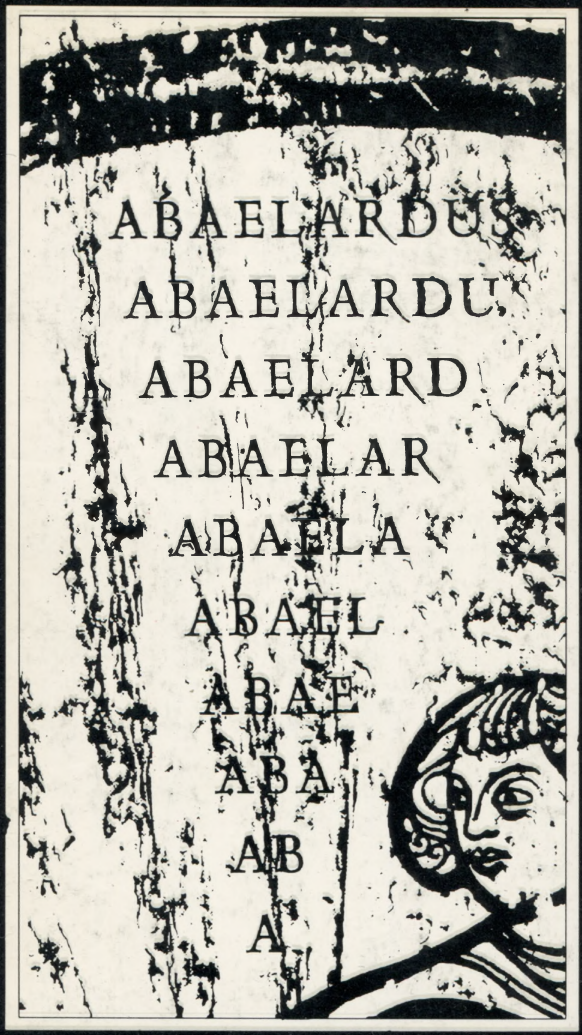
ПИРАМИДА



СВЕТЛАНА НЕРЕТИНА

КОНЦЕПТУАЛИЗМ АБЕЛЯРА





ПИРАМИДА
БИБЛИОТЕКА ЖУРНАЛА "ЛОГОС"

СВЕТЛАНА НЕРЕТИНА

КОНЦЕПТУАЛИЗМ АБЕЛЯРА

СЛОВО И ТЕКСТ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ

МОСКВА
"ГНОЗИС"
1996

ББК 87.4
Н 54

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (код: 93-06-10255)

Неретина С. С.
Н 54 Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. — М.: Гнозис, 1995. — 182 с.

ББК 87.4

ISBN 5—7333—0465—0

© С. С. Неретина.
© А. Бондаренко, оформление, 1995.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение

Проблема речи и языка в Средневековье 7

ГЛАВА ПЕРВАЯ. *Абеляр и место его идей в истории философии*

Жизнь в литературе 19

Магистр и монах 24

ГЛАВА ВТОРАЯ. *Этика поступка: Диалог между Философом, Иудеем и Христианином*

Видение как условие философствования 41

Иудей: опытно-интуитивное «схватывание» всеобщего через телесность 47

Философ: категориальное постижение всеобщего . . . 52

Христианин: причащение всеобщему как нравственная интенция души 58

Мнение как вера 62

Различение способностей могущества и воли 65

Медитативная диалектика как способ философствования. 67

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. *Логика как теологика*

Логические трактаты. 72

Задачи логики: intentio 76

Постановка проблемы универсалий. Универсалии как особенное 78

Критика реализма: является ли универсалия вещью? . . 80

Универсалия как обозначающий звук. Проблемы предикации 85

Двуосмысленность понятия субстанции. Что такое «субъект»? 94

Понятие статуса 98

Воспроизведение «схватываний» в чувственном восприятии и рассудке 102

Схема движения универсалий 105

Ответы на вопросы Порфирия 107

Концепт как высказывание. Соотнесенность речи с пространственно-временными формами 109

Структура речи 114

Соотношение смысла и понятия 117

Определение концепта 118

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. *Теология: тринитарная мистерия Божественных свойств*

Замысел и структура «Теологии „Высшего блага“» . . 122
Персоны как свойства Бога 125
Свидетельства изначальной естественной веры в Троицу 126
Личностные отношения внутри единой субстанции . . 131
Речь как тропы 132
Тождество и различие 133
О «личности», или «персоне» 136
Диалог номиналиста и концептуалиста. 138
Да и Нет 147
Идеи порождения и произведения 149

ГЛАВА ПЯТАЯ. *Этика: познание самого себя как богопознание* 152

Идея спасения в пространстве Высшего блага. . . . 154
Определение греха: intentio 165
Покаяние, исповедь, искупление 159
Был ли Абеляр плагиатором? 165
«История моих бедствий»: поступок как внешнее выражение внутренних интенций. Концепт Интеллектуала 167

Заключение

Универсалии как всеобщая связь вещей и речей . . . 178

ПРОБЛЕМА РЕЧИ И ЯЗЫКА В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Прошло время, когда почти любое исследование по Средневековью (касалось ли дело науки, культуры или истории) начиналось с его реабилитации: то, что считалось «темной ночью», оказалось великой эпохой, оставившей нам в наследие не только города, школы и университеты, но и великие системы — теологические, логические, грамматические, этические и др. — перечень можно продолжить, я же остановилась на означенных потому, что именно этим проблемам будет посвящена книга. Последние два десятилетия существенно изменили и угол зрения исследований по Средним векам: все чаще предметом анализа становится не столько история или философия, сколько культура в самых разных ее пониманиях: как образование; ментальность; высокая, официальная, и низовая, смеховая; ученая и «культура безмолвствующего большинства»; национальная, классовая и общечеловеческая; светская и религиозная. За чисто предметными различениями скрываются, однако, содержательно разные понятия культуры, которая тем самым выступает как регулятор гуманитарного мышления. Совершенно ясно, что средневековая культура так или иначе оказывается включенной на правах равного голоса в современную культурную проблематику, столкнувшую лицом к лицу разные традиции, картины мира, способы отношения к действительности и обнажившую глубинные пласты человеческого бытия, внутри которого мощная, технически оснащенная современность соседствует с, казалось бы, давно отжившими, в частности феодальными, формами существования и мышления.

Не секрет, что в истории мысли взаимосвязаны все звенья, хотя некоторые из них — в силу особенностей познания в каждую данную эпоху — плотно прикрыты последующими культурными слоями. Такие «провалы» особенно заметны в сфере творческого мышления. Когда современный ученый сталкивается со значительным произведением прошлого, то он или обнаруживает резкий диссонанс с ним, столкновение логик, в результате меняющих отправную точку размышления, или, говоря словами Р. Барта, получает «удовольствие от текста», включаясь в систему доказательств, иносказаний, сюжетных и смысловых построений, или испытывает то и другое вместе. В любом случае он находит, что исходные основания его собственного знания нуждаются в радикальной коррекции или трансформации. При обнаружении иных ценностных и смысловых ориентаций,

меняющих строй мышления, исследователь собственно и оказывается в сфере действия культуры, когда силою логики этого конкретного произведения он вынужден предельно доводить свою позицию, выявлять в своей, особенной, логике ее всеобщую значимость. Это особенное всеобщее — центр любого культурного вопрошания, а при вопрошании иных эпох — центр культурного диалога, или диалога особенных всеобщих.

Такой подход к культуре объясняет мою заинтересованность в одном из существенных западноевропейских философских течений — концептуализме (его суть в том, чтобы выявить универсальное через особенное, конкретное, которое есть сращенное бытие) и некоторым образом предопределил метод исследования, который есть попытка *текстологического анализа произведения*, тем более что текстология в нашей философии представлена слабо. Чаще всего мы имеем дело либо с приспособлением идей того или иного мыслителя к собственным рассуждениям, либо с изложением его взглядов (в большинстве случаев без отсылок к источникам таких взглядов), преимущественно в виде цитат, при позитивном или негативном отношении к ним повествователя. Реже — с истолкованиями в духе герменевтики.

Анализ, положенный в основу настоящей работы, есть попытка вскрыть под внешними языковыми структурами начала самоопределения человека, выраженные в речевой стихии. Этот подход предполагает обращение к *смыслам*, открывающимся навстречу серьезному, ответственному вопрошанию, тем самым приобретающим характер события. Но сам смысл для нас возможен лишь при встрече двух равноправных *субъектов* мышления: автора текста и «текстолога». В этом, кстати, одно из главных отличий от герменевтического подхода, в замысле которого подобная установка отсутствует: текст довлеет себе, он не произведен, а дан, смысл нужно обнаружить в этой данности.

Я полагаю неслучайным возникновение самой идеи концепта и концептуализма именно в Средние века, когда в основе культуры, как известно, лежал один текст — Библия, Священное писание, или Слово. Этот текст был задан изначально, его автором считался Бог, читателям (слушателям) предлагалось, а иногда и вменялось в обязанность, если речь шла о клириках, его комментировать, наслаивая глоссу на глоссу, заметки на полях, которые, в свою очередь, создавали возможность для новых заметок на полях. Библия, таким образом, как бы производилась заново. Именно этот вторичный текст, вписанный в собственно библейский, есть культурное самосознание Средневековья. Оговоримся сразу: культура отделилась от религии именно этой тонкой прослойкой произведения, вместившего под свою крышку целое религии, бесконечную драму сознания

в эпилог мысли. Часто такие тексты назывались «схоластическими историями», «логиками для начинающих», «логиками, составленными по просьбе наших сотоварищей»; ими были заполнены монастырские библиотеки; как правило, они были учебниками для школяров. Складывалась удивительная ситуация: в монотеистическом мире, предполагающем одно-единственное решение всех конечных вопросов бытия, поскольку мир задан, предвещен и финален, существовала множественность точек зрения, постоянно ставившая под вопрос это одно-единственное решение, точек зрения индивидов, вообразивших себя выразителями всеобщего! Ибо идея концепта наиболее точно выразила всеобщелогический подход к пониманию Слова по Библии.

Концептуализм как течение возник в XII в., в переходную эпоху от сельского традиционного уклада к городскому, быстро менявшему известные способы жизни и — соответственно — все слои населения. Духовенство, дворянство, крестьянство словно бы обрели двойников. Серв одновременно мог быть ремесленником, дворянин — собственником земельных угодий, судьей, рыцарем и школяром, а клирик, претендуя на те же занятия, что и знать (даже если не знатен сам), сохранял в своем активе профессиональную «духовную работу».

Все словно бы перемешалось. И если прежде земную жизнь полагали лишь слабой тенью Небесного царства, то теперь она требовала обоснования своей онтологической обусловленности. Такое усиление «человеческого» в XII в. оказалось настолько заметным, что этот век по аналогии с итальянским назвали Ренессансом. При всей уникальности итальянского Ренессанса этот термин оказался использованным для определения и других культур: им обозначают VIII—IX («Каролингское возрождение») и XII—XIII вв. Эффект обращенного времени, времени, текущего вспять, выраженный в переносе терминов с одной культуры на другие, здесь очевиден. Итальянский Ренессанс дал как бы задний ход. Он оказался мерилом... но чего? В статье «Коллизии во французском обществе XII—XIII вв. по студенческой сатире этой эпохи» О. А. Добиаш-Рождественская объясняет свое понимание такой постановки вопроса: «Лирическое сознание голиардических поэтов XII—XIII вв., неоднократно ими провозглашенное как «мятежная песнь», заключает известные элементы, которыми определяли Ренессанс. Эта аналогия, давно подмеченная, одно время доведена была до искажения хронологии фактов. Буркхардт в эпоху, когда взгляд ученых был заворожен образом итальянского Возрождения, объяв всю совокупность голиардической поэзии Италии XIV в., провозгласил итальянцами этой поры Архипоэта (Архипииту *Кельнского*, жившего в XII в. и уж никак не в XIV! — *С. Н.*) и идущее за ним блестящее созвездие. С тех

пор, однако, изменилось довольно радикально представление о Ренессансе... С тех пор лучше поняли и элементы Ренессанса и лучше его датировали. Поняли, что многие из этих элементов — привязанность к земному миру, гордое сознание «человеческого» в противоположность «небесному», безбрежная вера в силы человека, ненависть ко всему, что отзывается аскетизмом и лицемерием, критика церкви, вплоть до похода на самое христианство, с другой же стороны, вкус и понимание античности, сильные стихии эстетического отношения преимущественно перед этическим — проявились еще в самой глубине «готических веков». Не обманываясь тем шаблонным представлением, которое изображает средневековую жизнь однообразно в аспекте аскетического идеала, мы ощущаем в этом раннем вторжении новых элементов двоякое движение — «мятежа» и «возрождения» [1]. С бо́льшими коррективами те же определения можно отнести и к «Каролингскому возрождению».

Ренессансные характеристики вряд ли уместны для обозначения этих, по-своему великих, периодов, но небезынтересно удивление перед ними историков и философов, желающих установить между ними тождество, хотя и с очевидным оттенком отличения: все же возрождение VIII—IX в. определяют через фигуру Карла Великого, а эпоху XII—XIII вв. — через (только) голиардическую поэзию, хотя героями ее являются клирики и философы... Я полагаю, что во всех трех случаях речь идет о *переходных эпохах*, когда возникали идеи *замыкания любого человеческого опыта* — духовного, правового, материального, эстетического и этического (о перевесе над последним опыта эстетического, что утверждала О. А. Добиаш-Рождественская, можно поспорить) — *на индивида*, сопровождавшегося созданием произведений биографического ряда, будь то «Жизнь Карла Великого» Эйнгарда или «История моих бедствий» Абеляра. Вот это-то общее (замыкание опыта на индивида) лучше всего передает отличие эпох друг от друга. Но уникальность индивидуального опыта не сразу отметили и историки, и философы, которые, увлекшись поисками норм и законов, вникая в общее, повторяющееся, одноименное, не всегда замечали, что вокруг нормы нарастало такое количество нарушений, что оно отменяло самое понятие нормы. Тяготение средневековых философов к форме и определенности, на которое обращали внимание медиевисты с начала нашего века [2], во многом обусловливалось мельчайшей социальной, пра-

---

[1] *Добиаш-Рождественская О. А.* Культура западноевропейского средневековья. Л.: Наука, 1987, с. 141—142.

[2] См. *Добиаш-Рождественская О. А.* Западные паломничества в средние века. Пг., 1924, с. 7—15; *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. Пг., 1918, с. 205—206.

вовой, хозяйственной детализацией, нашедшей приют в обычном праве, в ремесленных уставах, в «деяниях», «житиях», «видениях». Именно острое переживание конкретного заставляло обращаться к поискам «формулы вечного порядка».

В поисках подобной формулы и родился средневековый интеллектуал, отсутствовавший во времена Августина, при начале Средневековья, — не просто грамотный человек, для которого «писать и объяснять» стало профессией, но человек, взявший в поводыри разум, которому он возвращал его достоинство после многовекового теневого — под сенью веры — существования. Он и сейчас существовал под сенью веры, но активизировал свои возможности, весьма отличившись от прежних, античных, представлений о гармоничном, пропорциональном разуме, имеющем дело с независимыми друг от друга сущностями вещей. Служение разуму со стороны интеллектуалов обусловило, с одной стороны, дух исторического критицизма XII в., с другой — способствовало выработке всеобщелогического подхода к тому, что есть Слово как творец мира. Соучастие разума в чуде Слова выявило — и это третья сторона вопроса — его особый, именно средневековый характер: *он был мистически ориентирован, так же как мистика была рационально организована.*

Спецификой так понятого разума и его особой ролью в XII в. был спровоцирован один из важнейших схоластических приемов: диспут, который проник во все познавательные формы, начиная со школьного обучения, вращавшегося вокруг lectio, чтения образцов, или изучения текстов авторитетных авторов. Так, грамматика изучалась по Донату и Присциану, риторика по Цицерону, диалектика по Аристотелю, Порфирию и Боэцию, арифметика по Марциану Капелле, астрономия по Птолемею и т. д. Чтение текста сопровождалось экзегезой с тремя основными видами толкований: буквальным (грамматическим или историческим), смысловым и наставлением, или сентенцией. Комментатор, как правило, указывал, к какой категории разбора относятся его рассуждения. Библия толковалась по букве, мистически, символически, аллегорически и тропологически. В XII в. текст объяснялся слово за словом, развертываясь в обширнейший комментарий. Его трудности порождали вопросы, где приводились доводы «за» и «против». Внутри этого «вопросного ядра» и нарабатывался технический аппарат disputatio, усиленный диалектическими приемами и заставлявший «вырываться из ошейника текста» [3]. Рациональное вводится в самое средоточие веры — в текст Священного Писания. Формула Ансельма Кентерберийского «верую, чтобы понимать», должна пройти искус абеляровой формулой «понимаю, чтобы верить».

---

[3] *Paré G., Brunet A., Tremblay P.* La Rénaissance du XII siècle. Paris—Ottawa, 1923, p. 129.

Но понимание, под которым имелось в виду «понимание истинности сущих вещей», завязанное, поскольку бытие полагалось словесным, на тео-, соответственно на фило-логические устремления философии, это по сути есть идея концепта, к которому приуготавливался средневековый интеллект, даже если его носитель не разделял убеждений концептуалистов. Для философии становится необходимым выяснить не только *сущность вещи*, но и *речь этой сущности*, ее *субъектный характер*. Выяснение того, как речь формирует мою и только мою точку зрения, связано, кстати, и с самим существованием интелектуала, для которого речь была единственным способом его — именно интеллектуального — существования. Потому такие вопросы, как: что есть слово, понятие, что есть единичное, особенное и общее — становятся предметом его напряженных изысканий.

Исследование речи, ее значений и смыслов повлекло, однако, пересмотр одного из фундаментальных логико-грамматических понятий — высказывания, которое перестало быть только предложением или определением в сложном предложении. Оно оказывается гораздо шире их, ибо имеет целью исчерпывающе выявить смысл речи, выразить то, что имеет в виду говорящий и непосредственно связано с вопрос-ответным контекстом, который подчинен целям высказывающегося в надежде быть услышанным. Подчинение этого контекста иным целям, безотносительно к целям субъекта высказывания, ведет к искажению и восприятия высказывания, и самого высказывания. На такой сдвиг в этой проблеме обратил внимание в статье «Философские основания XX века» Х.-Г. Гадамер. «Вся логика, со времен Аристотеля, — писал он, — построена на понятии apophansis, то есть высказывания-суждения. В классическом пассаже Аристотель подчеркивает, что его занимает исключительно «апофантический» логос, то есть такие виды речи, в которых дело идет лишь об истинном или ложном бытии, и оставляет в стороне такие явления, как просьба, приказание или вопрос, так как они, хотя и представляют собой виды речи, не имеют дела с чистым раскрытием сущего, а значит не имеют отношения к истинному бытию. Аристотель обосновывал тем самым приоритет «суждения» в сфере логики» [4]. Но поскольку в Средневековье единственной истинной субстанцией была речь («Слово»), то предметом философского анализа стала речь сама по себе, то есть во всех ее возможностях и актах. Речь, подобно социальным стратам, обнаружила себя двойственной не в смысле омонимии, а в смысле двоения на знак и смысл. Потому так и важны оказались толкования не только символические, мистические, но и буквальные, ибо в каждом из них, счита-

[4] *Гадамер Г. Г.* Философские основания XX века. — *Гадамер Г. Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991, с. 17.

лось, была явлена Божья воля. И бесконечные, «то есть», уплотняющие, уточняющие смыслы, являются способом обнаружения смыслов. Но в таком случае во всей очевидности встал и вопрос об интенциональности мысли и поступка, непременно выявляемой при бесконечном уточнении речи. Слышимый звук уже есть не одновременно восприятие воспринимаемого и самого воспринимания, в духе Аристотеля, но это всегда мой звук, рассчитанный на понимание, а не просто восприятие другого. Концепт есть попытка «схватить» интенционально-смыслополагающее действие, а не действие вообще. Гадамер вспоминает, какое «колоссальное впечатление» произвело на его поколение услышанное от Хайдеггера и идущее от схоластов различение между означенным и осуществленным действием. «Сказать «я вижу нечто» и сказать «я говорю, что я нечто вижу» — разные вещи. Однако осознание акта происходит не посредством сигнификации типа «я говорю, что...». Осуществляющийся акт есть всегда уже акт, а это значит, что он с самого начала есть нечто, в чем жизненно налично мое собственное осуществление, — преобразование же в сигнификацию создает новый интенциональный предмет» [5]. Собственно, приводя это высказывание Гадамера, я хотела подчеркнуть, что сам факт речи обнаружил субъекта речи, не просто логического или грамматического, а наличного, живого, требующего своего «осуществления» индивида, или: требующего своего личностного осуществления. Не язык, а речь определяется именно личностью индивида, этого индивида, отличного от того. Потому опять же не случайно возникновение концептуализма в переходную эпоху XII в., ибо именно в переходные эпохи происходило, повторим, замыкание человеческого опыта на индивида.

Правда, тут возникает методологический вопрос: а есть ли индивидуальность (коли в наличии индивид) в средние века и не лучше ли называть человека, к которому только и приложимо понятие индивидуальности, именем Страстотерпца или Мастера, ибо индивидуальность — сознательное стремление быть вне ряда, быть одним-единственным и неповторимым — это якобы свойство Нового времени, настолько сросшееся с человеком, что без этого представления о себе он себя и не мыслит. И не достойнее ли потому говорить просто о месте человека в мире, а не об индивиде (понятие, кстати, распространявшееся и на отдельную вещь), тем более что, как утверждают авторы подобной точки зрения, слова «индивид», «персона», «личность» не свидетельствуют ни об индивидуальности, ни — упаси Боже — о личности [6].

---

[5] *Гадамер Г. Г.* Там же, с.20—21.

[6] *Баткин Л. М.* Итальянское возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989, с. 3—19.

Позволю себе не согласиться с такой постановкой вопроса прежде всего потому, что суть христианства состоит в установке именно на индивидуальную, конкретную жизнь человека, выраженной в идее Христа. А во-вторых, потому что диалогический метод, к которому иногда апеллируют авторы подобной точки зрения (если, конечно, под диалогом не понимать одностороннее вопрошание других культур и произвольное изъятие оттуда ответов), рассчитанный на *взаимо*понимание, есть предположение, что на наш голос должен отозваться голос ушедшей эпохи, тем более четкий, чем более предельной будет наша мысль. В таком случае мы не просто усваиваем для себя (образуем себя через) принадлежащее ей, но наши логики оказываются взаимодополнительными друг для друга. Через такой взаимообмен, целью которого является изменение обоих субъектов — и их самоопределения при обнаружении логического разнообразия, возможно претворение смыслов и замыслов, и одно, казалось бы, общее понятие (скажем, индивида) обнаружит свою инаковость, находя для себя свой предикат (скажем, Страстотерпца). Такой понятийный взаимообмен есть условие диалога, без которого за «круглым столом» современности разноголосица, конечно, будет слышна, но более похожая на звуковой хаос, нежели на осмысленную речь. Ибо диалог — этот разговор субъекта с субъектом — всегда происходит в горизонте личности и тем более индивидуальности. На то, кстати, и направлена речь (постоянно обращенная к кому-то), обладающая своей внутренней структурой и грамматикой, но — в отличие от языка — *всегда* случайной и особенной, неили бес-примерной, феноменальной; но, таким образом, явленная как случайное, она уже никоим образом не может быть отлучена от ее субъекта.

Есть и еще одна причина, заставившая вплотную исследовать проблему речи. В современной литературе утвердилось представление о символичности Средневековья. Это представление во многом расширило для нас рамки этой культуры. Описание и дешифровка символов (под ними, впрочем, нередко понимаются формы как таковые), то есть приспособление их к современной системе мышления, позволило за «неподвижностью его быта, застывшей суровостью его права, замкнутостью его хозяйства» и статичностью форм в литературе и искусстве рассмотреть «пеструю стихию жизни» [7]. Однако потребность в анализе этой культуры и с позиций предлагаемого ею языка, и для плодотворного осуществления диалога культур не была полностью реализованной внутри такого подхода, поскольку символы дают представление о некоем, явно отличном от сов-

[7] *Добиаш-Рождественская О. А.* Западные паломничества в средние века. с. 7—8.

