperantia male quis utitur: in his enim omnibus, sicut in ipsa etiam quam tu commemorasti iustitia, recta ratio viget, sine qua virtutes esse non possunt. Recta autem ratione male uti nemo potest (11.18).

⁵⁰ Августин: Таким образом, когда воля, которая является средним благом, склоняется к неизменному благу, благу всеобщему и не принадлежащему никому в отдельности... тогда человек ведет счастливую жизнь.

A. Voluntas ergo quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono, eique communi non proprio... tenet homo beatam vitam (II. 19).

⁵¹ Августин: Таким образом, когда воля склоняется к всеобщему и неизменному благу, она получает главные и великие человеческие блага, сама являясь средним благом. Воля же, отказавшаяся от неизменного и всеобщего блага, обратившаяся к внешнему и низшему благу, грешит.

Воля тогда обращена к своему собственному, когда она стремится к тому, что в ее власти; она обращена к внешнему, когда задается целью присвоить собственность других и то, что ни в коем случае ей не принадлежит.

A. Voluntas ergo adhaerens communi atque incommutabili bono, impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat.

Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse; ad exterius, cum aliorum propria, vel quaecumque ad se non pertinent, cognoscere studet (11.19).

⁵² Августин: Но всякое благо - от Бога. Поэтому нет никакой природы, которая не была бы от Бога. Тогда посмотри, что движет этим обращением от [Бога], которое мы считаем грехом, поскольку это движение порочное, а всякий порок - от «ничто»; не сомневайся, что оно не исходит от Бога. Однако этот порок, раз он добровольен, в нашей власти. ...Но поскольку человек не может, пав по собственной воле, так же по собственной воле и подняться, будем твердо верить в то, что свыше к нам протянута десница Бога, Господа нашего Иисуса Христа...

A. Omne autem bonum ex Deo: nulla ergo natura est, quae non sit ex Deo. Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites.

Qui tamen defectus quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate.

...Sed, quoniam non sicut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest, porrectam nobis desuper dexteram Dei, id est Dominum nostrum Iesum Christum fide firma teneamus... (11.20)

⁵³ Августин: Вот что, я уверен, волнует тебя и вызывает твое удивление: каким образом эти две вещи логически совместимы и не противоречат друг другу - тот факт, что Богу известны все будущие события, и тот факт, что мы грешим не по необходимости, а по [своей] воле.

Ты говоришь, что если Бог знает, что какой-то человек согрешит, значит он и должен согрешить. Это должно произойти. Тогда не выбор воли, а неизбежная и твердо установленная необходимость делает этот факт фактом. Рассуждая так, ты опасаясь, что это является установленным, а именно: либо мы бесстыдно отрицаем, что Бог заранее знает обо всех событиях; либо, если нельзя отрицать это, мы должны признать, что человек грешит не по воле, а по необходимости...

A. Certe enim hoc te movet, et hoc miraris, quomodo non sint contraria et repugnantia, ut et Deus praescius sit omnium futurorum, et nos non necessitate, sed voluntate peccemus.

Si enim praescius est Deus, inquis, peccatum esse hominem, necesse est ut peccet: si autem necesse est, non ergo est in peccando voluntatis arbitrium, sed potius inevitabilis et fixa necessitas. Qua ratiocinatione hoc videlicet ne conficiatur times, ut aut Deus futurorum omnium praescius impie negetur, aut, si hoc negare non possumus, fateamur non voluntate, sed necessitate peccari... (III.3)

⁵⁴ Эводий: Конечно, если я говорю, что Богу известны мои дела, с еще большей уверенностью я должен сказать, что ему заранее известны его собственные дела и что он непременно предвидит то, что совершит.

E. Prorsus si meorum operum praescium Deum dico, multo fidentius eum dixerim praescire opera sua, et quid sit facturus certissime praevидere (III.3).

⁵⁵ Августин: Очень хорошо говорит в тебе [голос] правды, ведь ты не можешь чувствовать, что в наших силах нечто иное, а не то, что мы совершаем, когда пожелаем. Поэтому ничто до такой степени не находится в нашей власти, как сама воля. Ведь когда мы желаем, непосредственно, без всякого промедления реализуется акт воли. Также мы прямо можем сказать, что мы стареем не по своей воле, а по необходимости... Но какой безумец осмелился бы сказать: «Мы желаем, но не посредством воли»?

A. Optime de te veritas clamat. Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est. Et ideo recte possumus dicere, non voluntate senescimus, sed necessitate; aut non voluntate morimur, sed necessitate; ...non voluntate autem volumus, quis vel delirus audeat dicere? (III.3)

⁵⁶ Августин: Обрати внимание, как слепы те, кто говорит: «Если Богу заранее известны будущие акты моей воли, значит я желаю [совершить] то, что он знает заранее, потому что ничто не может быть сделано помимо того, что ему известно». Поразительная глупость!..

«Необходимо, чтобы я так желал», - так говорит тот, кто, предполагая необходимость, пытается устрани́ть волю. Но если он должен пожелать, то откуда возьмется желание, если нет воли?

A. Adtende enim, quaeso, quanta caecitate dicatur, si praescivit Deus futuram voluntatem meam, quoniam nihil aliter potest fieri quam praescivit, necesse est ut velim quod ille praescivit; si autem necesse est, non iam voluntate, sed necessitate id me velle fatendum est. O stultitiam singularem!..

«Necesse est ut ita velim», qui necessitate supposita auferre nititur voluntatem. Si enim necesse est ut velit, unde volet cum voluntas non erit? (111.3)

⁵⁷ Августин: Но если не может быть так, чтобы мы, желая, не желали, то воля несомненно присутствует в желании... Таким образом, наша воля не была бы волей, если бы не была в нашей власти. Далее, если она в нашей власти, то она для нас свободна. Относительно же того, что не в нашей власти, мы не свободны; а то, чем мы обладаем, не может не существовать. Следовательно, мы не отрицаем, что Богу заранее известны все наши будущие действия, а также одинаково истинным будет и то, что мы желаем то, что желаем...

...Поэтому он знает и о способности [делать выбор]. Факт его предзна-ния не лишает меня способности (к выбору) - способности, которая таким образом более определенно существует, поскольку Тот, Чье предзнание не ложно, знает, что она будет [у меня] в будущем.

A. Quod si fieri non potest, ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus... Voluntas igitur nostra nec volutas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus. Ita fit ut et Deum non negemus esse praescium omnium futurorum, et nos tamen velimus quod volumus.

...Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per eius praescientiam mihi potestas adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille cuius praescientia non fallitur adfuturam mihi esse praescivit (III.3).

⁵⁸ Августин: Тогда, если бы он сказал... «Если бы меня спросили до того, как я появился на свет, я бы предпочел не быть, чем быть несчастным».

A. Si dixerit: ...si autem priusquam essem possem consuli, eligerem non esse potius quam ut essem miser (III.7).

⁵⁹ Августин: Я отвечу: смотри, не ошибись там, где считаешь себя правым. Ведь если бы ты был счастлив, ты бы предпочел бытие небытию. И даже сейчас, будучи несчастным, ты все же предпочитаешь бытие полному небытию, хотя ты и не желаешь быть несчастным. Тогда поразмысли хорошенько, насколько ты можешь, как велико благо бытия, которое является объектом желания как счастливых, так и несчастных. Так, если ты хорошо подумал, ты увидишь, что ты несчастлив постольку, поскольку тебе не удастся приблизиться к Единому, Которому свойственно высшее бытие. Но если ты думаешь, что для кого-то лучше не быть, чем быть несчастным, то ты не видишь Того, Кто обладает высшим бытием, и что ты желаешь быть, поскольку ты - от Того, Кто в высшей степени есть.

A. Respondebo: Cave potius ne hic erres, ubi te videre verum putas. Nam si beatus esses, utique esse quam non esse malles; et nunc, miser cum sis, mavis tamen esse vel miser quam omnino non esse, cum esse nolis miser. Considera igitur, quantum potes, quam magnum bonum sit ipsum esse, quod et beati et miseri volunt. Nam si hoc bene consideraveris, videbis te in tantum esse miserum, in quantum non propinquas ei quod summe est; in tantum autem putare melius esse, ut quisque non sit quam ut miser sit, in quantum non vides quod summe est: et ideo tamen te esse velle, quoniam ab illo es qui summe est (III.7).

⁶⁰ Августин: Если же ты хочешь удалиться от несчастья, полюби в себе само то бытие, благодаря которому у тебя есть желание быть. Ведь если ты будешь желать быть все больше и больше, ты приблизишься к Тому, Кто есть прежде всего. Поэтому будь благодарен за то, что ты есть. Ведь хотя ты и ниже блаженных, все же ты выше тех вещей, которые даже не обладают желанием, объектом которого является блаженство.

A. Si vis itaque miseriam fugere, ama in te hoc ipsum, quia esse vis. Si enim magis magisque esse volueris, ei quod summe est propinquabis: et gratias age nunc quia es. Quamvis enim beatis sis inferior, superior tamen es quam ea quae non habent vel beatitudinis voluntatem (III.7).

⁶¹ Августин: Тогда каким образом вечными будут считаться те вещи, для которых начало бытия есть то же, что и уход к небытию? Но тот, кто любит бытие, принимает эти временные вещи, насколько они есть, а любит то, что есть вечно. И если он был переменчив в любви к временному, то

в любви к вечному укрепится. И если он растратил себя в любви к преходящему, обретет постоянство в любви к неизменному.

A. Quomodo igitur tenebuntur ut maneant quibus hoc est incipere ut sint, quod est pergere ut non sint? Qui autem amat esse, probat ista in quantum sunt, et amat quod semper est. Et si variabatur in amore istorum, muniatur in illius: et si difflebat in amore transeuntium, in permanentis amore solidabitur (III.7).

⁶² Августин: Пусть же это не будет неприятным для тебя, но будет наиболее приятным, что, даже будучи несчастным, ты предпочитаешь быть, чем перестать быть несчастным, прекратив свое существование. Итак, если к этому началу, к этому желанию быть ты прибавишь желание быть все в большей степени, то ты поднимешься и возвысишься до того, что есть прежде всего.

A. Non igitur tibi displiceat, immo maxime placeat, quod mavis esse vel miser, quam propterea miser non esse, quia nihil eris. Huic enim exordio quo esse vis, si adicias magis magisque esse consurgis atque extrueris in id quod summe est (III.7).

⁶³ Августин: Но тот, кто любит быть больше, чем ненавидит быть несчастным, добавляя к тому, что он любит, исключает то, что он не любит.

A. Qui autem plus amat esse quam odit miser esse, adiciendo ad id quod amat, quod odit excludat (III.7).

⁶⁴ Августин: Как мне кажется, ни один человек, лишаящий себя жизни или каким-то образом желающий умереть, - ни один не считает, что он не будет жить после смерти; даже если он хотя бы иногда предполагал это.

A. ...Nemo mihi videtur cum seipsum necat, aut quolibet modo emori cupit, habere in sensu, quod post mortem non sit futurus; tametsi aliquantum hoc in opinione habeat (III.8).

⁶⁵ Августин: В беспокойстве сменяются переживания, одно приходит на место другого; покою же свойственно постоянство, под которым подразумевается то, что называется [субстанциальным] бытием.

A. Inquietudo enim variat affectiones, ut altera alteram perimat: quies autem habet constantiam, in qua maxime intelligitur quod dicitur, est (III.8).

⁶⁶ Итак, по-латински мы можем называть идеи формами или видами, чтобы дать понять, что мы переводим слово в слово. Но если мы станем называть их «rationes», то тем самым мы отойдем от точного перевода; rationes по-гречески будут *logoi*, но не идеи. Тем не менее если кто-то выбирает этот термин, то он ненамного отходит от истинного значения. Ведь идеи суть первичные формы, или вечные и неизменные rationes реальных вещей.

Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedemus; rationes enim graece *logoi* appellantur, non *ideae*: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit. Sunt namque *ideae* principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles (De diversis quaestionibus LXXXVIII, n. 46 в PL, t. XL).

⁶⁷ И они не образуются сами и поэтому вечны и неизменны, содержась в божественном разуме. И поскольку они никогда не приходят в бытие и никогда не покидают его, то можно сказать, что все, что может прийти в бытие и покинуть его, и все, что приходит в бытие и покидает его, формируется в согласии с ними.

Quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriuntur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit (Ibid.).

⁶⁸ Какой благочестивый человек, приверженный истинной религии, пусть даже еще и не способный созерцать эти предметы, стал бы несмотря на это отрицать и даже отказываться признать, что все вещи, которые существуют, - какие бы вещи ни были устроены в соответствии с собственной природой и с их родом - были созданы Богом, их источником, так чтобы они могли существовать?

Quis enim religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum possit haec intueri, negare tamen audeat, imo non etiam profiteatur, omnia quae sum, id est, quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata (Ibid.).

⁶⁹ Итак, где бы мы стали мыслить существование этих rationes, если не в уме Творца? Ведь он не пользовался чем-то расположенным вне его самого в качестве образца для устройства того, что он сотворил; думать так нечестиво.

Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est (Ibid.).

⁷⁰ [Кто бы стал отрицать,] что совокупность вещей сохраняется и сам порядок их изменений, поскольку они осуществляют свои пути во времени в соответствии с определенным образцом, поддерживается и управляется законами Всевышнего? Если это установлено и признано, кто осмелится заявлять, что Бог устроил всё неразумно? Если это не может быть сказано или принято в том или ином смысле, все же остается в силе вывод, что всё было устроено разумно.

Eoque auctore omnia quae vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem, ordinemque ipsum quo ea quae mutantur, suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constitute atque concessio, quis audeat dicere Deum irrationaliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita (Ibid.).

⁷¹ Итак, если эти rationes для всех вещей должны быть созданы или уже созданы, уже содержатся в божественном уме, и если все, что содержится в божественном уме, вечно и неизменно, и если Платон назвал эти первичные разумы вещей идеями, тогда не только идеи существуют, но они истинны, поскольку вечны и остаются такими неизменно; и все, что существует, образуется сопричастно им, какой бы образ существования оно ни принимало.

Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse; atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et eiusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est (Ibid.).

⁷² Это не следует понимать так, что в основе человека лежит тот же разум, что в основе лошади; это было бы абсурдно. Каждое из этих существ создано в соответствии со своим собственным разумом.

Nec eadem ratione homo, qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus (Ibid.).

⁷³ См. прим. 6.

⁷⁴ Душа не может созерцать их, если она не рациональна, [то есть если она лишена способности созерцать] той своей частью, относительно которой она превосходит [другие души], т. е. своим умом и разумом, так сказать, своим лицом или внутренним интеллектуальным зрением. И не всякая душа способна к этому созерцанию, но только разумная, святая и чистая, которая сохраняет зрение, в котором эти предметы видны, безупречным, ясным, спокойным и подобным тем предметам, на которые взор направлен.

Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo intenore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non

omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea: id est, quae illum ipsum oculum quo videntur ista, sanum, et sincerum, et serenum, et similem his rebus quas videre intendit, habuerit (Ibid.).

⁷⁵ Потеряла женщина драхму и разыскивала ее со светильником; если бы она не помнила о ней, она бы не нашла ее. И откуда бы она знала, найдя ее, что это та самая драхма, если бы она ее не помнила?

Perdiderat enim mulier drachmam et quaesivit eam cum lucerna et, nisi memor eius esset, non inveniret eam. Cum enim esset inventa, unde sciret, utrum ipsa esset, si memor eius non esset? (Confessiones XI.8 // PL, t. XXXII.)

⁷⁶ Если мы видим знакомого или думаем о нем и припоминаем его забытое имя... Если же это имя совершенно стерлось в памяти, то тут не помогут никакие напоминания. Забыли мы его, однако, не до такой степени, чтобы не помнить о том, что мы его забыли. Мы не могли бы искать утерянного, если бы совершенно о нем забыли.

Tamquam si homo notus sive conspiciatur oculis sive cogitetur, et nomen eius obliti requiramus... Si autem penitus aboleatur ex animo, nec admoniti reminiscimur. Neque enim omni modo adhuc obliti sumus, quod vel oblitos nos esse meminimus. Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuerimus (Ibid., X.19).

⁷⁷ Но разве не все хотят счастливой жизни? И разве есть кто-нибудь, кто бы не хотел ее? Где же о ней узнали, чтобы так ее хотеть? Где увидели, чтобы полюбить? ...Она, следовательно, известна всем, и, если бы можно было разом спросить всех, хотят ли они быть счастливыми, все не колеблясь ответили бы, что хотят. Этого не могло бы быть, если бы у всех не сохранилось воспоминания о том, что обозначается словами «счастливая жизнь».

Nonne ipsa est beata vita, quam omnes volunt et omnino qui nolit nemo est? ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? ubi viderunt, ut amarent eam? ...Nota est igitur omnibus, qui una voce si interrogari possent, utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione velle responderent. Quod non fieret, nisi res ipsa, cuius hoc nomen est, eorum memoria teneretur (Ibid., X.20).

⁷⁸ Но ведь счастливая жизнь - это радость, даруемая истиной, т. е. Тобой, Господи, ибо Ты «Истина, Просвещение мое. Спасение лица моего, Бог мой». Этой счастливой жизни все хотят, ...радости от истины все хотят. Многих знаю я, кто охотно обманывает, и никого, кто хотел бы обмануться. Где же узнали они об этой счастливой жизни, как не там, где узнали и об истине? Они и ее любят, так как не хотят обманываться... Они не любили бы ее, если бы у них в памяти не было каких-то сведений о ней.

Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui veritas es, Deus, illuminatio mea, salus faciei meae, Deus meus. Hanc vitam beatam omnes volunt, ...gaudium de veritate omnes volunt. Multos expertus sum, qui vellent fallere, qui autem falli, neminem. Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritatem? Amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam (quod non est aliud quam de veritate gaudium), utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum (Ibid., X.23).

⁷⁹ И ничего не нашел я, чего бы не помнил о Тебе с того дня, как узнал Тебя. С того же дня, как я узнал Тебя, я не забывал Тебя. Где нашел я истину, там нашел я и Бога моего. Саму Истину.

Neque enim aliquid de te inveni, quod non meminisset, ex quo didici te. Nam ex quo didici te, non sum oblitus tui. Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam veritatem... (Ibid., X.24)

⁸⁰ Где же нашел я Тебя, чтобы Тебя узнать, как не в Тебе, надо мной? Не в пространстве: мы отходим от Тебя и приходим к Тебе не в пространстве. Истина, Ты восседаешь всюду и всем спрашивающим Тебя отвечаешь.

Ubi ergo inveni te ut discerem te, nisi in te supra me? Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus. Ubique veritas, praesides omnibus consulentibus te, simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus (Ibid., X.26).

⁸¹ Поэтому Августин настаивает на том, что, хотя Платон и дал формам имя, они не являются его творением: «Известно, что Платон первым назвал идеи идеями. Но дело обстояло не так, что если этот термин не существовал до того, как он ввел его, то не существовало и вещей, которые он называл идеями, или что об этих вещах никто не имел понятия, но, скорее, их называли то так, а то иначе».

Ideas Plato primus appellasse perhibetur: non tamen si hoc nomen antequam ipse institueret, non erat, ideo vel res ipsae non erant, quas ideas vocavit, vel a nullo erant intellectae; sed alio fortasse atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt. De div. quaest. LXXXIII, n. 46, PL, t. XL.

⁸² Поздно полюбил я Тебя, Красота, такая древняя и такая юная, поздно полюбил я Тебя! Вот Ты был во мне, а я был во внешнем и там искал Тебя; в этот благообразный мир, Тобой созданный, вламывался я безобразный! Со мной был Ты, с Тобой я не был. Вдали от Тебя держал меня мир, которого бы не было, не будь он в Тебе! Ты позвал, крикнул и прорвал глухоту мою; Ты сверкнул, засиял и прогнал слепоту мою; Ты разлил благоухание свое, я вдохнул и задыхаюсь без Тебя. Я отведал Тебя и Тебя алчу и жажду; Ты коснулся меня, и я загорелся о мире твоём (пер. М. Е. Сергеенко).

Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam; et in ista formosa, quae fecisti, deformis irruerem. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam. Coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam. Fragristi, et duxi spiritum, et anhele tibi. Gustavi et esurio et sitio. Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam (Confessiones X.27 // PL, t. XXXII).

⁸³ Когда в беседе нашей пришли мы к тому, что любое удовольствие, доставляемое телесными чувствами, осиянное любым земным светом, не достойно не только сравнения с радостями той жизни, но даже упоминания рядом с ними, то, возносясь к Нему Самому сердцем, все более разговариваясь, мы прошли постепенно все создания Его и дошли до самого неба, откуда светят на землю солнце, луна и звезды. И, войдя в себя, думая и говоря о творениях Твоих и удивляясь им, пришли мы к душе нашей и вышли за ее пределы, чтобы достичь страны неиссякаемой полноты, где Ты вечно питаешь Израиля пищей истины, где жизнь есть та мудрость, через которую возникло все, что есть, что было и что будет. Сама она не возникает, а остается такой, какова есть, какой была и какой всегда будет. Вернее: для нее нет «была» и «будет», а только одно «есть», ибо она вечна, вечность же не знает «было» и «будет». И пока мы говорили о ней и жаждали ее, мы чуть прикоснулись к ней всем трепетом нашего сердца. И вздохнули, и оставили там «начатки духа», и вернулись к скрипу нашего языка, к словам, возникающим и исчезающим. Что подобно Слову Твоему, Господу нашему, пребывающему в Себе, не стареющему и все обновляющему!

Cumque ad eum finem sermo perduceretur, ut carnalium sensuum delectatio quantalibet, in quantalibet luce corporea, prae illius vitae iucunditate non comparatione, sed ne commemoratione quidem digna videretur; erigentes nos ardentiore affectu in id ipsum, perambulavimus gradatim cuncta corporalia, et ipsum caelum, unde sol et luna et stellae lucent super terram. Et adhuc ascendebamus, interius cogitando et loquendo et mirando opera tua, et venimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, unde pascis Israel in aeternum veritatis pabulo, et ibi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt, et quae futura sunt. Et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper: quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est: nam fuisse et futurum esse non est aeternum. Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis; et suspiravimus, et reliquimus ibi religatas primitias spiritus, et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur. Et quid simile Verbo tuo. Domino nostro, in se permanenti sine vetustate atque innovanti omnia? (Ibid., IX.10)

⁸⁴ Мы говорили: «Если в ком умолкнет волнение плоти, умолкнут представления о земле, водах и воздухе, умолкнет и небо, умолкнет и сама душа и выйдет из себя, о себе не думая», умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык, всякий знак и все, что проходит и возникает, если наступит полное молчание (если слушать, то они все говорят: «Не сами мы себя создали; нас создал Тот, Кто пребывает вечно»), если они, сказав это, замолкнут, обратив слух к Тому, Кто их создал, и заговорит Он Сам, один - не через них, а прямо от Себя, да услышим слово Его, не из плотских уст, не в голосе ангельском, не в громе небесном, не в загадках и подобиях, но Его Самого, Которого любим в созданиях Его; да услышим Его Самого - без них - как сейчас, когда мы вышли из себя и быстрой мыслью прикоснулись к Вечной Мудрости, над всем пребывающей; если такое состояние могло бы продолжаться, а все низшие образы исчезнуть, и она одна восхитила бы, поглотила и погрузила в глубокую радость своего созерцателя - если вечная жизнь такова, какой было это мгновение постижения, о котором мы вздыхали, то разве это не то, о чем сказано: «Войди в радость господина Твоего»? Когда это будет? Не тогда ли, когда «все воскреснем, но не все изменимся»?

Dicebamus ergo: si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris, sileant et poli et ipsa sibi anima sileat, et transeat se non se cogitando, sileant somnia et imaginariae revelationes, omnis lingua et omne signum et quidquid transuendo fit si cui sileat omnino - quoniam si quis audiat, dicunt haec omnia: Non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in aeternum: - his dictis si iam taceant, quoniam erexerunt aurem in eum, qui fecit ea, et loquatur ipse solus non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus verbum eius, non per linguam carnis neque per vocem angeli nec per sonitum nubis nec per aenigma similitudinis, sed ipsum, quem in his amamus, ipsum sine his audiamus, sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus aeternam Sapientiam super omnia manentem, si continetur hoc et subtrahantur aliae visiones longe inparis generis, et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intellegentiae, cui suspiravimus, nonne hoc est: Intra in gaudium domini tui? et istud quando? an cum omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur? (Ibid., IX.10)

⁸⁵ Мы, круг друзей, давно уже составляли планы свободной жизни вдали от толпы: беседуя о ненавистных тревогах и тяготах человеческой жизни, мы почти укрепились в нашем решении. Эту свободную жизнь мы собирались организовать таким образом: каждый отдавал свое имущество в общее пользование; мы решили составить из отдельных состояний единый сплав...

Et multi amici agitaveramus animo, et colloquentes ac detestantes turbulentas humanae vitae molestias, paene iam firmaveramus remoti a turbis otiose vivere, id otium sic moliti, ut, si quid habere possemus, conferremus in medium, unamque rem familiarem conflarem ex omnibus... (Ibid., VI. 14)

Хронология освоения Августином монашеского опыта изложена в: М. Clark. Augustine. Washington DC, Georgetown University Press, 1994.

⁸⁶ А потом стало нам приходиться в голову, допустят ли это женушки, которыми одни из нас обзавелись, а я хотел обзавестись. После этого весь план наш, так хорошо разработанный, рассыпался прахом и был отброшен.

Sed posteaquam coepit cogitari, utrum hoc mulierculae sinerent, quas et alii nostrum iam habebant et nos habere volebamus, totum illud placitum, quod bene formabamus, dissiluit in manibus, atque confractum et abiectum est (Ibid., VI. 14).

⁸⁷ Об обращении Августина и о роли истории отшельничества Св. Антония в нем см. Conf. VIII.6 и VIII.12.

⁸⁸ Верный своим обещаниям, дал Ты Верекунду за его именице в Кассициаке, где мы отдохнули в Тебе от мирских треволнений, красоту Твоего вечно зеленеющего рая, ибо отпустил ему земные грехи его «на горе молочной, на горе Твоей, горе тучной».

Fidelis promissor reddis Verecundo pro rure illo eius Cassiciaco, ubi ab aestu saeculi requievimus in te, amoenitatem sempkerne virentis paradisi tui, quoniam dimisisti ei peccata super terram in monte incaseato, monte tuo, monte uberi (Ibid., IX.3).

⁸⁹ Но прошествии каникул я отказался от своего места: пусть медиоланцы поищут для своих школяров другого продавца слов; ибо я определил себя на службу Тебе и не годен был для учительства по причине затрудненного дыхания и болей в груди.

Renuntiavi peractis vindemialibus, ut scholasticis suis Mediolanenses venditorem verborum alium providerent, quod et tibi ego servire delegissem, et illi professioni prae difficultate spirandi ac dolore pectoris non sufficerem (IX.5).

⁹⁰ De vera religione 35.

⁹¹ Civitas Dei XIX. 19

⁹² Мы призываем вас, составляющих религиозную общину, выполнять следующие предписания. Прежде всего, живите в мире (Пс 68), будучи единым умом и единым сердцем (Деян 4:32) на пути к Богу, для чего вы и собраны воедино. И не называйте что-либо своим собственным, пусть все будет у вас общим... Ведь об этом вы читаете в Деяниях Апостолов: «Все у них было общим и каждый получал согласно своему труду» (Деяния 4:32, 4:35). (Правило Августина [Мужская версия] 1.1-1.3)

Haec sunt quae ut observetis, praecipimus in monasterio constituti. Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum. Et non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia... Sic enim legitis in Actibus Apostolorum, quia erant illis omnia communia et distribebatur unicuique sicut cuique opus erat (Act. 4, 32 et 35). Regula ad servos Dei. PL, t. XL.

⁹³ Поэтому мы намереваемся учредить школу для служения Господу. Надеемся, что составляя правила для нее, мы не придумаем ничего сурового, ничего обременительного. Однако забота об общем благе может побудить нас к некоторой строгости, чтобы упредить ошибки и способствовать любви. Не уstraшитесь немедленно и не бегите прочь с дороги к спасению, которая не может не начинаться с узкого начала. Но по мере продвижения по этой дороге жизни и веры, мы устремимся по пути Божьих заповедей, а наши сердца исполнятся невыразимой усладой любви (Правило Св. Бенедикта, Пролог).

Constituenda est ergo nobis dominici schola servitii. In qua institutione nihil asperum, nihil grave nos constituturos speramus; sed et si quid paululum restrictius, dictante aequitatis ratione, propter emendationem vitiorum vel conservationem caritatis processerit, non ilico pavore perterritus refugias viam salutis quae non est nisi angusto initio incipienda. Processu vero conversationis et fidei, dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei.

Regula S. Benedicti, Prologus. // La Règle de Saint Benoit, I. Texte établi et présenté par J. Neufville. Paris, 1972.

⁹⁴ Поэтому, братья, если мы хотим достичь высшего смирения, если мы желаем как можно скорее прийти к тому возвышению на небесах, к которому нас ведет смирение в этой жизни, то этими возвышающими нас делами мы должны воздвигнуть ту самую лестницу, на которой Иаков видел во сне спускающихся и поднимающихся ангелов (Быт 28:12). Несомненно, спуск и подъем здесь означают, что мы спускаемся в гордыне и поднимаемся в смирении (Правило Св. Бенедикта, 7).

Unde, fratres, si summae humilitatis volumus culmen attingere et ad exaltationem illam caelestem ad quam per praesentis vitae humilitatem ascenditur volumus velociter pervenire, actibus nostris ascendentibus scala illa erigenda est quae in Somnio Iacob apparavit, per quam ei descendentes et ascendentibus angeli monstrabantur (Gen. 28, 12). Non aliud sine dubio descensus ille et ascensus a nobis intellegitur nisi exaltatione descendere et humilitate ascendere (Ibid.).

⁹⁵ Пророк говорит: «Семикратно в день я прославляю тебя» (Пс 118:164). Мы исполняем эту священную семерку, совершая утреню, час первый, третий, шестой, девятый. Вечерню... О Бдениях тот же пророк говорит: «В полночь вставал славословить тебя» (Пс 118:62)... (Правило Св. Бенедикта 16)

Ut ait propheta, septies in die laudem dixi tibi (Ps. 118, 164). Qui septenarius sacratus numerus a nobis sic implebitur, si matutino, primae, tertiae, sextae, nonae, vesperae... Nam de nocturnis vigiliis idem ipse propheta ait: Media nocte surgebam ad confitendum tibi (Ps. 118, 62) (Ibid.).

⁹⁶ Праздность есть враг души. Поэтому братья в определенное время должны заниматься как рукоделием, так и Божественным чтением (Правило Св. Бенедикта 48).

Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina (Ibid.).

⁹⁷ Эй, человечиска, ныне отлучись ненадолго от занятий твоих, на малое время отгородись от беспокойных мыслей твоих. Отринь тягостные заботы и отложи на потом все насадные потуги твои. Хоть немного освободи в себе места для Бога и хоть немного почий в нем. «Войди в опочивальню» ума твоего, выпроводи вон все, кроме Бога и того, что помогает тебе искать Его, и, «затворив дверь», ищи Его.

Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abice nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distentiones tuas. Vaca aliquantulum deo, et requiesce aliquantulum in eo. «Intra in cubiculum» mentis tuae, exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et «clause ostio» quaere eum.

Anselm. Proslogion, 1. PL, t. CLVIII.

⁹⁸ О, Господи Боже мой, ныне Ты сам научи сердце мое: где и как взыскать Тебя, где и как найти Тебя. Господи, если Тебя здесь нет, где найду Тебя?

Eia nunc ergo tu, domine deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniatur. Domine, si hic non es, ubi te quaeram absentem? (Ibid.)

⁹⁹ Ибо я не разумею ишу, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь. Верую ведь и в то, что «если не уверую, не уразумею» (Ис 7:9).

Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia «nisi credidero, non intelligam» (Ibid.).

¹⁰⁰ Все ссылки в скобках - на главы «Proslogion» в: PL, t. CLVIII. Перевод по: Ансельм Кентерберийский. Сочинения. Перевод с латинского И. В. Купреевой. М.: Канон, 1995.

¹⁰¹ Теперь же, думая, что если записать, то какому-нибудь читателю придется по душе то, что я рад был открыть для себя, об этом и о кое-каких прочих вещах от лица, стремящегося подвигнуть ум свой к созерцанию Бога и ищущего понять то, во что верует, - я написал нижеприлагаемое сочинение.

Aestimans igitur quod me gaudebam invenisse, si scriptum esset, alicui legenti placiturum: de hoc ipso et de quibusdam aliis sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum deum et quaerentis intelligere quod credit, subditum scripsi opusculum (Prologus).

¹⁰² Итак, Господи, дающий вере разумение, дай мне, сколько сам знаешь, чтобы я понял, что Ты есть, как мы веруем, и то есть, во что мы веруем.

Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus (2).

¹⁰³ А мы веруем, что Ты есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить.

Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit (Ibid.).

¹⁰⁴ Значит, когда «сказал безумец в сердце своем: нет Бога» - он сказал, что какой-то такой природы нет? (Пс 13:1; 52:1). Но, конечно, этот же самый безумец, слыша, как я говорю: «Нечто, больше чего нельзя ничего себе представить», - понимает то, что слышит; а то, что он понимает, есть в его уме, даже если он не имеет в виду, что такая вещь существует.

An ergo non est aliqua talis natura, quia «dixit insipiens in corde suo: non est deus»? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: «aliquid quo maius nihil cogitari potest», intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse (Ibid.).

¹⁰⁵ Ведь одно дело - быть вещи в уме; другое - осознавать, что вещь существует. Так, когда художник заранее обдумывает то, что он будет делать, он, действительно, имеет это в уме, но отнюдь не осознает его существования. А когда он уже нарисовал, он и имеет в уме, и мыслит как существующее то, что уже сделал.

Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit (Ibid.).

¹⁰⁶ Значит, убедится даже безумец, что хотя бы в уме есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить, так как, когда он слышит это [выражение], он его понимает, а все, что понимается, есть в уме.

Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est (Ibid.).

¹⁰⁷ И, конечно, то, больше чего нельзя себе представить, не может быть только в уме. Ибо если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше.

Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est (Ibid.).

¹⁰⁸ Значит, если то, больше чего нельзя ничего себе представить, существует только в уме, тогда то, больше чего нельзя себе представить, есть то, больше чего можно представить себе. Но этого, конечно, не может быть. Итак, без сомнения, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует и в уме, и в действительности.

Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re (Ibid.).