ременного образе мышления — его называют неподвижным, замкнутым, — но не сообщают о том, каким именно способом формировались эти «образы неподвижности». Между тем это чрезвычайно важно знать и для того, чтобы понять генезис многих идей, и для постижения самобытности средневековых ситуаций, где сам разум понимался не как нечто развивающееся, меняющееся, находящееся в постоянном движении, а — напротив — как нечто постоянно пребывающее в определенных формах. «Средневековье, — пишет Л. П. Карсавин, — верит в абсолютную истинность даваемых разумом «определений» идеи, в полную ее постигаемость и осуществляемость... отвергая всякую относительность своих (разума. — *С. Н.*) форм. Поэтому по природе своей оно... тяготеет к норме, традиции, авторитету». И даже там, где разрушаются традиции прошлого и творчески перерабатываются старые определения и возникают новые, «эти новые сами тотчас же становятся традициями и авторитетами» [8]. Власть формы прослеживается во всех сторонах средневековой жизни и мысли, поэтому без анализа способов таких формализаций, в которые «систематические умы втискивали хаос бытия», понятие «средневековое мышление» может по-прежнему остаться за семью печатями. Но... при исследовании способов формализаций, может быть, и сам разум предстанет не таким уж «нормативным»? Ибо другая точка зрения, которую разделяю и я, обращает внимание на *биполярность* Средневековья, его замыкание не только на общее, повторяемое, анонимное, но и на отдельное, образцовое (что часто путают с нормативным) и личностно-индивидуальное. Ибо пресловутую экземплярность один и тот же человек мог воспринимать как технику причащения к всеобщему — о том и старался разум: причастить или приобщить Богу, — которая действительно анонимна, ибо рассчитана на *моральное*, то есть обычное, канонически признанное (в этом смысле образцовое), и как нечто — для Мастера, в сфере его мастерства — требующее наивысшей сосредоточенности (даже чудотворности) духа, умения, плоти, то есть им самим произведенного шедевра — творения любого ремесленника, сдающего экзамен на мастера. Даже точнее: чем накатаннее, примернее, технологичнее умение, тем более оно же сосредоточивается на создании неповторимого, на воплощении в особенном всеобщего, привычного движения руки или мысли. Нужно к тому же постоянно иметь в виду сопряжение в Средневековье двух Заветов: Ветхого и Нового, когда нормы жизни общества укоренены в закон, который философы и теологи того времени (о чем будет особый разговор) называли ес-

[8] *Карсавин Л. П.* Культура средних веков, с. 205—206. Во многом такой точки зрения придерживается школа «Анналов» и А. Я. Гуревич.

тественным, средоточием которого был личный, нравственный поступок Христа, богочеловека. Челнок средневековой жизни вращался между нормой и однократностью, образцовостью. Собственно это и можно назвать средневековой историей: общее и традиционное не заслоняло, а способствовало обособленно индивидуальному.

Средневековый мир мыслил себя миром богоданным и боготварным. Это — данность, усиленная представлением о непостижимости Божественного разума человеческим. Потому так остро и стояла проблема причащения земного мира небесному, встраивания опор, которыми дольнее включалось в горнее, что во многом и обусловило специфику средневекового философствования. Соответственно непреложно встала и проблема общего, универсального и единичного, особенного. Принято считать, да так оно и есть, что в Средневековье родились три направления философско-теологической мысли: реализм, номинализм и концептуализм, которые логически обосновывали единство двух, на первый взгляд, противоположных идей — творения мира «из ничего» и евангельского Слова как начала творения. Для этого необходимо было понять, что такое слово в логике и грамматике, как оно сопряжено с вещью, где рождаются понятия и в чем они соотносятся (или нет) с универсалиями. Представители первого направления считали, что универсалии реально существуют до вещей, второго — что универсалии вне ума не обладают никакой реальностью — они суть лишь имена (nomina), данные различным единичным вещам чувственного мира. Третье направление — концептуализм, — повторим, полагало существование общего в (внутри) единичного. Но направления эти именно как направления сложились значительно позже. Впервые термины reales и nominales использовал, как считают П. С. Попов и Н. И. Стяжкин, Сильвестр Мазолин (ум. 1523), литературный противник Лютера, автор «Компендия диалектики» (1496) [9]. Но суть дела от того не меняется. Основоположником первого из этих направлений считают, по П. С. Попову и Н. И. Стяжкину, Иоанна Скотта Эриугену (ок. 810 — после 877), в XII в. реалистами считались Гильберт Порретанский и Гильом из Шампо (Гиллельм Кампелльский, Guillelmus de Campellis Catalaunensis). Основоположником номинализма полагают Росцелина, а концептуализма — Петра Абеляра. Но как эти направления ни называй, все они анализировали проблему универсалий, понятий и слова как такового. Для христианства это была существеннейшая проблема, связанная ко всему прочему с проблемой инкарнации, не имевшей аналогов ни в одной из

[9] См.: *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М.: Изд-во МГУ, 1974, с. 146.

предшествующих религий. «Инкарнация, — пишет Г.-Г. Гадамер, — очевидным образом не есть вселение-в-тело. Ни представление о душе, ни представление о Боге, связанные с идеей такого вселения, не соответствуют христианскому понятию инкарнации... Явление божества в человеческом облике, делающее столь человечной... греческую религию, не имеет ничего общего с инкарнацией. Ведь Бог при этом вовсе не становится человеком, он лишь является людям в человеческом облике, полностью сохраняя свою сверхчеловеческую божественность. Напротив, вочеловечение Бога, согласно христианскому учению, включает в себя жертву, принимаемую на себя распятым Сыном человеческим, то есть предполагает какие-то иные, таинственно иные отношения, теологическим истолкованием которых служит учение о Троице. Нам тем более следует обратить внимание на этот основной момент христианской религии, что для христианской мысли идея инкарнации теснейшим образом связана с проблемой слова. Уже у отцов церкви и вплоть до окончательной систематической разработки августинизма в поздней схоластике, истолкование тайны Троицы — важнейшая задача, перед которой стояла христианская мысль средних веков, — опирается на человеческие отношения мышления и речи... Если Слово стало плотью и если лишь в этой инкарнации дух обретает свою окончательную действительность, то это значит, что логос освобождается... от своего спиритуалистического характера, означавшего вместе с тем и его космическую потенциальность. Единственность, неповторимость акта искупления ведет к включению исторического в сферу европейской мысли, освобождая одновременно феномен языка из его погруженности в идеальность смысла и позволяя ему сделаться объектом философского размышления... Конечно, человеческий язык делается здесь лишь косвенным предметом размышления. Человеческое слово служит лишь примером, лишь отправной точкой для теологической проблемы Слова... для проблемы единства Бога Отца и Бога Сына. Для нас, однако, решающе-важным является как раз то, что мистерия этого единства получает свое отражение именно в феномене языка» [10].

Г.-Г. Гадамер отметил, что уже ранние отцы церкви сравнивали Слово Божье с языком, чтобы сделать понятной христианскую идею творения, не схожую с греческой, и для этого изучали языковую материю — звук, получавшийся из колебания воздуха, усматривая «в озвучивании слова такое же чудо, как в том, что Бог стал плотью» [11]. И хотя «прямая ссылка на овнешнение, озвучивание слова была в конце концов отброшена христианской догматикой вместе с субординационизмом, но

[10] *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. М.: Прогресс, 1988, с. 485—487.
[11] *Гадамер Г.-Г.* Там же, с. 487.

именно это решение сделало необходимым новое философское освещение мистерии языка и его связи с мышлением. Величайшее чудо языка не в том, что слово становится плотью и обретает внешнее бытие, но в том, что выходящее таким образом наружу и находящее себя во внешнем выражении, всегда уже есть слово» [12]. Потому-то вещь всегда говоряща, добавлю я к словам Гадамера, всегда субъектна.

Гадамер, однако, проанализировав мысли Августина на этот счет и отметив, что перевод слова «logos» словом «ratio» (разум) и «verbum» (глагол, слово) «указывает на то, что феномен языка получает в схоластической разработке греческой метафизики большее значение, чем у самих греков» [13], переходит непосредственно в XIII век, к Фоме Аквинскому, минуя не менее важный в этом отношении век XII-й, где эта же проблема в логике разрабатывалась в связи с анализом универсалий. Интересно, правда, что Гадамер, обратив внимание на новое в сравнении с античностью философствование, связал это с иным значением языка (не речи), на что, кстати, обращали внимание сами схоласты.

Но главное, что, на мой взгляд, следует из ситуации воплощенного жертвенного Слова, явленного в Христе, отмеченной Г.-Г. Гадамером, это — единство этоса и логоса. Как конкретно, в каких схемах проявляет себя это единство — задача настоящей книги, решаемая, повторим, через идею концепта (логические идеи анализируются только по связи с нею). Сама эта идея рождалась ее творцом — им был поэт, философ и теолог Петр Абеляр (1079—1142) — с большими трудностями, сталкиваясь на своем пути с множеством противоречий, не все темы были разработаны корректно (это особенно наглядно в его «Логике "для начинающих,,», Logica «Ingredientibus»), мысль пробивала себе дорогу в пятнадцативековой тесноте логических осмыслений проблемы общего — от Аристотеля, Порфирия, Боэция до XI в. и далее. Трудность эта зафиксирована и в наши дни, ибо словари упорно путают концепт с понятием.

---

[12] Там же, с. 487—488.
[13] Там же, с. 489.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Абеляр и место его идей в истории философии

ЖИЗНЬ В ЛИТЕРАТУРЕ

Петр Абеляр являл собою образец интеллектуала конца XI—XII вв. Главным его занятием в жизни было преподавание и основание светских школ. Почитатели Абеляра восторгались обширностью его познаний: грамматик, оратор, поэт, музыкант, философ и теолог, созерцатель и практик, активно участвующий в схоластических спорах своего времени, ортодокс и скептик, светский магистр и монах. Иногда о нем говорили как о математике, астрономе, даже юристе, знатоке пяти или шести языков, священной (библейской) и мирской истории, одним из первых, если не первый, после Августина представившим на суд читателей свою автобиографию, названную им «Историей моих бедствий». Его роман с Элоизой надолго сделал его героем молвы и легенд, а страстная любовь к философии и диспутам создала славу Рыцаря диалектики и снабдила прозвищем Неукрощенного носорога [1]. Для многих ученых его имя было своего рода символом XII в. «Слово, сказанное по поводу смерти Абеляра — Lucifer occubuit — «закатился Светоносец», намекало на захождение самого блестящего светила, «первого из возмутившихся ангелов», — писала о нем О. А. Добиаш-Рождественская, называя его «самым беспокойным» и «самым светлым умом средневековой Франции» [2]. Исследователями XIX в., а отчасти и XX в. создавалось почти житие Абеляра с установкой на образец. Ведь даже когда чрезмерная восторженность сменялась время от времени раздражением, а неумеренность при восхвалении его познаний — трезвым и скептическим изучением его трудов, то и негации касались не иных, а все тех же характеристик, данных Абеляру его поклонниками.

---

[1] *Добиаш-Рождественская О. А.* Культура западноевропейского средневековья, с. 142.

[2] Там же.

И тогда оказывалось, что Абеляров трактат по грамматике до нас не дошел, стиль его отличался ясностью, но не элегантностью, в его латинском языке было много огрехов. Версификатором он был ловким, но не выдающимся, в речах отличался основательностью, но не искусностью, в диалектике, бесспорным мастером которой он был, страдал многословием и спорил скорее ради победы, а не ради истины, в теологических вопросах был слишком самонадеян, в истории не слишком ловок, едва понимал по-гречески и почти не разбирался в еврейском. Математику и астрономию знал в пределах квадривия, а что касается юридической практики, то здесь и вовсе вышел конфуз: некоего Байяра приняли за Абеляра [3].

Словом, и сторонники, и противники, желая того или не желая, оспаривали одного и того же человека методом самого Абеляра — через «да» или «нет». Была некая парадоксальность в его фигуре, заставлявшая о нем спорить. Личности Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского, Альберта Великого воспринимались и современниками, и потомками как эталонные сквозь высоты учений. А Абеляр — «заноза» в культуре XII в., действительно вонзившаяся во все поры общественной жизни и повсюду вызывающая желание проверить на ней, как на пробирном камне, казалось бы, прочно отстоявшиеся средневековые понятия. Да и кто он? Теолог? Философ? На все эти вопросы был нужен и сейчас необходим ответ. Единственное, что не вызывало сомнения, это то, что он монах поневоле, светский магистр по призванию.

В XII в. он сыграл роль своего рода ревизора (inspector — один из существенных терминов его «Этики»), осмотрев наличное знание и заставляя коллег — вопросами, остротами, насмешками — преподносить это знание в логически и тео-логически чистом виде. Он был одним из зачинателей метода критической текстологии, обсуждения прочитанного, тщательного прояснения авторской позиции без уклончивой отсылки к авторитету и аллегорической туманности. К тому же — основатель нового представления об универсалиях. Школяр, побеждавший учителей, магистр, собиравший тысячи школяров. Ясно, что личности и трудам Абеляра посвящались многие работы в самые разные периоды истории и в самых разных познавательных сферах: литературно-романической, социально-психологической, историко-философской. После некоторого забвения его имя всплывает в XIII в. у Жана де Мена в «Романе о Розе», затем его рукописи «Истории бедствий» и Переписка с Элоизой, возлюбленной и женой, оказываются у Петрарки, ко-

---

[3] *Petri Abaelardi* Opera. — Patrologiae cursus completus... series latina... accurante J.-P. Migne (далее — MPL). P., 1856 — ..., t. 178, col. 37—38, 49—52.

торый тщательно их перечитывал и делал пометы. Ж. Ж. Руссо дал своему роману имя жены Абеляра Элоизы, назвав его «Юлия, или Новая Элоиза». Маркс определил средневековый номинализм, умеренным представителем которого счел Абеляра, «первым выражением материализма» [4], а Энгельс, подчеркивая значение борьбы Абеляра с церковью, отметил, что главное у него — «не сама теория, а сопротивление авторитету церкви» [5]. С тех пор почти до недавнего времени кочует это странное утверждение: его можно обнаружить даже во 2-м т. «Истории всемирной литературы», выпущенном в 1984 г. [6] Н. А. Сидорова назвала Абеляра борцом за коммунальные вольности, имея в виду город Лан, в котором учился Абеляр у Ансельма Ланского, но не упомянув, где именно (в каком месте и в каком трактате) Абеляр вступается за них [7]. Его жизнь интерпретировалась с социально-политической точки зрения и другими исследователями. Если еще в середине XIX в. Ш. Ремюза характеризовал его как строгого монаха, совсем не обращая внимания на его историю с Элоизой [8], то борьба за женскую эмансипацию в первой трети XX в. привела к апологетике Элоизы: Ш. Шаррье решительно взяла ее сторону против мужчин [9]. Истории с Элоизой посвящен и насыщенный чрезвычайно важными для понимания духа эпохи труд Э. Жильсона «Элоиза и Абеляр» [10].

Без учения об универсалиях, следовательно, без анализа взглядов Абеляра нет ни одной монографии, посвященной истории средневековой философии, принадлежащей перу немецких (К. Прантль, А. Штекль, М. Грабман, Б. Гейер), французских (Ж. Орео, Ф. Пикаве, Э. Жильсон, М. Вульф), английских (А. Тейлор, Д. Дуглас, Ч. Госкинс) и американских (Г. Тейлор, Ф. Коплстон) ученых. Абеляра оценивали то с католической, то с протестантской точек зрения — последние видели в нем предвестника будущей реформации. Но серьезным исследованием его работ мало кто занимался: из книги в книгу, из одного энциклопедического словаря в другой ходили некоторые избитые истины вроде, как упомянуто, принадлежности Абеляра к номинализму, с чем вступали в противоречие те же словари,

---

4 *Маркс К.* Святое семейство. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955, с. 142.

5 *Энгельс Ф.* О Франции в эпоху феодализма. — Архив Маркса и Энгельса, т. X, с. 300.

6 См. написанное А. Д. Михайловым «Введение» к разделу десятому «Литература Западной Европы зрелого средневековья», с. 502.

7 *Сидорова Н. А.* Абеляр — представитель средневекового свободомыслия. — *Петр Абеляр.* История моих бедствий. М.: Изд-во АН СССР, 1959, с. 185.

8 *Rémusat Ch. de.* Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie. P., 1855.

9 *Charrier. Ch.* Héloise dans l'histoire et dans la legende. P., 1933.

10 *Gilson E.* Héloise et Abailard., P., 1963.

где под рубрикой «концептуализм» значилось его создание Абеляром. И почти все употребляли непонятное слово «умеренный» в приложении к номинализму, причем как бы не замечая, что для философа такое определение непригодно, ибо означает несовершенство позиции. Категоричны в своей оценке Абеляра как номиналиста современные исследователи В. П. Гайденко и Г. А. Смирнов, правда, без ссылок на источники и исследования [11], столь же категоричен Л. М. Баткин [12]. Сделал попытку разобраться в терминологии О. В. Трахтенберг [13]. Резко от всех позиций отличается позиция П. С. Попова и Н. И. Стяжкина, которые впервые в отечественной литературе попытались озадачиться взглядами именно Абеляра. Они считают его противником как ультрареалистов, так и ультраноминалистов и, полагая, что акцент в анализе универсалий делается не на вещи и не на слова, а на высказывающую речь, называют взгляды Абеляра сермонизмом [14].

В западноевропейской литературе резкий перелом в абелярдоведении прозошел в середине нашего века. Ученые перешли от пересказа его трудов к изданию, переводам и анализу текстов. В 70-е—80-е гг. в честь девятисотлетнего юбилея Абеляра в ряде мест (Триесте, Женеве, Лувене) состоялись международные конференции и коллоквиумы [15], где со своими исследованиями выступили признанные в абелярдоведении ученые — Ж. Жоливе, Р. Томас, Д. Е. Ласкомб, Е. М. Байтерт, Л. Д. де Рийк и др. Впервые ученые занялись вплотную исследованием понятий «концепт» и «субъектность» у Абеляра [16]. В ноябре 1979 г. состоялся коллоквиум в Нешателе, результатом которого было появление сборника, в котором опубликованы не только доклады участников конференции (М. Гандильяка, С. Ванни-Ровиги, А. де Либеры, Г. Кюнга, Ж. Жоливе), но и дискуссии [17] с анализом таких понятий как «статус», «слово», «вы-

---

[11] *Гайденко В. П., Смирнов Г. А.* Западноевропейская наука в средние века. М.: Наука, 1989, с. 178—185.

[12] *Баткин Л. М.* Письма Элоизы к Абеляру. Личное чувство и его культурное опосредование. — Человек и культура. М.: Наука, 1990, с. 126.

[13] *Трахтенберг О. В.* Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М.: Госполитиздат, 1957, с. 37—38.

[14] *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от Античности до эпохи Возрождения, с. 37—38.

[15] Peter Abelard. Proceedings of the International Conference. Louvain, May 10—12. 1971. Ed. E. Buytaert. Leuven — The Hague, 1974; Trierer theologische Studien. Bd. 38. Petrus Abaelardus (1079—1142). Person, Werk und Wirkung. Paulinus-Verlag-Trier, 1980.

[16] *Verbeke G.* Introductory Conference: Peter Abelard and the concept of subjectivity. — Peter Abelard. Proceedings of the International Conference. Louvain 1971.

[17] См.: Abélard. Le «Dialogue». La philosophie de la logique. Genève—

сказывание». Номинализм Абеляра подвергся достаточно жесткому пересмотру, что особенно явно было выражено в позиции Ж. Жоливе. В книге «Искусство языка и теология у Абеляра» и в статье «Сравнение лингвистических теорий у Абеляра и номиналистов XIV в.» [18] он занимал недвусмысленно номиналистическую позицию. В Нешателе Ж. Жоливе сменил взгляд на диаметрально противоположный, отнеся Абеляра к не-реалистам, хотя и обнаружив в его концепции платонизм [19]. С. Ванни-Ровиги, А. де Либера и Г. Кюнг (их статьи в том же сборнике «Abélard. Le «Dialogue»...») не только видят в Абеляровой концепции основания (через понятие «интенция») для сравнения его с феноменологией Гуссерля и Брентано, но и с логикой С. Лесневского (Г. Кюнг — на основании анализа функтора связки).

Что касается отечественного читателя, то труды парижского магистра ему почти неизвестны. В 1959 г. в серии «Литературные памятники» вышла «История моих бедствий» в сопровождении фрагментов Переписки с Элоизой и ряда других трактатов, не свидетельствующих ни о его философских, ни о теологических взглядах. Недавно в моем переводе вышел отрывок из «Диалектики» [20]. Между тем труды его, редко появлявшиеся перед публикой в XVII и XVIII вв., с середины XIX в. издавались довольно часто. Первым их опубликовал А. Дюшень, затем Ж. П. Минь, В. Кузэн, в XX вв. — Б. Гейер, Х. Остлендер, Л. Д. Рийк, Ж. Т. Макль, Е. М. Байтерт, Р. Томас, Д. Е. Ласкомб [21] и др., на которые мы непременно укажем в ходе работы. Таким образом, появились критические издания трактатов не только Абеляра, но и представителей тех школ, в которых он учился или преподавал. Некоторые трактаты ма-

---

Lausanne—Neuchatel, 1981.

[18] *Jolivet J.* Art du langage et théologie chez Abélard. Vrain, 1969; idem. Comparaison des theories du langage chez Abélard et chez nominalistes du XIV siècle. — Peter Abelard. Proceedings of the International Conference. Louvaine 1971, p. 163—178.

[19] *Jolivet J.* Abélard et Ockham, lecteurs de Porphyre. — Abélard. Le «Dialogue». La philosophie de la logique.

[20] См.: *Петр Абеляр.* Диалектика. — Вопросы философии, 1992, N 3.

[21] *Petri Abaelardi* Opera (ed. A. Duchesne). P., 1616; MPL, t. 178. P., 1856 —...; Opera Petri Abaelardi (ed. V. Cousin). V. I—II. P., 1859; *Peter Abaelards* Philosophische Schriften. Zum Ersten male Herausgegeben von dr. B. Geyer. Münster, 1919; *Peter Abaelard's* Theologia «Summi boni» (ed. H. Ostlender). Münster I Westf., 1939; *Petrus Abaelardus.* Dialectica (ed. L. M. de Rijk). Assen, 1956; *Petrus Abaelardus.* Dialogus inter Philosophum, Iudeum et Christianum (ed. R. Thomas). Stuttgart— Bad Cannstatt, 1970; *Muckle J. T.* The Personal letters between Abaelard and Heloise. Introduction, Authenticity and Text. — Medieval Studies, 15, 1953, 47/94; *Petri Abaelardi* Opera theologica I. Corpus christianorum. Continuatio medievalis, XI (ed. E. M. Buytaert). Turnhout, 1969; *Peter Abaelard's* Ethica (ed. D. E. Luscombe). Oxford, 1971.

гистра Петра были переведены на европейские языки. В частности, избранные труды его, куда вошли «Логика „для начинающих"», «Этика» и «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином», М. Гандильяком были переведены на французский, Ж. Жоливе на французский же перевел «Теологию „Высшего блага"» [22]. Д. Е. Ласкомб издал «Этику» параллельно на двух — латинском и английском — языках. Так что поле для исследования и сравнения обширно.

Творческие идеи Абеляра не должны, однако, рассматриваться в отрыве от его жизни. Все средневековое бытие существовало под знаком своей сотворенности, воспринимаясь как бытописание, вышедшее из рук Бога-Творца. Поэтому все произведенное человеком изначально носило дву-о-смысленный характер: будучи реальным жизненным событием, оно, поскольку человек — творение, тоже воспринималось как творение. «Писать книгу» было равнозначно «писанию» собственной жизни.

Средневековые люди были окутаны своим «житием». И оттого жизненные события, в силу того, что они рассматривались по аналогии со священной историей, воспринимались не просто как личные, но как такие личные, в которых схвачена история всемирная. Именно эту сторону дела мы будем иметь в виду, рассматривая концептуализм Абеляра.

МАГИСТР И МОНАХ

Петр Абеляр родился в 1079 г. в местечке Пале в восьми милях от Нанта, «в преддверии Бретани». Развалины его замка сохранились до сих пор. Он происходил из рыцарской семьи — из так называемой малой знати. Его мать звали Люцией, отца — Беренгарием, одну из сестер — Дионисией. Рыцарь Беренгарий был не чужд наукам и потому позаботился об образовании сыновей, прежде чем готовить их к воинскому делу. Петр был первенцем и любимцем отца и, поскольку отличался большими способностями, получил образование более тщательное, чем братья. Дж. Сайкс видит в Петре типичного представителя бретонской провинции, который, хотя и предпочел «лоно Минервы», отказавшись от права майората, но унаследовал из семейной традиции «воинственный» пыл, постоянно втягивавший его в опаснейшие — пусть и словесные — ристалища [23]. Став школяром-клириком, он переходил из школы в школу, едва узнавал, что где-либо процветает диалектическое искусство. Предполагают, что до 1098 г. он посе-

---

[22] Oeuvres choisies d'Abélard (ed. M. Gandillac). P., 1945; *Abélard.* Du bien supreme (ed. J. Jolivet). Montréal — P., 1978.

[23] *Sikes J.* Abailard. Cambridge, 1932, p. 3.

щал в Вансе школу Росцелина, номиналистическую доктрину которого позже, в «Диалектике», расценил как «безумную». Математике учился у Теодорика (Тьерри) Шартрского, впрочем, без большого успеха. Он сам в «Диалектике» признает себя профаном в этой области знания [24]. В Париже учился диалектике в знаменитой школе Гильома из Шампо. Сам держал школы в Мелене, городке, расположенном к юго-востоку от Парижа, который был в то время королевской резиденцией, в Корбейле, затем, с подорванным здоровьем, вернулся в Бретань.

В начале XII в., между 1103 и 1105 гг., Абеляр возвращается в Париж, где вновь слушал курс риторики у Гильома из Шампо, который к тому времени стал уставным каноником и вел монашескую жизнь, по язвительному замечанию Абеляра, «с целью казаться благочестивее». В это время и возникли их первые споры относительно природы универсалий, закончившиеся — ниже об этом мы скажем подробнее — победой Абеляра. Изменение точки зрения Гильома на один из труднейших вопросов диалектики привело к тому, что, по словам его ученика, «к его лекциям начали относиться так пренебрежительно, что едва даже стали допускать его к преподаванию других разделов диалектики». Но следующей фразой Петр реабилитирует своего учителя: «Как будто бы только в учении об универсалиях заключается, так сказать, вся суть этой науки» [25]! Ведь она была и *инструментом* тривия, и *содержанием* тривия. Главным же в работе диалектика того времени было выявить смысл текстов, интерпретировать каждую фразу, почти каждое слово. Уметь поставить вопрос, заставить слушателей понять себя с помощью техники языка и норм языка. Потому через диалектику являлись и грамматика и риторика. Более того, как полагал в IX в. глава Каролингской академии Алкуин, логику составляли диалектика и риторика вместе, то есть почти весь тривий, — искусства, которые назывались artes sermocinales, речевые искусства — в отличие от artes reales, квадривия. Речевые искусства призваны были разъяснять священные книги, потому им уделялось вплоть до XIII в. главное внимание, а соответственно и изучению тех авторов, которые развивали эти искусства — Аристотеля (в основном изучали его Органон), неоплатоника Порфирия, стоика Цицерона, Боэция, грамматика Присциана. Реальные искусства в этой атмосфере были как бы придушены, их роль была в том, чтобы обозначать сотворенные Богом вещи. Объект как бы предполагался для роли обозначаемого.

Искусства существовали не ради них самих, но ради интерпретации Божественной мудрости [26]. Поскольку Бог и душа со вре-

---

[24] *Петр Абеляр.* Диалектика. — Вопросы философии, 1992, N 3, с. 167.
[25] *Петр Абеляр.* История моих бедствий, с. 15.
[26] См. об этом: *Jolivet J.* Arts du langage et théologie chez Abélard, p. 13—16;

мен Августина были единственными предметами исследования, то медитация над сотворенными вещами была более естественной, чем любопытство к существу этих вещей и механизмам их действия. Созерцание такого рода заставляло выйти за пределы вещного мира к Богу, чему и способствовали artes sermocinales.

Вскоре Абеляр стал преподавать в кафедральной школе при соборе Парижской богоматери, откуда, однако, «позорным образом» происками, по его словам, Гильома был изгнан. Тогда он снова перебрался в Мелен, но в 1108 г. вернулся в Париж, так как Гильом основал к тому времени Сен-Викторскую обитель, обретшую громкую славу как школа мистического реализма [27]. В Париже Абеляр раскинул «школьный стан» на холме св. Женевьевы, на территории старого аббатства, став в будущем героем Латинского квартала. В Париже, таким образом, было создано три школьных центра: соборная школа, Сен-Викторское аббатство и школа Абеляра, круг приверженцев которой постоянно увеличивался. По-видимому, уже в это время он держал диспуты не только с «реалистами», но и с «номиналистами», выбрав изначально третий путь.

Но эта борьба была прервана в 1113 г., когда Гильом уехал на епископство в Шалон, а Абеляр снова в Бретань, куда мать приглашала его для последних распоряжений, ибо оба его родителя решили уйти в монастырь. Петр присутствовал при постриге матери (отец постригся несколько ранее).

По возвращении из Бретани начался новый этап школьной деятельности Абеляра: он решил пополнить свое светское обра-

---

Gilson E. Introduction a l'étude de Saint Augustin. P., 1949, p. 162.

[27] Абеляр объясняет уход Гильома тем, что тот якобы понял, «что почти все его ученики весьма сомневаются в его благочестивости и без конца перешептываются по поводу его вступления в клир, потому что он ни в какой степени не отказался от городской жизни» (*Петр Абеляр.* История моих бедствий, с. 15). Это заявление Абеляра тем более интересно, что сделано после того, как он сам стал монахом, не бросив при этом преподавания, что шло вразрез с монашеской традицией. Занятия монахов — не обучать, но стенать и плакать. Росцелин писал Абеляру, что тот перестал быть монахом, потому что обучает тому, что запрещено, тогда как не должен обучать даже тому, что позволено обучать другим. (*Paré G., Brunet A., Tremblay P.* La Rénaissance du XII siècle p. 43). Гуго Сен-Викторский в «Дидаскалионе» вопрошал: «Если ты монах, что делаешь ты среди толпы? Я хочу наставлять других, отвечаешь ты. Это не твое дело. Твое дело — плакать. Бежав мира, ты наставляешься более, нежели ища его. Но, может быть, ты скажешь: разве не дозволено мне пойти туда, чтобы учиться? Я уже сказал тебе об этом: чтение не может постоянно занимать тебя. Оно может быть для тебя упражнением, но не целью». — MPL, t. 176, col. 796. Фактически то, что и Гильом, и Абеляр продолжали преподавание в школе — свидетельство изменения традиции.

зование богословским. Для этой цели он выбрал высший в то время авторитет — Ансельма Ланского, учителя Гильома из Шампо и ученика Ансельма Кентерберийского. Сам приезд в Лан и упоминание в «Истории бедствий» только лишь впечатлений от учебы у великого старца свидетельствует, казалось бы, о равнодушии Абеляра к политическим событиям, потрясавшим в то время Францию. В его трудах нет и намека ни о королевских или феодальных войнах, ни о начавшихся крестовых походах, хотя своих симпатий к еврейскому народу он не скрывает (см. ниже его «Диалог»); не удивили и события, всего лишь за год до его приезда происшедшие в Лане, когда был убит епископ Годри и город после отчаянного сопротивления был взят королевской армией. Его трактаты свидетельствуют об иных битвах: за понимание текстов Порфирия, Боэция и Аристотеля, догмата Троицы, проблем, возникших в связи с толкованием Священного писания.

То, что 34-летний философ вновь решил стать школяром, для того времени не было удивительным. Г. П. Федотов охарактеризовал школьную жизнь той поры двумя чертами: это, «во-первых, отсутствие резкой грани между профессором и студентом — можно учить и учиться одновременно, возвращаясь с кафедры на скамью для углубления своих знаний. Во-вторых, соединение начал авторитета и свободного исследования в методе преподавания, где чтение текстов, комментарий учителя, записываемые аудиторией, чередуются со свободными дискуссиями, где всякий юный „Давид" может испробовать свои силы против „Голиафа"» [28]. Тем более что в эту эпоху теология лишь становилась самостоятельной дисциплиной со своей традицией и методом.

Однако свое пребывание в блистательной Ланской школе Абеляр назвал праздностью, ибо, по его характеристике, Ансельм «изумительно владел речью, но она была крайне бедна содержанием и лишена мысли. Зажигая дерево, он наполнял свой дом дымом, а не озарял его светом. Он был похож на древо с листвой, которое издали представлялось величественным, но вблизи и при внимательном рассмотрении оказывалось бесплодным» [29]. Наступило охлаждение между учителем и учеником, вскоре приведшее к разрыву, поскольку, не получив лицензии на право преподавания теологии (что было серьезным нарушением правил, ибо ошибка в теологии называется ересью, о чем его предупредил Ансельм), Абеляр начал свой курс с истолкования наиболее темных мест пророчества Иезекииля при опоре не на «кропотливый труд», но на «разум». Лекция принесла ему и друзей и врагов. Помимо Ансельма Ланского,

---

[28] *Федотов Г. П.* Абеляр. Пб., 1924, с. 14.
[29] *Петр Абеляр.* История моих бедствий, с. 17.

теологический урок Абеляра вызвал негодование двух учеников Ансельма, Альберика Реймсского и Лотульфа Ломбардского, которые впоследствии сыграют роковую роль в его жизни. Но пока Абеляр продолжал толковать пророчества Иезекииля и одновременно писать логические и теологические трактаты. Предполагают, что в 1113 г. он написал «Введение в теологию», а в 1114 г. — «Логику „для начинающих"». Многие ученые считают, что *с этого момента началось новое качество школьного образования*, они видят его в появлении фигуры *философа-теолога*, философа, сделавшего веру предметом философии, в обучении теологии на базе диалектики. Ж. Котьё, а вслед за ним и авторы книги «Ренессанс XII в.» полагают, что «с Абеляра священная доктрина может называться теологией». В этом смысле теология неизвестна св. Ансельму, который не пользуется даже выражением «sacra doctrina» [30]. Гуго Сен-Викторский использует это слово на древний манер, в традиции Ареопагитик: не рационалистический анализ откровения, а само откровение. От Августина до Ансельма религиозное и философское созерцания божества совпадали в едином акте интуиции, и потому всякое спекулятивное учение о вере было философией, а не особенной формой знания. С. С. Аверинцев полагает, что лишь у Гильберта Порретанского (ум. 1159), абелярова современника и оппонента, теология полагается дисциплиной, противоположной философии [31], и лишь с XIII в. слово «теология» входит в быт — с открытием теологического факультета в Сорбонне [32]. Однако — и в этом я согласна со многими исследователями — теология как биполярное знание (сверхрациональное откровение и рациональный анализ откровения) появляется имено в XII в. и впервые не у Гильберта Порретанского, но у Абеляра, который ввел диалектику «внутрь откровения», уточняя понятия и провоцируя техническое развитие «схоластического метода». Теология с появлением Абеляра перестает быть «коллекцией», координацией и систематизацией текстов откровения или последовательного выражения этого откровения в течение веков. «Теологию» Абеляр практически писал всю жизнь, желая создать ее как дедуктивную науку [33], в которой давалось бы объяснение веры независимо от текстов священных книг. Ж. Котьё считает, что такое понимание теологии выделяет Абеляра в то время, когда «свя-

---

[30] *Cottieux J.* La conception de la théologie chez Abélard. — Revue d'histoire ecclésiastique. T. 28, N 2. Louvain, 1932, p. 270; *Paré G. Brunet A., Tremblay P.* La Rénaissance du XII siècle, p. 238, 253, 295—296.

[31] *Аверинцев С. С.* Теология. — Философская энциклопедия. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970, с. 201. См. также: MPL, t. 164, col. 1264.

[32] *Аверинцев С. С.* Теология, с. 201.

[33] *Cottieux J.* Op. cit., p. 269.

щенное учение» (doctrina sacra) состояло единственно в разумном чтении Библии и текстов Отцов церкви [34], ибо предметом веры можно заниматься и без науки «теология»: вера была точкой отсчета и целью. Богословские трактаты в XII в. строились в основном по схеме: о вере, о милосердии, о таинствах с использованием — в качестве подтверждения полезности веры в Троицу — цитат из греческих философов (в основном Аристотеля) и Отцов церкви. Со времен Ансельма Кентерберийского в такого рода трактатах использовались две тенденции (им не чужд и Абеляр): апологетическая — с целью обратить неверующего и позитивная — с целью понять данные веры. Абеляр добавил еще две: логическую (определение связей, объединяющих веру с откровением, выделение точек соприкосновения веры и разума, обнаружение способов, благодаря которым теология образует предмет веры) и критическую, где выставляют различные аргументы против веры с последующими контраргументами. Но главное — он ввел преподавание теологии в практику школьного обучения, заставив признать свой авторитет и в теологии, и в философии.

После Лана Абеляр продолжает лекции об Иезекииле в Париже, где он по возвращении занял место магистра в соборной школе. По-видимому, в это время он получает (или к этому времени имеет) звание каноника. Из утешительного письма Фулькона, приора бенедиктинского монастыря св. Евгения, написанного после оскопления Абеляра, известно, что среди его учеников были английские юноши, анжуйцы, пуатевинцы, гасконцы, иберийцы, тевтоны, швабы. Двое из его учеников стали впоследствии прославленными людьми: Иоанн Солсберийский и Оттон Фрейзингенский. Иоанн хвалил его за ясность и популярность («он спускался до уровня детей»), Оттон — за остроумие и тонкость философских определений, к тому же он был известен как поэт. Однако лирических стихов его не сохранилось, хотя об этом упоминает его возлюбленная — Элоиза (1100—1163). Сохранились лишь латинские стихи религиозно-дидактического характера. Этот факт и его собственное признание, что он был далек от светской среды («Я гнушался всегда нечистотой блудниц, а от сближения и от короткого знакомства с благородными дамами меня удерживали усердные ученые занятия, и я имел мало знакомых среди мирянок» [35]), позволило Г. П. Федотову сделать вывод, что он не был открыт «куртуазным влияниям», а был замкнут «в латинском ученом мире». Латинский язык, однако, способствовал популярности его песен по двум причинам: «неграмотные могли оценить только мелодию песни», а грамотные, благодаря

[34] Ibidem, p. 270.
[35] *Петр Абеляр*. История моих бедствий, с. 19—20.

латинской форме, узнали их «во многих странах» [36].

К 1118—1119 гг. относится его знаменитый роман с Элоизой, племянницей каноника Фульберта, к которой он был приглашен учителем. «История моих бедствий» дает подробную хронику этой любви и многочисленных споров, которые вели любовники в пользу и против женитьбы, тем более что вопрос этот стал для Абеляра и Элоизы насущным после рождения ею сына Астролябия, воспитывавшегося в Бретани у сестры Петра — Дионисии. Абеляр был клириком, лицом духовным, хотя и не священником. В то время слово «клирик» фактически было синонимом образованного человека, брак для него был возможен. Но для женатого человека доступ к высшим церковным должностям был закрыт. К тому же, хотя юридически преподавание в школе такому человеку не запрещалось, морально оно делалось невозможным: нарушалось достоинство философа. Соглашаясь на брак — и только этим актом, — Абеляр покрывал себя позором. Конечно, конкубинат, или «суаньтаж» в то время был обычен и терпим. Он отличался отсутствием церковного оформления, а на практике конкурировал с церковным браком. Как свидетельствуют документы, внецерковные союзы для молодежи (хотя Абеляру к моменту встречи с Элоизой было около 40 лет, он называет себя «молодым», iuventus) были довольно часты, и ни юноши, ни девушки их не стыдились [37], Элоиза во всяком случае настойчиво отказывалась от брака с Абеляром, не желая наносить удар его престижу. Тем не менее брак их свершился по настоянию дяди, хотя и тайно. Но Фульберт стал эту тайну разглашать. Тогда Абеляр перевез Элоизу в монастырь Аржантейль, где она воспитывалась ранее и где был устроен ее «фиктивный» (без священного «покрывала») постриг. Фульберт, мстя Абеляру за то, что он оскорбил родовую честь, нанял слугу, чтобы оскопить его.

Этот факт разделил его жизнь надвое: по одну сторону остались счастье и слава, по другую — нескончаемые позор и горе, переживаемые как «история бедствий». Он стал монахом в Сен-Дени. Элоиза надела покрывало в Аржантейле. Из письма Росцелина известно, что отношения между супругами не прекратились. Абеляр помогает Элоизе материально, лично относит ей деньги, полученные от учеников, сделал печать с изображением мужской и женской головы. Распри с монахами, неправедную жизнь которых он стал публично обличать, привели к тому, что через некоторое время ему было позволено вновь преподавать сначала в одной «целле», затем в другой,

---

[36] *Федотов Г. П.* Абеляр, с. 24.

[37] См. об этом: *Бессмертный Ю. Л.* Жизнь и смерть в средние века. М.: Наука, 1991, с. 78—79; См. также: *Gilson E.* Héloise et Abélard; *Gandillac M. de.* Introduction. — Oeuvres choisies d'Abélard, p. 14.

местонахождение которых неизвестно: предположительно школы располагались в Шампани. Там в 1118—1119 гг. он написал трактат «О единстве и троичности Бога», или «Теологию „Высшего блага"» (рукопись была обнаружена в 1891 г.), там же начал писать первую книгу «Диалектики». Одна часть трактата была направлена против «реалиста» Гильома из Шампо, умершего в 1119 г., и против «номиналиста» Росцелина, который после осуждения его в ереси в 1092 г. жил в Туре, будучи каноником церкви Мартина Турского. Между бывшими учителем и учеником возникла ожесточенная (в духе тех лет) полемика, возбужденная не только трактатом, но и личным письмом Абеляра Росцелину с прямыми обвинениями в его адрес. Как сообщает Г. П. Федотов, в ответном письме «Росцелин не щадит... и чести Элоизы, и грубо издевается над позорным уродством Абеляра. Впрочем, он отвечает на какие-то личные обвинения в «гнусной жизни». Результатом подобных прений стало то, что Абеляр, встревоженный желанием Росцелина осудить его трактат, сам потребовал собора, который рассудил бы их спор» [38]. Однако собор был созван не теми лицами и не там, где хотел Абеляр. По его же словам, собор был созван в Суассоне в 1121 г. его старыми врагами по Ланской школе Альбериком Реймсским и Лотульфом Ломбардским, которые обвинили Абеляра по двум пунктам: преподавание в мирских школах в противоречие монашеским обетам; преподавание теологии без церковной лицензии.

Трактат о Троице, представленный на рассмотрение собора под председательством реймского архиепископа Рауля, в диоцезе которого находилась абелярова школа, был, по словам Абеляра, осужден на сожжение без всякого публичного разбирательства. Ирония судьбы заключалась в том, что написанный против номиналистов трактат был осужден именно за номинализм: в трактате якобы отстаивается троебожие, в каковом Абеляр обвинял Росцелина. Г. П. Федотов полагает, что картина процесса, нарисованная Абеляром, «лишена внутреннего вероятия» [39], ибо и Альберик и Лотульф, поскольку учились теологии в Ланской школе, близкой к философской школе Гильома из Шампо, изображены полными невеждами; между тем Абеляр во время процесса публично излагал свою позицию; дело его, однако, слушалось в последний день собора, и о происходившем обсуждении Абеляр рассказывает с чужих слов. Решение собора о его участи дважды менялось: то, по совету епископа Шартрского Готфрида, оно должно было быть отложено для более основательного изучения рукописи, то, по внезапному решению несведущего в богословии папского легата,

---

[38] *Федотов Г. П.* Абеляр, с. 34.
[39] Там же, с. 35.

было принято в последний день. Абеляр собственноручно бросил рукопись в огонь; вместо ответов по существу, «как мальчишка», прочел Символ веры и был увезен в монастырь св. Медарда, «как в тюрьму». Ему вменили в вину лишь публичное чтение трактата без одобрения церковной власти и бросили оскорбительное для него обвинение в «софизмах». Изложение случившегося на Суассонском соборе (известное, правда, только по «Истории моих бедствий») поражает своей странностью. Г. П. Федотов считает поведение Абеляра морально слабым: «никто не мог заставить его сжечь свою книгу... без всякого протеста, без апелляции к Риму (что, кстати, он попытался сделать лишь после второго обвинения в Сансе 20 лет спустя. — *С. Н.*). Если верно, что собор даже не формулировал обвинений против него, то, в сущности, он обвинил сам себя» [40]. Очевидно, Г. П. Федотов прав и в том, что Суассонский собор определил дальнейшую судьбу Абеляра: с этого момента в его биографии «господствует... закон удвоения (термин, применяемый им для теории речи. — *С. Н.*). Он снова брошен в монастырь... Снова изведал радости научного общения с учениками, мировую славу в Париже, на старой горе Женевьевы, — чтобы снова быть осужденным за книги, бывшие только переработкой его первого трактата» [41].

В монастыре св. Медарда Абеляр был принят с радостью. Но сам Абеляр расценивал приключившееся с ним как «предательство» и, как только представилась возможность, ушел из обители, обошедшейся с ним приязненно, в Сен-Дени, где монахи относились к нему враждебно. Возможность ухода представилась достаточно быстро, ибо молва разнесла о незаслуженном приговоре, присутствовавшие на соборе снимали с себя ответственность, легат, отметивший «злобу франков» и «побуждаемый раскаянием», отослал Абеляра через несколько дней из чужого монастыря в Сен-Дени, где он вскоре снова испортил отношения с братией, пытаясь доказать на основании свидетельства Бэды Достопочтенного, что св. Дионисий, на мощах которого основан монастырь, был не афинским епископом, а коринфским. Монахи хотели даже объявить Абеляра

---

[40] *Федотов Г. П.* Абеляр, с. 81.

[41] Там же, с. 38. Маленькая книга Г. П. Федотова, написанная в пору, когда логические исследования Абеляра только-только были опубликованы Б. Гейером и не дошли до Петрограда, наполнена прозрениями, которые в будущем станут основой логических определений средневековых проблем, сделанных Р. Томасом, Г. Якоби и др. Я имею в виду то, что названо «медитативной диалектикой». Это особенно заметно у Г. П. Федотова не столько по книге «Абеляр», сколько по статьям «О св. Духе в природе и культуре», «О Виргилии» (Вопросы литературы, 1990, № 2). В этой главе я использую многие факты из указанной книги.

(который «как бы шутя» показал им свидетельство Бэды, поскольку в принципе его «мало интересовало, был ли святой Дионисий Ареопагитом или нет» [42], то есть оскорбил их) едва ли не врагом королевства, отчего тот вынужден был снова бежать в Шампань, во владения графа Тибо, и стал хлопотать о предоставлении ему возможности жить по-монашески в другом месте. Это не было предусмотрено каноническими правилами, и аббат Сен-Дени Адам, а затем и знаменитый Сугерий, правитель Франции, не позволили этого Абеляру, поскольку для Сен-Дени было бы бесчестием то предпочтение, которое Абеляр мог бы оказать перед ним другому монастырю. Лишь вмешательство королевского сенешала Этьена Гарланда обеспечило Абеляру свободу выбора «пустыни», где он мог жить, не подчиняясь никакому другому аббатству, что сохраняло престиж Сен-Дени. Впрочем, к этому времени Абеляр дал монастырю некоторое удовлетворение (о чем он в автобиографии не пишет), которое подтвердило его полную аполитичность: в церковной истории он нашел мнения Евсевия Кесарийского и Иеронима (авторитет которых для Абеляра был более весом), противоречащие свидетельству Бэды о Дионисии.

Абеляр снова стал учительствовать в местечке близ Труа, на берегу реки Ардюссон, где он построил молельню, которую назвал по имени Духа-утешителя Параклетом. В нем он провел три года, 1122—1125, наполненных ученым досугом в окружении школяров. Абеляр, впрочем, вовсе не упоминает, что именно было им написано в это время. Между тем это годы создания 2-й, 3-й и 4-й книг «Диалектики», новой версии «Теологии», которая ныне известна как «Theologia christiana», предположительно были написаны «Да и Нет». Однако Абеляра вновь волнуют интригующие слухи, доходящие до его ушей относительно посвящения молельни. Абеляр в честь утешения, полученного им после суассонской трагедии, назвал свою молельню Параклетом. Это название отклонялось, как он пишет, от обычая, но не от разума, ибо разуму не противоречило посвящение молельни одному из ликов Троицы, в честь которого был установлен особый праздник — Пятидесятницы. Но «враги» Абеляра, вспомнив, что ему приписывалась одна из ересей — сабеллианство, — то есть отрицание троичности, возбудили против него «неких новых апостолов». Ими были Бернард Клервоский и Норберт, архиепископ Магдебургский.

Во время основания Параклета Норберт в ланском диоцезе, где была жива память об Абеляре, создает орден премонстрантов, объединивший на основах монашеского устава белое духовенство, а цистерцианское аббатство Клерво находилось в 15 милях от Труа, то есть рядом с Параклетом. И Норберт, и

---

[42] *Петр Абеляр.* История моих бедствий, с. 43.