¹⁰⁹ И оно, конечно, существует столь истинно, что его нельзя представить себе несуществующим. Ибо можно представить себе, что существует нечто такое, чего нельзя представить себе как несуществующее; и оно больше, чем то, что можно представить себе как несуществующее. Поэтому если то, больше чего нельзя себе представить, можно представить себе как несуществующее, тогда то, больше чего нельзя представить себе, не есть то, больше чего нельзя себе представить; противоречие. Значит, нечто, больше чего нельзя ничего себе представить, существует так подлинно, что нельзя и представить себе его несуществующим.

Quo utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse (3).

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Иначе ведь представляется вещь, когда представляется звук, ее обозначающий; иначе - когда мыслится само то, что есть вещь. В первом значении можно представить себе, что Бога нет, во втором - ничуть не бывало. Потому что никто, понимающий, что такое Бог, не может представить себе, что Бога нет, хотя бы произносил в сердце эти слова - или без всякого выражения вовне, или с каким-нибудь.

Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto vero minime. Nullus quippe intelligens id quod deus est, potest cogitare quia deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione (4).

¹¹² Благодарю Тебя, Господи благий, благодарю Тебя за то, что то, во что раньше веровал я силой дара Твоего, теперь так понимаю силой просвещения Твоего, что если бы и не хотел верить в то, что Ты существуешь, не мог бы этого не понимать.

Gratias tibi, bone domine; gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere (Ibid.).

¹¹³ А если [душа моя] нашла - что это, что ты не чувствуешь того, что нашла? Почему не чувствует Тебя, Господи Боже, душа моя, если она нашла Тебя?

Si vero invenisti: quid est, quod non sentis quod invenisti? Cur non te sentit, domine deus, anima mea, si invenit te? (14)

¹¹⁴ Разве она не нашла Того, Кого нашла как свет и истину? Или могла ли она вообще что-либо помыслить о Тебе, иначе как через «свет Твой и истину Твою» (Пс 42:3)? Значит, если она увидела свет и истину, - она увидела Тебя. Если не увидела Тебя, - не увидела ни света, ни истины. Или, может быть, и истина, и свет - то, что она увидела, а все-таки Тебя еще не увидела, ибо увидела Тебя насколько-то, но не увидела Тебя, как Ты есть.

An non invenit, quem invenit esse lucem et veritatem? Quomodo namque intellexit hoc, nisi videndo lucem et veritatem? Aut potuit omnino aliquid intelligere de te, nisi per «lucem tuam et veritatem tuam»? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te. Si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem. An et veritas et lux est quod vidit, et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, sed non vidit te sicuti es? (Ibid.)

¹¹⁵ Она [душа] напрягается больше видеть и ничего не видит сверх того, что видит, кроме потемок; вернее, не потемки видит, ибо нет их в Тебе, а видит, что она не может больше видеть из-за темноты своей. Почему это, Господи, почему это? Затемнен зрак ее из-за нестойкости ее, или он помрачается перед блеском Твоим? Впрочем, что я: конечно, и сама в себе затемняется, и Тобой ослепляется. Конечно, и помрачается своей короткостью, и повергается ниц перед Твоей безмерностью.

Intendit se ut plus videat, et nihil videt ultra hoc quod vidit nisi tenebras; immo non videt tenebras, quae nullae sunt in te, sed videt se non plus posse videre propter tenebras suas. Cur hoc, domine, cur hoc? Tenebratur oculus eius infirmitate sua, aut reverberatur fulgore tuo? Sed certe et tenebratur in se, et reverberatur a te. Utique et obscuratur sua brevitate, et obruitur tua immensitate (14).

¹¹⁶ Значит, Господи, Ты не только то, больше чего нельзя представить, но сам Ты есть нечто большее, чем можно представить. Ибо раз можно представить нечто такого рода, - если это не Ты, получается, можно представить нечто большее Тебя: не может быть.

Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit (15).

¹¹⁷ На это, пожалуй, можно возразить, что об этом говорится, будто оно уже есть у меня в уме, только потому, что я разумею то, что говорится. Но разве нельзя было бы сказать, что подобным образом я имею в уме и ложное, и само по себе вообще никак не существующее, - вследствие того, что я понимал бы, если бы кто-то стал говорить о них? (Гаунило из Мармутье. В защиту глупца)

Respondere forsitan potest: Quod hoc iam esse dicitur in intellectu meo non ob aliud, nisi quia id, quod dicitur, intelligo: Nonne et quaecumque falsa ac nullo prorsus modo in se ipsis existentia in intellectu habere similiter dici possem, cum ea dicente aliquo, quaecumque ille diceret, ego intelligerem? (Obiectio Gaunilonis)

¹¹⁸ Ибо сначала следует сделать для меня достоверным, что это большее где-то существует на самом деле; и тогда только из того, что оно больше всего, будет недвусмысленно следовать, что оно существует и само по себе.

Prius enim certum mihi necesse est fiat re vera esse alicubi «maius» ipsum, et tum demum ex eo, quod maius est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum (Ibid.).

¹¹⁹ Например, люди говорят, что где-то в океане есть остров, который из-за трудности или, вернее сказать, невозможности отыскать иные называют потерянным и о котором рассказывают, что он гораздо больше, чем, по преданию, острова блаженных, изобилует неисчислимым множеством богатств и всяческих наслаждений и, не имея на себе никакого владельца или обитателя, превосходит перед всеми землями, населенными людьми, обилием благ. Положим, кто-то рассказывает мне, что это так, и я легко понимаю сказанное, в чем нет никакой трудности. Но если он вслед за этим, как бы последовательно добавляя, говорит: «Ты больше не можешь сомневаться в том, что этот остров, превосходнейший из всех земель, где-то есть на самом деле, так же как ты не сомневаешься в том, что он есть в твоём уме. А так как превосходнее быть не только в уме, но и в действительности, то он с необходимостью должен быть в действительности...»

Exempli gratia: Aiunt quidam alicubi oceani esse insulam quam ex difficultate vel potius impossibilitate inveniendi, quod non est, cognominant aliqui «perditam» quamque fabulantur multo amplius, quam de fortunatis insulis fertur, divitiarum deliciarumque omnium inaestimabili ubertate pollere nulloque possessore aut habitatore universis aliis, quas incolunt homines, terris possidendorum redundantia usquequaque praestare. Hoc ita esse dicat mihi quispiam, et ego facile dictum, in quo nihil est difficultatis, intelligam. At si tunc velut consequenter adiungat ac dicat: Non potes ultra dubitare insulam illam terris omnibus praestantiorē vere esse alicubi in re, quam et in intellectu tuo non ambigis esse; et quia praestantius est non in intellectu solo, sed etiam esse in re, ideo sic eam necesse est esse... (Ibid.)

¹²⁰ Сюда можно добавить то, что выше было отмечено предварительным образом, а именно, что то «большее из всего, что можно себе представить», о котором говорится, что это не что иное, как сам Бог, когда я слышу, я не могу представить себе или иметь в уме как вещь, известную мне по виду или по роду, - точно так же как и Бога самого не могу, и из-за этого даже могу себе представить, будто Он не существует. Ведь я не знаю ни самой этой вещи, ни от другой подобной заключить к ней не могу, поскольку ведь и ты сам утверждаешь, что ей нет подобных.

Huc accedit illud, quod praetaxatum est superius, quia scilicet illud «omnibus, quae cogitari possint, maius», quod nihil aliud posse esse dicitur quam ipse deus, tam ego secundum rem vel ex specie mihi vel ex genere notam cogitare auditum vel in intellectu habere non possum quam nec ipsum deum, quem utique ob

hoc ipsum etiam non esse cogitare possum. Neque enim aut rem ipsam novi aut ex alia possum conicere simili, quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quicquam (Ibid.).

¹²¹ Так как в этих речах возражает мне не тот «глупец», против которого я высказался в моем сочиненьице, но от имени глупца некто отнюдь не глупый, и католик, довольно будет, если я католику и отвечу (Ансельм. Что на это ответил автор книжечки).

Quoniam non me reprehendit in his dictis ille insipiens, contra quem sum locutus in meo opusculo, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente, sufficere mihi potest respondere catholico (Responsio Anselmi ad obiecta Gaunilonis).

¹²² Ibid.

¹²³ Но это так, говоришь ты, как если бы об острове среди океана... кто-то сказал, что нельзя сомневаться в его действительном существовании, потому что всякий легко поймет, если его описать словами. Говорю уверенно: если кто-то найдет мне, в действительности или только в представлении, кроме «того, больше чего нельзя себе представить», к чему подойдет ход этого моего доказательства, то я найду и дам ему потерянный остров, так что больше не потеряется.

Sed tale est, inquis, ac si aliquis insulam oceani... dicat idcirco non posse dubitari vere esse in re, quia verbis descriptam facile quis intelligit. Fidens loquor, quia, si quis invenerit mihi aut re ipsa aut sola cogitatione existens praeter «quo maius cogitari non possit», cui aptare valeat connexionem huius meae argumentationis, inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam (Ibid.).

¹²⁴ Но даже если было бы верно, что нельзя представить себе или помыслить то, больше чего нельзя себе представить, все же не было бы ложно, что можно представить себе и помыслить то, больше чего нельзя себе представить. Ведь как ничто не запрещает сказать слово «невыразимое», хотя нельзя рассказать о том, что называется невыразимым; и как можно представить себе «непредставимое», хотя нельзя представить себе то, что правильно называется непредставимым, - так, когда говорится «то, больше чего нельзя себе представить», то, без сомнения, то, что при этом слышится, можно представить себе и помыслить, хотя саму эту вещь ни представить себе, ни помыслить нельзя, ту, больше которой нельзя себе представить.

Sed etsi verum esset non posse cogitari vel intelligi illud, «quo maius nequit cogitari», non tamen falsum esset «quo maius cogitari nequit» cogitari posse et intelligi. Sicut enim nil prohibet dici «ineffabile», licet illud dici non possit, quod «ineffabile» dicitur, et quemadmodum cogitari potest «non cogitabile», quamvis illud cogitari non possit, cui convenit «non cogitabile» dici, ita, cum dicitur «quo nil maius valet cogitari», procul dubio, quod auditur, cogitari et intelligi potest, etiamsi res illa cogitari non valeat aut intelligi, «qua maius cogitari nequit» (Ibid.).

¹²⁵ Благодарствую милости твоей и за хулу, и за хвалу моему сочиненьицу. Ведь, раз ты с такой хвалой превознес то, что тебе показалось достойным принятия, вполне ясно, что то, что представилось тебе непрочным, ты порицал доброжелательно, а не злопыхательно.

Gratias ago benignitati tuae et in reprehensione et in laude mei opusculi. Cum enim ea, quae tibi digna susceptione videntur, tanta laude extulisti, satis apparet, quia, quae tibi infirma visa sunt, benevolentia, non malevolentia reprehendisti (Ibid.).

¹²⁶ Текст Порфирия: «Далее: я не стану говорить относительно родов и видов, существуют ли они самостоятельно, или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это, или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием, или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них: ведь такая постановка вопроса заводит очень глубоко и требует другого, более обширного исследования». - Бозций. Комментарий к Порфирию, им самим переведенному // Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1997.

Mox de generibus et speciebus illud quidem, sive subsistant. sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita: et circa haec consistentia dicere recusabo. Altissimum enim negotium est huiusmodi, et maioris egens inquisitionis // Boethius. Commentaria in Porphyrium a se translatum, I. PL, t. LXIV.

¹²⁷ Комментарий Боэция: «Все эти вопросы разрешить очень трудно: сам Порфирий отказывается от такой задачи; и все же я попытаюсь подойти к ним поближе, настолько, чтобы не оставить душу читателя в смятении и в то же время не потратить чересчур много времени и труда на то, что не входит в нашу непосредственную задачу (Ibid.).»

Комментарий Боэция: «Однако Платон полагает, что роды, виды и прочие не только мыслятся как общие, но и суть таковые, и что они существуют помимо тел. Аристотель же считает, что мыслятся они как бестелесные и общие, но существуют в чувственных [вещах]. Разбирать здесь их мнения я не счел уместным, ибо это - дело более высокой философии. Точку зрения Аристотеля мы изложили более подробно не потому, что считаем ее вернее всех прочих, а потому, что эта книга [Порфирия] посвящена «Категориям», автор которых - Аристотель (Ibid.).»

Quas licet quaestiones arduum sit, ipso interim Porphirio renuente, dissolvere, tamen aggrediar ita ut nec anxium lectoris animum relinquam, nec ipse in his quae praeter muneris suscepti seriem sunt tempus operamque consumam (Ibid.).»

Sed Plato genera et species ceteraque non modo intelligi universalialia, verum etiam esse atque propter corpora subsistere putat; Aristoteles vero intelligi quidem incorporalia atque universalialia, sed subsistere in sensibilibus putat, quorum diiudicare sententias aptum esse non duxi. Altioris enim est philosophiae, idcirco vero studiosius Aristotelis sententiam exsecuti sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles auctor est (Ibid.).»

¹²⁸ См. прим. 1.

¹²⁹ См. прим. 2.

¹³⁰ Можно - с тем же успехом - интерпретировать и так, как бы присоединив [к упомянутому] четвертый вопрос, а именно: необходимо ли, чтобы роды и виды, поскольку они суть роды и виды благодаря именованию, становились некоей субъект-вещью; или же - по исчезновении самих этих поименованных вещей - разум с помощью обозначения устанавливает универсалию, чем является, например, имя «роза» [в момент], когда не существует ни одной из роз, для которых [это имя] - общее. - Абельяр. Логика «для начинающих» // Петр Абельяр. Теологические трактаты. М., 1995.

Possumus sic exponere «et circa ea constantia», ut quartam quaestionem annectamus, scilicet utrum et genera et species, quamdiu genera et species sunt, necesse sit subiectam per nominationem rem aliquam habere aut ipsis quoque nominatis rebus destructis ex significatione intellectus tunc quoque possit universale consistere, ut hoc nomen «rosa», quando nulla est rosarum quibus commune sit.

Abelard. Logica ingredientibus // Peter Abaelards philosophische Schriften (Münster: Aschendorff, 1919-1927), Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 21.1.

¹³¹ Кое-кто универсальную вещь понимает так: в вещах, различающихся между собой по форме, предполагается сущностно одна и та же субстанция, которая является материальной сущностью как [тех] единичных [вещей], к которым она относится, так одновременно и к самой себе, хотя она и разнообразится благодаря формам субъекта [вещей]. Если же случилось бы эти формы отделить, то между вещами, которые разнятся между собою только формами, поскольку сущностно они представляли одну и ту же материю, вовсе не стало бы никакого различия. К слову сказать, у разных отдельных людей нумерически одна и та же субстанция - человека, - которая благодаря этому приводящему признаку оказалась бы Платоном здесь, а благодаря тому - Сократом там (Ibid.).»

Quidam enim ita rem universalem accipiunt, ut in rebus diversis ab invicem per formas eandem essentialiter substantiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diversa. Quas quidem formas si separari contingeret, nulla penitus differentia rerum esset, quae formarum tantum diversitate ab invicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia. Verbi gratia in singulis hominibus numero differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato per haec accidentia fit, ibi Socrates per illa (Ibid.).

¹³² Таково - одно из двух мнений. И если авторитеты, как кажется, с ним наиболее согласны, то физика всеми способами ему противится. Ибо если бы нечто сущностно единое, пусть и приняв различные формы, существовало бы в качестве единичных вещей, тогда следовало бы, что то, что производит эти формы, являлось бы тем же, что их принимает, как если бы животное, созданное разумным, явилось бы животным, созданным неразумным, и таким образом, вместе заключало бы в себе противоположности... (Ibid.)

Et haec est una de duabus sententiis. Cui etsi auctoritates consentire plurimum videantur, physica modis omnibus repugnat. Si enim idem essentialiter, licet diversis formis occupatum, consistat in singulis, oportet hanc quae his formis affecta est, illam esse quae illis occupata, ut animal formatum rationalitate esse animal formatum irrationalitate et ita animal rationale esse animal irrationale et sic in eodem contraria simul consistere... (Ibid.)

¹³³ Но может статься, на основании этой мысли будут утверждать, что разумность и неразумность, к примеру, не потому ли менее всего противоположности, что они таким именно образом обнаруживаются в одном и том же, то есть в одном и том же роде либо в одном и том же виде, или даже они укореняются в одном и том же индивидуе. И доказывается это так: истинно, что разумность и неразумность сосуществуют в одном и том же индивидуе, например в Сократе. Но тем, что они вместе встречаются в Сократе, доказывается, что они вместе же могут находиться как в Сократе, так и в осле. Но в таком случае Сократ и осел суть Сократ (Ibid.).

Sed fortassis dicetur secundum illam sententiam, quia non inde rationalitas et irrationalitas minus sunt contraria quod taliter reperiuntur in eodem, scilicet eodem genere vel in eadem specie, nisi scilicet in eodem individuo fundentur. Quod etiam sic ostenditur: Vere rationalitas et irrationalitas in eodem individuo sunt, quia in Socrate. Sed quod in Socrate simul sint, inde convincitur quod simul sunt in Socrate et burnello. Sed Socrates et burnellus sunt Socrates (Ibid.).

¹³⁴ Далее: как мы можем рассматривать числовое <множество> субстанций, если все это разнообразие происходит только из-за форм, проникающих одну и ту же субъект-субстанцию? Ведь не говорим же мы, что Сократ становится нумерически множественным из-за того, что он принимает множество форм (Ibid.).

Amplius quomodo <multa> numero consideremus in substantiis, si sola formarum diversitas esset eadem penitus subiecta substantia permanente? Neque enim Socratem multa numero dicimus propter multarum formarum susceptionem (Ibid.).

¹³⁵ Потому другие, иначе размышляющие об универсальности, более приближаются к сути дела. Они говорят, что единичные вещи различаются между собой не только формами, но и личностно, по своим сущностям, и никоим образом то, что есть в одной, будь то материя или форма, не находится в другой; даже при упразднении форм [вещи] остались бы существовать как дискретные в своих сущностях, ибо их персональная различенность, на основании которой это не есть то, основывается не на различении форм, но на самом сущностном различении, подобно тому как попеременно различаются по формам (Ibid.).

Unde alii aliter de universalitate sentientes magisque ad sententiam rei accedentes dicunt res singulas non solum formis ab invicem esse diversas, verum personaliter in suis essentiis esse discretas nec ullo modo id quod in una est, esse in alia, sive illud materia sit sive forma, nec eas formis quoque remotis minus in essentiis suis discretas posse subsistere, quia earum discretio personalis, secundum quam scilicet haec non est illa, non per formas fit, sed est per ipsam essentiae diversitatem... (Ibid.)

¹³⁶ На основании такого мнения, все вещи различались бы между собой так, что ни одна из них не соучаствовала бы вместе с другой ни благодаря сущностно одной и той же материи, ни благодаря сущностно одной и той же форме; однако те, кто до сих пор поддерживает [мнение] о реальном существовании универсалий, называют различные субстанции тождественными, но не по сущности, а в силу безразличия, как, например, говорят, что отдельные люди, сами по себе разные, есть одно и то же в качестве человека, то есть они не различаются по природе человечности; и тех, кого они же считают единичными в силу их отличия [от других], они называют универсальными и в силу безразличия и на основании отношения по подобию (Ibid.).

Cum autem omnes res ita diversas ab invicem esse velint, ut nulla earum cum alia vel eandem essentialiter materiam vel eandem essentialiter formam participet, universale tamen rerum adhuc retinentes idem non essentialiter quidem, sed indifferenter ea quae discreta sunt, appellant, veluti singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine dicunt, id est non differre in natura humanitatis, et eosdem quos singulares dicunt secundum discretionem, universales dicunt secundum indifferentiam et similitudinis convenientiam (Ibid.).

¹³⁷ Как же можно согласиться с тем, что Сократ подобен Платону в том, что есть человек, если, как известно, люди отличаются друг от друга и в отношении материи, и в отношении формы. С другой стороны, когда говорят, что Сократ подобен Платону в том, что есть человек, то никакая реальность не была бы человеком, но только Сократом или [кем-либо] другим; [из этого] следует, что он мог быть уподоблен Платону либо относительно самого себя, либо [кого-либо] другого. Сам по себе он скорее отличается от него, то же [можно сказать] и относительно [возможности] совпадения в другом, потому что он сам - не другой. Есть, правда, те, кто [выражение] «подобен человеку» понимают негативно, как если бы оно значило: в качестве человека Сократ не отличается от Платона. Но можно было бы сказать и так, что он не отличается от него и в качестве камня, ибо и тот, и другой - не камень. И замечается, что их подобие в качестве человека не больше, чем в качестве камня (Ibid.).

Illud quoque quod dicunt Socratem cum Platone convenire in homine, qualiter accipi potest, cum omnes homines ab invicem tam materia quam forma differre constat? Si enim Socrates in re quae homo est cum Platone conveniat, nulla autem res homo sit nisi ipse Socrates vel alius oportet ipsum cum Platone vel in se ipso convenire vel in alio. In se autem potius diversus est ab eo; de alio quoque constat, quia nec ipse est alius. Sunt autem qui «in homine convenire» negative accipiunt, ac si diceretur: Non differt Socrates a Platone in homine. Sed et sic quoque potest dici, quia nec differt ab eo in lapide, cum neuter sit lapis. Et sic non maior eorum convenientia notatur in homine quam in lapide (Ibid.)

¹³⁸ Теперь, после того как мы обнаружили некоторые причины, по которым ни вещи, взятые по отдельности, ни воспринятые совокупно, нельзя называть универсалиями потому, что они сказываются о многом, нам остается приписать универсальность только звучащим словам. Подобно тому как грамматика называют некоторые из этих имен нарицательными и собственными, так и иные диалектики называют слова всеобщими и особенными, то есть единичными. Универсалия - это слово, которое в силу своей способности легко сказывается о множестве единичностей, как, например, имя «человек» связывается с особенными именами людей - по природе субъект-вещей, к которым оно прикладывается (Ibid.).

Nunc autem ostensis rationibus quibus neque res singulatim neque collectim acceptae universales dici possunt in eo quod de pluribus praedicantur, restat ut huiusmodi universalitatem solis vocibus adscribamus. Sicut igitur nominum quaedam appellativa a grammaticis, quaedam propria dicuntur, ita a dialecticis simplicium sermonum quidam universales, quidam particulares, scilicet singulares, appellantur. Est autem universale vocabulum quod de pluribus singulatim habile est ex inventione sua praedicari, ut hoc nomen «homo», quod particularibus nominibus hominum coniungibile est secundum subiectarum rerum naturam quibus est impositum (Ibid.).

¹³⁹ Кажется, таким образом, что ни «человек», ни любое другое общее имя ничего не обозначают, потому что не составляют понятия ни о какой [отдельной] вещи. Но, очевидно, понятия, которое не заключало бы в себе никакой субъект-вещи, помысленной в нем, и не может быть. Поэтому Бозций и

говорит в «Комментарии»: Любое понятие либо возникает в отношении субъект-вещи, [сказываясь о ней] так, как та полагает себя, либо не так, как она себя полагает. В самом деле, понятие не может возникнуть, если нет субъекта. Кажется, поэтому, что универсалии, [поскольку они охватывают] полноту [вещей], неуместны для обозначения [единичного] (Ibid.).

Nullum itaque significare videtur vel homo vel aliud universale vocabulum, cum de nulla re constituat intellectum. Sed nec intellectus posse esse videtur, qui rem subiectam quam concipiat, non habet. Unde Boethius in Commento: Omnis intellectus aut ex re fit subiecta ut sese res potest. Quapropter universalia ex toto a significatione videntur aliena (Ibid.).

¹⁴⁰ Но это не так. Ведь некоторым образом они означивают различные вещи, благодаря их наименованию, однако понятие о них возникает не на основании принятого решения, но имеет [прямое] отношение к единичным [вещам]. 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 общее сходство (Ibid.).

Sed non est ita. Nam et res diversas per nominationem quodammodo significant, non constituendo tamen intellectum de eis surgentem, sed ad singulas pertinentem. Ut haec vox «homo» et singulos nominat ex communi causa, quod scilicet homines sunt, propter quam universale dicitur, et intellectum quendam constituit communem, non proprium, ad singulos scilicet pertinentem, quorum communem concipit similitudinem (Ibid.).

¹⁴¹ А теперь мы тщательно исследуем то, чего мы коснулись вкратце, а именно, какова та общая причина, благодаря которой прикладывается общее имя, и каково схватывание общего понятия, возникающего на основании сходства вещей, и в соответствии ли с общей причиной, благодаря которой вещи уподобляются друг другу, или в соответствии с общим замыслом, или из-за того или другого вместе общее определяется словом (Ibid.).

Sed nunc ea quae breviter tetigimus, diligenter perquiramus, scilicet quae sit illa communis causa, secundum quam universale nomen impositum est et quae sit conceptio intellectus communis similitudinis rerum et utrum propter communem causam in qua res conveniunt vel propter communem causam in qua res conveniunt vel propter communem conceptionem vel propter utrumque simul commune dicatur vocabulum (Ibid.).

¹⁴² Кажется не подобающим, чтобы мы на таком основании согласились [с мыслью] о сходстве вещей, потому что нет такой вещи, [где они совпали бы], словно бы мы соединили бы в ничто то, чего там и не было, например сказали бы, что тот или этот сходятся в статусе человека, то есть в том, что они - люди. Но мы не думаем ничего иного, кроме того, что они - люди и этим не отличаются [друг от друга], тем, повторяю, что они - люди, хотя ни о какой [их] сущности мы не говорим. 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 (Ibid.).

Abhorrendum autem videtur, quod convenientiam rerum secundum id accipiamus, quod non est res aliqua, tamquam in nihilo ea quae [non] sunt, uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis, id est in eo quod sunt homines, convenire dicimus. Sed nihil aliud sentimus, nisi eos homines esse, et secundum hoc nullatenus differre, secundum hoc, inquam, quod homines sunt, licet ad nullam vocemus essentiam. Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt (Ibid.).

¹⁴³ Ведь мы часто называем именем причины то, что никакой вещью не является, когда говорим, например: «Он был бит, потому что не хотел идти на форум». [Выражение] «он не хочет [идти] на форум», которое выставляется в качестве причины, не является сущностью (Ibid.).

Saepe autem causae nomine ea quoque quae res aliqua non sunt, appellamus, ut cum dicitur: Verberatus est, quia non vult ad forum. Non vult ad forum, quod ut causa ponitur, nulla est essentia (Ibid.).

¹⁴⁴ Заметь, что существуют [две связи]: одна - связь конструкций, над которой размышляют грамматики, и другая - связь предикации, которую обсуждают диалектики. В самом деле, по сути конструкция «есть» соединяет человека и камень, да и любые именительные падежи точно так, как животное и человека, скорее для обнаружения понимания, чем для демонстрации состояния дел. Конструкционная связь, следовательно, корректна всякий раз, как обнаруживает завершённую мысль, [независимо от того], существует ли она [реально] в таком виде или нет. Но связь предикации, которая нас здесь интересует, касается природы вещей и демонстрирует их истинное состояние. Так, если кто-нибудь скажет: «человек - это камень», - то он не представит в такой конструкции смысла ни человека, ни камня, даже если бы он хотел таковой смысл обнаружить. Грамматически никакого порока здесь нет (Ibid.).

Nota autem aliam esse coniunctionem constructionis quam attendunt grammatici, aliam praedicationis quam considerant dialectici: nam secundum vim constructionis tam bene per «est» coniungibilia sunt «homo» et «lapis» et quilibet recti casus, sicut «animal» et «homo», quantum quidem ad manifestandum intellectum, non quantum ad ostendendum rei statum. Coniunctio itaque constructionis totiens bona est, quotiens perfectam demonstrat sententiam, sive ita sit sive non. Praedicationis vero coniunctio quam hic accipimus, ad rerum naturam pertinet et ad veritatem status earum demonstrandam. Si quis ita dicat: «homo est lapis», [non] hominis vel lapidis congruam fecit constructionem ad sensum, quem voluit demonstrare, nec ullum vitium fuit grammaticae... (Ibid.)

¹⁴⁵ Все ссылки на: Абеляр. Логика «для начинающих» // Петр Абеляр. Теологические трактаты. М., 1995; Abelard. Logica ingredientibus // Peter Abaelards philosophische Schriften (Münster: Aschendorff, 1919-1927), Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 21.1.

¹⁴⁶ Но прежде всего определим в целом природу всех понятий. Так как душе принадлежат как чувственное восприятие, так и суждение, то различие их в том, что восприятия осуществляются лишь при посредстве телесных средств, воспринимают только тела или то, что к ним относится, например видят башню и доступные зрению качества этой башни. Рассудок же не нуждается в телесных средствах, так что <нет> необходимости иметь субъектное тело, к которому бы он обращался, ему достаточно подобия вещи, которое сознание производит само по себе и на которое направлены все усилия разума. Как только башня разрушится или скроется [с глаз], ее чувственный образ исчезнет; понятие же остается благодаря подобию вещи, сохраненному в сознании (Ibid.).

Ac primum generaliter intellectuum omnium naturam distinguamus. Cum igitur tam sensus quam intellectus animae sini, haec eorum est differentia, quod sensus per corporea tantum instrumenta exercentur atque corpora tantum vel quae in eis sunt, percipiunt, visus turris vel eius qualitates visibiles. Intellectus autem sicut nec corporeo indigens instrumento est, ita <nec> necesse est eum subiectum corpus habere in quod mittatur, sed rei similitudine contentus est, quam sibi ipse animus conficit, in quam suae intelligentiae actionem dirigit. Unde turre destructa vel remota sensus, qui in eam agebat, perit, intellectus autem permanet rei similitudine animo retenta (Ibid.).

¹⁴⁷ Но как восприятие не есть чувственно воспринимаемая вещь, на которую оно направлено, так и понятие - не форма вещи, которую оно постигает. Понятие относится скорее к некоей деятельности души, 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 произведения, которое нужно создать и которое мастер наперед задумывает, и образец создаваемой вещи, который мы не могли бы назвать ни субстанцией, ни акциденцией (Ibid.).

Sicut autem sensus non est res sentita, in quam dirigitur, sic nec intellectus forma est rei quam concipit, sed intellectus actio quaedam est animae, unde intelligens dicitur, forma vero in quam dirigitur, res imaginaria quaedam est et ficta, quam sibi, quando vult et qualem vult, animus conficit quales sunt illae imaginariae civitates quae in somno videntur vel forma illa componendae fabnae quam artifex concipit instar exemplar rei formandae, quam neque substantiam neque accidens appellare possumus (Ibid.).

¹⁴⁸ Кое-кто, однако, путает эту [воображаемую реальность] с понятием, представляя его подобным образом башни, которую я представляю в отсутствие башни и созерцаю как высокую, квадратную на просторном поле - то, что они и называют понятием башни. Кажется, Аристотель согласен с ними, когда в [трактате] «Об истолковании» называет подобия вещей претерпеваниями души, как они называют понятия. Мы же говорим, что образ есть подобие вещи (Ibid.).

Quidam tamen eam idem quod intellectum vocant, ut fabricam turris quam absente turre concipio et altam et quadratam in spatioso campo contemplor. Idem quod intellectum turris appellant. Quibus Aristoteles assentire videtur, qui passiones animae quas intellectus vocant, rerum similitudines in Peri hermeneias appellat. Nos autem imaginem similitudinem rei dicimus (Ibid.).

¹⁴⁹ Ну, конечно, истинной квадратуры и истинной высоты нет нигде, кроме как в телах, и ни понятие, ни какая-либо [иная] истинная сущность при этом не могут образоваться иначе, как в фиктивном качестве. Поскольку качество фиктивно, то остается, следовательно, [полагать], что субстанция, которой принадлежит и квадратура, и высота, также была бы фиктивной (Ibid.).

Sed profecto vera quadratura et vera altitudo non nisi corporibus insunt, ficta etiam qualitate nec intellectus nec ulla vera essentia formari potest. Restat igitur, ut sicut ficta est qualitas, ficta substantia sit ei subiecta (Ibid.).

¹⁵⁰ Рассмотрев в общем природу понятий, приступим теперь к различению понятий универсального и единичного. Они различаются тем, что одно, относясь к универсальному имени, схватывает общий и неясный образ многого; другое же, которое соответствует единичному имени, обладает собственной и как бы единственной формой одного, то есть [формой], относящейся только к одной персоне (Ibid.).

Nunc autem natura intellectuum generaliter inspecta universalium et singularium intellectus distinguamus. Qui quidem in eo dividuntur, quod ille qui universalis nominis est, communem et confusam imaginem multorum concipit, ille vero quem vox singularis general, propriam unius et quasi singularem formam tenet, hoc est ad unam tantum personam se habentem (Ibid.).

¹⁵¹ Оттого когда я слышу [слово] «человек», то в сознании возникает некий образ, который соотносится с каждым из людей так, что он - общий для всех, не являясь свойством ни одного из них [в отдельности]. Но когда я слышу «Сократ», то в уме появляется некая форма, выражающая сходство с определенным лицом. Поэтому благодаря этому слову «Сократ», которое способствует появлению в уме формы, свойственной единичному существу, некая вещь становится достоверной и определенной, а благодаря слову «человек», понятие которого опирается на общую для всех [людей] форму, сама [эта] общность вносит путаницу, и мы не понимаем, о ком идет речь (Ibid.).

Unde cum audio «homo», quoddam instar in animo surgit, quod ad singulos homines sic se habet, ut omnium sit commune et nullius proprium. Cum autem audio «Socrates», forma quaedam in animo surgit, quae certae personae similitudinem exprimit. Unde per hoc vocabulum, quod est Socrates, quod propriam unius formam ingerit in animo, res quaedam certificatur et determinatur, per «homo» vero, cuius intelligentia in communi forma omnium nititur, ipsa communitas confusioni est, ne quam ex omnibus intelligamus (Ibid.).

¹⁵² В первой [книге] «Constructiones» Присциан, показав общее приложение универсалий к индивидуальному, сказал, что они, кажется, имеют некое другое значение самих себя, то есть относятся к общей форме: Что касается родовых и видовых форм вещей, которые интеллигибельно устанавливаются в Божественном уме прежде, чем обнаруживаются в телах, то в них могут быть также отличительные признаки родов либо видов вещей (Ibid.).

In primo namque Constructionum Priscianus, cum communem impositionem universalium ad individua praemonstrasset, quandam aliam ipsorum significationem, de forma scilicet communi, visus est subiunxisse dicens: «ad generales et speciales rerum formas, quae in mente divina intelligibiliter constituuntur, antequam

in corpora prodirent, haec quoque propria possunt esse, quibus genera vel species naturae rerum demonstrantur» (Ibid.).

¹⁵³ Речь ведь в этом месте идет о Боге, Которого как бы сравнивают с ремесленником: прежде чем выполнить работу, тог мысленно представляет образцовую форму, ради уподобления которой трудится и о которой говорят, что она-то и появляется в теле, ибо истинная вещь получается при уподоблении ей. Но это общее схватывание приписывается Богу, не человеку, так как такие труды - родовые или видовые состояния природы - принадлежат Богу, не ремесленнику, ибо человек, душа или камень от Бога, а дом или меч - от человека (Ibid.).

Nos enim loco de Deo sic agitur quasi de artifice aliquid composituro, qui rei componendae exemplarem formam, ad similitudinem cuius operetur, anima praeconcepit, quae tunc in corpus procedere dicitur, cum ad similitudinem eius res vera componitur. Haec autem communis conceptio bene Deo adscribitur, non homini; quia opera illa generales vel speciales naturae status sunt [Dei], non artificis, ut homo, anima vel lapis Dei, domus autem vel gladius hominis (Ibid.).

¹⁵⁴ Оттого ни дом, ни меч не суть дело [Божественной] природы, как те, [то есть человек, душа или камень], и слова, [их означающие], относятся не к субстанции, а к акциденции. По этой причине они не есть ни роды, ни предельные виды. Поэтому Божественному, а не человеческому уму приписываются такого рода концепции путем абстракции, ибо люди, познающие вещи только через чувственные восприятия, редко или никогда не достигают простого понимания [Божественного] порядка и не постигают чистой сущности вещей - этому мешает внешняя чувственная восприимчивость акциденций. Бог же, кому все, что Он сотворил и что было прежде творения, открывается само собой, знал, различал каждое отдельное состояние, и никакое чувственное восприятие не мешало Тому, Кто один [лишь] владеет истинным пониманием (Ibid.).

Unde haec naturae non sunt opera domus et gladius, sicut illa, nec eorum vocabula substantiae sunt, sed accidentis atque ideo nec genera sunt nec specialissima. Inde etiam bene divinae menti, non humanae huiusmodi per abstractionem conceptiones adscribuntur, quia homines, qui per sensus tantum res cognoscunt, vix aut numquam ad huiusmodi simplicem intelligentiam conscendunt et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impedit. Deus vero cui omnia per se patent, quae condidit, quique ea antequam sint, novit, singulos status in se ipsis distinguit nec ei sensus impedimento est, qui [solam] solus veram habet intelligentiam (Ibid.).

¹⁵⁵ Можно подумать, таким образом, что о тех внутренних формах, которые не поддаются чувственному восприятию, каковыми являются «рациональность», «смертность», «отцовство», «сидение», мы имеем скорее мнение, чем [понятие]. Однако каким бы ни было название их существования, они все же порождают понятие, а не мнение, ибо на основании некоторых природных черт, или свойств, вещей изобретатель [этих слов] имел намерение приложить их [к определенным вещам], хотя сам и не сумел хорошенько поразмыслить о природе, или свойстве, [этих] вещей (Ibid.).

Ita etiam credo de intrinsecis formis quae ad sensus non veniunt, qualis est rationalitas et mortalitas, paternitas, sessio, magis nos opinionem habere. Quaelibet tamen quorumlibet existentium nomina, quantum in ipsis est, intellectum magis quam opinionem generant, quia secundum aliquas rerum naturas vel proprietates inventor ea imponere intendit, etsi nec ipse bene excogitare sciret rei naturam aut proprietatem (Ibid.).

¹⁵⁶ Но прежде - об абстракции. Итак, нужно знать, что материя и форма всегда существуют вместе вперемешку, но суждение ума обладает такой способностью, что то созерцает материю саму по себе, то переносит внимание на одну только форму, то постигает их в единстве (Ibid.).

Ac primum de abstractione. Sciendum itaque materiam et formam permixta simul semper consistere, animi tamen ratio hanc vim habet, ut modo materiam per se speculetur, modo formam solam attendat, modo utraque permixta concipiat (Ibid.).

¹⁵⁷ Такого рода понятия, [полученные] с помощью абстракции, могли бы, пожалуй, казаться ложными или пустыми, потому что они изображают вещь иначе, чем она существует [реально] (Ibid.).

Huiusmodi autem intellectus per abstractionem inde forsitan faisi vel vani videbantur, quod rem aliter quam subsistit, percipiant (Ibid.).

¹⁵⁸ И когда я говорю, что внимание мое обращено только на то, что в нем есть, это «только» относится лишь к вниманию, но никоим образом к способу существования - в противном случае понятие было бы пустым (Ibid.).

Et cum dico me attendere tantum eam in eo quod hoc habet, illud «tantum» ad attentionem refertur, non ad modum subsistendi, alioquin cassus esset intellectus. (Ibid.)

¹⁵⁹ После этого беглого обзора перейдем к решению вопросов, поставленных Порфирием, о родах и видах; теперь мы легко можем это [сделать], так как открыли природу всех универсалий (Ibid.).

His itaque praelibatis ad absolvendas quaestiones de generibus et speciebus a Porphyrio propositas veniamus, quod facile iam possumus omnium universalium natura iam aperta (Ibid.).

¹⁶⁰ Итак, первый [вопрос] был такой: существуют ли роды и виды, то есть означают ли они нечто истинно существующее, или же они полагаются только в уме, то есть соответствуют пустому мнению без вещей, подобно таким, например, именам, как химера, козлолень, которые не порождают здравого понятия? На это нужно ответить, что роды и виды означают через номинацию истинно существующие вещи, а именно те, у которых единичные имена, и они никоим образом не сводятся к пустому мнению, однако, как установлено, составляют некоторым образом единичное, простое и чистое понятие (Ibid.).

Prima itaque huiusmodi erat, utrum genera et species subsistant, id est significant aliqua vere existentia, an sint posita in intellectu solo etc., id est sint posita in opinione cassa sine re, sicut haec nomina chimaera, hircocervus, quae sanam intelligentiam non generant. Ad quod respondendum est, quia re vera significant per nominationem res vere existentes, easdem scilicet quas singularia nomina, et nullomodo in opinione cassa sunt posita; quodam tamen modo intellectu solo et nudo et puro, sicuti determinatum est, consistunt (Ibid.).

¹⁶¹ То же можно сказать и по поводу второго [вопроса], который таков: являются ли эти сущности телесными или бестелесными? Либо: если согласиться, что [роды и виды] означают сущности, то означают ли они те сущности, которые телесны, или же те, которые бестелесны? ...На это нужно ответить: в одном смысле это некоторым образом телесное, то есть обособленное в своем существовании, но при обозначении его универсальным именем оно - бестелесно, так как универсалия не имеет [вещи] по отдельности и определенно, но [лишь] в общих чертах, как мы достаточно показали выше. Оттого сами универсальные имена называются и телесными - в том, что касается природы вещей, и бестелесными - по способу обозначения, так как, даже если нечто они именуют обособленно, они не [обозначают] его отдельно и определенно (Ibid.).

Idem in secunda dici potest, quae est huiusmodi: utrum subsistentia sint corporalia an incorporalia, hoc est, cum concedantur significare subsistentia, utrum alia subsistentia significant, quae sint corporalia, an quae sint incorporalia. ...Cui respondetur: corporalia quodammodo, id est discrete in essentia sua et incorporalia quantum ad universalis nominis notationem, quod scilicet ea non discrete ac determinate nominant, sed confuse, ut supra satis docuimus. Unde et nomina ipsa universalia et corporea dicuntur quantum ad naturam rerum [et si ea quae discreta sunt] et incorporea quantum ad modum significationis, quia etsi eaque discreta sunt, nominant, non tamen discrete et determinate (Ibid.).

¹⁶² Третий вопрос, а именно: принадлежат ли [роды и виды] чувственному и т. д., - проистекает из той уступки, что была сделана [при ответе] на второй вопрос относительно бестелесного, так как бестелесное, воспринятое определенным образом, делится, как мы выше напомним, в зависимости

от того, принадлежит ли оно чувственному или нет. И говорят, что универсальное существует в чувственном, то есть означает субстанцию, внутренне присущую чувственно воспринимаемой вещи - в силу ее внешних форм, - но [лишь постольку], поскольку оно обозначает ту субстанцию, которая актуально существует в чувственно воспринимаемой вещи, сама же по себе универсалия существует как естественно отделенная от чувственно воспринимаемой вещи, как мы показали выше, с точки зрения Платона (Ibid.).

Tertia vero quaestio, utrum sint posita in sensibilibus etc., ex eo descendit, quod incorporea conceduntur, quia videlicet incorporeum quodam modo acceptum dividitur per esse in sensibili et non esse, ut supra quoque meminimus. Et dicuntur universalia subsistere in sensibilibus, id est significare intrinsecam substantiam existentem in re sensibili ex exterioribus formis et cum eam substantiam significant, quae actualiter subsistit in re sensibili, eandem tamen naturaliter separatam a re sensibili demonstrant, sicut superius iuxta Platonem determinavimus (Ibid.).

¹⁶³ В том, что касается второго вопроса, мы можем понять телесное и бестелесное через чувственно воспринимаемое и нечувственное, поскольку это более подходящий порядок вопросов... остался вопрос: [роды и виды] только именовали само это чувственно воспринимаемое или обозначали и нечто иное? На это отвечают, что они обозначают и само чувственное, и вместе тот общий концепт, который Присциан приписал Божественной мысли по преимуществу (Ibid.).

Possumus autem in secunda quaestione corporeum et incorporeum pro sensibili et insensibili sumere, ut sit ordo quaestionum convenientior, ...restabat quaestio, utrum ipsa sensibilia tantum appellarent an etiam aliquid significant; cui respondetur quod et sensibilia ipsa significant et simul communem illam conceptionem quam Priscianus divinae menti praecipue adscribit (Ibid.).

¹⁶⁴ Что же касается их неизменности, то, понимая, что [речь идет] о четвертом [вопросе], как мы выше упомянули, принятое нами решение таково: общие имена не существуют никоим образом, ибо после того, как уничтожаются вещи, нет, стало быть, и предикатов к их множеству и, разумеется, нет универсалий тех вещей, например имени розы по отношению к уже <не> существующим розам. Это имя есть лишь обозначение на основании мышления (хотя оно и не именуется более ничего [определенного]) - иначе не было бы предложения: ведь никакой [реальной] розы нет (Ibid.).

Et circa ea constantia. Secundum hoc quod hic quartam intelligimus quaestionem, ut supra meminimus, haec est solutio quod universalia nomina nullo modo volumus esse, cum rebus eorum peremptis iam de pluribus praedicabilia non sint, quippe nec ullis rebus communia, ut rosae nomen <non> iam permanentibus rosis, quod tamen tunc quoque ex intellectu significativum est, licet nominatione careat, alioquin propositio non esset: nulla rosa est (Ss. 29-30).

¹⁶⁵ Я происхожу из местечка, расположенного в преддверии Бретани, как я думаю, милях в восьми к востоку от Нанта, и носящего название Пале. Одаренный от природы моей родины или по свойствам нашего рода восприимчивостью, я отличался способностями к научным занятиям. Отец мой до того, как препоясавшись воинским поясом, получил некоторое образование. Поэтому и впоследствии он был преисполнен такой любовью к науке, что, прежде чем готовить каждого из своих сыновей к воинскому делу, позаботился дать им образование. - Петр Абеляр. История моих бедствий. Перевод с лат. В. А. Соколова. М., 1994.

Ego igitur, oppido quodam oriundus quod in ingressu minoris Britanniae constructum, ab urbe Namnetica versus orientem octo credo miliaris remotum, proprio vocabulo Palatium appellatur, sicut natura terrae meae vel generis animo levis, ita et ingenio extiti et ad litteratoriam disciplinam facilis. Patrem autem habebam litteris aliquantulum imbutum antequam militari cingulo insigniretur; unde postmodum tanto litteras amore complexus est, ut quoscumque filios haberet, litteris antequam armis instrui disponeret. - PL, t. CLXXVIII.

¹⁶⁶ Я же чем больше оказывал успехов в науке и чем легче они мне давались, тем более страстно привязывался к ним и был одержим такой любовью к знанию, что, предоставив своим братьям наследство, преимущества моего первородства и блеск военной славы, совсем отрезался от участия в

совете Марса ради того, чтобы быть воспитанным в лоне Минервы. Избрав оружие диалектических доводов среди остальных положений философии, я променял все прочие доспехи на эти и предпочел военным трофеям - победы, приобретаемые в диспутах. Поэтому едва только я узнавал о процветании где-либо искусства диалектики и о людях, усердствующих в нем, как я переезжал, для участия в диспутах, из одной провинции в другую, уподобляясь, таким образом, перипатетикам (Ibid.).

Ego vero quanto amplius et facilius in studio litterarum profeci tanto ardentius eis inhaesi, et in tanto earum amore illectus sum ut militaris gloriae pompam cum hereditate et praerogativa primogenitorum meorum fratribus derelinquens, Martis curiae penitus abdicarem ut Minervae gremio educarer; et quoniam dialecticarum rationum armaturam omnibus philosophiae documentis pretuli, his armis alia commutavi et trophis bellorum conflictus pretuli disputationum. Proinde diversas disputando perambulans provincias, ubicunque huius artis vigere studium audieram, peripateticorum emulator factus sum (Ibid.).

¹⁶⁷ Когда по прошествии нескольких лет я совсем оправился от болезни, мой бывший наставник Гильом, архидиакон Парижский, сменив свое прежнее одеяние, вступил в ряды уставных каноников, как передавали, с целью казаться благочестивее и тем скорее подняться на более высокую ступень духовного сана. Этого он в самом скором времени и достиг, так как его сделали епископом Шалонским. Однако новое одеяние, [соответствующее его сану], не удалило его из Парижа и не отвлекло от привычных занятий философией: в том же самом монастыре, в который он удалился, дабы посвятить себя делу веры, он тотчас же, по своему обычаю, стал заниматься публичным преподаванием (Ibid.).

Elapsis autem paucis annis, cum ex infirmitate iam dudum convaluissem, praeceptor meus ille Guillhelmus Parisiacensis archidiaconus, habitu pristino commutato, ad regularium clericorum ordinem se convertit; ea ut referebant intentione ut quo religiosior crederetur ad maioris praelationis gradum promoveretur, sicut in proximo contigit, eo Catalaunensi episcopo facto. Nec tamen hic suae conversionis habitus ant ab urbe Parisius aut a consueto philosophiae studio revocavit, sed in ipso quoque monasterio ad quod se causa religionis contulerat statim more solito publicas exercuit scholas (Ibid.).

¹⁶⁸ Тогда я возвратился к нему, чтобы прослушать у него курс риторики, причем в ходе наших неоднократно возникавших споров я, весьма убедительно опровергнув его доводы, вынудил его самого изменить и даже отвергнуть его прежнее учение об универсалиях. Было же его учение об общих понятиях таково: он утверждал, что вещь, одна и та же по сущности, находится в своих отдельных индивидуумах вся целиком и одновременно: последние же различаются [между собой] не по [своей] сущности, но только в силу многообразия акциденций (Ibid.).

Tum ego ad eum reversus ut ab ipso rhetoricam audirem, inter cetera disputationum nostrarum conamina antiquam eius de universalibus sententiam patentissimis argumentorum rationibus ipsum commutare, immo destruere compuli. Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas sed sola multitudine accidentium varietas (Ibid.).

¹⁶⁹ А ведь этот вопрос об универсалиях был у диалектиков всегда одним из важнейших, и он настолько труден, что даже Порфирий в своем «Введении», говоря об универсалиях, не решился определить их, заявив: «Это дело чрезвычайной глубины». После того как Гильом изменил и даже был вынужден отвергнуть свое прежнее учение, к его лекциям начали относиться так пренебрежительно, что едва даже стали допускать его к преподаванию других разделов диалектики: как будто бы только в этом учении, т. е. в учении об универсалиях, заключается вся суть этой науки (Ibid.).

Et quoniam de universalibus in hoc ipso praecipua semper est apud dialecticos quaestio ac tanta ut eam Porphyrius quoque in Isagogis suis cum de universalibus scriberet definire non praesumeret dicens «Altissimum enim est huiusmodi negotium», cum hanc ille correxerit immo coactus dimiserit sententiam, in tantam lectio eius devoluta est negligentiam, ut iam ad cetera dialecticae vix admitteretur quasi in hac scilicet de universalibus sententia tota huius artis consisteret summa (Ibid.).

¹⁷⁰ Поэтому мое учение приобрело такую силу и авторитет, что лица, наиболее усердно поддерживавшие раньше моего вышеназванного учителя и особенно сильно нападавшие на мое учение, теперь перешли в мою школу. Даже преемник моего учителя в парижской школе сам предложил мне свое место, чтобы вместе с остальными поучиться у меня там, где раньше процветал его и мой учитель (Ibid.).

Hinc tantum roboris et auctoritatis nostra suscepit disciplina, ut hi qui antea vehementius magistro illi nostro adhaerebant et maxime nostram infestabant doctrinam, ad nostras convolarent scholas, et ipse qui in scholis Parisiacaе sedis magistro successerat nostro locum mihi suum offerret, ut ibidem cum ceteris nostro se traderet magisterio ubi antea suus ille et noster magister floruerat (Ibid.).

¹⁷¹ Пока происходили все эти события, моя возлюбленная мать Люция вызвала меня к себе, на родину. После пострижения моего отца Беренгария в монахи она намеревалась поступить так же. По исполнении этого обряда я возвратился во Францию, чтобы основательнее изучить богословие, в то время как часто упоминаемый наш учитель Гильом уже утвердился на престоле епископа Шалонского (Ibid.).

Dum vero haec agerentur, carissima mihi mater mea Lucia repatriare me compulsi; quae videlicet post conversionem Berengarii patris mei ad professionem monasticam, idem facere disponebat. Quo completo reversus sum in Franciam, maxime ut de divinitate addiscerem, quando iam saepefatus magister noster Guillhelmus in episcopatu Catalaunensi pollebat (Ibid.).

¹⁷² Но благополучие всегда делает глупцов надменными, а беззаботное мирное житие ослабляет силу духа и легко разлагает плотскими соблазнами. Считая уже себя единственным сохранившимся в мире философом и не опасаясь больше никаких неприятностей, я стал ослаблять бразды, сдерживающие мои страсти, тогда как прежде я вел самый воздержанный образ жизни. И достигая все больших успехов в изучении философии или богословия, я все более отдалялся от философов и богословов нечистотой моей жизни. Известно, что философы, не говоря уже о богословах (то есть о людях, соблюдавших наставления Священного Писания), славились больше всего красотой своей воздержанности. Я же трудился, всецело охваченный гордостью и сластолюбием, и только божественное милосердие, помимо моей воли, исцелило меня от обеих этих болезней - сначала от сластолюбия, а затем и от гордости; от первого оно избавило меня лишением средств его удовлетворения, а от сильной гордости, порожденной во мне прежде всего моими учеными занятиями (по слову апостола: «Знание преисполняет надменностью»), оно спасло меня, унижив сожжением той самой книги, которой я больше всего гордился (Ibid.).

Sed quoniam prosperitas stultos semper inflat et mundana tranquillitas vigorem enervat animi et per carnales illecebras facile resolvit, cum iam me solum in mundo superesse philosophum estimarem nec ullam ulterius inquietationem formidarem, frena libidini cepi laxare, qui antea vixeram continentissime. Et quo amplius in philosophia vel sacra lectione profeceram, amplius a philosophis et divinis immunditia vitae recedebam. Constat quippe philosophos necdum divinos, id est sacrae lectionis exhortationibus intentos, continentiae decore maxime polluisse. Cum igitur totus in superbia atque luxuria laborarem, utriusque morbi remedium divina mihi gratia licet nolenti contulit. Ac primo luxuriae, deinde superbiae; luxuriae quidem his me privando quibus hanc exercebam; superbiae vero quae mihi ex litterarum maxime scientia nascebatur, iuxta illud Apostoli «Scientia inflat», illius libri quo maxime gloriabar combustionem me humiliando (Ibid.).

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Услышав об этом, ее дядя, родные и близкие еще более вооружились против меня, думая, что я грубо обманул их и посвятил ее в монахини, желая совершенно от нее отделаться. Придя в сильное негодование, они составили против меня заговор и однажды ночью, когда я спокойно спал в отдаленном покое моего жилища, они с помощью моего слуги, подкупленного ими, отомстили мне самым жестоким и позорным способом, вызвавшим всеобщее изумление: они изуродовали те части моего тела, которыми я свершил то, на что они жаловались...

С наступлением утра ко мне сбежался весь город; трудно и даже невозможно выразить, как были все изумлены, как все меня жалели, как удручали меня своими восклицаниями и расстраивали плачем. Особенно терзали меня своими жалобами и рыданиями клирики и прежде всего мои ученики, так что я более страдал от их сострадания, чем от своей раны, сильнее чувствовал стыд, чем нанесенные удары, и мучился больше от срама, чем от физической боли (Ibid.).

Quo audito, avunculus et consanguinei seu affines eius opinati sunt me nunc sibi plurimum illuisse, et ab ea moniali facta me sic facile velle expedire. Unde vehementer indignati et adversum me coniurati, nocte quadam quiescentem me atque dormientem in secreta hospicii mei camera, quodam mihi serviente per pecuniam corrupto, crudelissima et pudentissima ultione punierunt, et quam summa ammiratione mundus excepit, eis videlicet corporis mei partibus amputatis quibus id quod plangebant commiseram...

Mane autem facto, tota ad me civitas congregata, quanta stupeat ammiratione, quanta se affligeret lamentatione, quanto me clamore vexarent, quanto planctu perturbarent, difficile, immo impossibile est exprimi. Maxime vero clerici ac praecipue scolares nostri intolerabilibus me lamentis et eiulatibus cruciabant, ut multo amplius ex eorum compassione quam ex vulneris laederer passione, et plus erubescitiam quam plagam sentirem, et pudore magis quam dolore affligerer (Ibid.).

¹⁷⁵ В столь жалком состоянии уныния я, признаюсь, решил постричься в монахи не ради благочестия, а из-за смятения и стыда. Элоиза же еще до меня по моему настоянию надела на себя покрывало монахини и вступила в монастырь. Итак, мы оба почти одновременно надели на себя монашескую одежду, я - в аббатстве Сен-Дени, а она - в упомянутом выше монастыре Аржантейль (Ibid.).

In tam misera me contritione positum, confusio, fateor, pudoris potius quam devotio conversionis ad monasticorum latibula claustrorum compulit. Illa tamen, prius ad imperium nostrum sponte velata, et monasterium ingressa. Ambo itaque simul sacrum habitum suscepimus, ego quidem in abbacia sancti Dyonisii, illa in monasterio Argenteoli supradicto.

¹⁷⁶ Своему господину, а вернее отцу, своему супругу, а вернее брату, его служанка, а вернее дочь, его супруга, а вернее - сестра, Абельяру - Элоиза. Первое письмо Элоизы Абельяру (Ibid.).

Domino suo, immo patri; coniugi suo, immo fratri; ancilla sua, immo filia; ipsius uxor, immo soror, Abaelardo Heloysa (Ibid.).

¹⁷⁷ Бог свидетель, что я никогда ничего не искала в тебе, кроме тебя самого: я желала иметь только тебя, а не то, что принадлежит тебе. Я не стремилась ни к брачному союзу, ни к получению подарков и старалась, как ты и сам знаешь, о доставлении наслаждений не себе, а тебе, и об исполнении не своих, а твоих желаний. И хотя наименование супруги представляется более священным и прочным, мне всегда было приятнее называться твоей подругой, или, если ты не оскорбишься, - твоею сожительницей или любовницей. Я думала, что чем более я унижусь ради тебя, тем больше будет твоя любовь ко мне и тем меньше я могу повредить твоей выдающейся славе (Ibid.).

Nihil umquam (Deus scit) in te nisi te requisivi: te pure, non tua concupiscens. Non matrimonii foedera, non dotes aliquas expectavi, non denique meas voluptates aut voluntates, sed tuas, sicut ipse nosti, adimplere studui. Et si uxoris nomen sanctius ac validius videretur, dulcius mihi semper extitit amice vocabulum aut, si non indigneris, concubine vel scorti; ut, quo me videlicet pro te amplius humiliarem, ampliorem apud te consequerem gratiam, et sic etiam excellentiae tuae gloriam minus laederem (Ibid.).

¹⁷⁸ До сих пор я верила, что я много значу в твоих глазах: ведь я исполнила все ради тебя и поныне во всем продолжаю тебе повиноваться. Будучи юной девушкой, я обратилась к суровой монашеской жизни не ради благочестивого обета, а лишь по твоему приказанию (Ibid.).

Nunc vero plurimum a te me promereri credideram, cum omnia propter te compleverim, nunc in tuo maxime perseverans obsequio; quam quidem iuvenulam ad monasticae conversationis asperitatem non religionis devotio, sed tua tantum pertraxit iussio (Ibid.).

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Элоизе, возлюбленной во Христе, Абеляр, брат ее но Христе. Первое письмо Абеяра Элите.

Heloissae dilectissimae sorori suae in Christo Abaelardus frater eius in ipso (Ibid).

¹⁸¹ Если после обращения нашего от мира сего к Богу я еще не написал тебе ничего, чтобы утешить или ободрить... (Ibid.)

Quod post nostram a saeculo ad Deum conversionem nondum tibi aliquid consolationis vel exhortationis scripserim... (Ibid.)

¹⁸² Сознаваясь в слабости моего истинно несчастнейшего духа, я не в силах отыскать такое покаяние, которым я могла бы умилоствовать Бога, обвиняемого мною все время в величайшей жестокости из-за этой несправедливости; делая этим противное Его предначертанию, я более оскорбляю Его своим возмущением, чем умилоствляю своим раскаянием. Разве можно назвать кающимися грешников, как бы они ни умерщвляли свою плоть, если при этом дух их еще сохраняет в себе стремление ко греху и пылает прежними желаниями?! Второе письмо Элоизы Абеяру.

Si enim vere miserrimi mei animi profitear infirmitatem, qua poenitentia Deum placare valeam non invenio, quem super hac semper iniuria summae crudelitatis arguo; et eius dispensationi contraria, magis eum ex dignatione offendo, quam ex poenitentiae satisfactione mitigo. Quomodo etiam poenitentia peccatorum dicitur, quantacunque sit corporis afflictio, si mens adhuc ipsam peccandi retinet voluntatem, et pristinis aestuat desideriiis? (Ibid.)

¹⁸³ И наконец я перехожу к тому, что ты называешь своей давней и постоянной жалобой: ты осмеливаешься упрекать Бога за то средство, каким мы были обращены к религии, вместо того чтобы прославлять его, что и надлежит тебе делать. А я-то думал, что эта сердечная горечь по поводу того, что, совершенно очевидно, явилось актом божественной милости, уже давно исчезла. Чем более угрожающей для тебя становится эта горечь, истощающая равным образом и тело и душу, тем больше сожаления и скорби испытываю я. Если ты заботишься о том, чтобы угодить мне во всем, как ты утверждаешь, то ты должна избавиться от этого: тогда ты положишь конец моим мучениям и даже доставишь мне величайшее наслаждение. Если же это будет продолжаться, то ты не сможешь ни порадовать меня, ни достичь блаженства вместе со мной. Сможешь ли ты вынести, если я достигну его без тебя - я, за которым, по твоим словам, ты готова последовать в само адское пламя? Стремись к благочестию хотя бы в этом, иначе ты отделишься от меня, спешащего, как ты полагаешь, навстречу Богу. Второе письмо Абеяра Элоизе.

Superest tandem ut ad antiquam illam, ut diximus, et assiduam querimoniam tuam venimus, quia videlicet de nostrae conversionis modo Deum potius accusare praesumis, quam glorificare, ut iustum est, velis. Hanc iamdudum amaritudinem animi tui tam manifesto divinae misericordiae consilio evanuisse credideram. Quae, quanto tibi periculosior est, corpus tuum pariter et animam conterens, tanto miserabilior est et mihi molestior. Quae cum mihi per omnia placere, sicut profiteris, studeas, hoc saltem uno ut me non crucies, imo ut mihi summopere placeas, hanc depone. Cum qua mihi non potes placere, neque mecum ad beatitudinem pervenire. Sustinebis illuc me sine te pergere, quem etiam ad Vulcania profiteris te sequi velle? Hoc saltem uno religionem appete, ne a me ad Deum, ut credis, properantem divideris... (Ibid.)

¹⁸⁴ Принадлежащая Богу по виду, принадлежащая ему как индивид. Третье письмо Элоизы Абеяру.

Domino specialiter, sua singulariter (Ibid.).

¹⁸⁵ Мне бы не хотелось дать тебе повод считать, что я в чем-то не подчиняюсь тебе, поэтому я наложила узду запрета на те слова, которые исходит моя безграничная печаль... (Ibid.)

Ne me forte in aliquo de inoboedientia causari queas, verbis etiam immoderati doloris tuae frenum impositum est iussionis... (Ibid.)

¹⁸⁶ Поскольку в бесчисленных сочинениях отцов церкви есть некоторые утверждения, которые, как кажется, не только расходятся друг с другом, но и противоречат друг другу, не стоит бояться отнестись к ним критически... Наше понимание их неполно, ему препятствует как непривычный слог, так и множество значений одних и тех же слов... И если, согласно Цицерону, однообразие во всех вещах есть мать пресыщения, т. е. порождает скуку, то следует одну и ту же вещь называть по-разному и не выражать все обычными и простонародными словами... Нередко авторство апокрифических сочинений приписывается святым, чтобы эти сочинения имели авторитет. Даже некоторые части Писания испорчены ошибками писцов. Я также думаю, что в не меньшей степени следует обращать внимание на то, было ли то, что написано у святых отцов, признано ошибочным и впоследствии исправлено, как это часто делал св. Августин; или они утверждают нечто, основываясь в большей степени на чужом мнении, а не на своем...

Cum in tanta verborum multitudine nonnulla etiam sanctorum dicta non solum ab invicem diversa, verum etiam invicem adversa videantur, non est temere de his iudicandum... Ipsorum nobis desit intelligentia, ad quam nos maxime pervenire impedit inusitatus locutionis modus ac plerumque earumdem vocum significatio diversa... Et cum iuxta Tullium in omnibus identitas mater sit satietatis, id est fastidium generet, oportet in eadem quoque re verba ipsa variare, nec omnia vulgaribus et communibus denudare verbis... Pleraque enim apocrypha ex sanctorum nominibus, ut auctoritatem haberent, intitulata sunt; et nonnulla, in ipsis etiam divinatorum testamentorum scriptis, scriptorum vitio corrupta sunt. Nec illud minus attendendum esse arbitror, utrum talia sint ea quae de scriptis sanctorum proferuntur, quae vel ab ipsis alibi retractata sint et, cognita postmodo veritate, correctae, sicut in plerisque beatus egerit Augustinus; aut magis secundum aliorum opinionem quam secundum propriam dixerint sententiam...

Petri Abaelardi Sic et non, eds. E. Henke and G. Lindenkohl. Frankfurt: Minerva Verlag, 1981. Prologus.

¹⁸⁷ В первой гомилии на Иезекииля св. Григорий показывает на ясных примерах, что даже Петр, глава апостолов... так ошибался [в вопросе] об обрезании, а также об исполнении некоторых других древних обрядов, и не устыдился отступить от пагубного лицемерия, когда строго и разумно был поправлен прилюдно своим собратом по апостольству Павлом. Раз очевидно, что даже пророки и апостолы не были свободны от ошибок, будем ли тогда удивляться, если нам покажется, что в таком множестве сочинений святых отцов что-то сказано ошибочно по вышеуказанной причине?

Quod quidem beatus Gregorius in prima super Ezechielem homelia, manifestis declarat exemplis, ipsum etiam apostolorum principem... lapsum in errorem de circumcisionis adhuc et quorundam antiquorum rituum observantia, cum a coapostolo suo Paulo graviter atque salubriter publice correctus esset, a perniciose simulatione desistere non puduit. Quid itaque mirum, cum ipsos etiam prophetas et apostolos ab errore non penitus fuisse constet alienos, si in tam multiplici sanctorum patrum scriptura nonnulla propter supra positam causam erronee prolata atque scripta videantur? (Ibid.)

¹⁸⁸ Все сочинения такого рода следует воспринимать с полной свободой критики, ничто не заставляет нас принимать их безоговорочно. Иначе будет закрыто всякое обсуждение, а потомки будут лишены превосходных умственных упражнений, заключающихся в обсуждении трудных вопросов языка и стиля. Однако следует сделать исключение для Ветхого и Нового Заветов. В Писаниях, когда что-то удивляет нас и кажется абсурдным, мы не должны говорить, что автор ошибается, но следует признать, что переписчик допустил неточность при копировании рукописи, или что ошибочно толкование, или что нам не хватило разума.

Quod genus litterarum non cum credendi necessitate, sed cum iudicandi libertate legendum est. Cui tamen ne intercluderetur locus, et adimeretur posteris ad quaestiones difficiles tractandas atque versandas

linguae et stili saluberrimus labor, distincta est a posteriorum libris excellentia canonicae auctoritatis Veteris et Novi Testamenti. Ibi si quid veluti absurdum moverit, non licet dicere: auctor huius libri non tenuit veritatem; sed aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis (Ibid.).

¹⁸⁹ В свете этих соображений я попытался свести вместе различные высказывания святых отцов... и сформулировать некоторые вопросы, которые возникли по поводу кажущихся противоречий в их утверждениях. Эти вопросы должны побудить молодых читателей к усердным поискам истины и способствовать развитию их мыслительных способностей. Несомненно, ключом ко всякому знанию является постоянное и частое вопрошание. Аристотель, философ, обладавший наиболее ясным умом, превыше всего стремился вызвать этот дух вопрошания, ведь в своих «Категориях» он увещевает ученика следующим образом: «Быть может, нелегко убедительно высказываться о таких вещах, не обсудив их многократно. Но подвергать сомнению каждую из них не бесполезно» (Категории VII 8б, 21). Сомнение приводит нас к исследованию, а исследование ведет нас к истине.

His autem praelibatis, placet, ut instituimus, diversa sanctorum patrum dicta colligere... aliqua ex dissonantia, quam habere videntur, quaestionem contrahentia, quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant. Haec quippe prima sapientiae clavis definitur, assidua scilicet seu frequens interrogatio; ad quam quidem toto desiderio arripiendam philosophus ille omnium perspicacissimus Aristoteles in praedicamento ad aliquid studiosos adhortatur, dicens: Fortasse autem difficile est de huiusmodi rebus confidenter declarare, nisi pertractatae sint saepe. Dubitare autem, de singulis non erit inutile. Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus (Ibid.).