Бернард пользовались к тому времени славой чудотворцев. Личные связи сближали их с противниками Абеляра. Гильом из Шампо, например, рукополагал Бернарда в аббаты. Однако между Бернардом и Абеляром довольно долго были мирные отношения. Когда Бернард приезжал в Параклет к Элоизе, его встречали «как ангела», и единственная размолвка с Абеляром произошла в 1136 г., когда аббат Клерво, заметив, что Элоиза, читая «Отче наш», вместо «хлеб наш насущный дай нам на сей день» произнесла «хлеб сверхсущий», сделал ей выговор. Этот инцидент стал известен Абеляру, который тотчас написал Бернарду, что термин «сверхсущий» предпочтен им термину «насущный», поскольку это — точное следование греческому тексту евангелия от Матфея, которое кажется ему авторитетнее текста евангелия от Луки, так как слова, услышанные непосредственно из уст Христа, лучше слов, произнесенных всего лишь учениками Христа. Бернард ответил на это, что негоже Абеляру оправдываться таким образом. Абеляр в новом письме указал Бернарду на множество новшеств, введенных тем в богослужение и т. д. Однако при всех внешне мирных отношениях в них вызревала внутренняя угроза, позволившая Абеляру не только написать: «Бог свидетель, всякий раз, как я узнавал о созыве какого-либо собрания лиц духовного звания, я полагал, что оно созывается для моего осуждения», — но и при первом удобном случае покинуть Параклет, размышляя даже «о переселении к язычникам», чтобы «среди врагов Христа.... спокойно жить по-христиански» [43]. Этот случай представился. В 1125 г. он был избран аббатом монастыря св. Гильдазия Рюиского в Бретани, что превращало его в одного из видных деятелей церковного общества. Но он был одинок и на своей родине, даже язык которой был ему не знаком. Монахи, по его мнению, вели разнузданную жизнь, он принялся их «исправлять». Они же, со своей стороны, знали о его мирской жизни и не ведали о его превращении в аскета. Хотя, как пишет Г. П. Федотов, «их ошибка была, во всяком случае, естественнее, чем ошибка Абеляра» [44]. Но обе ошибки привели к взаимному презрению и неприязни, к угрозам «отравить» или «убить мечом». В результате к началу 30-х годов он бежал из монастыря. В Париж он прибыл не сразу, а скрывался, возможно, в той же Бретани: «Меня укрыл..., — пишет он, — один из местных владетелей» [45].

К 1127 г. возобновились отношения с Элоизой, которой после реформирования Аржантейля он подарил Параклет, быстро достигший под ее руководством процветания. Абеляр не раз ездил в Параклет, помогая Элоизе обустраивать обитель, а по-

---

[43] *Петр Абеляр.* История моих бедствий, с. 49.
[44] *Федотов Г. П.* Абеляр, с. 47.
[45] *Петр Абеляр.* История моих бедствий, с. 58.

сле появления в 1135 — 1136 гг. «Истории моих бедствий» между ними завязывается переписка. Затем появился текст, названный впоследствии «Problemata» — ответы на вопросы Элоизы: о происхождении и задачах монахинь, о желательном уставе для Параклета (бенедиктинский устав не удовлетворял Элоизу), объяснение темных или противоречивых библейских мест. Для Элоизы Абеляр пишет «Гексамерон» — толкования на Книгу бытия, составляет множество церковных гимнов.

Сведения о его жизни, предшествующей Сансскому собору, скудны. Из Бретани в 1136 г. он вновь перебрался в Париж на холм св.Женевьевы. За это время им написаны «Theologia „scholarium"», «Теология „для школяров"», I и II версии «Христианской теологии», «Комментарии к „Посланию к Римлянам"», «Логика», известная под именем «Logica „Nostrorum petitioni sociorum"», третья версия «Христианской теологии», вторая версия «Да и Нет», 5-я книга «Диалектики», «Этика, или Познай самого себя». По-прежнему его окружают школяры со всех концов Европы. Именно об этих годах пишет Иоанн Солсберийский: «Там у его ног я научился первоосновам (rudimenta) искусства диалектики и с полной жаждой знания черпал по силе моего юношеского понимания все срывающееся с его уст» [46]. Г. Компейре сообщает, что в Мезонселле, по свидетельству современников, у него было 3 тыс. школяров, в Параклете — 5 тыс.; 20 его учеников стали впоследствии кардиналами, 50 — архиепископами или епископами; Гвидо де Кастелло стал папой Целестином II, имевшим копии абеляровых сочинений; был и еретик — Арнольд Брешианский [47]. Издатель «Этики» Д. Е. Ласкомб сообщает, что в 1136 г. Вальтер Мортаньский писал об огромных подношениях учеников своему учителю; баварский реформатор Герох из Райхерсберга через два десятилетия утверждал, что абеляровы ученики наполняли школы как апокалиптическая саранча. Известно 40 анонимных авторов, писавших под влиянием Абеляра свои работы по теологии и логике. В 1140 г. появились «Сентенции» в духе Абеляра некоего аббата Бернарда; магистр Герман выступил со своей «Книгой сентенций», также написанной под влиянием Абеляра (и даже приписанной ему). Рихард Пуатевинский называл его в противовес философу Кларембалду из Арраса, заметившему в Абеляре дух хвастливости и неблагочестия, — светочем латинян. Под влиянием Абеляра написаны в 1150 г. «Сентенции» Роланда Бандинелли, который впоследствии стал папой Александром III; Гиацинт Бобони защищал его от Бернарда Клервоского — после смерти Абеляра Гиацинт стал кар-

[46] Цит. по: *Федотов Г. П.* Абеляр, с. 51.
[47] *Compeyré G.* Abelard and the origin and early history of University. N.-Y., 1969, p. 15, 16, 22.

диналом, а в 1191 г. папой Целестином III. Всегда симпатизировал Абеляру Роберт Меленский, открывший в 1137 г. свою школу на горе св. Женевьевы [48].

Абеляр, возможно, прерывал преподавание; по свидетельству Иоанна Солсберийского однажды его из школы «удалили». Но в 1140 или 1141 г. он снова там же — в школе при церкви св.Илария. С этого времени вовсю идет подготовка к собору в Сансе, начатая Гильомом из Сен-Тьерри и продолженная Бернардом Клервоским. Гильом обратился с письмом к Бернарду, обращая внимание на опасности, таящиеся в учении Абеляра. Бернард ответил, что многое из того, что сказал ему Гильом, для него ново, но пожелал убедиться в том сам и прибыл в Париж, ужаснувший его вольностями студенческой жизни. Он держал проповедь перед клириками, ее успех был столь значителен, что более 20 юношей после нее ушли в монастырь, среди них — ученик Абеляра Жоффруа Оссерский. Сам Бернард имел с Абеляром беседу, о которой известно от его биографов; беседа, по их словам, тронула Абеляра, обещавшего исправить сочинения в ортодоксальном духе. Но ретрактации Бернард от него не дождался. Тогда он начал писать письма против Петра разным людям: школярам, епископам (некоторые опубликованы в издании «Истории моих бедствий» Абеляра в 1959 г.), называя его Петром Лаятелем или «пчелой» (возможные значения слова «Абеляр»), змеей, гидрой, сумасшедшим Эмпедоклом, Прометеем и т. д. [49]. Тогда Абеляр, как и 20 лет назад, сам сделал вызов.

В Санс на торжество после Троицы должно было съехаться высшее духовенство: Готье Мавританский, будущий епископ Гуго Метелл, реймский архиепископ Самсон, епископы Иосцелин Суассонский, Альвазий Аррасский, Готфрид Шалонский, архиепископ Генрих Сансский с епископами Готфридом Шартрским, Элиасом Орманским, Гуго Оссерским, Аттоном Труаским и Монассесом. Наряду с высшим духовенством в Санс прибыл король Людовик VII, граф Шампани и Невера, школьные магистры, рассчитывавшие на диспут. Абеляр попросил пригласить Бернарда и дать себе возможность оправдаться. Сначала Бернард отказался, ссылаясь на то, что он — противник диспутов относительно веры, но затем развил бурную деятельность, призывая осудить Петра Абеляра, «по внешности монаха, в душе еретика, не имеющего ничего монашеского, кроме имени и одеяния» 50, защитить от него цер-

---

[48] *Luscombe D. E.* The school of Peter Abelard. Cambridge, 1969, p. 3—49.

[49] О взаимоотношениях Абеляра и Бернарда Клервоского см.: *Murray V.* Abailard and Bernard. N. Y., 1967.

[50] Письмо Бернарда Клервоского Стефану — кардиналу и епископу Пренестинскому. — *Петр Абеляр.* История моих бедствий, с. 140.

ковь — «невесту Христову». Осуждение Абеляра было предрешено, но в отличие от Суассонского собора, о соборе в Сансе известно не от него, а от его ученика Беренгария [51]. Абеляра осудили на совете, куда тот не был приглашен. На соборе его покровители заняли сторону его противников; дружественно расположенных к нему людей не было. Среди членов собора был его оппонент в диалектических диспутах Гильберт Порретанский. Проходя мимо, Абеляр обратился к нему стихом из Горация: «Дело дошло до тебя, если дом загорелся соседний». Действительно, Гильберт также был осужден в Реймсе в 1148 г. и защищался на соборе от того же Бернарда перед папой теми же диалектическими методами, что и Абеляр. Однако диспут с последующим осуждением проходил так, что не были затронуты ни церковное положение Гильберта, ни его самолюбие. С Абеляром все было иначе. Бернард в качестве обвинителя прочел 19 положений (Г. П. Федотов называет 17), извлеченных из теологических сочинений Абеляра, и попросил либо опровергнуть их достоверность, либо исправить, либо защитить. Положения эти таковы:

«1. [Бог] Отец есть полное могущество, [Бог] Сын — некоторое могущество, [Бог] Дух Святой не есть какое-либо могущество. 2. Святой Дух происходит не от той же субстанции, что Отец и Сын. 3. *Святой Дух — это Мировая душа* [52]. 4. Христос воплощался не для того, чтобы освободить нас от суда демонов. 5. Ни Христос как богочеловек, ни тот человек, названный Христом, не есть одна из ипостасей Св. Троицы. 6. Свободной воли, опирающейся на собственные силы [человека], достаточно, чтобы создавать некоторое благо. 7. Бог может сотворить [нечто] или пренебречь им, [но Он мог] сотворить или пренебречь [сотворенным] только тем способом и в то время, в какое он это сотворил, а не иначе. 8. Бог не может и не должен мешать злу. 9. Адам передал нам не свой грех, но только кару за него. 10. Распявшие Христа, не ведавшие Его, не согрешили, ибо ничто из творившегося по неведению не должно вменяться в вину. 11. *Христос упал духом от страха перед Богом.* 12. Власть связывать [грехом] и разрешать [от греха] была дана только апостолам, но не их последователям. 13. Внешние поступки не делают человека ни лучше, ни хуже. 14. Отец, который только творит из ничего, обладает в качестве собственного свойства или особенности силою сотворения, а не Мудростью или Благом. 15. *В будущей жизни нет страха, даже сыновнего.* 16. *Демон внушает мысль о зле посредством камней и растений.* 17. *Пришествие в кон-*

[51] См. его «Апологию» в «Истории моих бедствий», с. 155—177.

[52] Курсивом выделены положения, которые не фигурировали в листе, представленном на утверждение папе.

це времен может быть приписано Отцу. 18. *Душа Христа спускалась в ад не собственной силой, но благодаря Могуществу [Отца].* 19. Внешний поступок, желание [совершить] этот поступок, вожделение или удовольствие, которое оно возбуждает, не есть грех, если у нас не возникало сознательного желания подавить это удовольствие» [53].

Абеляру был предложен искомый диспут, но он, видя, что его исход предрешен, отказался от него, заявив, что апеллирует к папе, очевидно, надеясь на своих покровителей в Риме. Бернард, хотя и не мог осудить Абеляра в его отсутствие, а только его учение, начал писать многочисленные письма папе, кардиналам, даже друзьям Абеляра [54]. Г. П. Федотов связывает успех Бернарда в этом деле не только с малодушием Абеляра, но и с дипломатической искусностью Бернарда, поскольку тот хитроумно и ловко соединял в посланиях имена Абеляра и Арнольда Брешианского, его ученика, несколько ранее изгнанного из Италии за то, что возглавлял оппозиционное движение против епископа и духовенства Брешии, требуя отказа церкви от земельных владений, а папы — от светской власти. Как пишет Г. П. Федотов, «многие прелаты с удовольствием читали Абелярову „Теологию" и не считали ересью просвещенную веру». Но Арнольд, который хотел ограбить церковь во имя апостольской бедности, был не терпим для высших католических кругов. Ко всему прочему Бернард обвинял Петра в ересях: «Наш теолог устанавливает степени и ступени в Троице вместе с Арием; вместе с Пелагием предпочитает свободную волю благодати; вместе с Несторием, разделяя Христа, исключает воспринятую тем человеческую сущность из соучастия в Троице» [55]. Абеляр после собора написал «Апологию», или «Символ веры», в котором полностью отвергал все воздвигнутые против него обвинения, которые, как он полагал, ему «ложно вменяются в вину», ибо приписываются ему не только на основании неверно истолкованных его собственных книг, но и на основании книг, которых он никогда не писал. Называя Бернарда «нашим другом», он цитирует некоторые строки из его посланий: «Закончив список обвинений, наш друг заключил свое сообщение словами: таковы положения, извлеченные либо из «Теологии» магистра Петра, либо из его «Сентенций», либо из трактата, озаглавленного «Познай самого себя». Не без удивления читал я эти строки, поскольку никогда не писал труда, который назывался бы «Книгой сентенций». Как и другие обвинения, последнее относится либо к злому умыслу, либо

---

[53] Dictionnaire de théologie catholique de Vacant-Mangenot-Amann, I, col. 44—45.

[54] Часть писем см. в «Истории моих бедствий» Абеляра, с. 128—151.

[55] *Петр Абеляр.* История моих бедствий, с. 139.

к невежеству» [56]. Г. П. Федотов полагает «Апологию» половинчатой, основываясь на словах Абеляра: «Возможно, я написал в заблуждении вещи, которые писать не следовало, но я беру Бога в свидетели и предаю душу свою на Его суд, что нет ничего в тех пунктах, в которых меня обвиняют, на что я дерзнул бы по злому умыслу или тщеславию... Все, что я писал, я по своей воле делал всеобщим достоянием, ища скорее судей, нежели учеников. Если, однако, случалось мне... выйти за праведные границы... я всегда готов был удовлетворить моих критиков, исправляя или сожалея о своих ошибках в изложении [мыслей]... Но столь же, сколь я полон желания исправлять заблуждения, которые мог совершить, надлежит мне отклонить упреки, которые мне ложно вменяются в вину» [57]. Вряд ли в этом можно увидеть двусмысленность: лишь критическое отношение к себе самому. Однако курия быстро (через 6 недель после собора) вынесла приговор, подтверждавший ереси Абеляра и присуждавший его и Арнольда Брешианского, дело которого на соборе не рассматривалось, к вечному молчанию. Это случилось в момент, когда Абеляр, больной, лежал в монастыре в Клюни у Петра Достопочтенного, который не решился ему показать послание папы с таким заключением, в котором Иннокентий III к тому же объявил преступным любое обсуждение установленных церковью догматов на основании новеллы императора Маркиана (V в.). Трактаты Абеляра были сожжены в соборе св. Петра. Приговор над Абеляром, однако, не был приведен в исполнение из-за заступничества Петра Достопочтенного, который был главой могущественного монастыря и человеком безупречной репутации. Он приютил Абеляра и выступил посредником между ним и его судьями, добившись его примирения с Бернардом, и последний не настаивал на приведении приговора в исполнение.

В Клюни Абеляр написал свое последнее произведение «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином», оставшееся, впрочем, как и другие сочинения Абеляра («Теология», «Диалектика»), незаконченным. Когда болезнь Абеляра усилилась, Петр Достопочтенный перевез его в монастырь св. Марцелла близ Шалона, где был мягкий климат. Там он и умер 21 апреля 1142 г. Его тело было тайно перевезено в Параклет и погребено. Петр Достопочтенный сам молился над его телом, затем прислал Элоизе грамоту с отпущением его грехов и пообещал позаботиться об их сыне Астролябии: тот вступил в духовное звание, стал, по-видимому, аббатом и умер в 1165 г., через 2 года после смерти матери.

---

[56] *Petri Abaelardi* Confessio fidei — MPL, t. 178, col. 568. Абеляр, вероятно, имеет в виду 188 эпистолу Бернарда епископам и кардиналам Римской курии, опубликованную в «Истории бедствий», с. 129.

[57] *Petri Abaelardi Confessio* fidei, col. 568.

Элоиза была погребена с Абеляром в одной могиле. Латинская хроника передает рассказ о ее погребении как легенду: «Когда умерла она и была принесена к гробнице, ее супруг, который скончался за много дней до нее, поднявши руки, принял ее и заключил в свои объятия» [58]. Останки их ныне покоятся в Париже на кладбище Пер Лашез.

...История действительно однократна. Но идея диалога культур предполагает возможность не только одновременности диахронических событий. Попытаемся перевернуть ситуацию. Обвинения на Сансском соборе представим как вопросы к Абеляру, а его тексты — ответами (обеспечив ему тем самым, хотя и посмертно, право последнего слова). И потому вначале попытаемся понять, чем он представлял философию (предмет философии) в христианском мире. Наиболее концентрированно это представлено в его последнем труде «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином».

[58] Цит. по: *Федотов Г. П.* Абеляр, с. 113. О Петре Достопочтенном см.: Pierre Abélard — Pierre le Vénérable. P., 1989.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Этика поступка: Диалог между Философом, Иудеем и Христианином

ВИДЕНИЕ КАК УСЛОВИЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Оговоримся сразу: мы ничего не поймем в Абеляре, исследуя какую-либо одну из его книг. Все его трактаты предполагают друг друга, и не только потому, что в одном он подхватывает темы, оборванные в других, нет, но его логика, и его этика, существуют вместе. Они неразрывны, только лишь, как говорит в «Диалоге» Иудей, «обе одновременно отвечать не могут, дабы множественностью речей не затемнить понимания» [1]. Этого в общем требует грамматика речи: соблюдение последовательности произнесения. «Диалог» такое единство представляет наиболее полно [2]. К тому же в нем, написанном перед смертью, после примирения, как полагает традиция, рационалиста-диалектика с мистиком Бернардом Клервоским в 1141—1142 гг., Абеляр анализирует те проблемы, что интересовали его в течение жизни, и приходит к тем же выводам.

Надо было быть очень уверенным в силе своих аргументов, чтобы после сансского осуждения написать о себе словами своего персонажа, Философа, так: «В то, каковой является острота твоего ума и насколько изобилует сокровищница твоей памяти философскими и божественными изречениями, помимо обычных занятий с твоими учениками, в обучении которых, как известно, ты превзошел — и в области философии, и в области теологии — всех учителей, как твоих [собственных], так и тех, кто изобретал новые знания, достаточно посвятил нас опыт той удивительной книги по теологии, которую зависть не может ни стерпеть, ни уничтожить, но преследованием делает еще более известной» (col. 1613). Соответственно, в «Диалоге» должна быть усилена, углублена его позиция, как средото-

---

[1] *Petri Abaelardi* Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum. — MPL, t. 178, col. 1615 (далее ссылки на трактат в тексте).

[2] Е. М. Байтерт датой его написания считает 1136 г. — время создания «Этики».

чие всеобщей схоластической мысли XII в. Ибо в «Диалоге», подчеркивает Абеляр, выражается «не моя», а «общая вера наших предков» (col. 1668).

Как ясно из заглавия, в «Диалоге» представлены три религиозно-философские эпохи: Ветхозаветная (в образе Иудея), греко-римская (аристотелевски-цицероновская) Античность (в образе Философа) и христианская. Правда, представлены они не совсем обычно — по нескольким основаниям. Но прежде, чем их определить, немного о начале «Диалога».

Три мужа, пришедшие к Абеляру «в ночном видении» просить его быть в их споре о том, что есть истина, третейским судьей, объяснили свое решение не только «славой» Абеляра, но и тем, что хотели бы иметь арбитром человека, «не принадлежащего ни к одному» из представленных вероисповеданий. Но — что это значит: «не принадлежать», — если Абеляр истово открещивался от вмененных ему ересей, настаивал («Диалог» — не исключение) на своей сугубой принадлежности к католической вере? Только ли это требование «беспартийности», как пишет К. Якоби, от третейского судьи или нечто, позволявшее думать об Абеляре, как о явившем совершенно иное качество философа? «Диалог» к тому же начинается со слов «aspiciebam in visu noctis», «я узрел в ночном видении», или «я созерцал в ночи», «мне представилось в ночном видении».

Стало общим местом утверждение, что «средневековый человек всем строем культуры был предрасположен видеть мир иной, и его сны и горячечные видения неизбежно окрашивались в соответствующие тона. Он видел в своих грезах и бреду то, что навязывали ему как фольклорная традиция, так и религиозная идеология, и в своем интимном мистическом опыте находил образы и ситуации, о которых ему толковали приходский священник и странствующий проповедник и которые он видел изображенными в церкви и соборе» [3]. Но вот оказывается, в видении можно решать глубочайшие теолого-философские проблемы без малейшего навязывания. Напротив, впечатление, что оно — *естественное* дело. Сон, или видение Абеляра сразу отсылает к двум разнопорядковым источникам: «Сну Сципиона» Цицерона (комментарий к нему Макробия — одно из важнейших для Абеляра сочинений) и видениям из «Деяний апостолов» (X, 3 — видения Корнилия; XVI, 9 и XVIII, 9 — видения ап. Павла). В видениях такого рода, имевших профетическое значение, казалось, открывалась истина, а именно о том, что есть истина, идет речь в «Диалоге». Как бы то ни было, сами источники «видения» обнаруживают абелярову ориентацию на Писание и на стоически-платонические

[3] *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990, с. 163.

воззрения (Цицерон-Макробий), близкие христианским идеям, словом, на то, что в конце «Диалога» названо «общей верой», которая является «началом всякой философии и рулем универсальной доктрины» [4]. «Видение» и «философия» для Абеляра — не два противоречивых и разнопорядковых понятия. Видение — не стилистический прием, а некоторым образом *условие* философии, как то следует из начала «Диалога»: три мужа явились в *видении, чтобы философствовать*. Созерцательная философия представлена здесь в полном смысле слова.

Далее. Эти мужи объявляют себя последователями единого Бога, правда, принадлежащими к разным, по словам Абеляра, «вероисповедным сектам». При доказательстве правоты своей веры каждый из них хочет пользоваться *естественным законом* и *доводами разума*. Однако, что такое следование единому Богу [5] и что такое для всех троих «естественный закон»? Одно ли это понятие для Иудея, Философа и Христианина да еще применительно к предмету исследования — этике, ибо естественный закон, по предварительному объяснению Философа, и есть этика (col. 1614). Абеляр принимает условие: рассмотреть «единую веру» с точки зрения этики, которая в соответствии с Аристотелем определяется как «цель всех наук» (col. 1613), чем сразу включает нас в проблемное поле философствования XII в.

I. Исследование проблемы веры в единого Бога, который полагался источником любого права и совершенного знания, непременно базировалось на проблеме возможности подступов к такому знанию, что требовало фундаментального анализа всего наличного знания. Философия в ее тройственности (спекулятивная, практическая и моральная) представляла масштаб для определения силы и познавательной ценности любого «свободного искусства». На этой основе возникли три традиции анализа.

Первую представляли «шартрцы». Среди дисциплин, входивших в спекулятивную философию (теология, математика и физика), математике как науке об абстрактном количестве была предназначена роль концентрированного знания *о мире* (физика) и *о его творце* (теология), ибо полагалось, что мир создан по принципу числа. Представители шартрской школы по-

---

[4] *Petrus Abaelardus*. Dialectica (ed. L.M. de Rijc). Assen, 1956, 470, 4—6.

[5] А. Штейгер видит в этом начало эйкуменизма (*Steiger L.* Hermeneutische Erwägungen zu Abaelards «Dialogus». — Trierer theologische Studien, S. 248. Я полагаю, что здесь представлена одна из идей «Теологии» Абеляра о естественной вере в Троицу всех народов, неадекватно выражаемой до христианства.

лагали, что математика как рациональное, дискурсивно-интуитивное знание о внутренней структуре мира и как дисциплина, выявляющая все интеллектуальные способности, наиболее эффективна в познании Бога. Поэтому они использовали не только термины квадривия, но, подобно Теодорику Шартрскому, пытались писать теологию «геометрическим способом» (more geometrica). Алэн Лилльский описывал Бога как интеллигибельную силу, центр которой повсюду, а окружность нигде. Теологи шартрской школы полагали, что изучению теологии должно предшествовать изучение физики, понимавшейся как дискурсивное исследование форм материи, затем математики, абстрагирующей формы от материи, а строго теологическое познание должно строиться на непосредственном созерцании Бога как формы форм, то есть на аристотелевском представлении о субстанции.