¹⁹⁰ Велик тот, кто знает как очистить свои чувства, подобно тому как освободились от богатств те граждане, и пользоваться ими на благо своего собственного спасения и спасения многих [других]. Не менее велик тот, кто сам совершает шаги, для того чтобы взойти к невидимым вещам, изучая философию. Но один испытывает большее наслаждение, другой получает большую пользу. Все согласятся, что первый счастливее, второй же сильнее. Однако величайшим из всех будет гот, кто отвергает пользование чувственными вещами (насколько это может смертный) и восходит вверх, за пределы нашего воображения, не шагами, но большими прыжками; он научился в созерцании возноситься к тем высотам хотя бы иногда.

Magnus ille, qui usum sensuum, quasdam veluti civium opes, expendere satagit, dispensando in suam et multorum salutem. Nec ille minor, qui hunc sibi gradum ad illa invisibilia philosophando constituit: nisi quod hoc dulcius, illud utilius; hoc felicius, illud fortius esse constat. At omnium maximus, qui spreto ipso usu rerum et sensuum, quantum quidem humanae fragilitati fas est, non ascensoriis gradibus, sed inopinatis excessibus, avolare interum contemplanando ad illa sublimia consuevit. Bernardus. De consideratione II.3. Sancti Bernardi Abbatis Clare-Vallensis Opera omnia, ed. J. Mabillon (Paris: Gaume Brothers, 1839), T.I.

¹⁹¹ Хочешь ли ты, чтобы я перечислил тебе все эти виды рассмотрения? Если это тебе покажется приемлемым, давай назовем первый вид практическим, второй - научным, а третий - умозрительным. Из определений, которые я им дам, станет ясно, почему я их так назвал. Практическим будет такое рассмотрение, которое пользуется чувствами и вещами, воспринимаемыми чувствами упорядоченным и сообразным способом, так чтобы угодить Богу. Оно будет научным, когда производится мудрое и тщательное исследование и осмысление знаков божественной деятельности в мире. Умозрительное рассмотрение возвращается к самому себе, насколько позволяет Бог, и освобождает себя от человеческих дел ради размышления о Боге.

Vis tibi has considerationis species propriis distingui nominibus? Dicamus, si placet, primam dispensativam, secundam aestimativam, tertiam speculativam. Horum nominum rationes definitiones declarabunt. Dispensativa est consideratio sensibus sensibilibusque rebus ordinate et socialiter utens ad promerendum Deum. Aestimativa est consideratio prudenter ac diligenter quaeque scrutans et ponderans ad vestigandum Deum. Speculativa est consideratio se in se colligens, et, quantum divinitus adiuvatur, rebus humanis eximens ad contemplanandum Deum (Ibid.).

¹⁹² Я думаю, ты прекрасно понимаешь, что этот последний вид есть плод других видов. Если другие виды не ведут к этому, то они не являются тем, чем кажутся. И первый вид сеет много и ничего не пожинает, если не имеет в виду последний. Второй вид бесцельно бродит и не продвигается вперед, если не стремится к последнему. Таким образом, то, чего желает первый и обоняет второй, третий вкушает. Два других достигают того же вкушения, но более медленно. Первый достигает этого с большими усилиями, второй - с большей легкостью (Ibid.).

Puto vigilanter advertis aliarum hanc esse fructum: ceteras, si non referantur ad istam, quod dicuntur videri posse, sed non esse. Et prior quidem absque intuitu huius multa serit, et nihil metit: sequens vero nisi ad istam se dirigat, vadit, sed non evadit. Ergo quod prima aptat, secunda odorat, tertia gustat. Ad quem tamen gustum perducunt et ceterae, etsi tardius: nisi quod prima laboriosius, secunda quietius pervenitur (Ibid.).

¹⁹³ [Из перечня ошибок Петра Абеляра:]

7. Бог способен совершать или не совершать то или иное именно в том виде и в то время, в которые Он совершает это, но ни в какие другие. Берна? Клервоский. Письмо к папе Иннокентию II против Абеляра.

7. Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere vel eo modo tantum vel eo tempore quo facit, non alio.

Bernardus. Epistola CXС // Sancti Bernard! opera, vol. VIII, eds. J. Leclercq and H. Rochais (Roma, 1977).

¹⁹⁴ Из «Введения в Теологию» Абеляра III.5: И так, как бы долго я ни размышлял, принимая во внимание, что только Бог способен делать то, что подобает Ему делать, и Ему не подобает делать то, что Он оставляет несделанным, поистине я прихожу к мнению, что Бог способен делать только то, что Он делает, когда бы Он ни делал это, хотя с этим нашим мнением никто не согласен или согласны лишь некоторые, и многие из высказываний святых, а чем-то и доводы разума с ним расходятся.

Quantum igitur aestimo, cum id tantum Deus facere possit quod eum facere convenit, nec eum quidquam facere convenit quod facere praetermittat, profecto id solum eum posse facere arbitror quod quandoque facit, licet haec nostra opinio paucos aut nullos habeat assentatores, et plurimum dictis sanctorum, et aliquantulum a ratione dissentire videatur. Abelard. Introductio ad theologiam, III.5. Patrologia Latina, CLXXVIII.

¹⁹⁵ Отцу Дезидерию, высокочтимому настоятелю монастыря в Кассино и всей святой братии от грешного монаха Петра в Святом Духе дружеское лобзание.

Domino Desiderio, Cassinensis monasterii reverentissimo rectori, et universe sancto conventui Petrus peccator monachus pacis osculum in Spiritu Sancto. Peter Damian. De divina omnipotentia I // Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano 5, ed. P. Brezzi. Firenze: Valecchi, 1943.

¹⁹⁶ Помнишь, как-то раз за трапезою зашла речь среди беседующих об этом месте у бл. Иеронима: утверждаю, говорит, решительно: «Хотя и все может Бог, не может восстановить деву после падения ее. Может, правда, освободить от наказания, но не имеет силы увенчать падшую». Я же, хотя по робости своей не осмелился бы с легкостью оспорить свидетельство такого мужа, все же тебе-то, отче со мною единокорный, сказал начистоту то, что думаю. Признаюсь, говорю, это утверждение всегда было мне не по нраву. Ведь не то важно мне, кем говорится, но что говорится.

Петр Дамиани. О божественном всемогуществе. Перевод И. В. Купреевой // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995.

Nam dum aliquando, ut meminisse potes, uterque discumberemus ad mensam illudque beati Hieronymi sermocinantibus deveniret in medium: «Audenter, ait, loquor: cum «omnia possit Deus, suscitare virginem

non potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena sed non valet coronare corruptam». Ego, licet pavidus utpote qui disputare de tanti viri testimonio facile non auderem, unanimi tamen patri, tibi videlicet, dixi pure quod sensi: «Наес, inquam, fateor numquam potuit mihi placere sententia; non enim a quo dicatur sed quid dicatur attendo» (Ibid.).

¹⁹⁷ Ты же отвечал - напротив, разумно и согласно с Писанием сказано, что Бог, конечно, не может восстановить деву после падения. После чего, многое охватив долгими и пространными рассуждениями, к тому привел заключение твоего определения, что сказал: Бог не может этого не по другой какой причине, кроме как по той, что не хочет (Ibid.).

Tu autem e contrario respondisti ratum esse quod dictum est et satis authenticum, Deum videlicet non posse suscitare virginem post ruinam. Deinde longis et prolixis argumentationibus multa percurrens, ad hoc tandem definitionis tuae clausulam perduxisti ut diceres: Deum non ob aliud hoc non posse nisi quia non vult (Ibid.).

¹⁹⁸ Я на это: если, говорю, ничего не может Бог из того, чего не хочет; и ничего, кроме того, что хочет, не делает; стало быть, вовсе ничего не может делать из того, чего не делает. Итак, из этого следует, что мы со спокойной душой признаем, что Бог сегодня потому не посылает дождь, что не может... из этого, значит, следует, что все, чего Бог не делает. Он вообще не может делать (Ibid.).

Ad quod ego: «Si nihil, inquam, potest Deus eorum quae non vult, nihil autem nisi quod vult facit; ergo nihil omnino potest facere eorum quae non facit. Consequens est itaque, ut libere fateamur, Deum hodie idcirco non pluere quia non potest... sequitur ergo ut quidquid Deus non facit, facere omnino non possit (Ibid.).

¹⁹⁹ Так, так признаю и, не боясь никаких возражений насмешливых спорщиков, утверждаю без колебаний: может всемогущий Бог всякой многобрачной вернуть девственность, восстановить в самом ее теле знак невинности, с которым вышла она из чрева матери (Ibid.).

Fateor, plane fateor, nullumque timens cavillatoriae contentionis obloquium constanter affirmo quia valet omnipotens Deus multinubam quamlibet virginem reddere, incorruptionisque signaculum in ipsa eius carne, sicut ex materno egressa est utero, reparare (Ibid.).

²⁰⁰ Наконец, кажется, должен я вынести на суд твоей святости ответ на то, что многие выдвигают в споре об этом предмете, говоря: «Если Бог, как ты утверждаешь, во всем всемогущ, разве может и так сделать, чтобы бывшее стало небывшим? Может, конечно, разрушить какие-либо создания, так чтобы их уже не было; но невозможно усмотреть, каким образом может он сделать так, чтобы те, что были созданы, стали бы небывшими. Разумеется, может быть так, что отныне и впредь Рима не будет; но как может быть, чтобы он и в древности не был основан, это недоступно никакому рассудку» (Ibid.).

Ad illud postremo quod in hac disputandi materia plures obiciunt sub sanctitatis tuae iudicio video respondendum. Aiunt enim: Si Deus, ut asseris, in omnibus est omnipotens, numquid potest hoc agere ut quae facta sunt, facta non fuerint? Potest certe facta quaeque destruere ut iam non sint, sed videri non potest quo pacto possit efficere ut quae facta sunt, facta non fuerint. Potest quippe fieri ut amodo et deinceps Roma non sit: potest enim destrui; sed ut antiquitus non fuerit condita, quomodo possit fieri, nulla capit opinio (Ibid.).

²⁰¹ Но чего хотят для себя некие суетные люди и распространители безбожного учения, те, кто, расставляя для других силки своих вопросов, не замечают того, что прежде сами в них с головой запутываются; и подставляя простодушным путникам преграды из дерзких словесных ухищрений, сами еще скорее наталкиваются на камень преткновения. Разве же, говорят, может Бог сделать так, чтобы после того как нечто однажды было создано, оно стало небывшим?..

Ведь и все то, что есть сейчас, несомненно с необходимостью существует; ибо, пока что-либо существует, не невозможно, чтобы оно не существовало (Ibid.).

Sed quid sibi volunt vani quilibet homines et sacrilegi dogmatis inductores, qui, dum aliis quaestionum suarum tendiculas struunt, quod in eas ipsi ante praecipites corruant non attendunt, et dum simpliciter gradientibus scandala frivola inquisitionis obiciunt, ipsi potius in lapidem offensionis impingunt? «Numquid, inquit, potest Deus hoc agere ut postquam semel aliquid factum est, factum non fuerit?»

Nam et quicquid nunc est, quandiu est, procul dubio esse necesse est; nec enim, quandiu aliquid est, non esse impossibile est (Ibid.).

²⁰² Вообще, то, что исходит из рассуждений диалектиков и раторов, нельзя так просто распространять на божественные тайны; и не так обстоит дело, чтобы придуманное для использования в качестве доказательств силлогизмов или заключений речи жестко подчиняло себе священные законы и противопоставляло необходимость своих выводов божественной мощи (Ibid.).

Haec plane quae ex dialecticorum vel rethorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis, et quae ad hoc inventa sunt ut in syllogismorum instrumenta proficiant, vel clausulas dictionum, absit ut sacris legibus pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant (Ibid.).

²⁰³ Между тем доподлинно известно, что в старину на школьных диспутах об этом вопросе рассуждали пространнее, и не только язычники, но и приверженцы христианской веры; но никто из них не решился на такое безумие, как приписать Богу в чем-то бессилие, и тем более никто из христиан не усомнился в Его всемогуществе... Те же, кто ныне поднимают древний вопрос, между тем как мнят знать свыше того, что могут уразуметь, скорее ослепляют светоч своего рассудка; ибо не страшатся перечить самому Отцу света (Ibid.).

De qua nimirum quaestione veteres liberalium artium discussores, non modo gentiles sed et fidei Christianae participes, prolixius tractaverunt, sed nemo illorum in hanc ausus est prosilire vesaniam, ut Deo notam impossibilitatis adscriberet, et praesertim, si Christianus fuit, de illius omnipotentia dubitaret... Isti autem, qui antiquam quaestionem noviter asserunt, dum altiora gestiunt nosse quam capiunt, potius aciem suae mentis obtundunt, quia ipsum lucis auctorem offendere non pavescunt (Ibid.).

²⁰⁴ Итак, этому вопросу, поскольку доказано, что он относится не к обсуждению мощи божественного величия и не к силе или материи вещей, но к способу и порядку рассуждения и последовательности слов, нет места среди святынь церкви... (Ibid.)

Haec igitur quaestio, quoniam non ad discutiendam maiestatis divinae potentiam sed potius ad artis dialecticae probatur pertinere peritiam, et non ad virtutem vel materiam rerum sed ad modum et ordinem disserendi et consequentiam verborum, non habet locum in Ecclesiae sacramentis... (Ibid.)

²⁰⁵ Непраздно можем утверждать, что может Бог в неизменной и всегда наипрочнейшей вечности своей сделать так, чтобы то, что было создано, в этом нашем прохождении не было создано; т. е. так, что говорим: «Может Бог сделать так, чтобы Рим, основанный в древние времена, не был основан». Это произносимое нами «может», как видно, настоящего времени, правильно сказывается о неизменной Бога всемогущего вечности; что же до нас, у которых нескончаемые перемены и вечное прохождение, то более уместно было бы сказать нам привычным образом «мог»... (Ibid.)

Non inepte possumus dicere quia potest Deus facere in illa invariabili et constantissima semper aeternitate sua, ut quod factum fuerat apud hoc transire nostrum factum non sit. Scilicet ut dicamus: Roma, quae antiquitus condita est, potest Deus agere ut condita non fuerit. Hoc quod dicimus potest, praesentis videlicet temporis, congrue Deus quantum pertinet ad immobilem Dei omnipotentis aeternitatem; sed quantum ad nos, ubi continuata mobilitas et perpes est transitus, ut mos est, potuit convenientius diceremus (Ibid.).

²⁰⁶ Ведь все, что некогда мог Бог, несомненно, и может; Ему, конечно, как не свойственно «быть» и «некогда бывать», но вековечное «быть», так же, следовательно, и не свойственно «некогда мочь», но недвижимое всегда и непрекращающееся «мочь» (Ibid.).

Quodcumque enim potuit Deus, indubitanter et potest. Apud quem nimirum, sicut non est esse et fuisse, sed sempiternum esse, ita consequenter non potuisse et posse, sed immobile semper et perpetuum posse (Ibid.).

²⁰⁷ Как ведь не говорит Он: «Я есмь Тот, Кто был, и Тот, Кто Я есмь», но как раз: «Я есмь Тот, Кто есмь: и Тот, Кто есть, послал Меня к вам (Исх 3:14); так, без сомнения, следуя этому, сказал бы: «Я есмь не Тот, Кто мог и может; но Тот, Кто неизменно и вечно может» (Ibid.).

Sicut enim non ait: «Ego sum qui fui et sum», sed potius: «Ego sum qui sum» ...ita procul dubio consequens est ut dicat non: «Ego sum qui potui et possum», sed: «Qui immobiliter et aeternaliter possum» (Ibid.).

²⁰⁸ Как, следовательно, мог Бог, прежде чем нечто было создано, [сделать так], чтобы его не было, так в не меньшей степени и теперь может сделать бывшее небывшим (Ibid.).

Sicut ergo potuit Deus, antequam quaeque facta sunt ut non fierent, ita nihilominus potest et nunc et quae facta sunt non fuissent (Ibid.).

²⁰⁹ Сочинения Давида Динанского до Рождества должны быть переданы епископу Парижа и сожжены. Сочинения Аристотеля по естественной философии, равно как и комментарии к ним запрещается читать в Париже открыто или тайно, нарушение же этого запрета карается отлучением от церкви. Тот, у кого будут найдены сочинения Давида Динанского после Рождества, будет считаться еретиком. Осуждение 1210 г.: Декрет епископов Санса, Парижа и т. д. против еретиков и естественной философии Аристотеля.

Quaternuli magistri Daudid de Dinant infra natale episcopo Parisiensi afferantur et comburantur, nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice uel secreto, et hoc sub poena excommunicationis inhi-bemus. Apud quem inuenientur quaternuli magistri Daudid a natali Domini in antea pro haeretico habebitur. Chart, un. Par., vol. 1, n. 11.

²¹⁰ И пусть читают сочинения Аристотеля как из старой, так и из новой диалектики регулярно, но не ad cursum. Также они должны читать из обеих книг Присциана или по крайней мере одну из них регулярно. По праздничным дням должны читать только философов, риторику, предметы квадривиума, Barbarismus, этику, если им угодно, а также четвертую книгу «Топики». Они не должны читать сочинения Аристотеля по метафизике и естественной философии или их изложения или из учений магистра Давида Динанского или еретика Амори (Амальрика) Венского или Мавриция (Мориса) Испанского. Устав Парижского университета, 1215.

Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tarn de ueteri quam de noua in scholis ordinarie et non ad cursum. Legant etiam in scholis ordinarie duos Pris-cianos uel alterum ad minus. Non legant in festiuis diebus nisi philosophos et rhetoricas, et quadruuialia, et barbarismum, et ethicam, si placet, et quartum topichorum. Non legantur libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia, nec summae de eisdem, aut de doctrina magistri Daudid de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauricii hyspani (Ibid., n. 20, с. 78-79).

²¹¹ Но поскольку, как нам стало известно, книги о природе, которые были запрещены местным собором в Париже, содержат как полезный, так и бесполезный материал, для того чтобы полезное не было испорчено бесполезным, мы поручаем вашему благоразумию, которому мы вполне доверяем, руководствуясь указаниями папы и заклиная Божьим судом, чтобы, проверив эти книги как можно более точно и осторожно, вы исключили все то, что сочтете в них ошибочным или способным смутить или оскорбить читателей, так чтобы все подозрительное было устранено, а остальное можно было начать изучать без промедления и без [опасности] оскорбления. Письмо папы Григория IX, 23 апреля 1231 г.

Ceterum cum sicut intelleximus libri naturalium, qui Parisius in Concilio prouinciali fuere prohibiti, quaedam utilia et inutilia continere dicantur, ne utile per inutile uitietur, discretion uestrae, de qua plenam in Domino fiduciam obtinemus, per apostolica scripta sub obtestatione diuini iudicii firmiter praecipiendo

mandamus, quatinus libros ipsos examinantes sicut conuenit subtiliter et prudenter, quae ibi erronea seu scandali uel offendiculi legentibus inueneritis illatiua, penitus resecetis ut quae sunt suspecta remotis incunctanter ac inoffense in reliquis studeatur (Ibid., n. 87, c. 143-144).

²¹² Пусть всем будет известно, что все мы, магистры искусств, по общему согласию, без чьих-либо возражений, ввиду нового и неисчислимого бедствия, угрожающего нашему факультету, - некоторые магистры спешат завершить свои лекции скорее, чем это позволяет объем и трудность изучаемых текстов, из-за чего и магистры в чтении лекций и студенты в их слушании весьма мало продвигаются вперед, - опасаясь развала нашего факультета и желая упрочить наш статус, постановили и приказали, для общей пользы и восстановления нашего университета во славу Бога и вселенской церкви, что впредь все магистры факультета обязаны будут заканчивать чтение текстов, начатое на праздник св. Ремигия [1 октября] в указанные ниже сроки, не ранее. Курсы факультета искусств, Париж, 1255.

Nouerint uniuersi, quod nos omnes et singuli magistri artium de communi assensu nostro nullo contradicente propter nouum et inaestimabile periculum, quod in facultate nostra imminebat, magistris aliquibus lectiones suas terminare festinantibus, antequam librorum quantitas et difficultas requireret, propter quod et magistri legendo, et scolares in audiendo, minus proficiebant, super ruina nostrae facultatis anxiantes, et statui nostro praecauere uolentes, pro communi utilitate et studii nostri reparatione ad honorem Dei et uniuersalis ecclesiae statuimus et ordinauimus, quod omnes et singuli magistri nostrae facultatis imposterum libros, quos in festo beati Remigii inceperint, temporibus inferius annotatis absoluere, non ante, teneantur (Ibid., n. 87, 277-278).

²¹³ Древнюю Логику, а именно книгу Порфирия, «Категории», «Об истолковании», «О логическом делении» и «Топику» Боэция, за исключением четвертой части [должны заканчивать] в праздник Благовещения благословенной Девы Марии (25 марта) или в последний день перед праздником. Присциана малого и большого, «Топику» и «О софистических опровержениях», Первую и Вторую аналитики они должны заканчивать в указанный срок или в равное время. Четыре книги «Этики» - за двенадцать недель, если одновременно читается другой текст; если читается только «Этика», то в половину этого времени. Три коротких текста, а именно «Шесть принципов», «Barbarismus», Присциана «Об ударении», если читаются вместе и только они - за шесть недель. «Физику» Аристотеля, «Метафизику» и «О животных» - в праздник св. Иоанна Крестителя (24 июня); «О небе и мире», первую и четвертую книги «Метеорологик» - в день Вознесения (40 дней после Пасхи); «О душе», если ее читают вместе с книгами о природе, - в праздник Вознесения, если вместе с ней читают тексты по логике - в праздник Благовещения благословенной девы Марии; «О возникновении» - в праздник Престола св. Петра (22 февраля); «О причинах» - за семь недель; «О чувстве и чувственно воспринимаемом» - за шесть недель; «О сне и бодрствовании» - за пять недель; «О растениях» - за пять недель; «О памяти и воспоминании» - за две недели; «О различиях духа и души» - за две недели; «О смерти и жизни» - за одну неделю. ...Никому не разрешается завершать чтение указанных текстов в более короткий срок, чем указано, однако всем позволено выходить за указанные пределы (Ibid).

Veterem logicam, uidelicet librum Porfirii, praedicamentorum, periarmentias, diuisionum et thopicorum Boecii, excepto quarto, in festo Annunciationis beatae Virginis uel ultima die legibili praecedente; Priscianum minorem et maiorem, topica et elenchos, priora et posteriora dicto tempore uel aequali terminare teneantur. Ethicas quantum ad quattuor libros in XII septimanis, si cum alio legantur; si per se non cum alio, in medietate temporis. Tres paruos libros, uidelicet sex principia, barbarismum, Priscianum de accentu, si simul legantur et solum in sex septimanis. Physicam Aristotelis, metaphisicam et librum de animalibus in festo sancti Iohannis Baptiste; librum caeli et mundi, librum primum metheorum cum quarto in Ascensione; librum de anima, si cum naturalibus legatur, in festo Ascensionis, si autem cum logicalibus, in festo Annunciationis beatae Virginis; librum de generatione in cathedra sancti Petri; librum de causis in septem septimanis; librum de sensu et sensato in sex septimanis; librum de somno et uigilia in quinque septimanis; librum de plantis in quinque septimanis; librum de memoria et reminiscencia in duabus septimanis; librum de differentia spiritus et animae in duabus septimanis; librum de morte et uita in una septimana... In minori autem non licebit cuiquam praedictos libros terminare. Plus tamen temporis licebit cuiquam apponere (Ibid., n. 87, p. 278).

²¹⁴ И теолог, и философ занимаются рассмотрением творений, но разными способами. Философы рассматривают творения согласно их собственной природе: поэтому они исследуют собственные причины и качества вещей; теологи же рассматривают творения в том, как они исходят из первоначала и как они предопределены к их конечной цели, которая есть Бог. Комментарии к «Сентенциям.» Петра Ломбардского II, Пролог.

Creaturarum consideratio pertinet ad theologos et ad philosophos, sed diuersimode. Philosophi enim creaturas considerant, secundum quod in propria natura consistunt: unde proprias causas et passiones rerum inquirunt; sed theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est...

Thomas Aquinas. *Scriptum super libros Sententiarum II, Prologus // Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi.* P.: Lethielleux, 1929.

²¹⁵ Однако в священном учении все вещи рассматриваются с точки зрения Бога, либо потому что они есть Сам Бог, либо потому что они относятся к Богу как к своему истоку и цели. Отсюда следует, что Бог поистине является предметом этой науки.

Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei; uel quia sunt ipse Deus, uel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus uere sit subiectum huius scientiae.

Thomas Aquinas. *Summa theologiae 1.1.7 // Sancti Thomae de Aquino Ordinis Praedicatorum Summa Theologiae,* ed. Medieval Institute of Ottawa, Ottawa: Studium dominicum, 1941-1945.

²¹⁶ Каждый учитель должен нести ответственность за своего ученика.

Quilibet magister forum sui scholaris habeat. Chart, un. Par., vol. 1, n. 20.

²¹⁷ Никто не может быть учеником в Париже, если он не имеет определенного учителя.

Nullus sit scholaris Parisius, qui certum magistrum non habet (Ibid.).

²¹⁸ Никто не имеет права читать лекции по искусствам в Париже, если он не достиг двадцати одного года. Прежде чем приступить к чтению лекций, он должен слушать лекции в течение по крайней мере шести лет.

Nullus legat Parisius de artibus citra uicesimum primum aetatis suae annum, et quod sex annis audierit de artibus ad minus, antequam ad legendum accedat (Ibid.).

²¹⁹ Что касается статуса теологов, то мы постановляем, что никто не должен читать лекции в Париже, не достигши тридцати пяти лет, а также если он не учился по крайней мере в течение восьми лет, и с усердием не участвовал в чтении книг в классах, и если он не слушал лекции по теологии в течение пяти лет, прежде чем он сам приступит к публичному чтению лекций...

Circa statum theologorum statuimus, quod nullus Parisius legat citra tricesimum quintum aetatis suae annum, et nisi studuerit per octos annos ad minus, et libros fideliter et in scholis audierit, et quinque annis audiat theologiam, antequam priuatas lectiones legat publice... (Ibid.)

²²⁰ Григорий, епископ, раб рабов Божиих, своим возлюбленным сыновьям, учителям и ученикам Парижского университета [шлет] приветствие и апостольское благословение. Париж, родитель наук, второй Кирий Сефер, град наук, сияет ясно... Правила для Парижского университета папы Григория IX, 13 апреля 1231 г.

Gregorius episcopus seruus seruorum Dei dilectis filiis uniuersis magistris scholaribus Parisiensibus salutem et apostolicam benedictionem. Parens scientiarum Parisius uelut altera Cariath Sepher, ciuitas litterarum, clara claret... (Ibid., n. 79).

²²¹ Поэтому тот, кто в указанном городе будет пытаться внести смуту в эту исключительную благодать [Парижский университет] или не употребит все свои силы, чтобы открыто противостоять смутянам, несомненно жестоко разгневает Бога и людей. Итак, поскольку указанная распря возникла там по наущению дьявола и вызвала в университете великую смуту, мы, внимательно рассмотрев вопросы, представленные нам, посоветовавшись с нашими братьями, решили, что их следует успокоить принятием мер предосторожности, а не судебным решением.

Quare non est dubium, quin Deo et hominibus grauiter displiceret, quisquis in ciuitate praedicta gratiam tam insignem niteretur ullatenus disturbare uel disturbantibus se pro uiribus potenter non opponeret et patenter. Unde cum super dissensione ibi diabolo instigante suborta, studium enormiter disturbante, quaestiones ad nos delatas audiuerimus diligenter, eas potius prouisionis moderamine quam iudiciali sententia de fratrum nostrorum consilio duximus sopiendas (Ibid., n. 79, p. 137).

²²² И если плата за квартиру была неимоверно повышена или вы или кто-то из вас потерпел ущерб или ужасное несчастье, такое как смерть или увечье, и если, после того как была подана соответствующая жалоба, ущерб вам не был возмещен в течение пятнадцати дней, вам разрешается прекратить лекции, пока ущерб не будет возмещен должным образом. И если кто-то из вас несправедливо заключен в тюрьму, вы имеете право, если несправедливость не устранена после подачи жалобы, немедленно прекратить лекции, если это будет целесообразно.

Et si forte uobis subtrabatur hospitorum taxatio, aut quod absit uobis uel alicui uestrum iniuria uel excessus inferatur enormis, utpote mortis uel membri mutilationis, nisi congrua monitione praemissa infra quindecim dies fuerit satisfactum, liceat uobis usque ad satisfactionem condignam suspendere lectiones. Et si aliquem uestrum indebite incarcerari contingerit, fas sit uobis, nisi monitione praehabita cesset iniuria, statim a lectione cessare, si tamen id uideritis expedire (Ibid., p. 137).

²²³ Но в последнее время некоторые люди религиозного звания, которых называют братьями-проповедниками и которых в Париже жило немного, приходили под видом благочестия и общественной пользы и изучали теологию вместе с нами, усердно и смиренно; по этой причине наши предшественники и мы сами принимали их с добротой, заключали в объятия дружеской любви, давали им угол в наших домах... и, получив много благодеяний от нас и от наших предшественников... они одновременно росли и в науках и в числе, так что ныне они распространились повсюду, во многих университетах. Письмо Парижского университета прелатам, церкви и ученым против братьев-проповедников.

Nouissime autem diebus nostris quidam uiri regulares, qui fratres Praedicatores dicuntur, Parisius in paruo numero uiuentes sub quadam pietatis ac publicae utilitatis specie subingressi una nobiscum theologiae studium feruenter et humiliter sunt aggressi, propter quod a maioribus nostris et nobis benigne recepti, sincere caritatis brachiis amplexati, in domo nostra propria... plurimisque beneficiis nostris et antecessorum nostrorum potiti... in scientia simul et in numero adeo sunt dilatati, quod iam ubique terrarum per multa collegia sunt dispersi (Ibid., n. 230, p. 253).

²²⁴ Но хотя в своем первом установлении они избрали служение Господу в совершеннейшем смирении, позднее, ведомые неизвестным нам духом против евангельского правила совершенного смирения, которое они исповедовали (в котором Господь говорит совершенным «Не называйтесь учителями», и чуть погодя «Не называйтесь наставниками»... [Мф 23:8, 10]), стремясь к получению почетного звания магистра и магистерской кафедры, тем не менее, когда большая часть Парижского университета была переведена в Анжер по причине известной жестокой несправедливости, совершенной по отношению к нам, ввиду малого числа учеников, оставшихся в Париже, и при попустительстве епископа и канцлера Парижа они осуществили свое желание в тот момент и в отсутствие магистров получили магистерские степени и одну профессорскую кафедру.

Ceterum cum ab initio suae institutionis elegissent in humilitate perfecta Christo Domino famulari, consequenter nescimus quo ducti spiritu contra euangelicam perfectae humilitatis quam fuerant professi regulam (qua dicit Dominus ad perfectos: «Nolite uocari Rabbi», et paulo post: «Ne uocemini magistri»...), honorem sollempnis magisterii et magistrorum cathedras ambientes, tamen propter quandam atrocem iniuriam

et famosam nobis illatam translata maiori parte studii Parisiensis Andegavis in illa paucitate scholarium, quae remansit Parisius, desiderio suo potiti, coniuventibus episcopo et cancellario Parisiensibus, qui tunc erant, in absentia magistrorum sollempne magisterium et unam magistralem cathedram sunt adepti (Ibid.).

²²⁵ Затем, когда наш университет... был реформирован в Париже, через эту же кафедру они умножили число своих докторов против воли тогдашнего канцлера - нашим предшественникам еще не чинили препятствия другие монастыри (студентов) вероломных орденов - и сами учредили второе профессорство и какое-то время поддерживали обе кафедры, приобретенные таким путем.

Deinde studio nostro... Parisius reformato, per eandem cathedram multiplicatis sibi doctoribus successiue praeter uoluntatem cancellarii qui tunc erat, maioribus nostris, qui nondum aliis regularium scolasticorum conuentibus arctabantur, dissimulantibus, per seipsos secundam cathedram erexerunt, et eas ambas talibus titulis acquisitas aliquandiu tenerunt (Ibid.).

²²⁶ Затем, после Великого Поста, в великой сердечной тревоге по поводу убийства, заключения в тюрьму и других жестокостей, совершенных по отношению к нашим студентам полицией Парижа, в соответствии с определенным указом апостольского престола, пожалованного нам, мы заключили взаимное соглашение [расследовать] указанные несправедливости перед Богом и правосудием, а если случится так, что секулярное правосудие окажется недействительным, насколько в наших силах, не отступать от наших правил и порядков и [действовать] не от имени отдельных людей, но от имени университета. Когда мы совершили это, вышеуказанные магистры из проповедников, которые тогда преподавали у нас, соглашались принять это наше соглашение только при условии, что... мы уступим в безвременное ведение их ордена две кафедры на факультете магистров теологии. Это не могло быть позволено им...

Super transacta uero Quadragesima [cum] propter interfectionem, uinculationem et alias atroces iniurias a custodibus Parisiensibus communibus scholaribus nostris illatas in magna cordis angustia constituti iuxta quandam ordinationem sedis apostolicae nobis indultam, obligationem quandam ad inuicem faceremus de praefatis iniuriis secundum Deum et iustitiam, quatenus unicuique salua regula uel ordine suo liceret et etiam sine labore proprii corporis, non singulorum sed Uniuersitatis nomine, si forte contingeret iustitiam saecularem nobis deficere, prosequendis memorati magistri Praedicatorum apud nos tunc regentes dictae obligationi nostrae consentire minime uoluerunt, nisi sub ea conditione ut... duas eorum ordini scholas concederemus perpetuas in theologiae collegio magistrorum, quod eis concedi non poterat... (Ibid., p. 254).

²²⁷ В этих вышеупомянутых обстоятельствах... мы узнали истинное решение... собора в Севилье, где говорится: «Лица разных исповеданий не должны служить вместе», что равным образом запрещается и божественным законом, ведь Моисей говорит: «Ты не должен пахать с волом и ослом одновременно» [Втор 22:10], т. е. нельзя объединять людей разных исповеданий в одном месте службы. И далее [Грациан, 16.7.22] «Те, чьи занятия и обеты различны, не могут объединяться».