Вторую традицию представлял Ансельм Кентерберийский, использовавший диалектику для постижения Бога через внутренний опыт, а не как истину саму по себе и бытие per se.

К третьей традиции принадлежал Абеляр и представители Ланской школы, полагавшие, что любой человек по природе (по собственной сущности) находится на пути к Богу, который есть Высшее благо. Наукой, предметом которой ex officio есть Высшее благо, является этика, или моральная философия. Поскольку путь к Богу лежит через природу человека, то понятен интерес Абеляра к естественному праву, а соответственно к стоической концепции философии и стоическому идеалу философов.

Общим для трех традиций было применение *диалектики* как науки различения путей, ведущих к постижению Высшего блага. Потому естественно, что путь этот лежал через познание языческой философии в платоновском, аристотелевском, стоическом вариантах, поскольку встал вопрос и о том, в каком смысле употребляется понятие «субстанция». Теологизирующие философы XII в. вольно или невольно подчеркивали *различные возможности философствования*, объясняя, почему Бог избрал тех или других язычников как проводников своих идей, и обращая внимание на *религиозные функции философии в дотеологическом мире*. Это означало, с одной стороны, что они собственное понимание философии распространяли на все предшествующие, а во-вторых, что они стали дистанцировать философию от теологии. Одни при этом (как Абеляр) сближали эти дисциплины, а другие жестко их разводили. В любом случае возникла проблема статуса философии и теологии как отдельных дисциплин[6].

---

[6] См. об этом: *Kurdzialek M.* Beurteilung der Philosophie in «Dialogus inter Philosophum, Iudeum et Christianum». — Peter Abelard. Proceedings of the International Conference, Louvain, 10—12 may 1971.

2. Интенсивное обсуждение этических проблем на латинском Западе, которое началось с конца XI в. как в монашеской, так и в мирской среде, имело и другой аспект. В монастыре эти проблемы изучались прежде всего применительно к жизни, отрешенной от мира, с ее отвращением к греху, пренебрежением к земным ценностям, полным повиновением канонам. Однако в XII в., с возникновением мощного светского интеллектуального запроса о нравственной ориентированности в мире одним из центральных пунктов схоластической мысли стало именно определение понятий греха, вины, поступка в их отношении, с одной стороны, к Высшему благу, которым полагался Бог, на что было направлено *естественное право*, а с другой — к благу общему, на что было направлено *позитивное право*, принципы которого были разработаны в античной философии. Проблема же того, как возможно достигнуть блага: собственным ли усилием или предначертанностью закона — заставила обратиться к ветхозаветной иудейской религии. Это и было одним из оснований для напряженного диалога между христианской, языческо-философской и иудейской религиями. «Диалоги между философами, иудеями и христианами» были обычны в то время. Помимо Абеляра, можно назвать хотя бы его учителя Гильома из Шампо, чей «Диалог между Христианином и Иудеем о католической вере» опубликован Ж.-П. Минем в 163 т. «Латинской патрологии». Такого рода диалог между язычеством и христианством делал своим средоточием проблему человеческого поступка (человека как субъекта поступка) и степени ответственности за него. Школы Ансельма Ланского, Гильома из Шампо, Абеляра (он здесь не исключение) поставили ее в связь с сердечным согласием или осознанным умыслом благо- или злодеяния. В этих школах пытались показать, что естественные и общественные добродетели, направленные на постижение Бога, не просто совершенствуются, но преобразуются. Данное обретает себя как дар.

Этика, базирующаяся на определенным образом понятой диалектике, определила интонацию «Диалога»: это не разыгрывание ролей противников, а спокойное ведение спора по правилам диспута, в котором сила извлекается из аргументов наставленных в свободных искусствах людей. Иудей в «Диалоге» называет Христианина «братом» (col. 1615) не потому только, что их объединяет закон Писания, и не в результате аполитичности Абеляра. XII век — век Крестовых походов не способствовал такой аполитичности. Абеляру во время Первого крестового похода было 17 лет, Второй случится через 5 лет после его смерти — обстановка вокруг «освобождения Гроба Господня» была, мягко говоря, неспокойна. Абеляр же с очевидным состраданием сумел описать в тексте (словами Иудея) страшные условия жизни рассеянного народа. Вопрос, на мой взгляд, не в психологии, то есть не «в об-

щем опыте страдания», как это предполагает Л. Штейгер[7], а именно в *этосе* познания, где побеждают оружием аргументов, а не бряцаньем доспехов. Именно проблема этики философствования, логического поведения поставлена во главу угла в «Диалоге». Эта проблема скорее всего впервые возникла у Абеляра.

Анализ трех мировоззрений происходит не просто с целью отвержения двух или трех точек зрения, а с целью их взаимодополнения. «Ни одно учение, — говорит Абеляр-Судья, —...не является до такой степени ложным, чтобы не заключать в себе какой-либо истины, и нет ни одного настолько пустого спора, чтобы он не имел бы в себе какого-либо поучительного доказательства» (col. 1613). Вопрос заключается, следовательно, в основаниях такого взаимодействия.

«Диалог» начинается с проведения отчетливой границы между тремя мировидениями, сделанной Философом: иудеи — глупцы (stulti), а христиане — безумцы, insani (col. 1613). Глупость как не-до-умие и без-умие понимаются как сошествие с ума античного, ясного, доказательного разума, попытки же понимания сопровождаются свойственной философам ситуацией удивления. Но какие основания для такого вывода? Тем более что на такой аргумент следует контраргумент Христианина, также сопровождаемый удивлением, и выдающим его как философствующего: «Я удивлен, что ты так бесстыдно противоречишь тем заявлениям, что сам сделал вначале. После предварений, что ты своими расследованиями обнаружил глупость иудеев и безумие христиан, ты следом сказал, что стремился не к препирательству, но к раскрытию истины. *На каком же основании* (курсив мой. — *С.Н.*) ты ожидаешь теперь обучения истине от тех, кого познал как безумных? Уж не думаешь ли ты, что после твоих изысканий их безумие прекратится, чтобы они могли удовлетворить твою ученость (eruditio)? Конечно, если ты полагаешь безумной ветвь (secta) христианской веры, а тех, кто является ее последователями, безумцами, то обрати внимание, ты, Философ, на тех величайших греческих философов, а это нужно оценить (aestimandum esse), которые все сделались полнейшими безумцами, поскольку были обращены в эту веру неискусной и некрасноречивой проповедью простых мужей, то есть апостолов. Эта наша, как ты говоришь, глупость настолько укоренилась и утвердилась у греков, что именно там было записано как евангельское, так и апостольс-

---

[7] *Steiger L.*, Op. cit., S. 258. Л. Штейгер полагает, что словом «брат» Иудей намекает на духовное родство с Христианином, имея в виду 17 стих 5 главы Евангелия от Матфея, на который ссылается Талмуд: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить» (см. *Steiger L.* Op. cit., S. 253).

учение, а затем состоялись многолюдные соборы, и в конце концов она завоевала весь мир и подавила все ереси» (col. 1635).

Итак, основания.

ИУДЕЙ: ОПЫТНО-ИНТУИТИВНОЕ «СХВАТЫВАНИЕ» ВСЕОБЩЕГО ЧЕРЕЗ ТЕЛЕСНОСТЬ

«Диалог между Философом, Иудеем и Христианином» состоит из двух неравных частей: меньшая — это диалог между Иудеем и Философом, где итог подводит Философ без вмешательства Христианина, и большая — между Философом и Христианином, оставшаяся незавершенной. Но в любом случае речь идет о переживании собственного опыта, что делает образы «Диалога» глубоко личностными.

Иудей в «Диалоге» — живая, любовно выписанная фигура. Это «красноречивый адвокат ясной религии» (М. Гандильяк), исключающей какой бы то ни было фанатизм. В его вере нет и намека на надежду на чудо, в чем его пытается обвинить Философ. Это вера в обычай предков, укрепленная ее личным интуитивным испытанием. Первичным в таком интуитивном опыте является «чувство телесного начала и обычая», возникающее в младенчестве. Вторичным — ее разумное обеспечение в зрелом возрасте. В подтверждение божественного происхождения Закона-Ветхого завета Иудей приводит рассуждение-притчу, основывая ее на гипотетико-дедуктивном методе, высказывая при этом разные предположения. Предположим, — начинает он свою защиту, — что «я — раб некоего господина и очень боюсь чем-нибудь его обидеть. И у меня много соневольников, обеспокоенных таким же страхом. Они передают мне, что наш господин отдал в мое отсутствие всем своим рабам некое повеление, которое я не игнорирую и которому повинуются и они. Что, по-твоему, мне нужно делать: сомневаться ли в этом повелении, коему я не был свидетелем? Не думаю, чтобы ты или кто-либо другой посоветовал мне, чтобы я пренебрег советом всех рабов, последовав одному моему собственному чувству, которое отделило бы меня от того, что другие делают сообща, потому что все свидетельствуют, что повеление исходит от господина, а главное — поскольку, кажется, повеление таково, что его нельзя обличить как неразумное. Что же, мне необходимо сомневаться в опыте, зная который я могу существовать в безопасности?» (col. 1616).

Иудей приводит два вероятностных следствия, утверждающих его в разумности повиновения. «Если господин повелел то, что подтверждается свидетельством многих и имеет много здравого смысла, то в случае моего неповиновения ничто меня не

извинит. Если же, обманутый советом, ободрением или примером рабов, я работаю, хотя работать было не нужно, то вину нужно вменить скорее им, чем мне, который поступил так из благоговения перед господином» (ibidem). Такова сила традиции: многие поколения иудеев наставлялись в своем законе «как словом, так и примером» (col. 1617), ибо смысл Закона — «обуздать зло» (ibid.), то есть направить человека на благо, а оно и есть цель этики. Это, кроме того, — свидетельство, что мир подчиняется не *случаю* (понятие, возникшее в ходе диспута; ясно, что Иудей имеет в виду случай, определяемый философами как нечто зыбкое, иллюзорное), а Провидению.

Закон здесь, таким образом, рассматривается *как* своего рода *судьба*; он истолковывается в духе библейской идеи *уподобления*. «Каким бы образом кто-либо мог управлять подданным народом, не прибегая к законодательству, если бы каждый, оставленный пред своей волей, которую избрал, следовал ей? Потому, я думаю, ясно, что люди изначально обладали Божественным законом и что мир получил от Бога начало и авторитет этого замечательного установления с момента, как речь пошла о том, чтобы обуздать зло посредством закона» (col. 1617). Свобода воли здесь не отрицается, но участвует в исполнении Провидения наряду с авторитетом и разумом, понятым, однако, не в терминах Философа, а как *уподобляющий разум* [8].

[8] «Рассеянные среди стольких народов, не имея земного короля или принца, разве не страдаем мы от множества утеснений, что почти каждый день нашей несчастной жизни платим нестерпимый выкуп? Каждый думает, что мы достойны такого презрения и ненависти, так что все неправедности, жертвами которых мы являемся, в глазах наших преследователей кажутся актами справедливости и воздаваемыми Богу почестями. В действительности они не ведают, что несчастья такого пленения могут иметь другой источник, нежели жесточайшая ненависть к Богу, и рассуждают как о праведном мщении о любой расправе, которую учиняют нам и язычники, и христиане. Язычники якобы в память о гнете, которому некогда они подвергались, когда мы владели их землями... Что же касается христиан, утверждающих, будто мы убили их Бога, то их преследования оправдываются с тем большей силой. Видишь, у каких врагов мы принуждены влачить нашу жизнь изгоев и на поддержку каких защитников должны надеяться!.. До сна нет спасительной и живительной передышки, но и во сне мысль наша неотрывна от опасностей нашего служения. *Ни один путь не представляется нам безопасным, кроме пути, который ведет на Небо...* как если бы весь мир был в заговоре против нас... Мы не можем владеть ни полями, ни виноградниками, ни любой другой землей, так как нет ничего, что оградило бы их от скрытых или открытых набегов. Таким образом, единственным нашим источником жизни является прибыль... Но тем самым мы провоцируем жгучую ненависть со стороны тех, кто считает себя тяжко обиженным. Мы все жертвы человеческого преследования и законодательного ига... Суровость наших законодательных кар такова, что никто, кроме иудеев, не

Негативно употребленный философом термин «обычай» (как «*мнение* людей и любовь к людям вашего рода» — col. 1614) становится в речи Иудея позитивным феноменом: истина, по его мнению, *коренится в преданиии как обычае*. Соответственно и свобода понимается не как освобождение от авторитета и «общего согласия людей», а напротив: человек, по рассуждению Иудея, только тогда и свободен, когда добровольно связывается авторитетом, укрепленным в результате личного разумного его испытания. Такой уподобляющий разум упрочивается еще и в силу добровольной жертвы для Бога, которая приносится в условиях преследований народа, обрекающих иудеев жить «по вертикали»: «Все пути опасны для нас, кроме пути, что ведет на Небо» (col. 1618). В ситуации рассеяния этот путь выбирает каждый *лично*. Этот личный договор с Богом, залог единства избранного народа, или точнее: в этом личном договоре — смысл жизни иудейского народа — такая подчеркнутая особенность этой религии особенно важна для концептуализма Абеляра. Иудей, казалось бы, толкует о чисто духовных отношениях с Богом... Но вот он проводит дифференцирующую линию между двумя позициями, своей и Философа: «Как и ты, я, несомненно, люблю Бога, но добавляю к любви деяния, свидетельствующие об этой любви. И это именно то, что нас с тобой различает» (ibidem). Отмеченные Абеляром (в образе Иудея) любовь («нет ни одного народа... который бы предъявил Богу столько доказательств и который бы столько претерпел ради Него» (col. 1618) и — см. выше — благоговение, то есть отсутствие презрения к Богу свидетельствуют о том, что отношения «господин — раб» еще не делают иудейскую религию религией страха, чего не понимает Философ, и потому он уже тем самым, как бы ни старался, не может понять ни Иудея, ни Христианина. Ибо сам он определивает их религию страхом на основании им же отвергаемого мнения, а не знания, красноречиво возражая против того, что не вытекает из речи Иудея, то есть предоставляя ложный аргумент.

Более того, Иудей представлен в «Диалоге» так, будто Абеляр — автор или Судья — исходил *не из принятых христианских ценностей* [9], по которым иудеям вменялась в вину сама их вера, приведшая к распятию Христа. Одним из пунктов обвинений на Сансском соборе был тот, что Абеляр не считает виновными палачей Христа, сотворившими казнь по неведению и на основании свято исполненного другого закона, столь же непреложного, как любой другой. В «Диалоге» он вновь (подчеркну-

---

согласился бы не только подвергнуться им, но даже применить их к осужденным. Кто согласился бы к своему брату применить закон возмездия: око за око, зуб за зуб, душу за душу? ...*Мы, однако, продолжаем служить Ему совершенно свободно*» (col. 1618—1620. Курсив мой. — *С.Н.*)

9 *Steiger L.* Op. cit, S. 256.

то, хотя и не ссылаясь на Сансские решения) из принципиально-этических соображений свой анализ основывает на *принципах* вероучения народа *самих по себе*, а не *на оценочном суждении о вере*[10]. Главное здесь — утверждение нормативности закона, выраженной через меты преступления и страдания (col. 1623), идея, имевшая немалое значение и для христиан.

Однако, что же такое «то, что нас с тобой различает»? Что понимается под такими поступками? Иудей имеет в виду, что личный договор с Богом скреплен *кровью обрезания*. Этот аргумент, представляемый как свидетельство естественного закона, тут же отвергается Философом, который полагает такой закон частичным, а не всеобщим. Естественный закон (любовь к Богу, родителям, справедливости), скрепленный кровью обрезания, как бы отдавал свое первородство закону на договорных началах. Иудей, правда, толкует обрезание в ином смысле, — как знак вечного («всего лишь долговременного», — поправляет его Философ) духовного союза между избранным народом и Богом, что есть явленность всеобщего через уникальную вещь, плоть; универсальное схватывается в моменте единства знака и вещи, — в концепте, как ранее, в «Диалектике», назвал такое единство Абеляр. Здесь он этого слова не произносит, поскольку принят иной жанр повествования, но смысл утверждения — тот же. Философ этим не удовлетворен, так как иначе понимает смысл частичности: она для него не *свойство* добровольного причащения Богу, делающего частичность двуосмысленным понятием (часть как часть целого — и часть как само целое), а лишь осколок чего-то целого, например, народа, избранного среди других народов. Тем более что кровью скрепленный союз, по замечанию Философа, давался в обмен на земные блага этому народу. Иудей свидетельствует, что дарование таких благ имело цель укрепить веру 1) отвращением народа от мщения, после того как он был выведен из богатого Египта, 2) утешением земным счастьем, чтобы веселее и тверже идти по путям Господа, 3) притягиванием земным счастьем неверных к культу Бога, 4) увеличением набожности при виде земных благ. Можно сказать, что *стремление к истине, сопряженное с доброй волей, а также с радостью и удовольствием* — принцип, взятый на вооружение и христианством, — и составляло собственно блаженство, цель этики. При этом добрая воля даже при отсутствии деяний не теряет для Бога заслуги.

Но именно этого, *личной интенции к благу*, не заметил Философ, который полагал единственным оправданием души — дух

---

[10] Современные требования историков исходить в анализе из учета ментальности изучаемого народа имеет, оказывается, гораздо более длинную традицию.

сокрушенный. С введением этого понятия в «Диалоге» происходит семантический сдвиг, так как в него впервые вводится тема греха: «Я говорю об оправдании души, а не об обрезании, и не о законом установленных карах, которые, как говорят, дозволяют у вас отпускать прегрешения... В то время как грех — это духовный позор, истинное раскаяние, сокрушение сердца, волевое деяние (Христианин Ланской школы искренне радуется при этих словах. — *С.Н.*), вы ведете речь о вещи чистой или нечистой, о производном греха, а не о его сущности, которая есть дух сокрушенный» (col. 1633 — 1634).

По заключению Философа (ни Арбитр, ни Христианин не высказали своего суждения о вере Иудея), закон иудеев частичен в силу вещности, буквальности, телесности. Потому его благо — не высшее благо. Естественный закон оказался подмят игом договорного Закона, хотя Иудей утверждает, что он вошел в его состав (col. 1627). Но это-то и составляет ситуацию удивления Философа, который видит в таком утверждении «формальное противоречие с Законом» (col. 1629), ибо, как он полагает, не слыша объяснений Иудея, свободу можно назвать свободой лишь в том случае, если нет принуждающего Закона, а заслуги не составляют иерархию заслуг, ибо, по Философу, смысл заслуг в их равенстве.

Таким образом, в первом же диалоге обнаруживаются различения в вероисповедании: следование нормативному закону (1) и жизнь по естественному разуму без закона (2); неравенство (1) или равенство (2) добродетелей, рождающих заслуги; свобода как следование традиции, опосредованной разумом (1), и свобода как свобода разума, не приемлющего традиции (2). В первом диалоге обозначаются проблемы, находящие свое разрешение во втором, намечен *ритм* исследования. Философу с его здравомыслием отведена роль своего рода трансдуктора между интуицией Иудея и мистицизмом Христианина: все поверяется его разумом. Инициатор диалога резко ополчился на точку зрения вещности, плотскости, буквальности, обнаружив прекрасное знание обоих Заветов и при этом, как считает Христианин, «упорство неверия» (col. 1636), поскольку для Христианина речь, естественно, могла идти только о христианской вере. Есть, однако, предположения (сделанные Ж. Жоливе и поддержанные М. Гандильяком [11] и Л. Штейгером [12], что Философ — магометанин, потомок Измаила (Иудей обращается к нему как к обрезанному — col. 1625). М. Гандильяк полагает, что в «Диалоге» не раскрывается вера ислама потому, что она к тому времени в Западной Европе была мало из-

---

[11] *Gandillac M. de.* Le «Dialogue» d'Abélard. — Abélard. Le «Dialogue». La philosophie de la logique, p. 7.

[12] *Steiger L.* Op. cit., p. 251.

вестна. Не было еще путешествия не только Поло, но и Плано Карпини. Через 4 года после абеляровой смерти Петр Достопочтенный получит латинский перевод Корана, вдохновителем которого он был. Но Абеляр, как он упоминает в «Истории бедствий», знал мусульман, к которым собирался бежать от преследований со стороны монахов, как знал и о существовании у них философов. По гипотезе Ж. Жоливе, Абеляр мог знать, конечно, не Аверроэса (в 1140—1142 гг. Аверроэс был еще мал), но Авемпаце (Ибн Баджжу), родившегося до реконкисты и умершего в 1138 г., имевшего в латинской философской среде большую репутацию [13]. Л. Штейгер считает, что обнаружение его принадлежности к исламу чрезвычайно важно для понимания того, что такое философ «Диалога», представляющий собой человека эмансипированного, на упоминание о его вере Иудеем он отвечает молчанием, то есть не возражает. Но сама его эмансипация свидетельствует об утрате традиции [14], чем объясняется чистый интерес к античной философии.

ФИЛОСОФ: КАТЕГОРИАЛЬНОЕ ПОСТИЖЕНИЕ ВСЕОБЩЕГО

Философ из «Диалога» знает тексты Священного писания, Отцов церкви; он цитирует платоновского «Тимея» (в переводе Халкидия), Лукана, Макробия и, будучи сам стоиком, отстаивает философию гедонизма. «Моральную философию» он полагает, по Аристотелю, «целью всех наук» (finis omnium disciplinarum, — col. 1613). В рассуждениях Философ исходит из аристотелевой философии, рассматривающей вещи как самостоятельные первые субстанции [15]. «Этика, или мораль» как «цельное знание» стремится раскрыть, что такое высшее благо, и обнаружить подступы к нему. Эта цель, полагает Философ, «по природе должна *втягивать слушателя*» (курсив мой. — *С.Н.*) в изучение этой науки, так что все другое в сравнении с

---

[13] *Gandillac M.de.* Op. cit., p. 7.

[14] *Steiger L.* Op. cit., p. 251.

[15] Я не думаю, что Л. Штейгер прав, считая, будто Философ в «Диалоге» говорит в стиле просветителей, слишком светски, исполнен критически-негативного пафоса и этического рационализма — черты, которые он считает новыми даже для Абеляра (*Steiger L.* Op. cit., p. 251). Новизна, на мой взгляд, — в предельном разведении трех позиций без возможной их конвергенции, при учете их равноправия.

ней оказывается недостойным. «Втягивать слушателя» — расчет на понимание, на ответ. Абеляр в образе Философа тем и начинает отвечать на вопрос, почему именно этику он полагает ведущим искусством на подступах к высшему благу: во-первых, она обращена непосредственно к душе, во-вторых, касается проблемы блаженства (чего не делают другие искусства), которое связывается с высшим благом, в-третьих, обладает полезностью. Прочие искусства «поступают на службу этой философии как рабы, бросающиеся под ноги господину» (col. 1637).

Это теоретическое обоснование морального подхода. Процедурой, или «подготовительными ступенями» к высшему благу являются речевые искусства — тривий, — которые охватывают собою квадривий (ibidem). Эти искусства и есть те самые «рабы, что способны привести нас к господину». Таким сравнением Философ представил отношение «господин-раб» в рационально-философском аспекте как дисциплинарную иерархию — в отличие от интуиции Иудея с его притчей о рабе и господине. Однако «подготовительное», рабское знание оказывается знанием «странным», ибо именно оно определяется как «естественное знание», которое не может быть рабским, по определению. Отношение «раб-господин» оказывается взаимооборачивающимся, это есть условие умудренности: естественное знание поставляет разумные аргументы — инструменты мудрости. Способность же людей, наставленных в свободных искусствах и «закованных» в разум, аргументировать разными способами является наилучшей возможностью обращения в веру (col. 1638). С точки зрения Философа, это есть *философствующая вера*, что в данном случае тождественно философии как таковой, занимающейся искусством доказательств. В противном случае истина превращается в мнение.

Термин «философия» в устах Философа двусмыслен: это и рациональный поиск первоначал, и аскетически-созерцательный способ жизни мудреца, и философская вера в Бога, который «под именем Софии, то есть Божественной Мудрости, наставлял всех, кто заслуживал права называться философом» (col. 1638). Но в отличие от христианского триединого Бога это Бог единый, потому Философу слова св. Григория: «...вера не имеет заслуги, если она опирается на человеческий разум» [16], — кажутся абсурдными. «Если вера исключает всякое рациональное обсуждение, если... предмет веры избегает любого критического суждения и нужно тотчас принимать все проповедуемое, каковыми бы ни были ошибки, распространяемые в проповеди, в этом случае нет ничего, что способствовало бы стать ве-

[16] *Sancti Gregorii papae I* Homiliarem in Evangelia, lib.II, XXVI.-MPL, t. 76, col. 1256 B.

рующим» (col. 1639), ибо философская вера (Философ при этом базируется на высказываниях Отцов церкви) имеет цену только при наличии *интеллектуального усилия*, невозможного при исключительной и некритической опоре на авторитет: «авторитет или письменное свидетельство отсутствующего обсуждается с большей легкостью, чем разум и мысль присутствующего» (col. 1640). Это высказывание кажется чрезвычайно глубоким и существенным для понимания абелярова концепта: любая мысль должна происходить через голову сущего субъекта, через настоящее, в момент испытания морального выбора, или, что, по Абеляру, то же — интеллектуального усилия. Такого рода усилие, конечно, не имеет ничего общего с интуитивной рациональностью Иудея, направленной на обнаружение предопределенного. У Иудея опыт ведет к выявлению страстей, у Философа — к их погашению. Его усилие ведет к счастью и удовольствию, закрепленным в «другой» жизни состоянием безмятежного покоя.

Испытывая Иудея, Философ как бы не заметил, что определение блаженства у того связано с постижением истины через радость и счастье земного бытия. Сам он возвратил эти понятия, но применительно к покою души, свободной от угрызений совести, к покою, возникающему на грани бытия и небытия (в терминах «Диалога» — того и этого мира). Однако, если Иудей говорил о *разности* заслуг, соответственно о разности воздаяния, то покой у Философа означает *равное* воздаяние при равенстве добродетелей, что вытекает из сущностной философии. Ибо при равенстве сущностей вещей сущности разных добродетелей также равны между собой, и соответственно все добродетельные люди равны в заслугах этой жизни, получая равное воздаяние в жизни той, а именно: покой, состоящий в отсутствии страсти, в ровности. Блаженство их при равенстве добродетелей не увеличивается и не уменьшается. Все добрые люди равно добры, все виновные равно виновны, равно достойны одинаковой славы или одинакового наказания (col. 1647). Исходя из подобной систематизации сущностей, понятия блага и зла есть чистые противоположности, не зависимые от внутренних стимулов. Добро — это здоровье, зло — болезнь; высшее благо — вечный покой, высшее зло — вечное проклятие. Задача философских усилий сводится к воспитанию воли, направленной на высшее благо, понимаемое как удовольствие, или покой души. Вводя такое понимание удовольствия, Философ восстанавливает в правах эпикурейство (« в том и состояла мысль Эпикура», — говорит он, — col. 1644), ссылаясь на Сенеку, считавшего Эпикура образцом добродетели (col. 1642). Само же высшее благо рассматривается как *высшее благо человека*, плод его самоусовершенствования: тезис, заимствованный Философом у неоплатоников. Этот перечень рав-

ноправных философских возможностей — не эклектика, он задан как набор равных неизменных сущностей, субстанций, «чистых от любого смешения», — вполне в духе Аристотеля. На основании «сущностной» диалектики, «то, что единожды было благим, никогда не сможет стать злым — и наоборот» (col. 1652). Изменчивые состояния человека (Философ насчитывает три статуса: статус *безразличия* к добру и злу, полученный при рождении; статус *различения* добра и зла при свободном и разумном волеизъявлении взрослого мужа, и статус выбора *возможностей и следования выбору*) имеют целью установить определенное и неизменное состояние целого (col. 1650). Человек при этом — не кровник и не родич, это — *полисный, политический, государственный человек*, благо которого не должно вступать в противоречие с благом общества. Обязанности такого гражданского человека перечисляются со ссылкой на трактат Цицерона «Об обязанностях» дотошно, последовательно, как ступени, по которым необходимо подняться для достижения цели — блага: благоразумие, справедливость, сила, терпимость, великодушие, правдивость, сострадательность, дружба, признание — все, казалось бы, оттенки души, которые воспитывать в себе надо так, чтобы «часть, — как говорит Философ, — не причиняла ущерба целому, единичность всеобщности», подчиняя поступки «не столь семейному, сколь общему делу, не столь себе, сколь отечеству» (col. 1653). В подтверждение своих слов Философ ссылается на *авторитет* «первого величайшего доктора моральной философии Сократа», который, как о том сказано в «Тимее», требовал общности жен и детей, ради того чтобы никто не знал ни своих мужей, ни отцов, и приводит в *пример* Авла, убившего сына, заявив, что произвел его на свет не ради Катилины (то есть против своей родины), но ради родины против Катилины. Философ даже не заметил, как и слушавший его Христианин, что в качестве аргумента в споре он сослался на авторитет и пример, что вступило в противоречие с его первоначальным замыслом опоры на разум. Но Христианин заметил другое: наивысшая добродетель заключается в том, чтобы быть направленной на интересы другого. «Чтобы подражать Богу в его могуществе... нужно, чтобы каждый, не нуждаясь ни в ком, и о себе не заботился бы никоим образом, но, презирая собственные нужды, довольствовался бы тем, чтобы управлять сотворенным миром, как одной-единственной большой республикой» (col. 1656), то есть государством.

Это решающий момент для разведения позиций Философа и Христианина. Первая полностью включена в сферу действия в «этом», земном, мире. Направленность на другое есть направленность на государственные нужды. Регулирование отношений в таком обществе осуществляют два права: естественное и

позитивное. Естественное право состоит в исполнении актов справедливости, которое разум по природе внушает людям и которые постоянны и всеобщи, такие, как культ Бога, любовь к родителям, наказание злодеев. Позитивное же право — это условие, договор, правда, не с Богом, как у иудеев, а между людьми для укрепления и обеспечения жизнеспособности общества. Это право может быть писаным или обычным. В таком государстве (Христианин с этим согласен, что ясно по отсутствию возражений и вследствие дотошности его вопрошания Философа) необходимо подчиняться не столько требованиям естественного права, сколько обычаям страны. Философ утверждает это, словно забыв, что должен «довольствоваться» именно естественным законом, но тот, как у иудеев, оказывается поглощенным позитивным правом. Забывчивость Философа знаменательна: он явно из другого времени и лишь имитирует Античность, представляя ее в Средневековье как аллегорию, фиксируя принципиальнейшие отличия одной эпохи от другой, например, что законы Ветхого и Нового Заветов иудеи и христиане называют божественными, язычники же свои законы — человеческими, где не Бог, а человек — мера всех вещей. Но в любом случае и здесь, хотя речь идет не о кровной общине, подчиняющейся заветам Бога, а о республике-государстве, то есть об общине гражданской, право — уже с точки зрения Христианина — также частично. *Бог и человек при таком понимании оказываются в одной реальности как соразмерные друг другу силы.* Бог представляется сеньором коммуны, главой республики, подчиняющимся тем же законам. Потому право язычников по природе прагматично как право обычая, общих установлений, что и есть мораль. Философ не причащает земную жизнь Царству Божию, он *симметризирует* моральную жизнь гражданина с потусторонним блаженством. Для Христианина самая добродетельная человеческая жизнь не есть Божье Царство, для Философа это тождество. Потому он уравнивает добродетельную жизнь философа (например, Сенеки, Эпикура) с жизнью Христа, а потустороннее блаженство — с Царством Божьим.

«Насколько я понимаю, все происходит наоборот, — возражает ему Христианин. — Наши намерения в мире, как и заслуги, весьма отличны от сказанного тобой, как и природа высшего блага» (col. 1646).

Христианин сбивает с толку Философа вопросом: «Ту жизнь вы ожидаете как воздаяние за здешние заслуги: здесь, внизу, борются с недостатками, а там, наверху, получат венок победителя... Но каким же образом там можно получить воздаяние за земные битвы, если там жизнь не более счастливая? и нельзя ли представить ту жизнь лучше и блаженнее этой?» (col. 1643). Философ вынужден согласиться, а, вспомнив дру-

гие вопросы и утверждения, сказанные по ходу выяснения того, что такое высшее благо человека, — об иной реальности, о разности заслуг, даров и милосердия, что грамматически подчеркивалось употреблением сравнительной степени, и собственное суждение о безумии христиан, замечает что Христианин в споре предлагает какой-то иной словарь. Действительно, что, к примеру, значит такое высказывание, как «полное презрение к *этой* жизни»? Разве это не то же, что «презрение к собственной жизни ради пользы государства»?

Именно здесь, однако, корень непонимания того, что вначале названо безумием, а теперь связывается с предположением нового словаря. Ведь Христианин, выдвинув тезис о «полном презрении к этой жизни», обнаружил радикальное несогласие с Философом (для Философа с его «полисной» концепцией это действительно звучит безумно). Он углубляет это несогласие вторым тезисом, тесно связанным с первым: предположением существования иной реальности, несоизмеримой с человеческой (col.1645), где мерой вещей и самого человека является вовсе не человек. «Я одобряю ваш словарь, — говорит Философ, — вы действительно обсуждаете более достойный предмет. Термины, которыми вы пользуетесь, извлекаются из более высоких реальностей. При такой постановке вопроса изучение грамматики, диалектики и других искусств остаются по сю сторону этой возвышенной цели, являясь подготовительными ступенями, с целью возвысить нас до цели высшей и перейти от рассмотрения сущностей вещей до подражания этим сущностям» (col.1636—1637).

Это близко к тому, что говорит Христианин. И все же: так ли уж понимает новый словарь и «применение новых имен» Философ? Философ, по-прежнему настаивающий на прежних же разумных аргументах при рассмотрении *сущностей* или *подражания* все тем же сущностям? Христианин, конечно же, соглашается с пользой от *такой* диалектики: она полезна в споре людей *разных* мировоззрений, в частности — умного и без-умного. «Чтобы спорить с тобой, мы должны прибегать к другому оружию, чем в спорах между собой» (col. 1641), ибо в некоторых случаях (например, в случае, когда спор ведут Иудей, Философ и Христианин) веру должно защищать с помощью того, «что *вы* (не мы, христиане. Курсив мой. — С.Н.) называете доказательством» (ibidem).

Но... ведь и Абеляр был в ладу с диалектикой, пользуясь ею не только для убеждения не-верных, но и для убеждения «своих», таких, например, противников, каким был св. Бернард. Возможно, однако, что под диалектикой понимается нечто иное, чем только способность рассуждать, различать истину и ложь, обнаруживая возможности правильного выбора. Что же?

ХРИСТИАНИН: ПРИЧАЩЕНИЕ ВСЕОБЩЕМУ КАК НРАВСТВЕННАЯ ИНТЕНЦИЯ ДУШИ

Возражая Философу, утверждавшему тождество блаженного покоя и Царства Божия («у нас, мне кажется, все наоборот»), Христианин обосновывал иную установку человека в мире: полное презрение к жизни. Если Философ в вопросе о Высшем благе исходил из представлений о том, что благо существует для человека и ради человека, то Христианин противополагал ему тезис: поскольку Высшим благом является Бог как иная, высшая относительно человека реальность, то Высшее благо существует ради вящей славы именно Бога (col. 1665). В этом — кардинальное различие позиций: в полном переносе внимания — при следовании Высшему благу — с себя и себе подобных (как то делал Философ) на Бога. Иначе о благе нельзя вести речь. Иначе все остается по эту сторону — все прежние диалектические рассуждения, ибо они — в обычае людей и в практике человеческой речи (даже слово «добрый», означая качество сущности, применяется, говорит Христианин, как к праведнику, так и к злодею, например, к вору, — col. 1676), поскольку принадлежат миру равных сущностей. Христианин же при рассмотрении Высшего блага как блага, которое есть Бог, при переносе внимания на Бога, *ставит человека непосредственно перед Ним.* Непосредственно — то есть при отсутствии любых посредников, в виде ли кровников, государства, священников. Именно отсутствие посредничества священников ставили Абеляру в вину на Сансском соборе, но может ли стоять нечто между человеком, пытающимся постичь Бога, и Богом? Разум такого человека только в этом случае, «наслаждаясь видением Бога», с которым он остается один на один, начинает выполнять именно функции разума. Сразу же меняются и его определения: *разум, Логос, непосредственно взирающий на Бога, предстает как тео-логос.* В этом и состоит его естество — перед нами *третье определение естественного разума — быть теологосом.*

Отсюда понятно, почему Абеляр ведет «Диалог» в видении, in visu noctis (ибо никак иначе не происходит созерцание Бога — лишь при внутреннем освещении, рассеивающем мрак) и почему употребляет иной словарь: наслаждающийся видением Бога разум *мистичен*, то есть необъясним в наработанных человеческих понятиях, он *иносказателен*, ибо действует непосредственно в сфере таинства, о чем можно выразиться лишь приблизительно, если под «приблизительно» понимать не небрежность речи, а выбор бесконечно уточняющихся слов. О том же свидетельствуют и оговорки Философа, вместо доказательства ссылающегося на авторитет, пример, подражание. Ясно, что истину можно узреть лишь «очами сердца» (col.

1670), «никакая буквальная интерпретация здесь невозможна», «наилучшая интерпретация — мистическая» (col. 1671). При таком противо-стоянии говорить пристало лишь словами любви или ненависти, милосердия или пренебрежения (презрения) — вот этот новый, лишь угадываемый Философом, этический словарь. Никаких других возможностей познания Бога у такого разума нет, кроме *познания собственной души, понятого как богопознание*. Абелярова «Этика» так и называлась «Познай самого себя», но не как сократического полисного человека, а как особого, отличного, вот *этого*, стоящего перед Богом, человека, Ему причащающегося. Поэтому естественно, что этика, способствуя богопознанию, сама входит в состав теологии.

Это и есть ответ на то, почему Абеляр предпочел в богопознании именно этику, а не математику, как это делали шартрцы. Не случайно и в Ланской школе, и у Гильома из Шампо этика составляла часть теологии, да и абеляров трактат предполагался как одна из ее частей.

Поскольку разговор о Боге ведется через отношения любви или ненависти, то естественно теряют вес все философские категории. Не случайна ли такая любовь (или ненависть), спрашивает Философ Христианина, как бы желая завершить речь о смысле случая, начатую Иудеем? «Пусть эта любовь, которую мы познаем в мире ином, будет случайностью или пусть относится к иной категории — для чего пытаться ее определить? Ведь речь идет об истине, которая одна только и может открыть сам по себе опыт, превосходящий все, что может выразить наука земного мира. Для блаженства не имеет значения, назовем мы его случайным, субстанциальным, а то и вовсе откажемся от этих имен... Блаженство не может принадлежать нам субстанциально, потому что оно не врожденно всем людям, но оно не может принадлежать и акцидентально, потому что, раз появившись, не может более исчезнуть, тогда как вы определяете случай как то, что может случиться и исчезнуть» (col. 1663). Ответ на вопрос о роли случая, ранее предчувствованный Иудеем, здесь получает тео-логическое разрешение, что фактически отвергает категориальную диалектику и утверждает скорее — в качестве наиважнейшей — если уж пользоваться категориями, что свойственно человеческой речи, — *категорию отношения*. Эти отношения непременно субъектны и личностны, ибо только в противо-стоянии «человек — Бог» речь субъекта о себе самом может быть доведена до полного самовыражения. Понятие «subiectum», помимо значения «подлежащее», выражает и «основание» (fundamentum) [17], и «пред-положение» (sup-

[17] *Abélard.* Du bien suprême, p. 112.

positum)[18] внутри субстанции, ее интенцию. (Мы специально коснемся этого вопроса в анализе логики Абеляра).

Личностность подчеркивается неравенством заслуг и усилий людей, впрямую стоящих перед Богом. Они обладают разными способностями в распознавании благого и соответственно разной любовной причащенностью Богу. «Владеющие любовью не одинаково воспламенены ею, благоразумные не одинаково понятливы, праведные не одинаково праведны, сильные и воздержанные не одинаково воздержанны... мы не предполагаем, что все равны в добродетели или заслугах, ибо случается, что этот либо праведнее, сильнее либо умереннее, чем тот, другой. Хотя все действительно могут владеть одной и той же добродетелью, остается огромное различие между индивидами: один владеет большей праведностью, чем другой, или большей силой, или большей воздержанностью... Любовь — общий источник всех благ — не дает их всем поровну», и «все души не равно одарены добродетелью» (col. 1648). Оттого «ни добрые, ни злодеи не равны между собой», их воздаяние не должно быть равным (col. 1649). Этот добрый человек не равен тому доброму человеку. «Два существа, рожденные в одном и том же чреве одним и тем же отцом никогда не живут одинаково, никогда не имеют одних и тех же вкусов, ни одного и того же отвращения, не страдают равно ни от холода, ни от жары».

Казалось бы, речь идет об индивидуальной различенности, углубленной разнокачественностью субстанций (col. 1673). Но эти субстанции одухотворены любовью и свободой, ибо и ангелы, и люди «в действительности были сотворены... свободными делать добро и зло» (col. 1662). Иерархия заслуг, неравенство, освященные духовным, то есть любовным и свободным, желанием постигнуть Бога, конечно же, свидетельство именно личности, в то время как индивиды в качестве индивидов равны между собой. Потому так и важно исследование собственной души — во имя *интеллектуального усилия*, сопряженного с интеллектуальной честностью по *благоприобретению* любви, по вызову ее из завалов человеческих грехов. Отсюда рождается новое *определение греха*: грех как *осознанная целенаправленная интенция души на совершение поступка*. Намерение (intentio) — корень поступка: «сами по себе поступки индифферентны» (относительно цели — спасения души), «они не приносят никакой заслуги тому, кто их совершает, потому что сами по себе они не являются ни добрыми, ни злыми, и одни и те же поступки и у избранных, и у отверженных» (col. 1676). В таком случае *радикально меняются и определения,*

[18] *Petrus Abaelardus*. Glossae in Categorias. — *Pietro Abelardo*. Scritti filosofici (ed. M. Dal Pra). Nuova biblioteca filosofica, II, 3. Roma, 1954, p. 55.

что есть добро и зло.

Если у Философа эти понятия рассматривались или как чистые противоположности по сущности, или как поступки, направленные на благо или ущерб государства, то здесь добрым или злым является *сознательный умысел* того или иного деяния, *сопровождаемый угрызениями совести, исповедью и искуплением.* Такое отношение к греху не несет в себе никакой гражданской полезности, о чем говорил Философ, это не следование морали, но скорее явление нравственного, личностного отношения к миру.

В усилии по благоприобретению любви и милосердия, непременно сопровождающемся интеллектуальным познанием, человек должен открыть все свои способности. Потому *истинным праведником* для Абеляра-Христианина *является интеллектуал.* Это качество *верующего философа* и подметил в Христианине Философ, отказавшись от обвинения в безумии: «По правде говоря, мне нужно признать, что ты — замечательный философ» (col. 1644). Тем самым признавалось новое качество *мистически ориентированной философии,* или *философии как теологии.* На мой взгляд, *это и есть то новое качество философа, о котором говорилось в начале «Диалога».*

Все сказанное действительно, по-видимому, не личное мнение, а «общая вера наших предков», «схваченная» душой одной личности.

В чем одно из основных отличий христианства от других религий и философских систем древности?

В лекции, условно названной «Вера и разум в сознании европейского средневековья» и прочитанной в Мадриде в 1933 г., Х. Ортега-и-Гассет пишет, что «мир христианина составляют только Бог и человек — лицом к лицу. Они связаны между собой специфическим отношением, которое можно определить как чисто моральное, а еще лучше — как сверхморальное. Ни одна из греческих космических категорий («субстанция», «причина», «качество». — *С.Н.*) не подходит для понимания этой удивительной реальности, которая не связана с бытием того или иного объекта — камня, растения, животного, небесного светила и т.п. ...человек осознает свою абсолютную зависимость от Другого — Верховного Сущего или, что то же, рассматривает себя исключительно как творение. Для того, кто живет как творение, жить — должно означать невозможность существовать независимым образом, исходя из себя, на свой страх и риск — но в страхе Божием и в постоянном отношении с Ним» [19].

---

[19] *Ортега-и-Гассет Х.* Вера и разум в сознании европейского средневековья. — Человек. 1992. № 2. с. 83.

Первая часть утверждения Х. Ортеги-и-Гассета, как видим, полностью совпадает с позицией Христианина из Абелярова «Диалога»: противостояние Бога и человека, отношения между которыми есть отношения моральные, что подтверждено авторитетом Августина: «Бог и душа влекутся друг к другу. — И ничего более? — Ровно ничего» [20]. Во второй части пассажа Х. Ортеги-и-Гассета мораль представляет только страх. Отсутствует любовь, которая, кстати, и у Августина — одна из важнейших категорий. Х. Ортега-и-Гассет, однако, подчеркивая категорию страха, имеет в виду лишь первые века Средневековья — IV— V вв., когда возникла потребность «пере-осмыслить все прежние понятия, освободиться от них и выковать совершенно оригинальную идеологию» [21] — то, что Х. Ортега-и-Гассет называет «христианским экстремизмом» раннего Средневековья и «интеллектуальным предательством подлинной интуиции христианства», которая, по его мысли, заключается в том, что человек ограничил себя верой, не позволяя себе мыслить самостоятельно [22].

Я полагаю, что эта, чересчур резкая оценка позиции раннего Средневековья, с которой вряд ли согласился бы, например, Августин (достаточно прочитать гимны любви в его «Исповеди»), позволяет, однако, понять тот интеллектуальный запрос, что произошел в Средневековье развитом, в XI—XII вв., когда «стремящаяся к полноте вера обнаруживает нужду в разуме», работающем «на основе веры, внутри веры, дабы во всей полноте выявить ее озарение». *Это и есть начало схоластической теологии*, которая не только учит, *как* вводить разум внутрь веры, но и *меняет оптику*, то есть «интеллектуальную, рациональную работу с иррациональными данными зрительного восприятия» [22].

МНЕНИЕ КАК ВЕРА

Посмотрим, как объясняет Абеляр-Христианин это полагание разума внутрь веры, перевернувшее оптику.

Обосновывая необходимость постижения глубинных интенций души, обусловливающих полагание себя в мире как бы перед Богом, он пытается раскрыть природу этого полагания. При таком первоначальном полагании, говорит он, «чрезвычайно

---

[20] Там же.
[21] Там же, с. 84.
[22] Там же, с. 85
[23] Там же, с. 86.

трудно дать всем вещам дефиниции, столь ясные и столь удобные, чтобы они сразу отличали одну вещь от всех других, особенно тогда, когда нет... времени для углубленного размышления. Разум в общем объясняет нам имена вещей. Но что означают эти имена и как нужно их понимать, мы в целом сказать не способны. Мы встречаем реальности, которые понимаем, но которым не можем дать никакой номинальной дефиниции» (col. 1676).

Что означает такое полагание? Это, на мой взгляд, есть *мнение*, полагание на уровне *веры*, некое пред-знание. «Мы вовсе не игнорируем природы этих вещей, однако нам не хватает слов, и наш ум воспринимает их часто живее, чем наш язык, называющий или выражающий то, что мы знаем» (ibidem). «Нам не хватает слов» — *предчувствие идеи речи*, стихии речи, в которой субъектно выражается нарождающееся не столько определение, сколько высказывание о вещи, не поддающейся сложившемуся, грамматически отточенному языку. «Мы, например, хорошо знаем, что называют „камнем". Но для того, что отличает именно камень, какие его специфические качества, у нас, я думаю, не нашлось бы слов для точного определения», хотя мы полагаем на веру то, что это — камень. Первая интуиция бытия есть иудейская интуиция, оставленная в «Диалоге» без комментариев Христианина, то есть — в отличие от Философа — не раскритикованная им, но, скорее, взятая на заметку. Эта интуиция исходит из того, что бытие предданно, оно — *до* естественного человеческого разума и возникло в Божественном уме; Бог откровением возвестил о нем человеку, позволив, а по Абеляру — «*заставив* познать Себя, где Ему угодно и когда угодно» (col. 1666) через угрызения совести или ликование души, что характеристики отнюдь не рациональные. «Идея откровения, равно как и творения, — нечто совершенно новое на фоне всей греческой мудрости, — говорил Х. Ортега-и-Гассет. —...В откровении не субъект-человек в результате своей деятельности познает объект-Бога, но, наоборот, объект-Бог позволяет, чтобы субъект познал Его. Это удивительный тип познания, здесь не человек стремится овладеть истиной, но напротив, истина стремится овладеть человеком, поглотить его, проникнуть в него» [24].