In quibus omnibus supradictis... sumus experti ueritatem... Hispalensis Concilii, ubi dicitur: «In uno eodemque officio diuerse professionis homines esse non debent; quod etiam in diuina lege prohibetur dicente Moyse: Non arabis in boue simul et asino, quod est: diuerse professionis homines in uno simul officio non sociabis». Et infra [Gratian, 16.7.22]: «Non coherere sibi nec coniungi possunt, quibus fuerint studia et uota diuersa» (Ibid., p. 257).

²²⁸ См. прим. 16.

²²⁹ Все ссылки, кроме отмеченных иначе, на: Thomas Aquinas, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, vol. 29 // *Opera Omnia*, eds. E. Fette et P. Maré, 34 vols. P.: Vivès, 1872-1880.

²³⁰ Религия во втором значении [первое значение: связь всех христиан с Богом в крещении и богослужении. - Прим. перев.] есть обязательство служить Богу особенным образом, деяниями братской любви, отказавшись от мира.

Secunda prout aliquis ad aliqua charitatis opera se obligat, quibus specialiter Deo seruitur abrenuntians saecularibus (Ibid.).

²³¹ Как в крещении человек через религию соединяется с верой в Бога, а для греха умирает, так и через религиозный обет он умирает не только для греха, но и для мира, чтобы жить для одного Бога в том подвиге, в котором он дал обет пребывать для веры в Бога.

Sicut autem in baptismo homo per fidei religionem Deo ligatur, peccato moritur, ita per uotum religionis non solum peccato, sed saeculo moritur, ut soli Deo uiuat in illo opere, in quo se Deo ministraturum deuouit fidei (Ibid.).

²³² Более совершенным является тот орден, который создан ради наиболее достойных дел. Так, можно провести сравнение между практическими и созерцательными орденами в отношении того, насколько достойны дела практических и созерцательных орденов... Если два ордена основаны ради созерцания, то более совершенным из них будет тот, в котором больше внимания уделяется делу созерцания.

Illa religio esse eminentior, quae digniori actui dedicatur, ut sic secundum comparisonem actiuae, et contemplatiuae uitae in utilitate et dignitate accipiatur comparatio religionum, quae actiuae et quae contemplatiuae deputantur... Si duae religiones sunt institutae ad contemplandum, illa per quam nomini liberior contemplatio redditur, debet perfectior iudicari (Ibid.).

²³³ «Религиозным» постоянно чинились препятствия в получении ими образования с тем, чтобы не дать им возможности учить. В защиту этих мер приводились слова нашего Господа: «А вы не называйтесь учителями» (Мф 23:8). Утверждалось, что, поскольку эти слова являются заповедью, которую должны соблюдать совершенные, то «религиозные», которые в первую очередь исповедуют совершенство, должны воздерживаться от учительства.

Doctrinam autem religiosorum, ne scilicet docere possint, multipliciter excludere nituntur. Primo, auctoritate Domini dicentis Matth. XXIII, 8: Vos autem nolite uocari Rabbi: quod consilium quidam dicunt a perfectis esse obseruandum, unde cum omnes religiosi perfectionem profiteantur, a magisterio abstinere debent (Ibid.).

²³⁴ К тому же утверждается, что учительство противно религиозному обету, раз он отрекается от мира.

At idem addunt, quod docere est contra religionis uotum, per uotum enim religionis mundo abrenuntiat (Ibid.).

²³⁵ Нас убеждают в том, что члены орденов обязаны так же строго блюсти совершеннейшее смирение, как они соблюдают совершеннейшую бедность. Так же как обет нестяжания, который запрещает им владеть чем бы то ни было, так и смирение, которое им надлежит блюсти, не позволяет им стяжать какие-либо почести. Преподавание же, как известно, есть почесть. Следовательно, члены орденов не должны преподавать.

Religiosi tenentur ad perfectam humilitatem, sicut ad perfectam pauperitatem, quod non licet eos aliquid proprium possidere. Ergo debent ita humilitatem seruare quod nulla honore potiantur: magisterium autem est honor, ut probatum est. Ergo magisterium est illis illicitum (Ibid.).

²³⁶ [Он утверждает], что ученая должность более далека от монашеской жизни, чем церковная. Но мы считаем (XVI, quaest. I), что «никто не может исполнять должность священника и усердно соблюдать монашеские правила». Тогда монах еще менее способен посвятить себя служению науке, как преподавая, так и обучаясь.

Magis est remotum a uita monastica scholasticum officium quam ecclesiasticum: sed ut dicitur XVI, quaest. 1: «Nemo potest et ecclesiasticis officiis deseruire, et in monastica regula ordinate persistere»: ergo multo minus potest monachus scholasticis officiis uacare docendo uel audiendo (Ibid.).

²³⁷ Св. Иероним старался подчеркнуть разницу между монахом и клириком и показать, что служба обоих предполагает определенные обязанности. Одно должен выполнять монах в качестве монаха, другое - священник в качестве священника. Обязанность монаха в силу его положения - оплакивать собственные грехи и грехи других. Особая задача священника - проповедовать мирянам и поучать их.

Voluit ergo Hieronymus distinguere inter personam monachi, et personam clerici, ostendens quid cuique ex proprio officio conueniat. Aliud enim conuenit cuique, ex eo quod monachus est, sua et aliorum peccata deflendi habet officium: ex eo quod clericus est, docendi et pascendi populum (Ibid.).

²³⁸ Другой службой, которую не исключают обеты членов религиозных орденов, является преподавание. Напротив, благодаря созерцанию способные понимать божественные вещи, они определенно более всех годны для того, чтобы сообщать это другим... Сейчас религиозные большую часть времени посвящают созерцанию. Поэтому мы видим, что религиозные по своему призванию стали более, а не менее годны для преподавания.

Et ita religiosi per uotum religionis a doctrinae officio non excluduntur. Illi maxime sunt idonei ad docendum qui maxime diuina per contemplationem capere possunt... Sed ad uacandum contemplationi praecipue religiosi sunt deputati. Ergo per hoc quod sunt religiosi, redduntur magis ad docendum idonei quam impediuntur (Ibid.).

²³⁹ Мы уже отметили, что религиозные ордена могут быть основаны ради совершения любой благотворительной деятельности. Но учительство есть деяние милосердное, почему и считается одним из видов духовного милосердия. Поэтому религиозный орден может быть основан ради цели учительства.

Sicut supra probatum est, ad quodlibet opus misericordiae exequendum potest aliqua religio institui. Sed docere est actus misericordiae, unde inter eleemosynas spirituales computatur. Ergo potest aliqua religio institui specialiter ad docendum (Ibid.).

²⁴⁰ Ничто не препятствует тому, чтобы некоторые вещи были более превосходными сами по себе, и чтобы в то же время в каком-то отношении их превосходили другие вещи. Соответственно, мы должны ответить, что созерцательная жизнь сама по себе более предпочтительна, чем практическая... И все же в определенном смысле и в отдельных случаях следует отдавать предпочтение практической жизни ради нужд земной жизни. Так же и Философ говорит (Топика 3.2): «Лучше быть мудрым, чем богатым, но для того, кто нуждается, лучше быть богатым».

Dicendum quod nihil prohibet aliquid secundum se esse excellentius quod tamen secundum aliquid ab alio superatur. Dicendum est ergo quod uita contemplatiua simpliciter melior est quam actiua... Secundum quid tamen, et in casu, magis est eligenda uita actiua propter necessitatem praesentis uitae, sicut etiam Philosophus dicit in III Topic, quod philosophari est melius quam ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti. Thomas Aquinas, Summa theologiae II-II.182.1, изд. Blackfriars. N. Y.: McGraw-Hill, 1964-1973.

²⁴¹ Как сказано выше, разница между одним религиозным орденом и другим определяется прежде всего их целями, а во вторую очередь - их деятельностью. И поскольку о всякой вещи может быть сказано, что она превосходит другую только в отношении различий между ними, следовательно, превосходство одного религиозного ордена над другим зависит главным образом от их целей, и во вторую очередь от того, как они их осуществляют... Поэтому мы должны сказать, что труды практической жизни двойственны. Одни исходят из полноты созерцания, такие как учительство и проповедь... Такие труды превосходят простое созерцание. Ведь подобно тому как освещать лучше, чем просто светить, наделять других плодами своего созерцания лучше, чем только созерцать. Другие труды практической жизни состоят во всякой внешней деятельности, например подача

милостыни, прием гостей и другие дела той жизни, которая менее совершенна, чем труды созерцания, за исключением случаев необходимости, как сказано выше. Поэтому высшее место в религиозных орденах занимают те, кто занимается преподаванием и проповедью, и которые к тому же более всех близки к совершенству епископов... Второе место принадлежит тем, кто занимается созерцанием, а третье - тем, кто занят внешними делами.

Более того, относительно каждой из этих степеней следует заметить, что один религиозный орден превосходит другой, если преследует более высокие цели в том же роде; так, из трудов активной жизни лучше выкупать пленников, чем принимать гостей, а среди трудов созерцательной жизни молитва предпочтительнее чтения.

Dicendum quod, sicut supra dictum est, differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundario autem ex parte exercitii. Et quia non potest aliquid dici altero potius nisi secundum id in quo ab eo differt, ideo excellentia unius religioni super aliam principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundario autem secundum exercitium. Sic ergo dicendum est quod opus uitae actiuae est duplex. Unum quidem quod ex plenitudine contemplationis deriuatur: sicut doctrina et praedicatio. Et hoc praefertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. Aliud autem est opus actiuae uitae quod totaliter consistit in occupatione exteriori: sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia huiusmodi. Quae sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis: ut ex supra dictis patet. Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quae ordinantur ad docendum et praedicandum. Quae et propinquissimae sunt perfectioni episcoporum...

Secundum autem gradum tenent illae quae ordinantur ad contemplationem. Tertius est earum quae occupantur circa exteriores actiones.

In singulis autem horum graduum potest attendi praeeminentia secundum quod una religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere: sicut inter opera actiuae, potius est redimere captiuos quam recipere hospites; et in operibus contemplatiuae, potior est oratio quam lectio (Ibid. II-II, 188.6).

²⁴² Заповедь бедности была дана Господом нашим, чтобы способствовать созерцанию... Те же, кто вынужден зарабатывать себе на хлеб трудами своих рук, весьма далеки от созерцания.

Consilium de paupertate a Domino datum ad uitam contemplatiuam ordinatur... Sed eos quos oportet uictum quaerere manuum labore, necesse est plurimum a contemplationis opere retardari (p. 184).

²⁴³ Для человека более почетно посвятить себя божественному созерцанию, чем изучению философии. Однако некоторые, не совершая греха, какое-то время живут подаянием, для того чтобы иметь возможность заниматься философией. Поэтому и другим разрешается жить какое-то время подаянием, для того чтобы посвятить себя божественному созерцанию. Но более похвально навсегда посвятить себя созерцанию, чем на время - учению. Поэтому некоторым людям позволяется оставлять физический труд и жить полностью отдавшись созерцанию, питаясь подаянием верующих.

Uacare contemplationi diuinae laudabilius est, quam uacare studio philosophiae; sed aliqui sine peccato, ut studio philosophiae uacent, de eleemosynis uiuunt ad tempus: ergo et aliqui ut contemplationi uacent, ad tempus possunt praetermisso labore manuum de eleemosynis uiuere: sed contemplatione diuinae uacare in omni tempore est laudabilius quam certum tempus ad hoc praefigere. Ergo aliqui possunt, ut contemplationi uacent, toto tempore uitae suae praetermisso labore de eleemosynis uiuere (Ibid.).

²⁴⁴ Для того чтобы доказать, что евангельское совершенство требует действительной бедности, мы напомним слова: «Если хочешь быть совершенным, иди и продай все, что имеешь, и раздай нищим» (Мф 19:21). Так тот, кто продает свое имущество и раздает его бедным, практикует не просто обычную, но действительную бедность. Поэтому для евангельского совершенства необходима действительная бедность. К тому же евангельское совершенство есть подражание Христу, Который не только желал быть бедным, но был бедным в действительности...

Ad ostendendum autem paupertatem actualem ad euangelicam perfectionem pertinere, assumatur primo illud quod dicitur Matth. XIX, 21: Si uis perfectus esse, uade, et uende omnia quae habes, et da pauperibus. Sed ille qui sua uendit, et pauperibus tribuit, non solum habitualement paupertatem eligit, sed etiam actualem. Ergo actualis paupertas ad euangelicam perfectionem pertinet. Item, perfectio euangelica consistit in imitatione Christi: sed Christus non solum uoluntate, sed etiam realiter fuit pauper... (Ibid.)

²⁴⁵ О том, что наш Господь просил пропитания, ясно говорит его обращение к Закхею: «Сойди скорее, ибо мне надобно сегодня быть у тебя в доме...» (Лк 19:5). Так же поступают и ученики Апостолов.

Quod Dominus uictum petierit, expresse habetur, Luc. XIX, 5 ubi Dominus dixit ad Zacheum: Zachee, festinans descende, quia hodie in domo tua oportet me manere... Hoc etiam patet de discipulis Apostolorum... (Ibid.)

²⁴⁶ Известно, что автором Священного Писания является Бог, в Чьей власти передавать смысл не только словами (как могут делать люди), но и самими вещами. Поэтому если в других науках вещи обозначаются словами, то эта наука (теология) такова, что (для нее) вещи, обозначаемые словами, сами обладают значением. Поэтому это первое значение, с помощью которого слова обозначают вещи, принадлежит первому смыслу, историческому или буквальному. Те значения, благодаря которым вещи, обозначенные словами, сами имеют значение, формируют духовный смысл, который основывается на буквальном и предполагает его. Этот духовный смысл имеет тройное деление. Ведь, как говорит Апостол (Ев 10:1), Ветхий Закон есть образ Нового Закона, а как говорит Дионисий, Новый Закон есть образ будущей славы. В Новом Законе деяния нашей Главы [Господа] являются образом того, что мы должны делать. Поэтому, когда сказанное в Старом Законе обозначает сказанное в Новом Законе - это аллегорический смысл, а когда вещи, сделанные Христом, или вещи, которые обозначают Христа, являются знаками того, что мы должны делать, - это моральный смысл. Но насколько они обозначают то, что относится к вечной славе, - это анагогический смысл.

Dicendum quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum uoces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest) sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis uoces significant, hoc habet proprium ista scientia quod ipsae res significatae per uoces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio qua uoces significant res pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus uel litteralis. Illa uero significatio qua res significatae per uoces iterum res alias significant dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur et eum supponit. Hic autem sensus spiritualis trifariam diuiditur. Sicut enim dicit Apostolus ad Hebr.: Lex uetus figura est nouae legis, et ipsa noua lex, ut Dionysius dicit, est figura futurae gloriae. In noua etiam lege ea quae in capite sunt gesta sunt signa eorum quae nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quae sunt ueteris legis significant ea quae sunt nouae legis est sensus allegoricus; secundum uero quod ea quae in Christo sunt facta uel in his quae Christum significant sunt signa eorum quae nos agere debemus est sensus moralis; prout uero significant ea quae sunt in aeterna gloria est sensus anagogicus.

Thomas Aquinas, Summa theologiae 1.10.1.

²⁴⁷ Во-первых, следует сказать, что множественность этих смыслов не порождает двусмысленности или другого рода множественности, ведь, как уже сказано, эти смыслы не умножаются, поскольку одно слово значит множество вещей, но потому что вещи, обозначаемые словами, сами могут быть знаками других вещей. Поэтому в Священном Писании не может быть неясности, ведь все смыслы основываются на одном - буквальном, на который только и могут опираться рассуждения, а не на всякую выведенную из текста аллеорию, как говорит Августин...

Ad primum ergo dicendum quod multiplicitas horum sensuum non fecit aequiuocationem aut aliam speciem multiplicatis, quia, sicut iam dictum est, sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una uox multa significet, sed quia ipsas res significatae per uoces aliarum rerum possunt esse signa. Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem. Ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his qui secundum allegoriam dicuntur, ut Augustinus... (Ibid., ad. 1)

²⁴⁸ Ответ: Некоторые считают, что умопостигаемые виды в нашем интеллекте происходят от определенных отдельных форм или субстанций. Есть два варианта этого мнения.

Ведь Платон, как мы сказали, считал, что формы чувственных вещей существуют сами по себе без материи, например форма человека, которую он называл «человек как таковой», и форма, или идея, лошади, которую он называл «лошадь как таковая», и т. п. Поэтому он говорил, что этим отделенным формам причастны как наша душа, так и телесная материя; наша душа - своим знанием о них, а телесная материя - существованием.

Responsio: Dicendum quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis uel substantiis separatis. Et hoc dupliciter.

Plato enim, sicut dictum est, posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes; sicut formam hominis quam nominabat per se hominem, et formam uel ideam equi, quam nominabat per se equum, et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali; ab anima quidem nostra ad cognoscendum, a materia uero corporali ad essendum.

Thomas Aquinas, Summa theologiae 1.84.4, eds. Blackfriars. N. Y.: McGraw-Hill, 1964-1973.

²⁴⁹ Природе чувственных вещей противоречит существование их форм без материи, как это доказывает Аристотель (Metaph. VI). Поэтому Авиценна (De anima V), отвергая это мнение, утверждал, что умопостигаемые виды всех чувственных вещей, вместо того чтобы существовать сами по себе без материи, нематериально предсуществуют в отдельных интеллектах: от первого из них эти виды передаются второму, и дальше, наконец достигая последнего, который он называет «активным интеллектом», от которого, по его мнению, умопостигаемые виды истекают в наши души, а чувственные виды - в телесную материю. Таким образом, Авиценна согласен с Платоном в том, что умопостигаемые виды нашего интеллекта получаются от определенных отдельных форм, но Платон считал, что они существуют сами по себе, тогда как Авиценна поместил их в «активном интеллекте». Они расходятся также и в том, что Авиценна утверждал, что умопостигаемые виды не остаются в нашем интеллекте, после того как он перестает актуально мыслить, и что ему приходится обращаться [к активному интеллекту], чтобы получить их вновь. Поэтому он не считает, что душа обладает врожденным знанием, в отличие от Платона, который полагал, что причастности к идеям неподвижно пребывают в душе.

Sed quia contra rationem rerum sensibilium est quod earum formae subsistunt absque materiis, ut Aristotelis multipliciter probat, ideo Auicenna, hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species, non quidem per se subsistere absque materia, sed praeexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo deriuantur huiusmodi species in sequentem, et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat intellectum agentem; a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formae sensibiles in materiam corporalem.

Et sic in hoc Auicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis: quas tamen Plato dicit per se subsistere, Auicenna uero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Auicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro postquam desinit actu intelligere: sed indiget ut iterato se conuertat ad recipiendum de nouo. Unde non ponit scientiam animae naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere (Ibid.).

²⁵⁰ Но если мы скажем, что наша душа нуждается в чувствах, для того чтобы познавать, поскольку они каким-то образом пробуждают ее для рассмотрения этих вещей - умопостигаемых форм, которые она получает от отдельных принципов, даже это покажется неубедительным. Ведь такое пробуждение не кажется необходимым для души, если только ее не одолела дремота, как говорят платоник, или забывчивость из-за ее связи с телом: тогда чувства не приносили бы душе никакой пользы помимо того, что они удаляли бы препятствия, вставшие перед душой из-за ее союза с телом. Поэтому причина, по которой душа соединилась с телом, остается неизвестной.

Si autem dicatur quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad considerata ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit; hoc non uidetur sufficere. Quia huiusmodi excitatio non uidetur necessaria animae nisi in quantum est consopita, secundum Platonicos, quodammodo et obliuiosa propter unionem ad corpus. Et sic sensus non proficerent animae intellectiuae nisi ad tollendum impedimentum quod animae prouenit ex corporis unione. Remanet igitur quaerendum quae sit causa unionis animae ad corpus (Ibid.).

²⁵¹ Ответ: По этому вопросу философы придерживались трех мнений. Демокрит считал, что «всякое знание получается действием образов, исходящих от тел, которые мы мыслим, и входящих в наши души», как говорит Августин [в своем письме к Диоскору (CVIII, 4)]. А Аристотель говорит (De somn. et vigil.), что Демокрит считал знание вызываемым «истечением образов». Основанием для этих мнений стало то, что и Демокрит, и другие древние философы не проводили различия между разумом и чувствами, как отмечает Аристотель (De anima III, 3). Следовательно, исходя из того, что чувства испытывают воздействие чувственно воспринимаемого, они считали, что всякое наше познание находится под действием этих впечатлений, привносимых чувственно воспринимаемыми вещами. Демокрит считал, что эти впечатления образуются истечением образов.

Responsio: Dicendum quod circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod nulla est alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, ueniunt atque intrant imagines in animas nostras; ut Augustinus dicit. Et Aristoteles etiam dicit quod Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones.

Et huius positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones (Ibid., 1.84.6).

²⁵² Платон, напротив, считал, что разум отличается от чувств и что он представляет собой нематериальное начало, не прибегающее к помощи телесного органа в своей деятельности. Исходя из того, что бестелесное не может испытывать воздействие телесного, он полагал, что интеллектуальное познание не происходит в силу того, что чувственно воспринимаемые предметы действуют на разум, но в силу того, что разум становится сопричастен отдельным умопостигаемым формам, как мы сказали выше (4, 5). К тому же он утверждал, что чувство - это начало, действующее само по себе. Поэтому и чувства, будучи духовным началом, не испытывают воздействия чувственного; однако результатом действия чувственного (мира) на чувства является то, что душа в некотором смысле побуждается к образованию в самой себе образов чувственных предметов. Похоже, Августин касается этого мнения (Gen. ad lit. XII, 24), когда говорит о том, что «чувствует не тело, а душа через тело, которая использует его как вестника, воспроизводя в себе то, что объявлено вовне». Итак, по Платону, ни интеллектуальное познание не происходит на основе чувственного познания, ни чувственное познание не основывается только на чувственных предметах; напротив, эти последние побуждают чувственную душу к акту ощущения, тогда как чувства побуждают интеллект к акту понимания.

Plato uero e contrario posuit intellectum differre a sensu; et intellectum quidem esse uirtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est. Sensum etiam posuit uirtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam uis spiritualis, immutatur a sensibilibus: sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se speciem sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere uidetur Augustinus, ubi dicit quod corpus non sensit, sed anima per corpus, quo uelut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. Sed igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectiuam ad intelligendum (Ibid.).

²⁵³ Аристотель избрал промежуточную позицию. Он согласен с Платоном в том, что разум и чувства различны. Однако он полагал, что собственная деятельность чувств не происходит без участия тела; поэтому ощущение не есть акт одной только души, но акт «составного целого». Он придерживался того же мнения и в отношении всякой деятельности чувственной части (души). Поэтому принимая, что чувственные предметы, находящиеся вне тела, оказывают какое-то воздействие на «составное целое», Аристотель соглашается с Демокритом в том, что деятельность чувственной части [души] вызвана впечатлением от чувственных предметов в чувствах: не истечением, как говорил Демокрит, а неким воздействием. Ведь Демокрит утверждал, что всякое действие происходит путем истечения атомов (*De gener. I, 8*). Однако Аристотель придерживался мнения, что деятельность разума независима от тела. Ничто телесное не может отразиться на бестелесном. И поэтому для того, чтобы вызвать деятельность разума, согласно Аристотелю, не достаточно впечатлений от чувственных предметов, но требуется нечто более превосходное, ведь «деятель более совершенен, чем испытываемый действие», как он говорит (*De gener. I, 5*). Но безусловно, он не считает, что деятельность разума происходит в нас исключительно под действием какого-то высшего бытия, как полагал Платон; но высший и более совершенный деятель, который он называет активным интеллектом и о котором мы говорили ранее (79, 3, 4), обеспечивает то, что фантазмы, полученные от чувств, актуально постигаются в процессе абстракции.

Aristoteles autem media uia processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconueniens quod sensibilia quae sunt extra animam causent aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordauit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilibus in sensum: non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum. Intellectum uero posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilibus corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius et nobilius agens, quod uocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam (Ibid.).

²⁵⁴ Тогда, согласно этому мнению, со стороны фантазмов интеллектуальное познание основывается на чувствах. Но поскольку фантазмы сами не могут воздействовать на пассивный интеллект и требуют участия активного интеллекта, для того чтобы стать актуально познаваемыми, нельзя сказать, что интеллектуальное познание целиком и полностью обусловлено чувственным познанием, но скорее последнее представляет собой род материальной причины.

Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiat intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae (Ibid.).

²⁵⁵ См. ST I.79.

²⁵⁶ Ответ: В настоящей жизни, когда душа соединена со смертным телом, наш разум не способен мыслить что-либо актуально, если он не обращается к фантазмам. И это становится ясно из двух признаков. Во-первых, деятельность интеллекта, который является началом, не прибегающим к помощи телесных органов, никоим образом не могла бы быть остановлена повреждением какого-либо телесного органа, если бы для этой деятельности не требовалось действия какой-либо силы, которая пользуется телесным органом. Но чувства, воображение и другие способности чувственной части пользуются телесными органами. Поэтому ясно, что для того чтобы разум мыслил актуально, не только когда он получает свежее знание, но и когда он применяет уже полученное знание, он нуждается в деятельности воображения и других способностей [души]. Ведь тогда, когда деятельность воображения затруднена вследствие повреждения телесного органа, например при

безумии, или когда не действует память, как в случае летаргии, мы видим, что человек не в состоянии актуально мыслить вещи, знанием о которых он уже обладает (ST 1.84.7).

Responsio: Dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis uitae statum quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi conuertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit uis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requiretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae uires pertinentes ad partem sensituiam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de nouo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum uirtutum. Videmus enim quod, impedito actu uirtutis imaginatiuae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memoratiuae uirtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praecepit (Ibid., 1.84.7).

²⁵⁷ Во-вторых, всякий может испытать это на себе: когда мы пытаемся что-либо понять, мы формируем для себя определенные фантазмы, которые служат нам примерами, с помощью которых мы как бы рассматриваем то, что стремимся понять. По этой же причине, когда мы стараемся помочь кому-либо нечто понять, мы демонстрируем это на примерах, из которых он формирует фантазмы, ради того чтобы понять.

Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium uolumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum (Ibid.).

²⁵⁸ Но причина этого в том, что способность к познанию пропорциональна познаваемому предмету. Так, собственным объектом (познания) для ангелического разума, полностью отделенного от тела, является умопостигаемая субстанция, отделенная от тела. Тогда как собственным объектом для человеческого разума, связанного с телом, является «чтойность», или природа, существующая в телесной материи. А через эти природы видимых вещей он поднимается к некоторому знанию о вещах невидимых. Но такой природе присуще существовать в индивидууме, и она не может не быть частью телесной материи. Например, природе камня присуще быть в индивидуальном камне, природе лошади присуще быть в индивидуальной лошади и т. д. Поэтому природа камня и любой материальной вещи не может быть познана истинно и до конца, если только она не познается как существующая в индивидууме. Но индивидуумы мы воспринимаем через чувства и воображение. Поэтому разум ради актуального понимания собственного объекта должен обязательно обращаться к фантазмам, для того чтобы постичь универсальную природу, существующую в индивидууме. Но если бы собственным объектом нашего разума были отдельные формы или если, как говорят платоники, природы чувственных вещей существовали вне индивидуумов, разум не испытывал бы необходимости обращаться к фантазмам ради понимания.

Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiua proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas siue natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas uisibilium rerum etiam in inuisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo indiuiduo existat, quod non est absque materia corporali: sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, uel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et uere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod conuertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam uniuersalem in particulari existentem.

Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata, uel si naturae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos, non oportet quod intellectus noster semper intelligendo conuerteret se ad phantasmata (Ibid.).

²⁵⁹ Ответ: Как сказано выше (84, 7), объект познания пропорционален способности к познанию. Существуют познавательные способности трех уровней. Одна из познавательных способностей, а именно чувства, представляет собой деятельность телесных органов. Поэтому и объектом всякой чувственной способности является форма, существующая в телесной материи. А поскольку такая материя есть принцип индивидуации, всякая способность чувственной части души может познавать только индивидуальное. Познавательная способность другого уровня не является актом телесного органа и никак не связана с телесной материей: таков ангелический интеллект, и поэтому объектом его познавательной способности является форма, существующая вне материи, ведь хотя ангелы и познают материальные вещи, но они познают их только в чем-то нематериальном, т. е. или в самих себе, или в Боге. Человеческий же интеллект занимает промежуточную позицию: это не есть деятельность какого-то органа и в то же время он представляет собой способность души, которая является формой тела, а это явствует из того, что сказано нами ранее (76, 1). И поэтому ему свойственно познавать форму как существующую индивидуально в телесной материи, но не как существующую в данной индивидуальной материи. Но чтобы познать то, что наличествует в индивидуальной материи как существующее вне этой материи, необходимо абстрагировать форму от индивидуальной материи, представив ее с помощью фантазма.

Responsio: Dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum cognoscibile proportionatur uirtuti cognoscitiuae. Est autem triplex gradus cognoscitiuae uirtutis. Quaedam enim cognoscitiua uirtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitiuae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est indiuiduationis principium, ideo omnis potentia sensitiuae partis est cognoscitiua particularium tantum.

Quaedam autem uirtus cognoscitiua est quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta, sicut intellectus angelicus. Et ideo huius uirtutis cognoscitiuae obiectum est forma sine materia subsistens: etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, scilicet uel in seipsis uel in Deo.

Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam uirtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali indiuidualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere uero id quod est in materia indiuiduali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia indiuiduali, quam repraesentant phantasmata (Ibid.).

²⁶⁰ Поэтому мы должны признать, что наш разум познает материальные вещи путем абстракции от фантазмов. Рассматривая таким образом материальные вещи, мы получаем некоторое знание о нематериальных вещах, тогда как ангелы, наоборот, познают материальные вещи через нематериальные.

Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus. Et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem deuenimus, sicut et contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt (Ibid.).

²⁶¹ А главное, что более всего побуждает и меня почти соглашаться с мнением, что Платону были известны те книги, это следующее. Когда ангел передавал святому Моисею слова Бога, то на вопрос Моисея, каково имя того, кто повелевал ему идти к еврейскому народу для освобождения его из Египта, дан был ответ: «Я есмь Сущий. И скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам» (Исх 3:14), т. е. как бы в сравнении с ним, который существует истинно, поскольку неизменяем, все, что сотворено изменяемым, не существует.

Et maxime illud - quod et me plurimum adducit, ut paene adsentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse - quod, cum ad sanctum Moysen ita uerba Dei per angelum perferantur, ut quaerenti quod sit nomen eius, qui eum pergere praecipiebat ad populum Hebraeum ex Aegypto liberandum, respondeatur: ego sum qui sum, et dices filiis Israel: qui est, misit me ad uos, tamquam in eius comparatione, qui uere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint. De ciu. Dei 8.11. PL, t. XLI.

²⁶² Итак, эти философы, заслуженно пользующиеся большей славой, чем все остальные, поняли, что Бог вовсе не есть тело, и потому, чтобы найти Бога, выступили за пределы всех тел. Они поняли, что все изменяющееся не есть верховный Бог; и потому, чтобы найти верховного Бога, стали выше всякой души и всех изменчивых духов. Поняли они далее, что всякий вид, в какой бы то ни было изменяемой вещи, в котором существует все то, что есть именно это, каким бы образом оно ни существовало и какой бы природы не было, - может иметь существование только от Того, который по истине существует, потому что существует неизменно.

Uiderunt ergo isti philosophi, quos ceteris non inmerito fama atque gloria praelatos uidemus, nullum corpus esse deum, et ideo cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum. Uiderunt, quidquid mutabile est, non esse summum deum, et ideo animam omnem mutabilesque omnes spiritus transcenderunt quaerentes summum Deum. Deinde uiderunt omnem speciem in re quacumque mutabili, qua est, quidquid illud est, quoquo modo et qualiscumque natura est, non esse posse nisi ab illo, qui uere est, quia incommutabiliter est (Ibid., 8.6).

²⁶³ Отсюда умные, ученые и опытные в этом деле люди заключили, что первообраз не существует в этих вещах, в которых он оказывается изменчивым. Итак, поскольку на их взгляд и тело и душа представлялись то более, то менее прекрасными, а если бы могли потерять всякий вид, то перестали бы существовать вовсе, - они поняли, что существует нечто, в чем заключается первообраз, неизменный и потому не допускающий сравнения, и несомненно удостоверились, что в нем-то и лежит начало вещей, которое не сотворено, но которым сотворено все.

Unde ingeniosi et docti et in his exercitati homines facile collegerunt non esse in eis rebus primam speciem, ubi mutabilis esse conuincitur. Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent: uiderunt esse aliquid ubi prima esset incommutabilis et ideo nec conparabilis; atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset et ex quo facta cuncta essent (Ibid.).

²⁶⁴ См. прим. 2.

²⁶⁵ Напротив, [в Писании] сказано, что, когда Моисей спросил: «Если они скажут мне: Как его имя? что я должен ответить им?». Господь ответил ему: «Так скажи им: Сущий послал меня к вам» (Исх 3:14). Поэтому имя Сущий является наиболее подходящим именем Бога.

Sed contra est quod dicitur Exod. III quod Moysi quaerenti: «Si dixerint mihi: Quod est nomen eius? quid dicam eis?» et respondit ei Dominus: «Sic dices eis: Qui est misit me ad uos». Ergo hoc nomen Qui est est maxime proprium nomen Dei.

Thomas Aquinas, *Summa theologiae* 1.13.11, eds. Blackfriars. N. Y.: McGraw-Hill, 1964-1973.

²⁶⁶ Следует сказать, что имя Сущий является самым подходящим для Бога по трем причинам. Во-первых, в силу его значения. Ведь оно не обозначает какую-то форму, но обозначает само бытие (*ipsum esse*). Поэтому, поскольку бытие (*esse*) Бога есть сама его сущность (*essentia*), что не может быть сказано ни о каком другом бытии (*ens*), ясно, что среди других имен это имя наилучшим образом именует Бога; ведь всякая вещь именуется в соответствии с ее формой.

Dicendum quod hoc nomen Qui est triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conueniat, ut supra ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum; unumquodque enim denominatur a sua forma (Ibid.).

О понимании бытия у Авиценны см. «Лекции по средневековой философии», выпуск 2.

²⁶⁷ Любая сущность, или чтойность, может мыслиться и без того, чтобы нечто мыслилось о ее бытии; ведь я могу помыслить, что представляют собой человек или феникс и, однако, не зная, имеют ли они бытие в природе вещей. Стало быть, ясно, что бытие есть нечто отличное от сущности,

или чтойности, исключая, пожалуй, только один случай: можно представить, что существует вещь, чья чтойность есть само ее бытие.

Фома Аквинский. О сущем и сущности. Пер. В. Кураповой // Историко-философский ежегодник '88. М., 1988.

Omnis autem essentia uel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo uel phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia uel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quidditas sit ipsum suum esse.

De ente et essentia IV. Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLIII. Rom: Editori di San Tommaso, 1976.

²⁶⁸ Такая вещь может быть только одной и притом только первой, поскольку размножение чего-либо может произойти или вследствие присоединения некоторого отличия - подобно тому как множится природа рода в видах, - или вследствие того, что форма воспринимается в различных материях - подобно тому как множится природа вида в различных индивидах, - или вследствие того, что одно предполагается абсолютным, а другое воспринимается в чем-то... Но если мы помыслим некоторую вещь, каковая есть только бытие, так что само бытие [в ней] есть нечто самостоятельно существующее, то это бытие не примет прибавления какого-либо отличия, так как оно уже не будет просто бытием, но бытием и, помимо этого, некоторой формой... Остается заключить, что такая вещь, которая есть ее собственное бытие, может существовать только одна, и поэтому в какой угодно другой вещи, кроме этой, бытие есть одно, а чтойность, или природа, либо форма, - другое (*Ibid.*).

*Et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicuius, nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, uel per hoc quod forma recipitur in diuersis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diuersis indiuiduis; uel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum... Si autem ponatur aliqua res quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua... Unde relinquitur quod talis res quae sit suum esse, non potest esse nisi una. Unde oportet quod, in qualibet alia re praeter eam, aliud sit esse suum et aliud quidditas uel natura seu forma sua (*Ibid.*).*

²⁶⁹ Между тем эта природа имеет двойственное бытие: одно - в отдельных индивидах, а другое - в душе, причем и в том и в другом случае названную природу сопровождают акциденции; что же касается индивидов, то в них она имеет множественное бытие, соответственно различию единичного. Однако этой природе как таковой, согласно ее первому (т. е. абсолютному) рассмотрению, не следует приписывать ни то, ни другое бытие. Ибо если мы скажем, что сущность человека как такового имеет бытие в этом единичном, то это будет ложно, так как если бы человеку - поскольку он есть человек - соответствовало бытие в этом единичном, то сущность человека никогда не могла бы существовать вне этого единичного; равным образом, если бы человеку - поскольку он есть человек - соответствовало небытие в этом единичном, - человеческая природа никогда не существовала бы в этом единичном. Однако если бы мы сказали, что человек имеет бытие, которое есть в этом единичном или в том [единичном], или в душе - не потому что он человек, - это было бы истинно. Стало быть, ясно, что природа человека, рассматриваемая абсолютно, отвлекается от всякого бытия, но так, чтобы не произошло исключения какого-нибудь из них; причем природа, рассматриваемая таким образом, будет сказываться обо всех индивидах (*Ibid.*).

Haec autem natura habet duplex esse: unum in singularibus, et aliud in anima; et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia. Et in singularibus etiam habet multiplex esse secundum singularium diuersitatem; et tamen ipsi naturae, secundum suam primam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debetur. Falsum enim est dicere quod essentia hominis, in quantum huiusmodi, habeat esse in hoc singulari: quia si esse in hoc singulari conueniret homini, in quantum est homo, nunquam esset extra hoc singulare; similiter etiam si conueniret homini, in quantum est homo, non esse in hoc singulari, nunquam esset in eo. Sed uerum est dicere quod homo in quantum est homo, non habet quod sit in hoc singulari uel in illo aut in anima. Patet ergo quod natura hominis absolute considerata

abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum. Et haec natura sic considerata est quae praedicatur de indiuiduis omnibus (Ibid., III).

²⁷⁰ Когда мы говорим, что Бог есть всецело бытие, мы не должны впадать в заблуждение, подобно тем философам, которые утверждали, что Бог есть то всеобщее бытие, благодаря которому всякая вещь существует как форма. Ведь такого рода бытие, т. е. Бог, возможно только при условии недопустимости никакого добавления к нему.

Фома Аквинский. О сущем и сущности. Пер. В. Кураповой // Историко-философский ежегодник '88. М., 1988.

Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse uniuersale quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est, huius conditionis est ut nulla sibi additio fieri possit.

De ente et essentia V. Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLIII. Roma: Editori di San Tommaso, 1976.

²⁷¹ Равным образом, хотя Бог и есть только бытие, он не должен быть лишен и прочих совершенств и превосходств, - более того, он должен обладать всеми совершенствами, присущими какому угодно роду; и по этой причине его называют просто совершенством... однако по сравнению со всеми другими вещами Бог обладает всеми этими совершенствами в превосходной степени, поскольку в нем они есть одно, тогда как в других вещах - имеют различие. Это обусловлено тем, что все его совершенства присущи его простому бытию (Ibid.).

Similiter etiam, quamuis sit esse tantum, non oportet quod deficient ei reliquae perfectiones et nobilitates; immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus propter quod perfectum simpliciter dicitur... sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diuersitatem habent. Et hoc est quia omnes illae perfectiones conueniunt sibi secundum esse suum simplex (Ibid.).

²⁷² Благо и бытие в действительности есть одно и то же и различаются только мысленно; это ясно из следующего рассуждения. Сущность блага состоит в том, что оно так или иначе представляет собой объект желания. Поэтому Философ говорит: «Благо есть то, чего все желают». Но очевидно, что та или иная вещь может быть объектом желания только в силу своего совершенства, ведь все желают сами быть совершенными. А всякая вещь совершенна настолько, насколько она актуальна (актуально существует). Поэтому ясно, что всякая вещь совершенна, насколько она причастна бытию; ведь бытие есть актуальность всякой вещи, что явствует из сказанного выше. Поэтому ясно, что благо и бытие в действительности есть одно и то же. Но «благо» отражает аспект желательности, чего не отражает «бытие».

Dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum res, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile, unde Philosophus in I Ethic, dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque inquantum est actu. Unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilitatis quam non dicit ens.

Thomas Aquinas, Summa theologiae 1.5.1, eds. Blackfriars. N. Y.: McGraw-Hill, 1964-1973.

²⁷³ Следует сказать, что человек не делает выбор по необходимости. А это происходит потому, что то, что может не быть, не является необходимым. Но причина, лежащая в основе решения не выбрать или выбрать, происходит от одной двойственной способности человека. Ведь человек может желать и не желать, действовать и не действовать; опять-таки он может желать того или другого, делать то или иное. Причина этого заложена в самой разумной способности. Ведь воля может быть

обращена ко всему, что разум воспринимает как благо. Но разум воспринимает как благо не только [побуждения одного рода], т. е. «желать» или «действовать», но и [побуждения другого рода], т. е. «не желать» или «не действовать». Опять-таки во всяком частном благе разум может усматривать аспект какого-то блага или же отсутствие какого-то блага, что есть аспект зла: в этом отношении он может рассматривать каждое из таких благ как достойное выбора или отказа от него. Только совершенное благо, каким является счастье, не может быть рассматриваемо разумом как зло или как обладающее каким-то недостатком. Поэтому человек желает счастья по необходимости, он не может желать не быть счастливым или быть несчастным. Но поскольку выбор направлен не на цель, а на средства, речь идет не о выборе совершенного блага, которое есть блаженство, а о выборе других, частных благ. Поэтому человек делает выбор не по необходимости, но свободно.

Dicendum quod homo non ex necessitate eligit; et hoc ideo, quia quod possibile est non esse non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere uel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo uelle et non uelle, agere et non agere; potest etiam uelle hoc aut illud, et agere hoc aut illud. Cuius ratio ex ipsa uirtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum in hoc uoluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est uelle aut agere, sed hoc etiam quod est non uelle et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni quod habet rationem mali; et secundum hoc potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile uel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicuius defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo uult, nec potest uelle non esse beatus aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut iam dictum est, non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit (Ibid. I-II.13.6).

²⁷⁴ Та или иная вещь может считаться необходимой в двух смыслах, а именно: абсолютно и по предположению. Мы считаем вещь абсолютно необходимой по соотношению терминов, например когда предикат составляет часть определения предмета: так, человек по необходимости является животным; или же когда предмет составляет часть понятия предиката: так, число обязательно является четным или нечетным. В этом смысле не является необходимым, чтобы Сократ сидел: поэтому это не является необходимым абсолютно, но может быть необходимым предположительно; ведь при условии, что он сидит, он должен сидеть по необходимости, поскольку он сидит.

Dicendum quod necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolute et ex suppositione. Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia Praedicatum est in definitione Subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal, uel quia Subiectum est de ratione Praedicati, sicut est necessarium numerum esse parem uel impar. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione, supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet (Ibid. 1.19.3).

²⁷⁵ Соответственно, в отношении того, что желает Бог, следует заметить, что Он желает чего-то абсолютно необходимого: но этого нельзя сказать обо всем, чего Он желает. Ведь божественная воля необходимым образом связана с божественным благом, поскольку оно является ее собственным объектом. Поэтому Бог желает [бытия] своего собственного блага по необходимости. И подобно тому как всякая другая способность, [божественная воля] связана со своим прямым и главным объектом, как, например, зрение с цветом, поскольку первому от природы свойственно стремиться ко второму.

Circa diuina igitur uolita hoc considerandum est, quod aliquid Deum uelle est necessarium absolute; non tamen hoc est uerum de omnibus quae uult. Uoluntas enim diuina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate uult, sicut et uoluntas nostra ex necessitate uult beatitudinem: sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale obiectum, ut uisus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat (Ibid.).

²⁷⁶ Но желание Бога направлено и на другие вещи помимо Его Самого, насколько они устроены в соответствии с Его благом как их целью. Но стремясь к какой-то цели, мы не обязательно желаем

того, что ведет к ней, если только это не является тем, без чего нельзя достигнуть данной цели. Например, чтобы поддержать жизнь, мы принимаем пищу или садимся на корабль, чтобы пересечь море. Но наше желание тех вещей, без которых цель остается достижимой, вовсе не является обязательным. Например, лошадь не является необходимой для прогулки, ведь мы можем прогуляться и без лошади. То же касается и других целей. Поэтому, если благодать Бога совершенна и может существовать без других вещей, поскольку они не могут прибавить Ему никакого совершенства, то для Него не является абсолютно необходимым желать вещей, которые не являются Им Самим.

Alia autem a se Deus uult in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem non ex necessitate uoluntatis uolentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest (sicut uolumus cibum, uolentes conseruationem uitae, et nauem, uolentes transfretare). Non sic autem ex necessitate uolumus ea sine quibus finis esse potest (sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis). Unde cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum uelle non sit necessarium absolute (Ibid.).

²⁷⁷ Если, предположим. Он желает, то Он не может не желать, так как Его воля не может изменяться.

Supposito enim quod uelit, non potest non uelle, quia non potest uoluntas eius mutari (Ibid.).

²⁷⁸ По-видимому, нечто отличное от Бога может быть сущностно бесконечным. Ведь власть чего бы то ни было пропорциональна его сущности. Но если сущность Бога бесконечна, то и Его власть будет бесконечной. Поэтому Он способен к бесконечному действию, поскольку мера власти познается в ее действии.

Videtur quod aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentiae eius. Si igitur essentia Dei est infinita oportet quod eius uirtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum cum quantitas uirtutis per effectum cognoscatur (Ibid. 1.7.2).

²⁷⁹ Следует сказать, что природе произведенной вещи противоречит, чтобы ее сущностью было ее бытие, поскольку существующая (сама по себе) вещь не есть вещь сотворенная. Поэтому природе созданной вещи противоречит быть абсолютно бесконечной. Следовательно, Бог, хотя и обладает бесконечной властью, не может сотворить вещь несотворенной (это предполагало бы, что две противоположности истинны одновременно). Поэтому подобным же образом Он не может сотворить что-либо абсолютно бесконечным.

Dicendum quod hoc est contra rationem facti quod essentia rei sit ipsum esse eius, quia esse subsistens non est esse creatum, unde contra rationem facti est quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus licet habeat potentiam infinitam non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul), ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter (Ibid., ad 1).

²⁸⁰ Бог есть первопричина образа всех вещей. Дабы это стало очевидным, следует иметь в виду, что при создании какой-либо вещи требуется образ, для того чтобы продукт следовал определенной форме. В самом деле, мастер создает в материи определенную форму в соответствии с наблюдаемым им образцом, будь то внешний созерцаемый им образец или же созданный внутри его ума. Между тем очевидно, что все природные порождения следуют определенным формам. Но эту определенность форм следует возвести как к своему первоначалу к божественной премудрости, замыслившей миропорядок, состоящий в различении вещей. И потому должно сказать, что в божественной премудрости пребывают образы всех вещей, каковые мы называли идеями, то есть образцовыми формами, существующими в божественном разуме.

Dicendum quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius euidenciam, considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar ut effectus determinatam formam consequatur: artifex enim producit determinatam formam in materia propter exemplar ad quod inspicit, siue illud sit exemplar ad quod extra intuetur siue sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem

quod ea quae naturaliter fiunt determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducat, sicut in primum principium, in diuinam sapientiam, quae ordinem uniuersi excogitauit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in diuina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, idest formas exemplares in mente diuina existentes.

Thomas Aquinas, *Summa theologiae* 1.44.3, ed. Blackfriars. N. Y.: McGraw-Hill, 1964-1973.

²⁸¹ Идеи обязательно должны быть расположены в божественном разуме. В самом деле, греческое слово «идея» по-латыни значит «форма». Поэтому под идеями мы понимаем формы вещей, существующие помимо самих вещей. Между тем форма любой вещи, существуя независимо от самой вещи, может иметь две цели своего существования: либо в качестве образца для той вещи, формой которой она называется; либо в качестве принципа познания этой вещи, в соответствии с тем, что формы познаваемых вещей должны быть в том, кто познает их. И в том и в другом случае необходимо полагать, что идеи существуют.

Dicendum quod necesse est ponere in mente diuina Ideas. Idea enim graece, latine forma dicitur: unde per Ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest: uel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; uel ut principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque necesse est ponere Ideas (Ibid. 1.15.1).

²⁸² Во всех вещах, не порожденных случайно, форма должна быть целью всякого порождения. Однако деятель действовал бы ради формы, если подобие формы наличествовало бы в деятеле. А это возможно двумя путями. В некоторых деятелях форма вещи, которая будет сделана, предсуществует согласно их природному бытию - например, в тех, которые действуют по своей природе: человек рождает человека, огонь порождает огонь. В других же деятелях форма вещи, которая должна быть сделана, предсуществует согласно умопостижаемому бытию - например, в тех, которые действуют интеллектом: образ дома предсуществует в уме строителя. Этот образ может быть назван идеей дома, поскольку строитель намеревается построить дом согласно форме, созданной в его уме.

In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexistit similitudo rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam: sicut homo general hominem et ignis ignem. In quibusdam uero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum: sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus; quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit (Ibid.).

²⁸³ Поскольку мир возник не случайным образом, но сотворен Богом, действующим через посредство интеллекта, как то будет показано ниже, необходимо, чтобы в божественном уме была форма, по подобию которой сотворен мир. А в этом и состоит понятие идеи.

Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit necesse est quod in mente diuina sit forma, ad cuius similitudinem mundus est factus; et in hoc consistit ratio Ideae (Ibid.).

²⁸⁴ Напротив, Августин говорит: «Идеи есть определенные изначальные формы или постоянные и неизменные модели вещей, содержащиеся в божественном интеллекте. Они неподвижны в силу того, что они сами не были сформированы; поэтому они вечны и всегда одни и те же. Но хотя сами они никогда не возникают и не исчезают, все, что может появиться и исчезнуть, и все, что действительно появляется и исчезает, получает свою форму в соответствии с ними.

Sed contra est quod Augustinus dicit: «Ideae sunt principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae diuina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque orientur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit» (Ibid. 1.15.2).

²⁸⁵ Я отвечу, что необходимо следует считать идеи множественными. Чтобы это стало очевидным, следует иметь в виду, что конечной целью всякого действия является собственное намерение основного деятеля, подобно тому как порядок в армии есть собственное намерение военачальника. Между тем то, что является наилучшим в вещах, есть благо порядка универсума, как ясно показал Философ в *Met.* XII. Таким образом, порядок универсума задуман Самим Богом, а не является результатом последовательных действий нескольких деятелей, как предполагали те, которые учили, что Бог создал только первотворение, которое сотворило второе творение, пока не появилось все множество сотворенных вещей. Согласно этому мнению, Бог должен был обладать идеей только первой сотворенной вещи; однако если сам порядок универсума был создан Им и задуман Им, то Он должен был обладать идеей порядка универсума.

Dicendum quod necesse est ponere plures Ideas. Ad cuius euidenciam considerandum est quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis proprie est intentum a principali agente: sicut ordo exercitus a duce. Id autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis uniuersi, ut patet per Philosophum. Ordo igitur uniuersi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proueniens secundum successionem agentium: prout quidam dixerunt quod Deus creauit primum creatum tantum, quod creatum creauit secundum creatum, et sic inde quousque producta est tanta rerum multitudo: secundum quam opinionem Deus non haberet nisi Ideam primi creati. Sed si ipse ordo uniuersi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat Ideam ordinis uniuersi (Ibid.).

²⁸⁶ Между тем не может быть идеи какого бы то ни было целого, если нет отдельных идей тех вещей, которые составляют данное целое; подобным образом и строитель не мог бы сформировать идею дома, если бы он не имел идей каждой из его частей. Поэтому в божественном уме обязательно должны быть идеи, соответствующие всем вещам.

Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur; sicut aedificator speciem domus concipere non potest, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet quod in mente diuina sint propriae rationes omnium rerum (Ibid.).

²⁸⁷ Между тем можно легко увидеть, что это не противоречит простоте Бога. В самом деле, идея вещи, которая должна быть произведена, существует в уме деятеля как объект понимания, а не как образ, с помощью которого мы понимаем, что есть форма, которую порождает интеллект в действии. Ведь форма дома в уме строителя есть нечто понимаемое им, в соответствии с чем он строит материальный дом. Итак, простоте божественного ума не противоречит то, что он понимает много вещей. Напротив, его простоте противоречило бы, если бы разумение Бога было наполнено множеством образов.

Hoc autem quomodo diuinae simplicitati non repugnet, facile est uidere, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem diuini intellectus quod multa intelligat; sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur (Ibid.).

²⁸⁸ Поэтому множество идей может существовать в божественном уме как объект его понимания, что может быть доказано следующим образом. Поскольку Бог обладает совершенным знанием своей собственной сущности, Он знает ее всеми возможными способами. Между тем она может быть познана не только сама по себе, но и насколько ей причастны творения сообразно тому или иному роду подобия. Но всякое творение обладает своим собственным видом, в соответствии с чем оно причастно каким-то образом подобию божественной сущности. Поэтому Бог, зная Свою сущность как то, чему уподобляется такое творение, знает ее и как особый образец и идею этого творения; это же касается и других творений. Поэтому ясно, что Бог мыслит множество образцов для множества вещей, а это и есть множество идей.

Unde plures Ideae sunt in mente diuina ut intellectae ab ipso. Quod hoc modo potest uideri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum

aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat diuinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit essentiam suam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures Ideae (Ibid.).

²⁸⁹ Как благо обладает аспектом желательности, так и истинное связано со знанием. Между тем все познаваемо поскольку обладает бытием... И поэтому как благо тождественно бытию, так и истина... Но если благо добавляет к бытию аспект желательности, то истина добавляет отношение к интеллекту.

Dicendum quod sicut bonum habet rationem appetibilis, ita uerum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem quantum habet de esse, intantum est cognoscibile... Et ideo sicut bonum conuertitur cum ente, ita et uerum. Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis super ens, ita et uerum comparisonem ad intellectum (Ibid. 1.16.3).

²⁹⁰ Между тем вещь мыслимая может относиться к интеллекту либо сущностно, либо акцидентально. Она находится в сущностном отношении к тому интеллекту, от которого зависит ее бытие; акцидентально она относится к тому интеллекту, которым она познается. Подобным образом мы можем сказать, что дом относится сущностно к интеллекту архитектора, но акцидентально - к интеллекту того, от кого он не зависит. Но мы судим о вещи не по тому, что в ней акцидентально, но по тому, что в ней сущностно. Поэтому все считается абсолютно истинным, насколько связано с интеллектом, от которого оно зависит. Таким образом, искусственно созданные вещи считаются истинными в отношении нашего интеллекта. Ведь мы считаем истинным дом, в котором осуществлено подобие формы, существовавшей в уме архитектора; слова считаются истинными, насколько они являются знаками истины, существующей в интеллекте.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem uel per se uel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo pendet secundum suum esse; per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur uera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur uerae per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus uera quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis; et dicitur oratio uera in quantum est signum intellectus ueri (Ibid. 1.16.1).

²⁹¹ Подобным же образом естественные вещи считаются истинными, насколько в них выражено подобие виду, существующему в божественном уме. В самом деле, мы называем истинным камнем такую вещь, которая обладает природой, свойственной камню, согласно замыслу божественного интеллекта. Тогда истина располагается прежде всего в интеллекте, а уже затем в вещах, насколько они связаны с интеллектом как с их источником.

Et similiter res naturales dicuntur esse uerae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente diuina; dicitur enim uerus lapis qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus diuini. Sic ergo ueritas principaliter est in intellectu; secundario uero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium (Ibid.).

²⁹² Как мы видели, истина находится в интеллекте, насколько он постигает вещь, как она есть; она находится в вещах, насколько их бытие сообразно интеллекту. Это в высшей степени верно в отношении Бога. Ведь Его бытие не только сообразно Его интеллекту, но само есть акт Его интеллекта; а Его мыслительный акт есть мера и причина всякого другого бытия и всякого другого интеллекта. Он сам есть Его собственное бытие и мыслительный акт. Из этого следует, что истина не только в Нем, но и что Он Сам есть высшая и первая истина.

Dicendum quod, sicut dictum est, ueritas inuenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem inuenitur maxime in Deo. Nam esse

suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus; et ipse est suum intelligere et suum esse. Unde sequitur quod non solum in ipso sit ueritas, sed quod ipse sit summa et prima ueritas (Ibid. 1.16.5).

²⁹³ Вещь может быть самоочевидной двумя способами: во-первых, она может быть самоочевидной сама по себе, но не для нас; во-вторых, самоочевидной и в себе и для нас. Пропозиция самоочевидна, если предикат входит в сущность субъекта, например «человек есть животное», ведь принадлежность классу животных входит в сущность человека. Таким образом, если сущности предиката и субъекта известны всем, то пропозиция будет для всех самоочевидной. Это очевидно в отношении главных посылок доказательства, включающих термины некоторых общих понятий, известных каждому, таких как бытие и небытие, целое и часть и т. п. Однако, если для некоторых сущность предиката и субъекта неизвестна, пропозиция будет самоочевидной в себе, но не для тех, кто не знает значения предиката и субъекта пропозиции. Поэтому случается так, что, как говорит Боэций в трактате «О hebdomадах», существуют некоторые понятия, являющиеся общими и самоочевидными только для ученых, как, например, то, что бестелесные субстанции не находятся в пространстве.

Dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter: uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal. Nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota. Sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est. Erit per se nota: non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boethius in libro De hebdomadibus, quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae, apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse. (Ibid., 1.2.1).

²⁹⁴ Между тем, поскольку мы не знаем сущности Бога, она [эта пропозиция] не самоочевидна для нас, но должна быть доказана с помощью вещей, более известных для нас, хотя и менее известных по своей природе - с помощью его действий.

Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus (Ibid.).

²⁹⁵ Следует сказать, что все, что каким-либо образом существует, происходит от Бога. Ведь что бы ни находилось в какой-либо вещи по сопричастности, должно быть обусловлено в этой вещи тем, чему оно сущностно принадлежит, подобно тому как железо пламенеет в пламени. Между тем выше, когда речь шла о простоте Бога, было показано, что Бог есть само самодостаточное бытие (esse), а также что самодостаточное бытие может быть только единственным... Поэтому все сущие, отличные от Бога, не являются сущим самим по себе (esse), но есть сущие (entia) по сопричастности. Поэтому следует считать, что все вещи, разнообразие которых основано на их различной причастности бытию (esse) и совершенство которых различно, имеют своей причиной Первосущее, Которое обладает бытием наиболее совершенным образом.

Поэтому Платон говорил, что единство должно предшествовать множественности; а Аристотель говорил, что все величайшее в отношении бытия и величайшее в отношении истинности есть причина всякого бытия и всякой истины.

Dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est a Deo est. Si enim aliquid inuenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter conuenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de diuina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum... Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur quod omnia quae diuersificantur secundum diuersam participationem essendi, ut sint perfectius uel minus perfecte, causari ab uno primo ente quod perfectissime est.

Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit quod id quod est maxime ens et maxime uerum est causa omnis entis et omnis ueri...

Thomas Aquinas, Summa theologiae 1.44.1, eds. Blackfriars. N. Y.: McGraw-Hill, 1964-1973.

²⁹⁶ Наиболее совершенное знание существует в Боге. Чтобы доказать это, следует отметить, что познающие отличаются от непознающих тем, что последние обладают только своей собственной формой, тогда как познающее естественно приспособлено для того, чтобы обладать также и формой какой-то другой вещи, поскольку вид познаваемой вещи присутствует в познающем. Поэтому очевидно, что природа непознающего более ограничена, тогда как природа познающего обладает большей полнотой и всеохватностью. Поэтому Философ говорит, что «душа в каком-то смысле есть все».

Dicendum quod in Deo perfectissime est scientia. Ad cuius euidenciam considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscentia natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura ei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem; propter quod dicit Philosophus quod anima est quodammodo omnia (Ibid. 1.14.1).

²⁹⁷ Между тем редукция формы исходит от материи. Поэтому, как мы показали выше, чем менее материальны формы, тем более близки они к (роду) бесконечности. Тогда очевидно, что нематериальность вещи есть причина ее причастности познанию, а модус познания соответствует модусу нематериальности. Поэтому в «О душе» (II) говорится, что растения не познают в силу их материальности. Однако чувство причастно познанию, поскольку оно может свободно получать формы из материи; интеллект же еще более причастен познанию, поскольку он еще более «отделен от материи и несмешан», как сказано в «О душе» (III).

Coarctari autem formae est per materiam; unde et supra diximus quod formae secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitua; et secundum modum immaterialitatis est modi cognitionis. Unde dicitur quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscituius est quia receptuius est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscituius, quia est magis separatus a materia et immixtus, ut dicitur in De Anima (Ibid.).

²⁹⁸ Поэтому раз Бог обладает высшей степенью нематериальности, как утверждалось выше, Он занимает высшее место в [иерархии] познания.

Unde, cum Dei sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis (Ibid.).

²⁹⁹ Некоторые [Авиценна], желая показать, как это возможно [что Бог познает отдельные вещи], утверждают, что Бог познает отдельные вещи через универсальные причины. Ведь в любой отдельной вещи нет ничего, что не происходило бы от какой-то универсальной причины. Они приводят пример астронома, который, зная все универсальные движения небесных тел, может заранее предсказать любое затмение. Однако этого недостаточно: в самом деле, отдельные вещи получают от универсалий определенные формы и свойства, которые, даже соединившись, не могут стать индивидуальными без индивидуализирующей материи. Поэтому тот, кто знает Сократа, поскольку он бел или поскольку он является сыном Софрониска или в каком-то ином подобном же смысле, не будет знать его как вот этого конкретного человека. Поэтому, если следовать объяснению, приведенному выше. Бог не знает отдельные вещи в их конкретности.

Sed qualiter hoc esse possit quidam manifestare uolentes, dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas uniuersales; nam nihil est in aliquo singularium quod non ex aliqua causa uniuersali oriatur. Et ponunt exemplum: sicut si quis astrologus cognosceret omnes motus uniuersales caeli, posset praenuntiare omnes eclipses futuras. - Sed istud non sufficit; quia singularia ex causis uniuersalibus sortiuntur quasdam formas et

uirtutes quae, quantumcumque ad inuicem coniungantur, non indiuiduantur nisi per materiam indiuidualem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, uel Sophronisci filius, uel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum in quantum est hic homo. Unde secundum modum praedictum, Deus non cognosceret singularia in sua singularitate (Ibid. 1.14.11).

³⁰⁰ Таким образом, следует предложить другое объяснение. Поскольку Бог является причиной вещей в силу Своего знания [о них], как было установлено выше. Его знание простирается настолько, насколько распространяется Его причинность. Следовательно, поскольку действенная власть Бога распространяется не только на формы, являющиеся источниками универсальных свойств, но также и на материю... то знание Бога должно простираться и на отдельные предметы, ставшие индивидуальными благодаря материи.

Et ideo aliter dicendum est quod, cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est, in tantum se extendit scientia Dei in quantum se extendit eius causalitas. Unde, cum uirtus actiua Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio uniuersalis, sed etiam ad materiam... necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam indiuiduantur (Ibid.).

³⁰¹ Поскольку Он знает вещи, отличные от Него, посредством Своей сущности, будучи подобием вещей или их активным началом, то Его сущность должна быть достаточным началом познания всех вещей, созданных Им, и не только в их универсальности, но и в их конкретности. То же можно было бы сказать и о знании ремесленника, если бы оно производило вещь целиком, а не только ее форму.

Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum uelut principium actiuum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in uniuersali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiua totius rei et non formae tantum (Ibid.).

³⁰² В доказательство этому [что Бог знает будущие возможные вещи] следует отметить, что возможная вещь может быть рассмотрена двумя способами. Во-первых, сама по себе, согласно чему она уже является действительно существующей, - в этом смысле она не считается будущей, но настоящей; и она не рассматривается как возможная в отношении одного или другого, но как определенная в отношении одного; на основании этого она несомненно может быть объектом определенного знания, например объектом зрительного восприятия, как когда я вижу Сократа сидящим.

Ad cuius euidenciam considerandum est quod contingens aliquid dupliciter potest considerari: uno modo, in seipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens; neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc, sic potest infallibiliter subdi certae cognitioni utpote sensui uisus, sicut cum uideo Socratem sedere (Ibid. 1.14.13).

³⁰³ В другом смысле возможную вещь нужно рассматривать с точки зрения ее причины. Тогда она рассматривается как будущая и как возможная, еще не определенная к одному; ведь возможная причина имеет отношение к противоположностям: в этом смысле возможная вещь не является объектом какого-либо определенного знания. Поэтому всякий, кто знает возможную вещь только с точки зрения ее причины, обладает лишь предположительным знанием о ней.

Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum: quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem (Ibid.).

³⁰⁴ Однако Бог знает все возможные вещи не только с точки зрения их причин, но и каждую из них в ее актуальности. И хотя возможные вещи становятся актуальными последовательно. Бог узнает возможные вещи не по мере их появления в их собственном бытии, как узнаем мы, но знает их одновременно. Причина этому в том, что Его знание измеряется вечностью, и не только потому, что сущности всех вещей представлены в Нем, как утверждают некоторые [Авиценна], но потому, что

Его взгляд из вечности направлен на все вещи в их настоящей явленности. Поэтому очевидно, что отдельные вещи безусловно познаваемы Богом, поскольку они являются объектами божественного видения в их настоящей явленности; но при этом они являются будущими возможными вещами в отношении своих причин.

Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successiue, non tamen Deus successiue cognoscit contingentia prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse; aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt; sed quia eius intuitus fertur super omnia ab aeterno, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur diuino conspectui sua praesentialitate; et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata (Ibid.).

³⁰⁵ Отсюда ясно, что то, что я называю существованием, есть актуальность всех актов и поэтому оно есть совершенство всех совершенств.

Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum.

De potentia Dei 7.2, ad 9 // Sancti Thomae Aquinatis Opuscula Omnia, 5 uols., ed. P. Mandonnet. P.: P. Lethielleux, 1927.

³⁰⁶ Бытие (esse) есть актуальность всякой формы или природы; ведь о благе и человечности говорят как об актуальном только на основании того, что о них говорится как о сущем (esse). Поэтому бытие следует сравнивать с сущностью, если последнее отлично от первого, так, как мы сравниваем актуальность с потенциальностью. Поэтому, раз в Боге нет потенциальности... значит в Нем сущность не отличается от существования (esse). Поэтому Его сущность есть Его бытие (esse).

Esse est actualitas omnis formae uel naturae: non enim bonitas uel humanitas significatur in actu nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale... sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse. Thomas Aquinas, Summa theologiae 1.3.4, eds. Blackfriars. N. Y.: McGraw-Hill, 1964-1973.

³⁰⁷ Все действия и движения, по-видимому, направлены каким-то образом к бытию (esse), либо ради сохранения бытия в индивидуальных представителях видов, либо ради обретения бытия (esse). Между тем само оно, т. е. бытие (esse), является благом; по этой причине все вещи стремятся к бытию (esse). Таким образом, всякое действие и движение совершается ради блага.

Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari uidetur: uel ut conseruetur secundum speciem uel indiuiduum; uel aut de nouo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse, bonum est. Et ideo omnia appetunt esse. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

Thomas Aquinas, Summa contra gentiles III.3. R.: Marietti, 1961.

³⁰⁸ См. прим. 1.

³⁰⁹ Вещи свидетельствуют, что «они естественно желают быть»; так что если они подвержены разложению, то они естественно сопротивляются тому, что вызывает разложение... Между тем все вещи обладают бытием (esse), насколько они подобны Богу, Который есть самодостаточное бытие (esse), поскольку они являются сущими только по сопричастности. Поэтому окончательным желанием всех вещей является быть подобными Богу.

In rebus apparet quod esse appetunt naturaliter: unde et si qua corrumpi possunt, naturaliter corruptentibus resistunt... Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens: cum omnia sint solum quasi esse participantia. Omnia igitur appetunt quasi ultimum finem Deo assimilari (Ibid. III.19).

³¹⁰ Из того, что было сказано, явствует, что, тогда как Бог обладает Своим совершенным и полным благом согласно образу Своего простого бытия (esse), творения достигают совершенства доступного им блага не через одно лишь бытие, но благодаря многому. Поэтому, хотя всякий благ поскольку существует, он не может быть назван благим в абсолютном смысле, если он не обладает и другими вещами, необходимыми для своего блага. Так, человек, лишенный добродетели и приверженный злу, считается благим в ограниченном смысле, т. е. как сущее и как человек; но он не считается благим абсолютно...