Это в целом точное замечание нуждается, на мой взгляд, в одной существенной коррективе. Бог для человека не есть объект. Он Верховный *субъект*. Между ним и человеком изначально устанавливаются *субъект-субъектные отношения*, предполагающие соответственно *не познание* Его как объекта, а *общение* с Ним, при-общение, причастие; как говорил Августин, к Нему надо «прильнуть». Человек должен угадывать путь

[24] *Ортега-и-Гассет Х.* Вера и разум... с. 84.

к благу, открывать его, заодно постигая и то, что, рождая благо, но встречая сопротивление со стороны свободно действующих «людей, ангелов и демонов», «Бог использует их наихудшие ухищрения во благо», полагая их инструментами блага. Вот почему важен «дух поступка», а не самый поступок. Отсюда очевидно: человеческий разум *не действует в сфере причины и следствия*, ибо сам он ничего не причиняет: «Почему Бог использует все во благо, даже зло, *мы не знаем*... но ясно, что независимо от причин и следствий все случается единственно по Божественному Провидению... ничто не происходит иначе, как с Божьего соизволения. Ничто не может произойти вопреки Ему и вопреки Его воле. Бог, следовательно, не желает ничего создавать без разума и, если все, что Он делает, разумно, то все, что Он хочет, тоже разумно» (col. 1678—1679. Курсив мой. — *С.Н.*).

Казалось бы, вопреки мнению Х. Ортеги-и-Гассета, Абеляр возвращается к чисто августиновой идее Предопределения, тем более дальнейший текст — почти повтор августиновых идей о существовании Бога вне места и времени, о его одновременном присутствии вне и внутри всякой вещи. «Следовательно, благо, что случается то, что случается, и не случается то, что не случается» (col. 1678—1679).

Нетрудно заметить, что здесь обсуждаются 7 и 8 положения из предложенных на обсуждение в Сансе, взятые из «Христианской теологии»: Бог мог создавать то, что желал, только тем способом и в то время, в какое создавал, и не иначе. Бог не может и не должен мешать злу, не будучи ни его виновником, ни соучастником. Но если все относится к области Провидения, то *что* — к области свободы человека, и если свобода столь же необходима, то *где* ее «место» (это особенно важно понять, если иметь в виду и тот пункт обвинений, а именно — 6-й, где утверждается, будто Абеляр полагал, что свободной воли достаточно для созидания блага)?

Абеляр прекрасно понимал трудность этих положений для обсуждения, коль скоро написал, что и «великий ученик истины Августин боялся этого парадокса и, обсуждая, каким замечательным способом Бог повелевает самим злом, он так говорит о Божественной доброте и дьявольском озлоблении: „Также как Бог — искусный творец всей доброй природы, так тот — наиболее точный распорядитель всех злых воль. Ибо как дьявол использует все злое в добрых природах, так и Бог использует во благо все злые воли“» (col. 1679).

В чем же здесь дело?

РАЗЛИЧЕНИЕ СПОСОБНОСТЕЙ МОГУЩЕСТВА И ВОЛИ

На это «еретическое» положение Абеляра в свое время обратил внимание Лейбниц, который полагал, как, впрочем и Абеляр, судя по его «Символу веры», что оно не противоречит общепринятому учению. Его отличие от традиции состоит не в совместном, а в отдельном рассмотрении понятий могущества и воли как разных способностей Бога. Соответственно различны и их объекты. В общепринятом высказывании, звучавшем: «Бог не мог создавать ничего, кроме того, что желал», — эти способности не различаются. Между тем способность различать — суть логики Абеляра. Потому он и написал: «Среди многих возможностей Он желает только того, что находит лучшим». Так, по Абеляру, Бог желает только блага, «ибо созерцает все возможности как объекты своего могущества». Действительные же и сущие вещи есть объекты его определяющей воли. Здесь-то и возникает парадокс, связанный с идеей спасения человека: отверженный может быть спасен, но не спасется, если Бог его отвергнет. Суть парадокса связана с иным пониманием природы творения; если пользоваться Абеляровым термином двуосмысленности (из «Диалектики»), она есть вместе и *возможность* твари, которая в этой возможности была благой, и *сама тварь как акт творения*, которая тем самым предопределена как действительная и сущая. Свободная воля человека выбирает между этими двумя способностями. Здесь как раз и необходим скальпель человеческого разумения для различения способностей мощи и воли. Абеляр обращает внимание на следующую тонкую игру слов, которая могла остаться незамеченной для неискушенного в логике человека. «Часто случается, что при изменении грамматического рода меняется смысл имен прилагательных; так, например, одно означает, что „кара является благой", а другое, что „кара есть благо, то есть благо по сущности"». Одно дело сказать, что эта медная статуя вечна, что ложно, и другое, что она принадлежит вечному, то есть является некоей сущностью, которая вечна, что истинно, ибо сама медь, из которой она создана, — долговечная и неизбывная природа» (col. 1658).

Именно это и имел в виду Лейбниц, когда писал, что учение Абеляра «есть ничто иное, как логомахия: он меняет смысл слов» [25]. Ведь «поскольку всякое предложение есть некий состав, мы, однако, не утверждаем, что всякое предложение составное, но только то, которое имеет союзы (praepositio) между частями, как, например, гипотетическое предложение;

---

[25] *Лейбниц Г. В.* Теодицея. — *Лейбниц Г.В.* Соч. в 4-х т. М., 1989, с. 249.

и не всякое высказывание мы называем составным, хотя знаем, что оно — сложно по сущности, и не все, что мы называем простым, мы признаем за простую сущность. Также, следовательно, и когда мы утверждаем, что некая кара праведна или блага (то есть праведно или благо карать того, кто заслуживает кары), мы, однако, не помышляем соглашаться с тем, что она сама по себе относится к праведной или благой сущности» (col. 1658). Этот «обычай человеческой речи» привел к тому, что одним и тем же словом определяются профессиональные и нравственные качества человека («добрый человек» — «добрый вор»).

Смысловое различение слов ведет не к снятию различий между добром и злом, как предполагал Б. Гейер [26], а к уточнению *места* произведения добра и зла (душа) и *способности* такого произведения, связанной с осознанной интенцией к добру или злу. Различия снимаются между добрым и дурным явленным поступком, поскольку невозможно познать то предопределенное, что случается как зло, но используется во благо и наоборот. Не деяниями человек ответственен перед Богом, а целеустремленным намерением совершить добро или зло, на основании чего только и возможно говорить о спасении души: здесь эти различия остаются непреложными.

Смысловое изменение добра и зла оказалось возможным при постановке вопроса о различении способностей Бога — могущества и воли, соответственно — потенции и акта. Абелярово понятие интенции связано именно с идеей Божественного всемогущества, созерцающего объекты как *возможные* объекты. «И ангелы, и люди, — утверждает Христианин, — актуально были сотворены такими, какими были, а именно: свободными делать добро и зло» (col. 1662), то есть находящимися в сфере всемогущества Бога. Поступок связан с определяющей волей, предопределением, но дух поступка связан с могуществом. Все без различия люди могут быть инструментами добра и инструментами зла. Тот, кто умеет отличать добро от зла, умеет это не потому, что поступает во благо, но потому, что хорошо умеет это. «Общий язык пренебрегал различением смысла в двух этих выражениях: делать благо и делать хорошо, — хотя они далеко не равнозначны. Можно сделать благо, не поступая хорошо, то есть не имея доброго намерения. И часто случается, что два человека выполняют одни и те же действия с разными намерениями, так что один делает благо, а другой зло» (col. 1675).

В соответствии с такими различениями способностей Бога — всемогущества и определяющей воли — и возможны утверждения Абеляра о свободной воле, достаточной, чтобы производить некое

---

[26] *Friedrich Ueberwegs.* Grundrise der Geschichte der Philosophie. B. II. Herausgegeben von B.Geyer. Basel—Stuttgart, 1967, S. 225

благо; о том, что Бог может творить нечто только так и в то время, как и когда сотворил, и что Бог не может и не должен мешать злу.

Существуют и два ответа на вопрос о возможности спасения отверженного Богом или его осуждении, если Бог не спасет его.

Отверженный может быть спасен при учете возможностей его человеческой природы, или интенций, что коррелируется с Божественным всемогуществом, и в таком случае Бог действительно может сделать нечто, чего не делает.

Отверженный не может быть спасен, если Бог не спасет его, поскольку, с точки зрения определяющей воли Бога, невозможно, чтобы Бог творил то, чего творить не должен. Настаивая на своем тезисе в «Христианской теологии», откуда он был извлечен, Абеляр выступал против логического смешения понятий, разведенных им и в «Диалоге».

МЕДИТАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА КАК СПОСОБ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Но такое жесткое разведение понятий всемогущества и предопределения, во-первых, лишает последнее августиновского статуса, при котором человек был исключительно зависим от Бога и мог держать в небрежении мирской дом, а во-вторых, выявлял возможности и уровни причащения Богу. С идеей «определяющей воли» коррелируется первоначальное полагание себя на уровне веры, или мнения — пред-знания; такое полагание означает не только самостоятельное существование человека, но и его включенность в традицию, что не замедлило изменить и способ философствования: *философия стала интерпретаторской, комментаторской, исторической*, то есть *философией генезиса*; она принципиально не первооткрыватель истин, но последователь их, оттого средневековые философы или теологи охотно включали предыдущее знание как подготовительные ступени к постижению вящей славы Бога. Х. Ортега-и-Гассет заметил, что человек такого мира «никогда не есть первочеловек», он — «наследник, дитя человеческого мира» [27]. И Ж. Жоливе был прав, назвав Абеляра «комментирующим философом» [28], ибо и Абеляр — дитя своего времени. Но с идеей всемогущества, созерцающего объекты как возможные объекты, он связал также рациональное, диалектическое познание, которое обозначает не просто выбор

[27] *Ортега-и-Гассет Х.* Цит. соч., с. 82.
[28] *Jolivet J.* Art du langage et théologie chez Abélard, p. 19.

логических возможностей умозаключений, а метод «схватывания», концепта, благодаря чему («схватыванию») понятия становятся дву-о-смысленными, одновременно иносказуя о Божьем бытии и о бытии человека — и это, несомненно, его особенный способ философствования.

Австрийский ученый Р. Томас, анализируя «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином», такой метод назвал «медитативной диалектикой». Суть этой диалектики в следующем.

Речь Абеляра представляется харизматическим потоком сознания, которая находит свой источник в Священном писании и рассчитана на понимание. Такой поток охватывает всю область живой речи, производимой, на его взгляд, благодаря Духу Святому, равно как и все познавательные опосредования, происходящие также благодаря Духу Святому в естественной области. Если через такие опосредования не понять речь, то легко обмирщить позицию Абеляра или понять ее односторонне, что и сделали некоторые его современники, судя даже по разобранным положениям, представленным на осуждение Сансскому собору. (Сам он, правда, немало способствовал этому собственной терминологией, которая не всегда двуосмысленна, а двусмысленна). Человек у него определяется не просто как разумное смертное животное, но как такое (разумное смертное) животное, которое наделено речью, являющейся Божьим даром. «Господь руководит нашей беседой», «Бог свидетель» — не пустые слова для такой речи, они — намек на присутствие Бога во время беседы. Искусство диалектики он определял как «понимание истины вещей, вид коей есть мудрость, что тождественно вере. Она есть различение между заслугой и полезностью, но одна истина — не противница другой истине. Мы убеждены, что всякое существующее знание — от Единого Бога и происходит от его дара, блага. То же и диалектика, различение коей всякой истины и лжи, таким образом, субъектно» [29]. Естественный ход мысли Абеляр рассматривает как экспликацию веры. Потому он и пожелал ввести теологию внутрь artes liberales и свой диалектический талант рассматривал и как харизму, и как возможность доказать господство «естественного разума» в его пропедевтических границах. Суть такой медитативной диалектики Р. Томас видит в осмысливании некоей предданной вещи как вещи только еще возможной, способной изменить саму предданность и рождающейся на кончике логического языка внутри речевой стихии. Это не только формальные связи мысли, но соотнесенность с действительностью философско-теологических измерений.

Обоснование такому определению диалектики Р. Томас, на мой

[29] *Petrus Abaelardus*. Dialectica, p. 469.

взгляд, совершенно справедливо, усмотрел в эпистоле Петра Достопочтенного, аббата Клюнийского монастыря, Элоизе на смерть Петра Абеляра, который-де любил «verbum meditari», «созерцая, обдумывать слова». В «Диалоге», полагает Р. Томас, «движение мысли происходит коммуницирующим образом: в рамках религиозно-этического рационализма и католической веры. Во всех обсуждаемых парафразах, фигурах и пограничных проблемах сохраняется субстанциально-качественная инвариантность естественной области и области откровения, то есть не существует перехода истин откровения в истины разума» [30]. Он выделил несколько пучков слов, которые двуосмыслены в мирской и сакральной практике, объединяясь единым начертанием слов. Это не *омонимы*, то есть не слова, имеющие одинаковые звучания, но разное значение; это *именно двуосмысленость*, когда сквозь одно слово сияют разные его смыслы: священный и буквальный. Вот некоторые из них.

Inspirare — вдохновлять и призывать к молитве, чем подчеркивается медитативный характер «Диалога». Cognoscere — познать, различать в пространстве естественного разума и — любить Бога. Intellegere — понимать в смысле увеличения знаний в рамках естественного мышления, в смысле понятия, покоящегося между сферой естественного мышления и трансцендентной срединной областью (так Абеляр называет сферу познания будущего) — и понимание отношений внутри сферы богооткровения через аллегорию. Comprehendere — понимать, но в значении «схватывания» сущности веры, добродетели, любви. И еще одно, чрезвычайно для нас существенное: illuminare — illuminatio (сиять — сияние). Эти слова, полагает Р. Томас, употребляются Христианином только для обозначения трансцендентной и эсхатологической области. Illuminatio для Христианина — это видение Божественного света при Воскресении, лучи которого, подобно космическому солнцу, пронизывают стекло. При этом Сатана, «находящийся среди сынов Божьих, то есть среди святых ангелов, не принимает никакого участия в illuminatio». «Бог не считался с его присутствием, то есть, — как комментирует Христианин сам себя, — Господь созерцал его, но сам он не созерцал Господа», присутствуя «среди ясновидящих при полном сиянии как слепец» (col. 1666—1667). Верующие при этом проходят опыт Воскресения, понимая, что «земное солнце утрачивает силу света». Здесь фиксируется полная субстанциальная прерывность. Единая субстанция расфокусируется, задача — постичь их различие.

---

[30] *Thomas R.* Die meditative Dialectik im «Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum». — Peter Abelard. Proceedings of the international Conference, p. 104; см. также: *Paré G., Brunet A., Tremblay P.* Le Rénaissance du XII siècle, p. 121—124, 297—298.

Сияние такого рода проявляется, следовательно, «по смерти», как завершение: «Присутствие божественной ясности освещало (illuminabit) скрытое во мраке, так как обнаруживало самые сердечные намерения» [31]. Также проникает, как свет через окно, и плоть Господа по Воскресении, явившись ученикам в комнате, двери которой были заперты. Illuminare — illuminatio подчеркивают исключительную духовность такого созерцания, «не останавливающуюся ни перед каким материальным препятствием, какой бы твердости и качества оно ни было» (col. 1665). Именно в этом месте Абеляр-Христианин говорит о необходимости мистического толкования Библии и мистическом разуме, тут же комментируя этим способом такие понятия как рай, небо, ад, земля и пр. Подобно аристотелевскому эмпиризму, Абеляр-Христианин ограничивает интеллигибельность оптики трансцедентным существованием.

Таким образом понятой диалектикой Абеляр фактически разрешал спор о том, надо ли исследовать истину, следуя мнениям или авторитетам, или только с помощью разума: одно другому оказывалось не помехой, *если* люди включались — благодаря ориентации на разные божественные способности: всемогущество и предопределяющую волю — в созерцание Бога на правах не первых, а, в пределе, *последних* людей и — в качестве этих последних (поскольку мир конечен) — стоящих непосредственно перед Богом и потому *беспримерных, нетрадиционных, особенных.*

При этом подходе «схватывание», или концепт, естественно происходит в *душе человека.* «Господь вот что хочет сказать: «Почему вы считаете необходимым строить для меня земные храмы, вместо того, чтобы в самих себе построить для меня храм духовный? Если невидимый храм покидается, то чему служит и что означает храм зримый?» (col. 1668).

Этот храм духовный и есть, по всей видимости, сопричастие иудейского (профетического, интуитивного и телесно-буквального постижения Бога), философского (рационально-диалектического) и христианского теологического со всеми особенностями такого сопричастия, которые я пыталась раскрыть выше.

Но какова все же роль персонажей в «Диалоге»?

Хотя, на мой взгляд, совпадающий с мнением М. Гандильяка и противоречащий убеждению Л.Штейгера, Христианин все же пытается убедить Философа обратиться и тот внешне склоняется к этому, произойти этого не может, ибо Философу чуждо само христианское оборачивание постижения истины (не *я* постигаю ее, но *она* заставляет меня постигать ее). Это для

---

[31] Л. Штейгер одну из частей упомянутой работы так и назвал «Свет во мраке» — *Steiger L.* Op. cit., p. 247.

него является связанностью не меньшей, чем законодательное иго Иудея. Остается вполне автономным и Иудей. Но его роль огромна: в той включенности в историю, в которой пребывал средневековый индивид, толкование по букве, или истории, было неизбежно, как и чувственная, вещная, плотская сторона вопроса о блаженстве. Не случайно существовало 5 способов толкования Библии: буквальное, или историческое, аллегорическое, мистическое, символическое и тропологическое. Да и собственно профетическое содержание Священного писания не могло быть истолковано без исторического смысла букв, которые вбирали в себя слово.

Но главное — здесь очевиден абеляров концептуализм. В конце «Диалога» Философ резюмирует: «Слава Бога обнаруживается через вещи» (col. 1671), чем с особой силой ставит вопрос не только о соотношении общего и единичного, но и о явлении общего через единичное. В «Диалоге» просматривается и схема концепта, ранее очерченная Абеляром в «Логике». Поскольку Бог творит вещи ради славы Бога, то по сотворении их Он должен как бы вернуться к себе, замыкая круг. Именно такой круг предполагает *ритм* «Диалога»: интуитивно-чувственное понимание предданности Божественного порядка вещей — материальное и рационально-понятийное конструирование вещи — духовно-мистическое постижение Божественного порядка сквозь сконструированную вещь. Если не «схватить» этого «треугольного» движения, сама Абелярова мысль будет казаться «шатанием» от Платона к Оккаму, от реализма к номинализму.

Здесь, на мой взгляд, им проявлена не только «симпатия к опыту» всех трех участников «Диалога», как полагает Л. Штейгер, а организация такого ритмического концепта, усиленного субъектностью персонажей, их личностностью, типическим сгущением защищаемых ими взглядов. В силу этого Судья, или Арбитр, перестает быть вершителем судеб: его функции определяются им как функции слушателя, скорее «озабоченного самообучением, чем решением» (col. 1634). Но «выслушивание всех аргументов» приводит к тому, что «Диалог» остается неоконченным не только в силу внешних причин. Он должен был остаться неоконченным в силу причин внутреннего порядка: обеспокоенный бесконечным уточнением своих аргументов Христианин в поисках иносказаний, ибо он предупреждает, что все человеческие слова — лишь слабое свечение Божественной мудрости, *не может остановиться.*

В любом случае «Диалог» — контрапункт творчества Абеляра, в нем сфокусированы его важнейшие идеи, над которыми он трудился и которые выражены в прочих его трактатах, но главное — это этико-логический концепт богопознания.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Логика как теологика

ЛОГИЧЕСКИЕ ТРАКТАТЫ

Подобно «Теологии», «Логику» и «Диалектику» Абеляр также писал почти всю жизнь. Главной его проблемой была проблема универсалий, которая в Средневековье была связана, как известно, со всем комплексом проблем, касающихся Троицы, и анализируемых не только в теологическом, но и в логико-грамматическом планах, поскольку Божье Слово, проступая, как говорил Абеляр, сквозь involucrum, покров, преображалось в человеческую речь.

Логические работы Абеляра, кроме «Диалектики», в основном представляют собой глоссы к трактатам Порфирия («Введение к „Категориям" Аристотеля»), Боэция («Комментарии к Порфирию», «О делениях»), Аристотеля («Категории» и «Об истолковании»). Свое философское кредо он формирует на достаточно узком поле: это, говоря словами Ж. Жоливе, «маленький кантон из семи свободных искусств, даже более того — тривия» [1]. Глоссы и глоссулы (краткие глоссы) Абеляра к настоящему времени изданы [2], как и его своеобразные «учебники», представляющие тоже глоссы, но с более широкими философскими обобщениями: это «Логика „для начинающих"» (Logica «Ingredientibus»), которая состоит из 5 «Глосс»: «Глоссы к «Введению к „Категориям" Порфирия», «Глоссы к „Катего-

---

[1] *Jolivet J.* Arts du langage et théologie chez Abélard, p. 13.

[2] *Petri Abaelardi* Editio super Porphyrium; Glossae in Categorias; Super Aristotelem De interpretatione; De divisione — *Pietro Abelardo.* Scritti filosofici (ed. M. Dal Pra). Roma-Milano, 1954.

риям" Аристотеля», «Глоссы к [трактату Аристотеля] „Об истолковании", Super Peri ermenias (sic!)», «Глоссы к „Топике"» [3], и «Логика, „написанная по просьбе наших сотоварищей"» (Logica „Nostrorum petitioni sociorum") [4], представляющая „Глоссулы к Порфирию". Как видим, три философа: Аристотель, Порфирий и Боэций — более всего занимали Абеляра в связи с проблемой универсалий в качестве ее первооткрывателей.

Три книги глосс Абеляра к трактату Порфирия отличаются и по манере, и по духу. „Глоссы", изданные Б.Гейером, наиболее полные; в „Замечаниях" (Editio super Porphyrium), изданных М. Даль Пра [5], существенные и несущественные истолкования перемешаны, связь с универсалиями прослеживается слабо, цель их в том, чтобы ввести в философскую дискуссию теологию. Glossulae, также изданные Б. Гейером в XXI т. «Beiträege zur Geschicte der Philosophie des Mittelalters», предназначены дать читателю или слушателю точный, но элементарный смысл текста. Датировать их трудно. И по «Глоссам», и по «Замечаниям», универсалии суть звучания (vox), а по «Глоссулам» — речь (sermo), термин «vox» сохраняется в них для обозначения физического слоя слова. В «Замечаниях» «намерение Порфирия» определяется так: «обсудить шесть имен, то есть [имена] рода, вида, отличительного признака, собственного признака, акциденции, индивида, и значения их» (Editio, III, 1—3); в «Глоссах» — описать универсалии через слова (Glossae, XVI, 21—22), а в «Глоссулах» — «есть и другая мысль относительно универсалий, более подобающая разуму, которая не приписывает общность ни вещам, ни словам, но говорится, что единичными, т.е. универсальными, являются речи» (Glossulae, 522, 10—13). Эта мысль сложнее первой, потому Ж. Жоливе предположил, что «Глоссулы» написаны позднее «Глосс» и «Замечаний» [6]. Я также придерживаюсь этого мнения и постараюсь в дальнейшем подтвердить эту версию, но по иным причинам. Известно, кстати, что «сермонизм» (от sermo, речь) приписывают Иоанну Солсберийскому, слушавшему курс лекций Абеляра в 1136 г., и не

---

[3] *Petri Abaelardi* Logica «Ingredientibus» (Gloses de Milan). — *Peter Abaelards.* Philosophische Schriften. Hrsg. von B. Geyer, I. Поскольку «Глоссы к Порфирию» Абеляр составляет в контексте «Комментариев к Порфирию» Боэция и не идут дальше этого «Комментария», то не исключено, что Порфирия Абеляр знал по Боэцию.

[4] *Petri Abaelardi* Logica Nostrorum petitioni sociorum (Gloses de Lunel). — *Peter Abaelards.* Philosophische Schriften. Hrsg. von B. Geyer, II. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXI, II. Münster, 1919. Далее ссылки на этот трактат (Logica Nostrorum...) в тексте.

[5] См.: *Pietro Abelardo.* Scritti filosofici (ed. Dal Pra M.).

[6] *Jolivet J.* Abélard et Ockham, lecteurs de Porphyre. — Abélard. Le «Dialogue». La philosophie de la logique. Genève—Losanne—Neuchatel, 1981, p. 32.

исключено, что «Глоссулы» отражают состояние абеляровой мысли на тот период. С другой стороны, слово «sermo», не замеченное Ж. Жоливе, есть и в «Глоссах», значит, особенно важно определить смысл его употребления.

Два трактата «Логика „для начинающих"» (в основном «Глосссы к Порфирию») и «Диалектика» (с анализом „Категорий" Аристотеля) будут основой исследования потому, что в них нашли выражение основные логические интенции Абеляра и появились важнейшие понятия его логики.