Manifestum est ergo ex dictis quod, licet Deus secundum suum simplex esse perfectam et totam suam bonitatem habeat, creaturae tamen ad perfectionem suae bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. Unde, licet quaelibet earum sit bona in quantum est, non tamen potest simpliciter bona dici si aliis careat quae ad ipsius bonitatem requiruntur: sicut homo qui, uirtute spoliatus, uitiis est subiectus, dicitur quidem bonus secundum quid, scilicet in quantum est ens et in quantum est homo, non tamen bonus simpliciter... (Ibid. III.20)

³¹¹ Все стремится к уподоблению Богу как к своей собственной цели. Поэтому конечной целью вещи будет то, с помощью чего она в наибольшей степени уподобится Богу. Но интеллектуальное творение особенно близко Богу в том, что оно интеллектуально, поскольку это подобие принадлежит ему более, чем всем другим творениям и включает всякое другое подобие.

Unumquodque tendit in diuinam similitudinem sicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur, est ultimus finis eius. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est: hanc enim similitudinem habet prae ceteris creaturis, et haec includit omnes alias (Ibid. III.25).

³¹² Конечная цель человека есть предел его естественной потребности, так что, достигнув ее, он уже больше ничего не желает; потому что если он все еще стремится к чему-то, то он пока не достиг той цели, на которой он мог бы успокоиться. Но этого не может произойти в земной жизни, поскольку чем больше человек понимает, тем больше усиливается в нем желание понимать...

Ultimus finis hominis terminal eius appetitum naturalem, ita quod, eo habito, nihil aliud quaeritur: si enim adhuc mouetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac uita non est possibile accidere. Quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur... (Ibid. III.48).

³¹³ Естественное желание не может быть никчемным, поскольку «природа ничего не делает зря». Но природное желание было бы пустым, если бы его нельзя было осуществить. Поэтому естественное желание человека может быть осуществлено, но не в земной жизни, как мы показали. Оно должно быть осуществлено после земной жизни.

Impossibile est naturale desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane desiderium naturae si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac uita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc uitam (Ibid.).

³¹⁴ Из сказанного выше достаточно ясно, с каким родом видения мы имеем дело. Ведь мы доказали, что интеллект не может созерцать божественную субстанцию посредством любого из сотворенных видов. Поэтому если мы считаем, что божественную сущность вообще можно созерцать, то интеллект должен ее созерцать только через саму божественную сущность. Таким образом, в этом видении божественная сущность является и объектом и средством видения.

Modus autem huius uisionis satis iam ex dictis qualis esse debeat, apparet. Ostensum enim est supra quod diuina substantia non potest uideri per intellectum aliqua specie creata. Unde oportet, si Dei essentia uideatur, quod per ipsammet essentiam diuinam intellectus ipsam uideat: ut sit in tali uisione diuina essentia et quod uidetur, et quo uidetur (Ibid. III.51).

³¹⁵ Следовательно, благодаря вышеуказанному видению сотворенный интеллект участвует в вечной жизни. Ведь вечность отличается от времени тем, что время имеет бытие (esse) в некоторой последовательности, а вечность существует совершенно одновременно. Уже было показано, что в видении, о котором идет речь, нет последовательности и что все, что созерцается при этом, видимо одновременно одним взглядом. Поэтому такое видение имеет место как род сопричастности вечности. Кроме того, такое видение есть род жизни, поскольку интеллектуальный акт есть род жизни. Поэтому благодаря этому видению сотворенный интеллект становится участником вечной жизни.

Ex hoc autem apparet quod per uisionem praedictam intellectus creatus uitae aeternae fit particeps. In hoc enim aeternitas a tempore differt, quod tempus in quadam successione habet esse, aeternitas uero esse est totum simul. Iam autem ostensum est quod in praedicta uisione non est aliqua successio, sed omnia quae per illam uidentur, simul et uno intuitu uidentur. Illa ergo uisio in quadam aeternitatis participatione perficitur. Est autem illa uisio quaedam uita: actio enim intellectus est uita quaedam. Fit ergo per illam uisionem intellectus creatus uitae aeternae particeps (Ibid. III.61).

³¹⁶ См. прим. 9.

³¹⁷ Ты же, Господи, во время его рассказа повернул меня лицом ко мне самому: заставил сойти с того места за спиной, где я устроился, не желая всматриваться в себя. Ты поставил меня лицом к лицу со мной, чтобы видел я свой позор и грязь, свое убожество, свои лишай и язвы. И я увидел и ужаснулся, и некуда было бежать от себя.

Tu autem, domine, inter uerba eius retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me adtendere; et constituebas me ante faciem meam, ut uiderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et uidebam et horrebam, et quo a me fugerem non erat. Conf. VIII.7 PL, t. XXXII.

³¹⁸ Ибо много лет моих утекло (почти двенадцать лет) с тех пор как я девятнадцатилетним юношей, прочитав Цицеронова «Гортензия», воодушевился мудростью, - но не презрел я земного счастья и все откладывал поиски ее... А юношей я был очень жалок, и особенно жалок на пороге юности; я даже просил у Тебя целомудрия и говорил: «Дай мне целомудрие и воздержание, но не сейчас». Я боялся, как бы ты сразу не услышал меня и сразу же не исцелил от этой злой страсти: я предпочел утолить ее, а не угасить.

Quoniam multi mei anni mecum effluxerant - forte duodecim anni - ex quo, ab undeuicesimo anno aetatis meae, lecto Ciceronis Hortensio, excitatus eram studio sapientiae, et differebam contempta felicitate terrena ad earn inuestigandam uacare, cuius non inuentio, sed uel sola inquisitio, iam praeponenda erat etiam inuentis thesauris regnisque gentium, et ad nutum circumfluentibus corporis uoluptatibus. At ego adulescens miser ualde, miserior in exordio ipsius adulescentiae, etiam petieram a te castitatem et dixeram: da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo. Timebam enim, ne me cito exaudires et cito sanares a morbo concupiscentiae, quem malebam expleri quam exstingui (Ibid.).

³¹⁹ Господь так дал мне, брату Франциску, начать творить покаяние: когда я был погрязшим в грехах, мне казалось нестерпимо горьким видеть прокаженных. И Сам Господь привел меня к ним, и я сотворил милосердие им. И когда я возвращался от них, то, что казалось мне горьким, обратилось для меня в сладость души и тела; и после этого недолго оставался я в миру и ушел из мира.

Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere faciendi poenitentiam: quia, cum essem in peccatis, nimis mihi uidebatur amarum uidere leprosos. Et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam

cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod uidebatur mihi amarum, conuersum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis; et postea parum steti et exiui de saeculo.

Testamentum in Opuscula sancti patris Francisci Assisensis, ed. C. Esser. Grottaferrata: Collegium S. Bonauenturae ad Claras Aquas, 1978, vol. 12 // Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, p. 307-308.

³²⁰ Пусть остерегаются братья оставаться в церквах, пристанищах и всех местах, для них устрояемых, иначе как пришельцы, гости и странники, как подобает святой бедности, которую мы обещали в Уставе. Строго приказываю всем братьям во имя послушания, чтобы, где бы ни были, не осмеливались добиваться никакой грамоты в Римской курии ни сами, ни через третье лицо, ни для церкви, ни для другого какого места, ни оправдываясь проповедническим служением, ни телесными преследованиями; и где не были приняты, пусть бегут в другую землю творить покаяние, благословляя Господа.

Caueant sibi fratres, ut ecclesias, habitacula pauperula et omnia, quae pro ispis construuntur, penitus non recipiant, nisi essent, sicut decet sanctam paupertatem, quam in regula promissimus, semper ibi hospitantes sicut aduenae et peregrini. Praecipio firmiter per obedientiam fratribus uniuersis, quod ubicumque sunt, non audeant petere aliquam litteram in curia Romana per se neque per interpositam personam, neque pro ecclesia neque pro alio loco neque sub specie praedicationis neque pro persecutione suorum corporum; sed ubicumque non fuerint recepti, fugiant in aliam terram ad faciendam poenitentiam cum benedictione Dei (Ibid., p. 311-312).

³²¹ Но прошу, молю и убеждаю братьев моих в Господе Иисусе Христе, чтобы, когда будут в миру, не затевали спор, ни словесных схваток, не осуждали бы других; но были бы мягки, миролюбивы и скромны, покорны и кротки, беседовали бы со всеми, достойно, как и подобает.

Consulo uero, moneo et exhortor fratres meos in Domino Iesu Christo, ut, quando uadunt per mundum, non litigent neque contendant uerbis, nec alios iudicent; sed sint mites, pacifici et modesti, mansueti et humiles, honeste loquentes omnibus, sicut decet.

Regula bullata, caput 3 // Opuscula sancti patris Francisci Assisensis, ed. C. Esser. Grottaferrata: Collegium S. Bonauenturae ad Claras Aquas, 1978, vol. 12. Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, p. 230.

³²² Братья пусть ничего не присваивают себе, ни дом, ни поместье, ни что другое. И словно странники и пришельцы в этом мире, в бедности и смирении Господу служащие, пусть без смущения ходят за подаванием, и не следует им стыдиться, потому что Господь ради нас сделался бедным в этом мире. Вот та вершина высочайшей бедности, которая вас, дражайшие братья мои, сделала наследниками и царями Царства Небесного. Да будет она той вашей долей, которая приведет к земле живых. Каковой предавшись всецело, возлюбленнейшие братья, во имя Господа Иисуса Христа ничего другого вовеки под небом не желайте стяжать.

Fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem. Et tanquam peregrini et aduenae in hoc saeculo in paupertate et humilitate Domino famulantes uadant pro eleemosyna confidenter, nec oportet eos uerecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo. Haec est illa celsitudo altissimae paupertatis, quae uos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni caelorum instituit, pauperes rebus fecit, uirtutibus sublimauit. Haec sit portio uestra, quae perducit in terram uiuentium (cfr. Ps 141, 6). Cui, dilectissimi fratres, totaliter inhaerentes nihil aliud pro nomine Domini nostri Iesu Christi in perpetuum sub caelo habere uelitis (Ibid.).

³²³ Убеждаю и призываю в Господе Иисусе Христе, чтобы береглись братья всякой гордости, тщеславия, зависти, любостязания, заботы и волнений этого мира, злословия и роптания, и чтобы не стремились не знающие грамоты обучиться; но пусть помыслят, что более всего должны желать иметь Дух Господень и Его святое действие в себе, молиться Ему всегда с чистым сердцем и исполниться смирения, терпения в гонении и немощи и любить тех, кто нас преследует, и осуждает,

и уличает, потому что говорит Господь: «Любите врагов ваших и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф 5:44).

Moneo uero et exhortor in Domino Iesu Christo, ut caueant fratres ab omni superbia, uana gloria, inuidia, auaritia (cfr. Lc 12, 15), cura et sollicitudine huius saeculi, detractio et murmuratione, et non curent nescientes litteras litteras discere; sed attendant, quod super omnia desiderare debent habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem, orare semper ad eum puro corde et habere humilitatem, patientiam in persecutione et infirmitate et diligere eos qui nos persequuntur, quia dicit Dominus: Diligite inimicos uestros et orate pro persequentibus et columniantibus uos (cfr. Mt 5, 44) (Ibid., p. 235-236).

³²⁴ Всевышний, Всемогущий, Благий Господи,

Тебе слава и хвала, честь и всякое благословение,

Тебе Единому да будут возданы;

и никто из людей не достоин именовать Тебя!

Слава Тебе, Господи мой, за все Твои творения,

особливо же за достославного брата нашего Солнце,

что день зачинает и светом нас освещает,

в лучах блистает и в лепоте великой

и являет образ Твой. Господи!

Хвала Господу моему за сестру Луну

и за звезды осиянные. Им в небесах сотворенные;

хвала Господу моему за брата Ветра,

за Воздух и Тучи, за Ведро и Ненастье,

коиими он всякому дыханию пропитание промышляет!

Хвала Господу моему за сестру Воду,

ибо она весьма полезна, любезна, смиренна и непорочна;

хвала Господу моему за брата Огня, что светит в ночи;

он весел и рдян, необорим и бодр;

хвала Господу моему за мать нашу Землю,

что всех нас кормит и носит,

всяческие плоды производит,

цвет и травы по свет выводит!

Хвала Тебе, Господи мой, за тех, кто Тебя ради обиды прощают,

нужду и скорбь с терпением сносят;
блаженны с миром до конца претерпевшие,
яко от Тебя, Господи, венца сподобятся!
Хвала Тебе, Господи мой, за сестру нашу смерть,
ее же никто из живущих не минует;
но горе почиющим в грехе смертном!
Блаженны, кто нашли себя в час свой последний
верными Твоему пресвятому волению;
смерть вторая повредить им не сможет.
Славьте и хвалите Господа моего, величайте Его,
и да служит Ему всякое дыхание с великим смирением!

*Altissimu onnipotente bon signore,
tue so le laude, la gloria e l'onore et onne benedictione.*

*Ad te solo, altissimo se konfano,
et nullu homo ene dignu te mentouare.*

*Laudato sie, mi signore, cun tucte le tue creature,
spetialmente messor lo frate sole,
lo qual'e iorno, et allumini noi per loi.*

*Et ellu e bellu e radiante con grande splendore,
de te, altissimo, porta significatione.*

*Laudato si, mi signore, per sora luna e le stelle,
in celu l'ai formate clarite et pretiose et belle.*

*Laudato si, mi signore, per frate uento,
et per aere et nubilo et sereno et omne tempo,
per lo quale al e tue creature dai sustentamento.*

*Laudato si, mi signore, per sor aqua,
la quale e multo utile et humile et pretiosa et casta.*

Laudato si, mi signore, per frate focu,

per lo quale enn' allumini la nocte,

ed ello e bello et iocundo et robustoso et forte.

Laudato si, mi signore, per sora nostra matre terra,

la quale ne sustenta et gouerna,

et produce diuersi fructi con coloriti flori et herba.

Laudato si, mi signore, per quelli ke perdonano per lo tuo amore,

et sostengo infirmitate et tribulatione.

Beati quelli ke 'l sosterrano in pace,

ka da te, altissimo, sirano incoronati.

Laudato si, mi signore, per sora nostra morte corporale,

da la quale nullu homo uiuente po' skappare.

Guai a quelli, ke morrano ne le peccata mortali:

beati quelli ke trauara ne le tue sanctissime uoluntati,

ka la morte secunda nol farra male.

Laudate et benedicete mi signore,

et rengratiate et seruiateli cun grande humilitate.

Canticurn fratris Solis // Opuscula sancti patris Francisci Assisensis, ed. C. Esser. Grottaferrata: Collegium S. Bonauenturae ad Claras Aquas, 1978, vol. 12. Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, p. 83-86.

³²⁵ Напротив: Предмет веры не может быть доказан очевидно; однако то, что Бог один, является предметом веры, следовательно и т. д.

Ad oppositum: Articulus fidei non potest euidenter probari; sed quod tantum sit unus Deus est articulus fidei; igitur etc.

Quodlibeta I.I // Guillelmi De Ockham Opera Theologica, vol. 9, ed. I. Wey. St. Bonaventure, N. Y.: Franciscan Institute, 1980.

³²⁶ В связи с этим вопросом я прежде всего объясню, что означает имя «Бог»; затем я отвечу па сам вопрос.

Относительно первого пункта я скажу, что имя «Бог» может быть определено двумя способами. Первый: «Бог есть нечто, славнейшее и лучшее, чем любая другая вещь, от него отличная». Второй: «Бог есть нечто, лучше и совершеннее которого не может быть ничего».

In ista quaestione primo exponam quid intelligendum est per hoc nomen «Deus»; secundo, respondebo ad quaestionem.

Circa primum dico quod hoc nomen «Deus» potest habere diuersas descriptiones: una est quod deus est aliquid nobilius et melius omni alio a se; alia descriptio est quod Deus est illud quo nihil est melius nec perfectius (Ibid.).

³²⁷ Относительно второго пункта, я утверждаю, что если наше понимание Бога соответствует первому определению, то с помощью доказательства не может быть показано, что есть только один Бог. Причина этому в том, что мы не можем обладать очевидным знанием о том, что существует только один Бог. Вывод ясен. Антецедент доказывается следующим способом. Пропозиция «Бог существует» сама по себе не дает никакого знания, поскольку многие сомневаются в этом; истинность ее не может быть доказана и на основании самоочевидных пропозиций, поскольку во всяком рассуждении будет присутствовать нечто сомнительное или принимаемое на веру; она не познаваема и опытным путем, что очевидно.

Circa secundum dico quod accipiendo Deum secundum primam descriptionem, non potest demonstratiue probari quod tantum est unus Deus. Cuius ratio est quia non potest euidenter sciri quod Deus est, sic accipiendo; igitur non potest euidenter sciri quod tantum est unus Deus, sic accipiendo Deum. Consequentia plana est; antecedens probatur, quia haec propositio «Deus est» non est per se nota, quia multi dubitant de ea; non potest probari ex per se notis, quia in omni ratione accipietur aliquod dubium uel creditum; nec est nota per experientiam, manifestum est (Ibid.).

³²⁸ Однако мы должны понимать, что существование Бога может быть доказано, если мы понимаем слово «Бог» согласно второму определению. Потому что иначе нам пришлось бы двигаться до бесконечности - если бы действительно среди сущих не было некоторой вещи, совершеннее которой нет ничего. Но из этого не следует, что возможно доказать существование только одной такой вещи. В это можно только верить.

Sciendum tamen quod potest demonstrari Deum esse, accipiendo «Deum» secundo modo prius dicto, quia aliter esset processus in infinitum nisi esset aliquid in entibus quo non est aliquid prius nec perfectius. Sed ex hoc non sequitur quod potest demonstrari quod tantum est unum tale, sed hoc tantum fide tenetur (Ibid.).

³²⁹ Я утверждаю, что единство Бога не может быть очевидно доказано, если наше понимание Бога соответствует второму определению. Впрочем, истинность этой негативной пропозиции - «Единство Бога не может быть очевидно доказано» - нельзя убедительно доказать. Ведь доказать то, что единство Бога не может быть с очевидностью доказано, можно только с помощью опровергающих это положение аргументов. Например, нельзя убедительно доказать, что количество звезд составляет четное число; так же не может быть доказана и троичность Божественных Лиц. Однако эти негативные пропозиции - «Нельзя доказать, что количество звезд составляет четное число», «Нельзя доказать троичность Божественных Лиц» - не могут быть с очевидностью доказаны.

Tertio dico quod unitas Dei non potest euidenter probari, accipiendo «Deum» secundo modo. Et tamen haec negatiua «unitas Dei sic accepti non potest euidenter probari» non potest demonstratiue probari, quia non potest demonstrari quod unitas Dei non possit euidenter probari nisi soluendo rationes in contrarium; sicut non potest demonstratiue probari quod astra sint paria, non potest demonstrari Trinitas personarum; et tamen istae negatiuae non possunt euidenter probari «non potest demonstrari quod astra sint paria», «non potest demonstrari Trinitas personarum» (Ibid.).

³³⁰ Согласно тому, что говорит Боэций в первой книге «Об истолковании», язык тройствен: письменный, произносимый и концептуальный... Соответственно и термин тройствен, т. е. можно говорить о написанном, произнесенном и концептуальном термине... Концептуальный термин представляет собой мыслимое содержание или впечатление, которое естественным образом обладает обозначением или сообозначением и которое может быть частью мыслимой пропозиции и представлять то, что оно обозначает.

Est autem sciendum quod sicut secundum Boethium, in I Perihermenias, triplex est oratio, scilicet scripta, prolata et concepta... sic triplex est terminus, scilicet scriptus, prolatus et conceptus... Terminus

conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans uel consignificans, nata esse pars propositionis mentalis, et pro eodem nata supponere.

Summa logicae c. 1 // Guillelmi De Ockham Opera Philosophica, vol. 1, eds. P. Boehner and G. Gál. St. Bonaventure, N. Y.: Franciscan Institute, 1980.

³³¹ Я заявляю, что звучащие слова есть знаки, подчиненные мыслимым концептам или содержаниям. Под этим я не подразумеваю, что если мы берем слово «знак» в его собственном значении, то произносимые слова прежде всего и являются собственными знаками мыслимых концептов. Напротив, я считаю, что слова применяются для того, чтобы обозначать те же самые вещи, которые обозначаются мыслимыми концептами. Поэтому концепт обозначает нечто первично и естественно, тогда как слово обозначает ту же самую вещь вторично.

Dico autem uoces esse signa subordinata conceptibus seu intentionibus animae, non quia proprie accipiendo hoc uocabulum «signa» ipsae uoces semper significant ipsos conceptus animae primo et proprie, sed quia uoces imponuntur ad significandum illa eadem quae per conceptus mentis significantur, ita quod conceptus primo naturaliter significat aliquid et secundo uox significat illud idem (Ibid.).

³³² Обозначение концептом или мыслимым впечатлением чего бы то ни было естественно. С другой стороны, произносимый или написанный термин не обозначает чего бы то ни было, кроме как на основании свободного соглашения.

Una est quod conceptus seu passio animae naturaliter significat quidquid significat, terminus autem prolatus uel scriptus nihil significat nisi secundum uoluntariam institutionem (Ibid.).

³³³ Мы должны знать, что «суппозиция» прежде всего подразделяется на персональную, простую и материальную суппозиции. Персональная суп-позиция вообще означает, что термин относится к обозначаемому им объекту независимо оттого, является ли этот объект вещью за пределами души, или звуками голоса, или мыслимым концептом, или чем-то записанным, или любым другим воображаемым предметом.

Sciendum est autem quod suppositio primo diuiditur in suppositionem personalem, simplicem et materialem. Suppositio personalis, uniuersaliter, est illa quando terminus supponit pro suo significato, siue illud significatum sit res extra animam, siue sit uox, siue intentio animae, siue sit scriptum, siue quodcumque aliud imaginabile (Ibid.).

³³⁴ Всякий раз, когда субъект или предикат пропозиции относятся к обозначаемому ими объекту, так что они [субъект или предикат] взяты в своей обозначающей функции, мы имеем дело с персональной суппозицией. Примером первого будет предложение «каждый человек есть животное», где «человек» относится к тем объектам, которые это слово обозначает, поскольку «человек» является конвенциональным знаком, функция которого - обозначать этих людей и ничего больше; ведь, собственно говоря, оно не обозначает чего-то общего для них, но, как говорит св. Иоанн Дамаскин, обозначает самих этих людей.

Ita quod quodcumque subiectum uel praedicatum suppositionis supponit pro suo significato, ita quod significatiue tenetur, semper est suppositio personalis. Exemplum primi: sic dicendo «omnis homo est animal», li homo supponit pro suis significatis, quia «homo» non imponitur nisi ad significandum istos homines; non enim significat proprie aliquid commune eis sed ipsosmet homines secundum Damascenum (Ibid.).

³³⁵ В случае простой суппозиций термин относится к мыслимому содержанию (intentione animae), но не используется в своей обозначающей функции. Например, «человек есть вид». Термин «человек» обозначает мыслимое содержание, поскольку его содержанием является вид; однако, строго говоря, термин «человек» не обозначает этого мыслимого содержания.

Suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significatiue. Uerbi gratia sic dicendo «homo est species» iste terminus «homo» supponit pro intentione animae, quia illa intentio est species; et tamen iste terminus «homo» non significat proprie loquendo illam intentionem (Ibid.).

³³⁶ С материальной суппозицией мы имеем дело, когда термин не относится к обозначаемому им, но обозначает произнесенный или написанный знак, как в предложении «человек есть существительное». Здесь слово «человек» обозначает само себя; и все же оно не обозначает само себя.

Suppositio materialis est quando terminus non supponit significatiue, sed supponit uel pro uoce uel pro scripto. Sicut patet hie «homo est nomen», li homo supponit pro se ipso, et tamen non significat se ipsum (Ibid.).

³³⁷ Комментатор в XII книге «Метафизики» говорит (комментарий 22): Единое и бытие суть универсальные вещи, не обладающие бытием за пределами души. Таким образом, по его мнению, универсалии не имеют бытия вне души.

Commentator, XII Metaphysicae, commento 22: «Unum et ens sunt ex rebus uniuersalibus, quae non habent esse extra animam». Igitur secundum eum uniuersalia non habent esse extra animam; sed nihil quod non habet esse extra animam est idem realiter cum ente extra animam.

Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio) 2.4 // Guillelmi De Ockham Opera Theologica, vol. 2, eds. P. Boehner and G. Gál. St. Bonaventure, N. Y.: Franciscan Institute, 1980.

³³⁸ По этому вопросу существует мнение, что всякая однозначная универсалия есть определенная вещь, реально существующая вне души в единичном предмете, и что сущность всякого единичного предмета в действительности отлична от такого предмета и от всякой другой универсалии. Таким образом, универсальный человек есть истинная вещь вне души, реально существующая во всяком человеке и реально отличная от всякого человека и от универсального животного и от универсальной субстанции, и это справедливо для всякого рода и вида.

Ad istam quaestionem est una opinio quod quodlibet uniuersale uniuocum est quaedam res existens extra animam realiter in quolibet singulari et de essentia cuiuslibet singularis, distincta realiter a quolibet singulari et a quolibet alio uniuersali, ita quod homo uniuersalis est una uera res extra animam existens realiter in quolibet homine, et distinguitur realiter a quolibet homine et ab animali uniuersali et a substantia uniuersali; et sic de omnibus generibus et speciebus (Ibid.).

³³⁹ Это мнение просто-напросто ложно и абсурдно. Против этого я выдвигаю прежде всего следующий аргумент: ни одна из вещей, существующих в единственном числе, не видоизменяемая и не умноженная, не существует во многих подлежащих или в единичных вещах, ни в каких бы то ни было индивидуумах... Но если предполагается существование такой вещи, то она должна быть в единственном числе; поэтому она не будет существовать во многих единичностях и не будет принадлежать их сущности.

Ista opinio est simpliciter falsa et absurda, ideo arguo contra earn. Primo sic: nulla una res numero - non uariata nec multiplicata - est in pluribus suppositis uel singularibus sensibilibus, nec etiam in quibuscumque indiuiduis creatis simul et semel; sed talis res, si poneretur, esset una numero; igitur non esset in pluribus singularibus et de essentia illorum (Ibid.).

³⁴⁰ Первый вывод: для того, чтобы обладать интуитивным знанием, необязательно предполагать существование чего-либо вне интеллекта - ни познаваемой вещи, ни, прежде всего, видов. Это доказывается тем, что не нужно совершать с помощью многого то, что равным образом может быть совершено с помощью меньшего; причем интуитивного знания можно достичь интеллектом и рассмотрением вещей, не прибегая ни к каким видам.

Prima est quod ad cognitionem intuitiuam habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam, et nullam speciem penitus. Hoc probatur, quia frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora.

Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio), q. 13 // Guillelmi De Ockham Opera Theologica, vol. 5, eds. G. Gál and R. Wood. St. Bonaventure, N. Y.: St. Bonaventure University, 1981.

³⁴¹ Ничто не должно утверждаться как естественно необходимое, обязательно требующееся для достижения некоторой цели, если к этому не ведет определенный опыт или определенное рассуждение, основывающееся на самоочевидном; но ни то, ни другое не ведет к постулированию видов.

Item, nihil est ponendum necessario requiri naturaliter ad aliquem effectum nisi ad illud inducat ratio certa procedens ex per se notis uel experientia certa; sed neutrum istorum inducit ad ponendum speciem; igitur etc (Ibid.).

³⁴² И когда говорится, что активный интеллект производит универсалию... это действительно так, в том смысле, что он производит некое фиктивное бытие и порождает определенный концепт в объективном бытии, на чем завершается его деятельность.

Et quando dicit quod intellectus agens facit uniuersale in actu, uerum est, quia facit quoddam esse fictum et producit quendam conceptum in esse obiectiuo, qui terminal eius actum... (Ibid.)

³⁴³ Насколько бы ни казались эти аргументы [в пользу существования необходимых отношений между творениями] трудными и явными для доказательства того, что связь есть нечто отличное от абсолютных, все же мне кажется, что есть более трудные и очевидные аргументы для доказательства другого мнения. И поэтому я выступаю против этого мнения как вообще, так и в частности относительно различных связей, которые постулируются.

Quamuis illae rationes uideantur difficiles et apparentes probandum relationem esse aliam rem ab absolutis, tamen uidetur mihi quod ad partem oppositam sunt rationes difficiliores et euidetiores. Et ita contra istam opinionem primo arguam in generali, secundo magis in speciali de diuersis relationibus quae ponuntur.

Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio) 30.1 // Guillelmi De Ockham Opera Theologica, vol. 2, eds. P. Boehner and G. Gál. St. Bonaventure, N. Y.: Franciscan Institute, 1980.

³⁴⁴ Во-первых, я заявляю следующее: всякая вещь, реально отличная от другой вещи, может быть понята без понятия о другой вещи и прежде всего, если ни одна из них не является частью другой. Но та вещь, которая является отношением, не может быть понята без любой другой вещи.

Primo igitur arguo sic: omnis res realiter distincta ab alia potest intelligi, illa alia non intellecta, et maxime si neutra illarum rerum sit pars alterius; sed impossibile est aliquam rem, quae est relatio, intelligi sine omni alia re (Ibid.).

³⁴⁵ Главная посылка представляется очевидной, поскольку понятие об одной вещи, совершенно отделенной от другой, по-видимому, не зависит от другой, так же как понимание следствия не зависит от понимания его сущностной причины. Но здесь нет ни неудобства, ни противоречия, ведь то, что является следствием, может быть понята без понимания его причины.

Maior uidetur manifesta, quia non plus dependet intellectio unius rei totaliter disparatae ab alia re disparata, quam intellectio effectus ab intellectione causae suae essentialis. Sed non est inconueniens nec includit contradictionem, illud quod est effectus intelligi sine sua causa intellecta (Ibid.).

³⁴⁶ Итак, таким же образом, если бы подобие или другое такое отношение были вещью отличной от абсолюта и свободной от соответствующего отношения, не было бы неприемлемым понимать это без всякого абсолюта и без понимания какого-либо другого отношения.

Igitur eodem modo, si similitudo uel aliqua talis relatio sit alia res ab absolutis et a relatione correspondente, non repugnat sibi intelligi nullo intellecto absoluto et etiam nulla relatione alia intellecta (Ibid.).

³⁴⁷ Итак, очевидно, что с помощью интуитивного познания мы выносим суждение о существовании вещи, когда она существует, и это происходит либо в силу естественной интуиции, либо эта интуиция обусловлена сверхъестественным, т. е. одним только Богом. Ибо если интуиция естественна, то она может осуществляться, только если объект существует и наличествует в необходимой близости, потому что расстояние между объектом и способностью может быть столь великим, что естественным образом способность не может интуировать этот объект... Но если она [интуиция] сверхъестественна, например, если Бог является причиной наличия у меня интуитивного знания о каком-то предмете, существующем в Риме, то непосредственно в момент получения интуитивного знания об этом я могу вынести суждение, что то, что я интуирую и вижу, существует, подобно тому как если бы я обладал естественным знанием об этом.

Sic igitur patet quod per cognitionem intuitiuam iudicamus rem esse quando est, et hoc generaliter siue intuitiua cognitio naturaliter causetur siue super-naturaliter a solo Deo. Nam si naturaliter causetur, tunc non potest esse nisi obiectum existat praesens in debita approximatione; quia tanta potest esse distantia inter obiectum et potentiam quod naturaliter non potest potentia tale obiectum intueri... Si autem sit supernaturalis, puta si Deus causaret in me cognitionem intuitiuam de aliquo obiecto existenti Romae, statim habita cognitione eius intuitiua possum iudicare quod illud quod intueor et uideo est, ita bene sicut si illa cognitio haberetur naturaliter.

Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio), q. 13 // Guillelmi De Ockham Opera Theologica, vol. 5, eds. G. Gál and R. Wood. St. Bonaventure, N. Y.: St. Bonaventure University, 1981.

³⁴⁸ Поэтому в абсолютном смысле для интуитивного познания не является необходимым никакое иное присутствие помимо такого, которое способно остановить интуитивный акт. С этим согласуется и то, что предмет должен быть ничем или он должен быть максимально удален; и как бы далеко ни находился интуитивно познаваемый предмет, я могу благодаря этому немедленно вынести суждение о том, что он существует, если он наличествует вышеуказанным способом.

Unde absolute loquendo non requiritur necessario ad cognitionem intuitiuam alia praesentia nisi quod possit actum intuitiuum terminare. Et cum hoc stat quod obiectum sit nihil, uel quod sit distans per maximam distantiam. Et quantumcumque distet obiectum cognitum intuitiue, statim uirtute eius possum iudicare illud esse si sit, modo praedicto (Ibid.).

³⁴⁹ Поэтому я отвечаю иначе на этот вопрос: в чем бы ни заключалась истина, тот, кто желает опираться на разум, насколько возможно для человека выносить суждение на естественных основаниях, в данных условиях с большей легкостью отрицал бы, что отношение любого рода является чем-то особым, как показано выше, чем утверждал бы противоположное. Дело обстоит так потому, что более неопровержимые аргументы для доказательства подобных вещей, истинность которых не поддерживается ни авторитетом Писания, ни высказываниями святых отцов, ни в коем случае не оказываются действенными. Поэтому я и говорю, что так же, как тот, кто желает опираться только на разум, а не обращаться к авторитету Священного Писания, сказал бы, что в Боге не может быть трех лиц единой природы, так и тот, кто пожелал бы в точности опираться на разум, возможный для нас в данных условиях, должен был бы равным образом придерживаться мнения, что отношение не является подобным всякой вещи в реальности, как многие представляют. Ибо для противоположной стороны никакого неудобства не представляют принципы, полученные чисто естественным путем, а не принятые на веру.

Ideo dico aliter ad quaestionem quod - quidquid sit de ueritate - uolens inniti rationi, quantum possibile est homini iudicare ex puris naturalibus pro statu isto, facilius teneret negando omnem talem relationem de genere relationes esse aliam rem - modo exposito prius - quam eius oppositum. Quia rationes difficiliore sunt ad illam partem quam ad aliam. Immo etiam dico quod rationes, quae non innituntur Scripturae et dictis Sanctorum, ad probandum talem rem in nullo penitus sunt efficaces. Et ideo dico quod sicut ille, qui uellet praecise sequi rationem et non recipere auctoritatem Scripturae Sacrae, diceret quod in Deo non possent esse tres personae cum unitate naturae, ita qui uellet inniti praecise rationi possibili nobis pro statu isto, haberet aequae bene tenere quod relatio non esset aliquid tale in re, sicut multi imaginantur. Quia ex principiis notis ex puris naturalibus et non creditis, nullum sequitur inconueniens ad negatiuam partem. Nec potest per consequens aliquid sequens per rationem ostendi esse inconueniens.

Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio) 30.1 // Guillelmi De Ockham Opera Theologica, vol. 2, eds. P. Boehner and G. Gál. St. Bonaventure, N. Y.: Franciscan Institute, 1980.

³⁵⁰ Человеку обязательно требуется Бог, так чтобы Он существовал; действительно, будет противоречием, если человек существует, а Бог - нет. И все же человек поистине представляет собой некий абсолюте. И если говорится, что ни один из членов отношения не может существовать без другого, то всякий является чем-то относительным, а этого явно недостаточно.

Homo necessario coexigit Deum ad hoc quod sit, - immo contradictio est quod homo sit et non Deus -, et tamen homo est uere res absoluta. Et si dicatur quod neutra relationum posset esse sine alia et ideo utraque est relatiua, hoc non sufficit (Ibid.).

³⁵¹ Поэтому те, кто желает опираться на естественный разум, сказали бы, или должны были бы сказать, если они не введены в заблуждение каким-нибудь софизмом или не придерживаются определенных положений, заставляющих противоречить, а не основываться на истинных, действительных и убедительных аргументах, что в реальности ничто не является воображаемым (т. е. мыслимым) помимо абсолюта или абсолютов. Ведь отношение является либо именем, либо словом, либо концептом, либо интенцией, поскольку я полагаю, что у философов интенцией является то, что мы называем концептом.

Dicerent igitur tales uolentes inniti soli rationi, uel haberent dicere dicendo consequenter, - nisi deciperentur per aliqua sophismata uel adhaerent aliquibus propositionibus, non propter rationem ueram et efficacem et concludentem uolenti dicere oppositum -, quod in re nihil est imaginabile nisi absolutum uel absoluta. Et ita relatio nihil penitus importat in re nisi absolutum uel absoluta. Relatio tamen, siue nomen siue uox uel conceptus uel intentio in anima, - quia reputo quod apud philosophos illud idem est intentio quod nos uocamus conceptum (Ibid.).

³⁵² Ибо, строго говоря, сходство существует только как определенный концепт или интенция или имя, передающее, например, сходство нескольких вещей относительно их белизны. Точно так же другие должны сказать, что причинность реально не присутствует в Боге, насколько бы Бог ни выступал как реальная причина. Или, если существует некая абстракция, соответствующая сотворенному, подобно тому как творчество соответствует творческому, и если эта абстракция - творение, то неправильно будет говорить, что творение реально наличествует в Боге, поскольку тогда бы Бог имел в Самом Себе нечто, чего Он не имел ранее. Ведь до сотворения мира это не являлось истинным: творение есть Бог или наоборот. Таким же образом я заявляю, что, строго говоря, данное сходство не присутствует в этом белом [предмете], ведь так же как мы признаем, что Бог реально является творящим, хотя творение реально не присутствует в Боге, следовало бы признать, что этот белый [предмет] реально подобен [другому белому предмету], хотя сходство вовсе в нем и не находится.

Ad istud dico quod proprie loquendo et de uirtute sermonis non est concedendum quod similitudo est in hoc albo, quia proprie loquendo similitudo non est nisi quidam conceptio uel intentio uel nomen quod importat plura alba. Unde sicut alii habent dicere quod creatiuitas non est realiter in Deo quamuis Deus sit realiter creatiuus, - uel ponatur unum abstractum correspondens creatiui sicut creatiuitas correspondet creatiuo -, et ponatur creatio: tunc non est uerum dicere quod creatio est realiter in Deo, quia tunc Deus

aliquid realiter haberet in se quod prius non habuit, nam ante mundi creationem haec fuit falsa «creatio est realiter in Deo», sicut haec fuit falsa «creatio est Deus», uel e conuerso; eodem modo dico quod proprie loquendo haec similitudo non est in hoc albo. Sicut enim conceditur quod Deus est realiter creatiuus uel creans, quamuis creatio non sit realiter in Deo, ita debet concedi quod hoc album est realiter simile, quamuis similitudo non sit realiter in hoc albo (Ibid.).

³⁵³ То, что всякая сотворенная вещь является действенной причиной, не может быть продемонстрировано с помощью строгого доказательства, но может быть показано только опытным путем, т. е. на основе того факта, что при наличии [такой вещи] наблюдается тот или иной эффект, а при ее отсутствии - не наблюдается.

Sed quod aliquid creatum sit causa efficiens non potest demonstratiue probari sed solum per experientiam, per hoc scilicet quod ad eius praesentiam sequitur effectus, ad eius absentiam non.

Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio), q. 13 // Guillelmi De Ockham Opera Theologica, vol. 5, eds. G. Gál and R. Wood. St. Bonaventure, N. Y.: St. Bonaventure University, 1981.

³⁵⁴ Невозможно, чтобы какой-то случайно добродетельный акт, т. е. такой, который равным образом может быть назван как порочным, так и добродетельным, стал определенно добродетельным вследствие привождения какого-то акта, не являющегося необходимо добродетельным.

Impossibile est quod aliquis actus contingenter uirtuosus scilicet quod potest dici indifferenter uitiosus et uirtuosus fiat determinate uirtuosus propter nouitatem alicuius actus non necessario uirtuosi.

Quaestiones in librum tertium Sententiarum (Reportatio) q. 12 // Guillelmi De Ockham Opera Theologica, vol. 2, eds. F. Kelly and G. Etzkorn. St. Bonaventure, N. Y.: Franciscan Institute, 1980.

³⁵⁵ Но внешние человеческие поступки, так же как и внутренне, - например, акты понимания или воли, - относительно которых всякий акт неопределен, являются необязательно добродетельными. Например, пойти в церковь с должными намерениями значит совершить добродетельный поступок; но пойти в церковь со злым умыслом будет порочным поступком; следовательно, [это действие] не является обязательно добродетельным.

Sed actus hominis tam exteriores quam interiores, puta intelligere et uelle, secundum quod quilibet est actus indifferens, sunt contingenter uirtuosi. Exemplum: ire ad ecclesiam propter finem debitum est actus uirtuosus et stante eodem ire ad ecclesiam propter malum finem est uitiosus (Ibid.).

³⁵⁶ Поэтому я утверждаю, что должен существовать какой-то необходимо добродетельный поступок, заведомо достойный похвалы и добродетельный при любых условиях, настолько добродетельный, что никак не может быть порочным, подобно тому как выполнение какой-либо божественной заповеди является поступком настолько добродетельным, что он никак не может стать порочным, поскольку существует данная божественная заповедь. В таком поступке рождается добродетель, которую имеют в виду святые, говоря, что никто не может использовать добродетель во зло.

Ideo dico quod est dare aliquem actum necessario primo uirtuosum qui est actus laudabilis et perfecte circumstationatus, quia est ita uirtuosus quod non potest fieri uitiosus sicut facere aliquid, quia est praeceptum diuinum, est actus ita uirtuosus quod non potest fieri uitiosus stanti praecepto diuino. Et ex tali actu generatur uirtus, de qua dicunt sancti quod uirtute nemo potest male uti (Ibid.).

³⁵⁷ Поступок изначально и преимущественно добродетельный является актом воли.

Actus primo et principaliter uirtuosus est actus uoluntatis (Ibid.).

³⁵⁸ Справедливость, как всякая другая моральная добродетель... включает пять уровней, причем не одного и того же вида, но различных видов. Со справедливостью первого уровня мы имеем дело,

когда кто-то желает совершить справедливый поступок, основываясь на правильном разумении, указывающем, что такой поступок должен быть совершен, с учетом условий, относящихся только к этому делу и в силу того, что это дело представляется достойным, подобно тому как средство [представляется достойным] для достижения цели.

Iustitia et quaelibet alia uirtus moralis... habet quinque gradus non quidem eiusdem speciei sed distinctarum specierum. Primus gradus est quando aliquis uult facere opera iusta conformiter rationi recte dictanti talia opera esse facienda secundum determinatas circumstantias respicientes praecise ipsum obiectum propter honestatem ipsius operis sicut propter finem (Ibid.).

³⁵⁹ Со справедливостью второго уровня мы имеем дело при наличии желания совершить справедливый поступок, следуя вышеуказанному правильному намерению, с намерением ни в коем случае не оставлять этот поступок ради чего-либо, что против правильного разумения, даже в случае смерти, если правильное разумение запрещает отказываться от такого поступка перед лицом смерти.

Secundus gradus est quando uoluntas uult facere opera iusta secundum rectum dictamen praedictum et propter hoc cum intentione nullo modo dimittendi talia pro quocumque quid est contra rectam rationem et non pro morte si recta ratio dictaret tale opus non esse dimittendum pro morte (Ibid.).

³⁶⁰ С третьим уровнем мы имеем дело, когда кто-то желает совершить такой поступок, требуемый правильным разумением, с намерением и т. д. и ради этого желает совершить такой поступок в указанных условиях не медля и решительно.

Tertius gradus est quando aliquis uult tale opus facere secundum rectam rationem praedictam cum intentione etc. et propter hoc uult tale opus secundum circumstantias praedictas facere praecise et semel (Ibid.).

³⁶¹ Четвертый уровень таков: кто-то желает совершить данный поступок в соответствии со всеми указанными условиями и обстоятельствами, и более того, только из любви к Богу, поскольку интеллект требует совершения таких поступков из-за любви к Богу; вообще такова совершенная и истинная моральная добродетель, о которой говорят святые.

Quartus gradus est quando uult illud facere secundum omnes conditiones et circumstantias praedictas et praeter hoc propter amorem Dei praecise. Puta quia sic dictatum est ab intellectu quod talia opera sunt facienda propter amorem Dei praecise. Et ita uniuersaliter est perfecta et uera uirtus moralis de qua sancti loquuntur (Ibid.).

³⁶² Моральные добродетели первых трех уровней не требуют с необходимостью [наличия] теологических добродетелей, понимать ли их в узком или в широком смысле. Это очевидно, поскольку теологической добродетелью нельзя обладать без знания особенной цели (т. е. Бога. -М. С.), таким образом, как это бывает известно в данных условиях в соответствующем концепте. Моральные добродетели указанных уровней могут быть приобретены без такого знания цели, что очевидно в случае с обыкновенным язычником, который способен совершать подобные поступки, руководствуясь правильным разумением и не задаваясь вопросом, обладает ли он представлением (концептом), отвечающим характеру цели.

Virtutes morales in tribus primis gradibus non necessario coexigunt uirtutes theologicas stricte uel large acceptas. Hoc patet, quia theologicae uirtutes non possunt haberi sine cognitione finis in particulari eo modo quo cognoscitur pro statu isto in conceptu sibi proprio. Sed uirtutes morales in praedictis gradibus possunt acquiri sine tali cognitione finis. Sicut patet in simplici pagano qui potest talia facere secundum rectam rationem sine inuestigatione ad habendum conceptum proprium de ratione finis (Ibid.).

³⁶³ Моральная добродетель четвертого уровня требует наличия теологических добродетелей, причем - от упорядоченной власти Бога. Это очевидно, поскольку никто не может любить какое-то творение или что-то сотворенное во имя Бога, если он не любит Бога превыше всего, поскольку ради

каждой вещи... Но такая любовь, сообщенная упорядоченной властью Бога, не может существовать без сообщенной [Богом] веры, надежды и братской любви.

Quarta conclusio est quod uirtus moralis in quarto gradu coexigit uirtutes theologicas et hoc de potentia Dei ordinata. Hoc patet, quia non potest esse amor creaturae uel alicuius creati propter Deum nisi talis amet Deum super omnia, quia propter unumquemque etc. Talis autem amor de potentia Dei ordinata non potest esse sine fide, spe et caritate infusus (Ibid.).

³⁶⁴ Отсюда ясно, что является действенной причиной греха, поскольку у греха недеяния нет позитивной причины, поскольку он не является чем-то позитивным. Однако он обладает дефективной причиной, и ею является акт воли, предназначенный вызвать действие, противоположное недеянию, но не вызывает его. Но если мы рассуждаем о грехе деяния, то тварная воля не является единственной действенной причиной данного акта, но ею является Сам Бог, Который является непосредственной причиной любого действия, подобно какой-нибудь вторичной причине. Поэтому Он есть позитивная причина деформации такого акта, так же как и самой субстанции акта. Ибо, как было сказано, деформация акта деяния есть лишь именно сам акт, вызванный против божественной заповеди, и помимо этого он не выражает больше ничего.

Et ex hoc patet quid est causa efficiens peccati, quia peccati omissionis nulla est causa positua, quia ipsum nihil est posituum. Sed tantum habet causam defectiuam et illa est uoluntas quae tenetur actum oppositum illi carentie elicere et non elicit. Si autem loquamur de peccato comissionis sic non solum uoluntas creata est causa efficiens illius actus, sed ipse Deus qui omnem actum immediate causat sicut causa secunda quaecumque. Et ita est causa positua difformitatis in tali actu, sicut ipsius substantiae actus. Quia sicut dictum est difformitas in actu comissionis non est nisi ipsemet actus elicited contra praeceptum diuinum et nihil penitus aliud dicit (Ibid.).

³⁶⁵ Если ты скажешь, что Бог согрешил бы, став причиной такого деформированного акта, подобно тому как тварная воля грешит, являясь причиной такого поступка, я отвечу, что у Бога нет ни перед кем обязательств; поэтому Он не обязан служить причиной ни такого действия, ни противоположного действия, равно как не обязан и не служить причиной. Поэтому Он никак не грешит, насколько бы Он ни был причастен причинению этого действия. Следовательно, став причиной такого действия, она [тварная воля] грешит, поскольку делает то, что не должна делать. Поэтому, если бы тварная воля не была обязана стать причиной такого или противоположного действия, она никогда бы не грешила, вне зависимости от того, в какой степени она является причиной данного действия, так же как и Бог.

Et si dicas quod Deus tunc peccaret causando talem actum difformem sicut uoluntas creata peccat, quia causat talem actum, respondeo: Deus nullius est debitor. Et ideo nec tenetur illum actum causare nec oppositum actum nec illum actum non causare. Et ideo non peccat quantumcumque illum actum causat. Voluntas autem creata tenetur per praeceptum diuinum illum actum non causare. Et per consequens illum actum causando peccat, quia facit illud quod non debet facere. Unde si uoluntas creata non obligaretur ad causandum illum actum uel oppositum quantumcumque causaret illum nunquam peccaret, sicut nec Deus (Ibid.).

³⁶⁶ Кстати, сперва я хотел сделать следователем самого Оккама, но потом отказался от этой мысли, потому что как личность Достопочтенный Зачинатель (*Venerabilis Inceptor*. - Прим. перев.) мне малосимпатичен (У. Эко. Заметки на полях «Имени розы»).

³⁶⁷ Заглавие, к сожалению, - уже ключ к интерпретации (Ibid.).

³⁶⁸ «Почему это предположение будет экономнее для разума?»

«Милый Адсон, никогда не следует без особой необходимости множить объяснения и причины» (здесь и далее все ссылки на: Эко У. Имя розы. Перевод с итал. Е. А. Костюкович. Минск, 1993.).

³⁶⁹ Тут я [Вильгельм] оказываюсь, можно сказать, в тисках между единичностью следа и собственным неведением, принимающим достаточно зыбкую форму всеобщной - универсальной - идеи. Если издали смотришь на предмет и трудно разобраться, что это, довольствуешься определением «крупное тело». Приблизившись, ты уже получаешь возможность сказать, что это вроде бы животное... И только оказавшись к предмету совсем вплотную, ты убеждаешься, что это Гнедок... Вот это и есть полнейшее, совершеннейшее знание: проникание единичного. Вот так я час назад готов был строить предположения о любых конях - но не от широты своего разума, а от недостатка пронизательности.

³⁷⁰ Может быть, причина в том, что, когда я [Вильгельм] как философ начинаю сомневаться, имеется ли в мире порядок, я очень радуюсь возможности доказать самому себе, что если не порядок, то хотя бы какая-то последовательность сцепления причин и следствий действительно осуществляется в мире, пусть хотя бы в пределах мельчайших частиц бытия.

³⁷¹ «Когда я [Вильгельм] говорю с Убертином, мне кажется, будто ад - это рай, увиденный с обратной стороны».

Я [Адсон] не понял, что он хочет сказать, и переспросил: «С какой стороны?»

«В том-то и дело, - грустно покачал головой Вильгельм. - Прежде всего требуется установить, существуют ли стороны и существует ли целое...».

³⁷² «Се лабиринт величайший, знак лабиринта мирского», - размеренно возгласил старец [Алиnard].

³⁷³ Я [Вильгельм] никогда не сомневался в правильности знаков, Адсон. Это единственное, чем располагает человек, чтоб ориентироваться в мире. Чего я не мог понять, это связей между знаками. Я вышел на Хорхе через апокалиптическую схему, которая вроде бы обуславливала все убийства; а она оказалась чистой случайностью. Я вышел на Хорхе, ища организатора всех преступлений, а оказалось, что в каждом преступлении был свой организатор, или его не было вовсе. Я дошел до Хорхе, расследуя замысел извращенного и великоумного сознания, а замысла никакого не было, вернее сказать, сам Хорхе не смог соответствовать собственному первоначальному замыслу, а потом началась цепь причин побочных, причин прямых, причин противоречивых, которые развивались уже самостоятельно и приводили к появлению связей, не зависящих ни от какого замысла. Где ты видишь мою мудрость? Я упирался и топтался на месте, я гнался за видимостью порядка, в то время как должен был бы знать, что порядка в мире не существует.

³⁷⁴ Исходный порядок - это как сеть, или как лестница, которую используют, чтоб куда-нибудь подняться. Однако после этого лестницу необходимо отбрасывать, потому что обнаруживается, что хотя она пригодились, в ней самой не было никакого смысла» (Ibid.).

³⁷⁵ «Но я отыскал Гнедка», - ответил Вильгельм.

«Значит, есть в мире система!» - объявил я, ликуя.

«Значит, есть немножечко системы в этой бедной голове», - ответил Вильгельм.

³⁷⁶ «[Вильгельм] Так и Господу известно все в этом мире, ибо все зачато в его помышлении, то есть извне, еще до акта творения. А нам законы мира невнятны, ибо мы обитаем внутри него и нашли его уже сотворенным».

«[Адсон] Значит, чтобы познавать вещи, надо рассматривать их извне!»

«[Вильгельм] Рукотворные вещи - да. Мы воспроизводим в нашем сознании работу творца. Но не природные вещи, ибо они не суть творения наших рук и разума».

³⁷⁷ «[Вильгельм] Если бы данное аббатство могло считаться зеркалом мира - ты бы сам себе ответил».

«[Адсон] А оно не может считаться?»

«Чтоб существовало зеркало мира, мир должен иметь форму», - ответил Вильгельм. Признаюсь, чересчур философично для моего юношеского понимания.

³⁷⁸ Никогда не обучался я [Адсон] искусству каменщика, однако сразу понял, что Храмина древнее всех окружающих ее построек и была воздвигнута, надо полагать, ради совершенно иных нужд, а аббатство основалось около нее гораздо позже, но с таким умыслом, чтобы башни Храмины были соотнесены с пределами церкви, вернее наоборот, ибо из всех искусств архитектура отважнее всех стремится воссоздать собою миропорядок, который древние люди именовали kosmos, то есть изукрашенный, он целокупен, как некое громадное животное, поражающее совершенством и согласием во всех членах. И пребуди благословен Создатель, определивший, по свидетельству Августина, для каждой вещи число, тяжесть и меру.

³⁷⁹ «Святой отец, - начал я [Адсон]. - Хочу просить у вас истины и совета».

Убертин поглядел на меня, взял за руку и поднялся, приглашая сесть рядом с ним на лавку. Он тесно обнял меня, и его дыхание коснулось моей щеки.

«Возлюбленный сын, - сказал он. - все, что этот бедный старый грешник может сделать для твоей души, будет с радостью исполнено. Что тебя смущает? Томления, да? - допытывался он, сам как будто в томлении. - Томления плоти, да?»

«Нет, - покраснев, ответил я. - Скорее томления ума, стремящегося познать слишком многое».

«Это дурно. Все познал Господь. Нам же вместе лишь поклоняться его познанию».

³⁸⁰ [Адсон] Дело в том, что истинность интерпретации ничем не может быть подтверждена, кроме как авторитетом Святейших Отцов, а в случае, из-за которого я казнюсь ныне, нет авторитета, к которому можно было бы прибегнуть моему покорствующему уму, и поэтому меня сжигают сомнения...

³⁸¹ [Аббон] Язык драгоценностей многослоен, каждая из них отображает не одну, а несколько истин, в зависимости от избранного направления чтения, в зависимости от контекста, в котором они представляются. А кто указывает, какой необходимо избрать уровень толкования и какой нужно учитывать контекст? Ответ тебе известен, мальчик, с тобой это проходили. Указывают начальствующие! Власть - самый уверенный толкователь, облеченный наивысшим авторитетом, а стало быть, и святостью. В противном случае, откуда бы мы получали объяснение многообразных знаков, которые мир представляет нашим грешнейшим очам? Откуда бы знали, как избежать подвохов, которыми соблазняет нас лукавый?

³⁸² [Адсон] Во время наших странствий не менее двух раз мы сталкивались с процессией флагеллянтов. В первый раз население смотрело на них как на святых, во второй раз местные шептали, что это богомерзкие еретики. Однако речь шла об одних и тех же людях.

³⁸³ Снова и снова возвращался я [Адсон] к спору с Убертином. Вильгельм явно кривил душой, когда убеждал его, что почти не существует различия между его собственной, хотя и мистической, но правой верой и преступной верою еретиков. Понятно, что Убертин оскорбился; на его месте оскорбился бы всякий, кому хорошо видна разница... А Вильгельм, очевидно, оставил обязанности инквизитора именно из-за того, что он эти различия видеть разучился... Но если так, говорил я сам с собою, значит Вильгельм обойден милостью и провидением Господним, ибо сказанное провидение не только научает понимать различия доброго и злого, но и, можно сказать, дарует своим избранникам умение судить. Убертин и Монтефалькская Клара (хотя она и обращалась в гущу

грешников) сохранили свою святость именно потому, что сохранили способность судить. В этой способности, и именно в ней, состоит святость.

Но почему же Вильгельма Господь лишил этой способности? Ведь у него была острейшая пронизательность, и во всем, что касалось природных явлений, он умел подмечать легчайшие несходства и самое неуловимое сродство вещей...

³⁸⁴ [Вильгельм] Трудно смириться с идеей, что в мире не может быть порядка, потому что им оскорблялась бы свободная воля Господа и его всемогущество. Так свобода Господа становится для нас приговором, по крайней мере приговором нашему достоинству.

³⁸⁵ Я [Адсон] осмелился в первый и в последний раз в моей жизни вывести богословское умозаключение: «Но как это может быть, чтобы непреложное существо не было связано законами возможности? Чем же тогда различаются Бог и первоначальный хаос? Утверждать абсолютное всемогущество Господа и его абсолютную свободу, в частности, от собственных же установлений, - не равнозначно ли доказательству, что Бог не существует?» (Ibid.)

³⁸⁶ «[Вильгельм] Мы должны, находясь снаружи, понять, как устроена Храмина изнутри».

«[Адсон] Как это?»

«...Обратимся к законам математики. Аверроэс утверждал: только в математике вещи, известные нам непосредственно, отождествляются с вещами, известными лишь абстрактно».

«Видите! Значит, вы признаете универсальные понятия».

«Математические понятия суть представления, созданные нашим интеллектом для постоянного употребления вместо реальных. Может быть, дело в том, что эти понятия - врожденные, а может, в том, что математика была изобретена раньше остальных наук. Библиотека тоже создана человеческим интеллектом, мыслившим в математических категориях, так как без математики лабиринт не построишь. Теперь остается сопоставить наши собственные математические представления с представлениями строителей библиотеки. Какое сопоставление приведет нас к научным выводам, понеже математика есть наука определения определений... И в любом случае, прекрати втягивать меня в метафизические диспуты».

³⁸⁷ Антихрист способен родиться из того же благочестия, из той же любви к Господу, однако чрезмерной. Из любви к истине. Как еретик рождается из святого, а бесноватый - из провидца. Бойся, Адсон, пророков и тех, кто расположен отдать жизнь за истину. Обычно они вместе со своей отдают жизни многих других. Иногда - еще до того, как отдать свою. А иногда - вместо того, чтоб отдать свою. Хорхе совершил дьявольские деяния потому, что он так сладострастно любил свою правоту, что полагал, будто все позволено тому, кто борется с неправотой. Хорхе боялся второй книги Аристотеля потому, что она, вероятно, учила преобразовать любую истину, дабы не становиться рабами собственных убеждений. Должно быть, обязанность всякого, кто любит людей, - учить смеяться над истиной, учить смеяться саму истину, так как единственная твердая истина - что надо освобождаться от нездоровой страсти к истине.

³⁸⁸ [Адсон] Мы подымались по крутой тропе, огибавшей гору. Вдруг аббатство стало перед нами. Меня поразила не толщина стен - такими стенами огораживались монастыри во всем христианском мире, - а громадность постройки, которая, как я узнал позже, и была Храминой. Восьмиугольное сооружение сбоку выглядело четырехугольником (совершеннейшая из фигур, отображающая стойкость и неприступность Града Божия).

³⁸⁹ [Аббат] Орден пока могуч, однако городским смрадом дохнуло и в наших богоугодных местах: народ Божий все больше склоняется к торговле... там, в огромных градских сонмищах... уже не только изъясняются (иного от мирян и ждуть нечего), но даже и пишут уже на вульгарных

наречиях! Помилуй Господи и упаси от того, чтобы хотя единое подобное сочинение попало в наши стены - неминуемо переродится целая обитель в рассадник ереси!

³⁹⁰ [Вильгельм] Закрытое поместилище мудрости защищено множеством хитрых и мудрых уловок. Мудрость использована для помрачения, а не для просвещения. Это мне не нравится. Какой-то извращенный ум заведует святым делом - защитой библиотеки...

³⁹¹ [Адсон] И чем более явно наши монастыри утрачивали пальму первенства в многознании, тем сильнее они хвалились (вот абсурд!). А между тем в кафедральных училищах, городских корпорациях и университетах не только научились переписывать книги, и не только переписывали и больше и скорее, нежели в монастырях, но и начали создавать новые, - может быть, именно в этом состояла причина немалых несчастий...

³⁹² Вот, сказал я [Адсон] себе, это и причина той немоты, того мрака, которые нависают над библиотекой; она поместилище знания, однако обезопасить это знание она способна только ценой запрета. Никто не должен прикасаться к хранилищам знания - даже сами монахи.

³⁹³ [Адсон] Однако не скажу, чтоб она выглядела приветливо. Мною овладел страх, и появилось неприятное предчувствие. Бог свидетель, что не от бредней незрелого разума, а оттого что слишком заметны были дурные знаки, проявившиеся на тех камнях еще в давние времена, когда они были во власти гигантов. Задолго, задолго до того, как упрямые монахи взялись превратить проклятые камни в святое хранилище слова Божия.

³⁹⁴ [Вильгельм] И те, кто убивал обезумевших каяльчиков, возвращая смерть смерти и пытаясь убить истинное покаяние, смертью чреватое, - эти люди подменили покаяние души покаянием воображения, вызывали в воображении видения адовых мук, адовой крови, и звали эти видения «зерцалом истинного покаяния». Так они вводили в воображение простецов - а сейчас вводят в воображение людей ученых - картины того света, видения загробных терзаний. Все как будто для того, чтоб никто не грешил. Предполагается, что можно удержать душу от греха при помощи страха и что страх сильнее тяги к протесту.

³⁹⁵ [Адсон] И, отворачивая очарованный взор свой, упоенный потаенным многозвучием этого странного сродства святолепных телес с адовыми извержениями, я узрел... множество других видений ужасающего, жуткого вида, чье явление в этом священном приюте могло быть связано с их параболическим и аллегорическим содержанием и с неким моральным уроком, который им задавался; там видел я жену похабную оголенную, со спущенной кожей, угрызаемую нечистыми лягвами, уязвляемую аспидами и уестествляемую толстобрюхим сатиром с крупом грифа, с ногами, утыканными жестким пером, и с бесстыжею глоткою, выкликающею ему же самому вечное посрамление; видел я и скупца, коченеющего смертным холодом на своем ложе под колоннами и навесами беззащитною жертвою злой бесовской когорты, на него бросающейся, рвущей с последними хрипами из греховной глотки душу в образе младенчика (но не для вечной жизни, о горе! нарождающегося)... Все исчадия ада будто сошлись тут в преддверии, в сумрачном лесу, в степи печальной и дикой, к явлению Сидящего на фронте, к лику его многообещающему и грозному. Те, кто сражен на Армагеддоне, стали пред тем, кто пришел окончательно разделить живых и мертвых.

³⁹⁶ «Пустоловие и смехотворство неприличны вам! (uerba uana aut risui apta non loqui)»...

Я [Хорхе] услышал, как смеются над тем, что достойно осмеяния, и призвал братьев помнить правило нашего устава».

³⁹⁷ «[Хорхе] И Иоанном Златоустом сказано, что Христос никогда не смеялся!»

«Ничто в его человеческой натуре ему не мешало, - возразил Вильгельм. - Ибо смех, как пишут богословы, присущ человечеству».

«Хоть и мог, однако не писано, чтоб смеялся», - решительно прервал его Хорхе цитатой из Петра Певца.

³⁹⁸ «Это была самая большая библиотека христианства, - сказал Вильгельм. - Сейчас, - продолжил он, - Антихрист, должно быть, действительно возобладает, потому что нет больше знаний, чтобы от него защищаться. Впрочем, сегодня ночью мы уже смотрели ему в лицо».

«Кому в лицо?» - ошеломленно переспросил я [Адсон].

«Хорхе. В этом лице, иссушенном ненавистью к философии, я впервые в жизни увидел лик Антихриста. Он не из племени Иудина идет, как считают его провозвестники, и не из дальней страны».

³⁹⁹ [Вильгельм] Потому-то города и городские власти благожелательно отнеслись к скитальческому монашеству и к нам, францисканцам; мы представили им возможность гармонично уравновесить народную потребность в покаянии с потребностями городской жизни, соотнести нужды церкви с нуждами купечества, озабоченного только торговлей...»

«[Адсон] И таким образом было установлено равновесие между любовью к Господу и любовью к хозяйству?»

«Нет. Борьба за нравственное перерождение постепенно была подчинена воле церкви и введена в нормальные пределы - в пределы ордена, дозволенного папой. Однако то, что бушевало и билось под спудом, никакими пределами себя не ограничивало и выплескивалось любыми способами. Сегодня в виде движения флагеллантов, не вредных ни для кого, кроме себя. Завтра в разгуле вооруженного восстания - например, восстание брата Дольчина. Послезавтра в богохульных ритуалах - вспомни, что рассказывал Убертин о монтефалькских братьях...»

«Но кто же был прав, кто оказался прав, кто ошибался?» - в отчаянии перебил я его.

«Все были правы, все ошибались».

«Хорошо, ну а как же вы сами, - закричал я ответ уже с каким-то яростным вызовом, - почему не говорите, на чьей вы стороне, на чьей стороне истина?»

Ответом Вильгельма было молчание. Не говоря ни единого слова, он медленно поднял и стал разглядывать на свет обрабатываемую линзу. Наконец он опустил руку, навел линзу на железное точило и спросил меня:

«Что это?»

«Точило. В увеличенном виде».

«Что ж. Самое большее, что в твоих силах, - это смотреть как можно лучше».

⁴⁰⁰ [Вильгельм] Прокаженные вышвырнуты из общества, они хотели бы и здоровых утащить за собой. И чем более явно их отторгают - тем они становятся злее; чем более злыми их считают, похожими на стаю лемуров, ищущих всеобщей гибели, - тем сильнее они отторгаются. Святой Франциск это понимал, поэтому с самого начала отправился к прокаженным и жил среди них. Народ Божий можно изменить, только если вернуть отторженных.

⁴⁰¹ [Вильгельм] Франциск пытался всех отверженных, кто хотели бунтовать, воротить в круг народа Божия. Чтобы спасти стадо, надо было воротить отверженных. Должен сказать с огромным сожалением: Франциску это не удалось. Чтобы вернуть отверженных, надо было действовать изнутри главенствующей церкви, надо было быть признанным ею; признанное церковью, новое

учение образовало новый монашеский орден, а новый монашеский орден составил собою новый замкнутый круг, за границами которого остались новые исключенные.

⁴⁰² [Вильгельм] Любая ересь - это вывеска изгнанничества. Поскреби любую ересь, и увидишь проказу. Любая борьба с ересью предполагает именно эту цель: заставить прокаженных оставаться прокаженными.

⁴⁰³ См. прим. 22 к предыдущей лекции.

⁴⁰⁴ «[Вильгельм] Только чтобы верить в это, следует предполагать, будто простецы ближе нас к истине именно по той причине, что обладают непосредственным частным знанием; следовательно, надо считать, что непосредственное частное знание - самое главное. Однако если самое главное - это непосредственное частное знание, как же придет наука к воспроизведению тех универсальных законов, благодаря помощи которых и через осмысление которых добрая магия становится действенной?»

«Вот-вот, - отозвался я [Адсон]. - Как она придет?»

«Не могу тебе сказать. Немало я спорил об этом в Оксфорде с моим другом Вильгельмом Оккамским, который теперь в Авиньоне. Он заронил в мою душу тысячи сомнений. Ибо если нам исходить из посылки, что истинно только непосредственное частное знание - тот факт, что однородные причины приводят к однородным последствиям, становится почти недоказуемым».

⁴⁰⁵ [Вильгельм] Всякий использующий целебные травы неоспоримо знает, что всякий раз одно и то же зелье оказывает на одного и того же пациента, если он всякий раз одинаково предрасположен, совершенно одинаковое действие, и поэтому любой использующий лекарства может вывести теорему, что каждый отдельный пучок травы определенного вида годится от лихорадки или что каждое отдельное стекло определенного вида в определенной мере помогает ослабевшим глазам. Наука, о которой говорил Бэкон, несомненно должна строиться на подобных теоремах. Обрати внимание: на частных теоремах, а не на общих положениях. Любая наука должна опираться на теоремы, теоремы должны исходить из строгих посылок, а посылки - отображать частные связи вещей. Понимаешь ли, Адсон... Я вроде бы обязан верить в правомочность моих теорем, ибо я их вывожу из наблюдений непосредственного частного опыта; но, веруя в них, я неминуемо признаю существование общих закономерностей. Однако о них-то говорить я не имею права, так как уже само предположение о существовании общих закономерностей и заранее заданного порядка вещей приводит нас к выводу, что Бог - пленник этого порядка, а между тем Бог - это вещь до такой степени абсолютно свободная, что, если бы он только захотел, одним лишь напряжением своего хотения он переменял бы мир.