Как и прочие произведения, «Логика» оставляет впечатление неоконченности (ибо полного анализа порфириевых категорий в ней нет), а «Диалектика» действительно оборвана. Если незавершенность первой можно объяснить сменой приемов (метод глоссирования сменился методом собственного рассуждения), то для второй (как и для «Теологии» и «Диалога») это объяснение не годится. Ни в одной из упомянутых работ Абеляра, созданных ради диспута и как диспут, нет, по словам Г. П. Федотова, «сознательной работы над стилем. Для этого он (Абеляр. — *С. Н.*) слишком предан истине» [7]. К тому же, объясняют другие исследователи, например, К. Якоби, Абеляр понял, что в существующей грамматической и логической традициях (в том их виде, как они дошли до его времени) слишком много разрывов. Свое место он ощутил внутри проблемного поля, существующего между разрывами, в углублении контроверз, а не в попытке создания строгой, оформленной системы. Но сама попытка обнаружить формы и способности души удерживать многообразие вещей в некоем единстве (ему предстояло решать, в каком) — это опыт *начинателя*, опыт погружения в истину, ее содержание, что практически бесконечно.

Г. П. Федотов полагает, что Абеляр — «не завершитель» системы, он лишь отыскивает пути «еще не рожденной культуры средневековья» [8]. Примерно того же мнения и современные ученые (Г. Кюнг, К. Якоби), считающие его логиком, с чьим именем связаны понятия значения, референции, смысла, который интуитивно предчувствовал новые идеи и теории, но который не был систематизатором [9]. Е. А. Муди замечает, что разработки Абеляра весьма способствовали развитию в позднее Средневековье теорий ингеренции и тождества [10]. Л. М. Де Рийк во «Введении» к

---

[7] *Федотов Г. П.* Абеляр,с. 120.

[8] Там же, с. 120.

[9] *Küng G.* Abélard et les vues actuelles. — Abélard. Le «Dialogue». La philosophie de la logique; *Jacobi K.* Diskussionen über Praedikationstheorie in den logischen Schriften des Petrus Abaelardus. Versuch einer übersicht. — Trierer theologische Studien. B. 38. Trier, 1980, S. 165.

[10] *Moody E. A.* Truth and Consequence in Medieval Logic. Studies in Logic and the Foundations of Mathematics. Amsterdam, 1953, p. 36—37.

изданной им «Диалектике» говорит, что в «Логике „для начинающих"» Абеляр отстаивает теорию ингеренции, а в «Диалектике» — теорию тождества[11]. Г. Кюнг связывает его идею «статуса» с онтологией С. Лесневского[12]. С. Ванни-Ровиги и А. де Либера — с феноменологией Гуссерля и Брентано.[13] Отдавая дань новациям Абеляра и полагая, подобно Л. М. Де Рийку, что «мы его еще не знаем или не умеем прочитать адекватно»[14], большинство исследователей все-таки рассматривают «революционные» (Г. Кюнг) идеи Абеляра в терминах «вот-вот» (и новая теория) и «еще не». Я все же думаю, что у Абеляра была своя «система» (если уж пользоваться этим словом), но выраженная не в терминах завершения, а именно *начинания*. Он был человеком переходного времени, запечатлевшего эту свою переходность на людях, пытавшихся эту переходность выразить (про Абеляра вполне можно сказать Мандельштамовыми строками: «Попробуйте меня от века оторвать; ручаюсь вам: себе свернете шею»).

Отсутствие его имени в Дантовом перечне великих мыслителей («Рай») — тоже тому свидетельство: он остался именно в своем веке. Но это качество новой культуры — переходность — не межеумочность, не плавное врастание одного в другое, а узел всех возможных проблем и запросов, тех самых, о которых упомянули или еще не обнаружили исследователи. Осуществление — в будущем — одной из таких возможностей вовсе не означает при этом, что к ней сводилась вся ситуация в целом. *Однако при этом же укоренялись многие логико-культурные понятия, никогда не вытеснявшиеся последующим развитием.* Основной же в «системе» Абеляра была, на мой взгляд, *идея концепта как предельного высказывания человека.*

---

[11] *Rijk L. M. De.* Introduction. — *Petrus Abaelardus.* Dialectica. Assen, 1956.

[12] *Küng G.* Op. cit., p. 108—118.

[13] *Vanni Rovigi S.* Intentionnel et universel chez Abélard. — Abélard. Le «Dialogue». La philosophie de la logique; *Libera A. de.* Abélard et dictisme. — Ibidem.

[14] *Rijk L.M. De.* The semantical impact of Abelard's Solution of the Problem of Universals. — Trierer theologische Studien. Bd.38, S.125.

ЗАДАЧИ ЛОГИКИ: INTENTIO

Основная мысль, которая проводится в «Логике» — это мысль о том, что именно происходит в созерцании, каким образом в нем «схватываются» единичные и многообразные вещи, чтобы душа с ее модификациями в чувственном восприятии и рассудке не оказалась бы всего лишь местом сбора разнородных представлений о вещах, мало связанных между собой, была бы «лишенным мысли созерцанием» (Кант), что противоречило бы представлениям о любовной принадлежности миру высших истин. Идея «схватывания» (conceptio) — главная идея логики Абеляра, преподанная в ее схематизмах и в тождестве формально-содержательных структур.

Текст «Логики» («Глосс») состоит из трех частей: 1) критика реалистических идей; 2) собственные представления о природе универсалий как данностях и идея предикации как механизма постижения универсалий; 3) синтез универсалий в душе и причины, по которым они имеют ценность познания.

Трактат начинается с определения предмета логики. В определении его Абеляр почти слово в слово следует Боэцию, перенимая у стоиков деление философии на три вида: спекулятивную, моральную и рациональную. Последняя и есть логика, которая одновременно является и видом философии, и ее инструментом. Предмет этот Абеляр уподобляет руке, «которая вместе и часть, и инструмент человеческого тела» [15]. Однако она выделяется как особый вид философии по предмету: ее задача — выстраивание системы аргументаций во избежание противоречий в силлогизмах. В «Logica Nostrorum...» Абеляр в полном соответствии с Цицероном полагает, что «логика — не теория мышления, которая учила бы, как должно спорить и думать, ее единственная функция — различать стóящие доказательства от нестóящих и устанавливать основания, по которым одни стóящие, а другие нет» (Logica Nostrorum... S. 506). Потому, чтобы «написать трактат по логике», необходимо выполнить несколько условий.

Первое. «Поскольку система аргументов состоит из предложений (propositio), а предложения из слов (dictio), то тому, кто пишет полную логику, нужно прежде всего написать о словах (sermo), затем о предложениях и, наконец, системой аргументаций довести логику до цели, как то сделал наш первый логик Аристотель, посвятивший свои «Категории» таким словам, «Об истолковании» — предложениям, «Топику» и «Аналитики» — системам аргументации» (LI, S. 78). Dictio и sermo здесь си-

---

[15] См.: *Petri Abaelardi.* Logica «Ingredientibus», S. 78. Далее ссылки на эту «Логику» (LI) даются внутри текста.

нонимы: оба термина означают «слово». Но очевидно и то, что речь «схватывает» вместе логические и грамматические термины. Propositio означает и грамматическое «предложение» и логическое «предложение силлогизма», dictio и sermo — и грамматическое слово, и понятие.

Второе. Необходимо различение интенции (intentio) знания, при котором логика предстает не только как некое умение, но и как правильное поведение, его содержание, способ истолкования, полезности и определения, к какой части диалектики оно прикладывается. Так что в «Логике», затем в «Диалектике» и «Этике» понятие интенции становится одним из важнейших. Здесь оно имеет смысл «приуготовления читателя к чтению «Категорий» Аристотеля, чтобы он легче смог понять, о чем там идет речь» (LI, S. 79).

Третье. Во избежание ошибок в доказательстве необходимо точно знать, к какой именно логической системе относится та или иная система аргументаций: к всеобще-необходимому знанию или вероятностному. Первое представлено в «Аналитиках», второе в «Топике» Аристотеля. Если доказано, что то или иное понятие необходимо есть категория, то есть универсальное понятие, соотнесенное с сущностью бесконечного многообразия вещей (а именно к таким понятиям относятся порфириевы род, вид, отличительный, собственный и привходящий признаки), то в логике столь же необходимо следовать учению о силлогизме, развитому в «Аналитиках», а не топосам, общим местам, о чем спорящие стороны договариваются друг с другом и которые не являются необходимыми. Можно снова назвать подобное абелярово требование логомахией, как сделал Лейбниц. Но правильное построение доказательства есть принцип его работы [16]. Иначе случается путаница, которую он обнаружил, например, в логике Боэция, назвавшего категории рода, вида и т. д. топосами, а все исследования перипатетиков «вероятностными» (LI , S. 88)[17], что не соответствует тексту Порфирия [18]. (Выше приводился пример с путаницей двух способностей Бога: всемогущества и воли).

Четвертое (тесно связанное с третьим). Учитывать, что два ви-

---

[16] Л. М. де Рийк даже сказал, что его логика провокативна, ибо нужна ему для того, чтобы показать, что его противники не понимают этого искусства. См.: *Rijk L. M. De.* The semantical impact... p. 128.

[17] *Боэций.* Комментарии к Порфирию. — *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 22.

[18] У Порфирия разбор категорий назван «формальным», то есть соответствующим «Аналитикам». *Порфирий.* Введение к «Категориям» Аристотеля. — *Аристотель.* Категории. Пер. А. В. Кубицкого. М., 1939, с. 53. Это, на мой взгляд, подтверждает мысль, что Порфирия Абеляр знал по Боэцию.

да логики: умение обнаруживать доказательства, то есть умение рассуждать, и умение разделять, определять и соединять, — хотя и необходимо предполагают друг друга, так что в умении находить доказательства обнаруживается способность к делению, а в способности к делению — умение рассуждать, тем не менее это разные виды делений, которые нельзя путать. Таких видов шесть. Это, во-первых, деления как таковые: рода на виды, целого на части, звучания (vox) на элементы, а, во-вторых — деления по привходящим признакам, когда 1) привходящий признак делится по субъектам, 2) субъекты по привходящим признакам и 3) привходящий признак по привходящим признакам. Казалось бы, коль скоро речь идет о делении как таковом, все три вида схожи друг с другом, однако эта схожесть исчезает, если понять сущность рода: он сказывается обо всех видах, в то время как целое не сказывается о части, а созвучие об элементе (LI, S. 86). Логический анализ пяти порфириевых категорий необходим потому, что при определении узнается, что, к примеру, является родом, а что — видом (часто это не так легко определить).

Прежде чем перейти к конкретному анализу универсалий, отметим следующее:

1. одни и те же понятия у Абеляра могут выражаться разными терминами (слово — dictio, sermo, vox);

2. одним и тем же термином выражаются разные смысловые значения слова (subiectus — конкретная вещь, основание субстанции, конкретный человек и др.).

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ УНИВЕРСАЛИЙ. УНИВЕРСАЛИИ КАК ОСОБЕННОЕ

Переходя непосредственно к анализу пяти порфириевых категорий, Абеляр, на первый взгляд, идет в русле Боэциевой логики, как бы пытаясь выяснить сущность и возможность *существования* универсалий и родо-видовых отношений. Вслед за Боэцием он перечисляет три «весьма полезных, но немногими разрешаемых вопроса»[19] и добавляет к ним два своих. Процитируем в абеляровой версии. «Первый: существуют ли роды и виды самостоятельно, то есть являются ли они положенными в основание и т. д. ; Порфирий даже сказал так: имеют ли они подлинное бытие или сосредоточиваются только во мнении. Второй: если признать, что они истинно существуют, то телесны ли эти сущности или бестелесны. Третий: отделены ли они от чувственного или расположены в них (на этом заканчиваются вопросы Порфирия, как их передал Боэций —

[19] *Боэций*. Комментарии к Порфирию, с. 23.

С. Н.). В самом деле, есть два вида бестелесного, — Абеляр следует и далее точно Боэцию, — а именно: одни способны существовать сами в своей бестелесности, вне чувственного, как, например, Бог или душа, другие не могут быть вне чувственного, в котором они существуют, линия, например, неотделима от чувственно постигаемого тела» [20]. Но эти вопросы, продолжает Абеляр уже сам по себе, «могут породить и другие, которые столь же трудны, например, происходят ли роды и виды от общего основания для наложения общих имен, существующих сами по себе, то есть: *сходятся ли они в какой-либо из различных вещей или образуются благодаря понятию* (intellectus) об универсальных именах, каковым (понятием. — С. Н.), кажется, не схватывается (concipi) ни одна вещь и ни о какой единичной вещи нельзя помыслить посредством приложения к нему общего озвученного слова (vox universalis), — и много других трудностей» (LI, S. Курсив мой. — С. Н.). «Vox», на мой взгляд, здесь не просто «слово», а «слово как созвучие», даже «звук», «голос» — ниже мы попытаемся это обосновать.

Абеляр относится к проблеме универсалий будто бы, повторим, следуя Боэцию, на деле же (хотя этого и не акцентируя) задал в вопросах *иное направление исследования* введением понятия *основания* для приложения универсалий, являющихся некоей несомненной данностью («существуют сами по себе»), предполагая функцию рассудка как проявителя *возможностей* для их обнаружения. Фактически, *это переворот того хода мыслей*, что был задан Порфирием и Боэцием (различие мировоззрений этих двух философов нас здесь не интересует).

Вернемся к процитированному фрагменту. Первый вопрос, «существуют ли роды и виды самостоятельно», Абеляр формулирует в точном соответствии с Порфирием и Боэцием, но с собственным комментарием к нему: «то есть являются ли они положенными в основание». Здесь одно из двух: или они самостоятельны, или положены в основание чего-то, что им, таким образом, причастно, для чего они — *изначальные данности*. Последним разъяснением и задана иная логическая ситуация, переводящая сущностный подход в философию «льнущего» к своему основанию разумения, что подтверждается следующей же фразой: «Он даже сказал так: имеют ли подлинное бытие или сосредоточиваются только во мнении» (у Порфирия и, естественно, у Боэция сказано: «или находятся в одних только мыслях» [21]. Если учесть все, что было сказано относительно «Диалога...», да и просто на основании здравого смысла, то ясно, что «мнение» — не то же самое, что «мысль». Мне-

[20] См.: *Порфирий.* Введение.., с. 53; *Боэций.* Комм. к Порф., с. 23.
[21] См.: *Порфирий.* Введение.., с. 53; *Боэций.* Комм. к Порф., с. 23.

ние — не есть нечто необязательное, несерьезное, — оно христианином помещается в область веры, то есть словом «мнение» здесь именуется та самая «верующая мысль», что явилась основной в позиции Христианина в «Диалоге...» и на что обратили внимание исследователи «Диалога...» Р. Томас и К. Якоби, и Х. Ортега-и-Гассет, не знавший «Диалога...», однако выражавший позиции христианского разумения в целом. О том же свидетельствуют и два абеляровых вопроса об универсалиях, подверстанных к трем порфириевым в духе развитого Средневековья, всерьез решавшего проблему именно универсалий, хотя и имевшую основание в Аристотелевых «Категориях» (потому с них логика и начинается), но вышедшего за пределы чистых сущностей, в идею причащения Богу и соответственно в идею проявления общего. *С первых же шагов Абеляровой логики мы имеем дело с тео-логикой*, в сфере которой он рассматривает проблему универсалий.

Принимая как данность принадлежность родов и видов к универсалиям и понимая, что ни одну из категорий Аристотеля «нельзя познать без предварительного знакомства с каждым из родов», соответственно надо узнать, что вообще есть род, вид и т. д.» (LI, S. 84). Абеляр, однако, снова переворачивает направление исследования, смысл которого не только и не просто в определении, что есть род и т. д., а в том, чтобы «обнаружить свойства любой универсалии *через особенное*» (курсив мой. — *С. Н.*), одновременно решая вопрос «соответствуют ли они только словам или также и вещам (res)» (LI, S. 90).

Свой анализ он начинает с того, что, поскольку, по Аристотелю и Боэцию (на основании Порфирия), общим именем охватываются и вещи, и слова, то «нужно исследовать, каким образом универсальное определение может соответствовать вещам» (LI, S. 91), ибо, по словам Абеляра, ни одна *вещь*, ни их совокупность, *кажется* (он пока осторожен), не сказывается о множестве: *этот* народ не сказывается о *любом* народе. Весь вопрос в этом «кажется» — действительно ли это только кажется, а в реальности не так? Потому он и приступает к рассмотрению представлений, по которым универсалией называется одна вещь или их совокупность.

КРИТИКА РЕАЛИЗМА: ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ УНИВЕРСАЛИЯ ВЕЩЬЮ?

В «Глоссах» Абеляр различает два вида реализма, из которых второй, в свою очередь, делится надвое. Представители первого вида реализма определяют *универсалию* через *тождество субстанции*: «различные между собой по форме вещи имеют сущностно одну и ту же субстанцию. Если бы

стало возможным эту форму отделить, то между вещами не было бы никакого различия» (LI, S. 91). У разных людей, например, нумерически одна и та же субстанция: человек, — которая благодаря одному *привходящему признаку* (Абеляр это подчеркивает) оказалась бы Платоном, а благодаря другому — Сократом. Привходящий признак и образует индивида, индивидуальную вещь. Сторонниками такой точки зрения, по Абеляру, являются и Порфирий, и Боэций. Боэций, к примеру, определяет универсалию и как единичное в вещах, вне которых она существует по природе, но актуально не обнаруживается, и как универсальное в мышлении.

Каковы возражения Абеляра на эту точку зрения?

Первое. «Физика всеми способами ей противится» (LI, S. 93), — пишет он, ибо в таком случае то, что производит формы (разум), являлось бы тем же, что эти формы принимает (животное); получалось бы, что созданное на основе разума животное оказалось бы неразумным животным, а это — противоположности не по качеству (белизна и чернота вполне могут пребывать в одной и той же сущности), но по самой сущности. Желая подтвердить эту точку зрения, продолжает Абеляр, иногда *якобы уточняют*, что разумность и неразумность могут сосуществовать не в роде или виде, а в индивиде, например, в Сократе, который может быть вместе разумным и неразумным. Но с тем же успехом, *парирует он*, они могут сосуществовать и в осле, который тоже индивид. В таком случае окажется, что Сократ и осел это или тождество, или прекращение телесного бытия. Рассуждения его таковы. «То, что есть в Сократе отличного от свойственной Сократу формы, есть то, что есть в осле отличного от свойственного ослу облика. Следовательно, все, что есть в Сократе отличного от свойственного Сократу облика, — это осел... Будь то, что мы допустили выше, истиной, а именно: то, что есть в осле отличного от облика, свойственного ослу, это и есть осел, — то отсюда следует, что, к примеру, облик, свойственный ослу, это не осел, так как в таком случае акцидентальное стало бы субстанцией; и материя и форма осла вместе не есть осел, так как в таком случае необходимо было бы признать, что тело и не-тело есть тело» (LI, S. 95).

Второе. Разные акциденции могут прилагаться к одной и той же вещи только при учете разных оснований, по которым они прилагаются, — их необходимо различать, если заботиться о правильности деления и определения.

Третье. Представители такой точки зрения исходят из того, что есть только 10 сущностей всех вещей, ибо в каждом предикаменте (Абеляр употребляет этот термин, а не «категория») — только одна сущность. Так что все субстанции суть

полностью одна и та же субстанция, как и все качества, количества и т. д. Потому и индивиды полностью тождественны друг другу, потому и сущность форм их одна и та же. Отсюда ясно, что отличие не может исходить из разнообразия форм (у Абеляра термин «форма» равен термину «привходящий признак», или «акциденция»), поскольку формы по сути не различимы, как и субстанции. Здесь впервые неявно вводится какое-то иное представление о субстанции, которое Абеляр затем будет анализировать в «Теологии».

Четвертое. Предположение, что субстанции численно разнообразны, отвергается потому, что таковое разнообразие проникает одну и ту же субъект-субстанцию; Сократ не становится множественным из-за того, что он принимает множество форм.

Пятое. Индивиды становятся индивидами не благодаря акцидентальным (привходящим) признакам. Ибо если это так, то эти признаки для них нечто предшествующее, так что не Сократ есть основание для такого признака. Но если индивид, или особенное — не основание для акциденции, то тем более не основание для нее и универсалия, поскольку универсалии (по Аристотелю, вторые субстанции) как субъекты содержат в себе то же, что и первые субстанции как субъекты. Отсюда очевидно, что одна и та же сущность не может одновременно пребывать в разном.

Эта форма реализма предполагает, что универсалии имеют принципиально онтологическую природу.

Вторая точка зрения, которую также можно определить как реалистическую и о которой Абеляр говорит, что она «ближе к сути дела» (LI, S. 97), определяет *универсалию как тождество субстанции в силу ее статуса субстанции.*

Единичные вещи различаются между собой не только формами, но именно своей сущностью — Абеляр говорит даже резче: *они имеют личностную сущность.* «Никоим образом то, что есть в одной, будь то материя или форма, не находится в другой». В этой части высказывания индивидуальное и личностное неразличимы. Но вот когда он пишет: вещи даже при упразднении форм существовали бы как разные по сути, «ибо их персональная различенность, на основании которой это не есть то, основывается не на формальном, а на сущностном различении», — речь явно идет о различении личностном (LI, S. 97). Формальное, то есть индивидуальное, разнообразие грозило бы уходом в дурную бесконечность, в то время как именно *сущность одного* — это заметил еще Порфирий — *не является сущностью другого.* Потому нельзя говорить, что в 10 предикаментах одна и та же сущность: сущность количества, сущность качества и т. д. Различие между предикаментами со-

стоит не в формах, но в разнообразии их собственной сущности. В таком случае вещи не соучаствуют друг с другом ни материально, ни формально.

Представители этой точки зрения все же «поддерживают мнение о реальном (то есть вещном. — *С. Н.*) существовании универсалий», полагая субстанции тождественными не по сущности, а в силу безразличия, в силу их одинакового статуса как сущности. «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 считают единичными в силу их отличия, они же называют универсальными и в силу безразличия, и на основании отношения по подобию» (LI, S. 97).

Это то, что объединяет всех, разделяющих такую точку зрения на универсалии. С нею у Абеляра связан личный момент. В «Истории моих бедствий» есть эпизод, где рассказывается о том, что, находясь в школе Гильома из Шампо, он поспорил с учителем относительно природы универсалий и заставил его изменить прежнюю сугубо реалистическую точку зрения на вторую [22]. Но на том единство внутри этой позиции кончается.

Оставим пока чрезвычайно важные для концепции Абеляра такие понятия, как индивид, личность (ибо кто же или что же носитель «сущностных различий») и — еще выше — субъект, и продолжим анализ точек зрения на универсалии. Одни сторонники этой — второй — позиции утверждают, что «универсальная вещь» — это *собрание*, или *совокупность* (collectio) *множества* вещей, образующая вид или род; это положение основано на боэциевой формуле: «вид — это... мысль, выведенная из субстанционального совокупного подобия индивидов, а род — мысль, выведенная из подобия видов» [23]. Другие называют *универсалией* и *каждого отдельного человека*, и *совокупность людей* на том основании, что они — люди. Они вместе *многочисленны* — по причине личной различенности, и *одно* — по причине сходства друг с другом в качестве людей.

Критика обеих частей второй концепции состоит в том, чтобы показать: дефиниция универсалии как собрания множества основана на логической неточности и путанице.

Откомментируем возражения Абеляра.

Если каждая вещь, пишет он, обладает личностной сущностью и, следовательно, вещи не тождественны друг другу, то никакая совокупность людей не может сказываться об отдельном человеке. Такая универсалия либо присутствует в индивиде частично, что разрушает ее как универсалию, так как, по Боэ-

---

[22] *Петр Абеляр.* История моих бедствий, с. 14.
[23] *Боэций.* Комм. к Порф., с. 28.

цию, она должна быть в каждой единичности целиком, либо тогда и единичность можно считать универсалией, поскольку она частично схожа со множеством других единичностей. Любое множество людей, организованных на тех или иных основаниях (*эти* люди — сапожники, *те* люди — семья), может называться универсалиями, над которыми бы надстраивались другие универсалии (*эти* сапожники — мастера, *те* семьи — богачи). Их полную совокупность также можно назвать одной универсальной субстанцией (*эти* мастера, *те* богачи — люди). Путаница возникает тогда, когда решается вопрос, что есть универсалия, если из полной совокупности людей выделить какую-либо одну (скажем, мастеров). Появляется парадоксальная ситуация: эта обособленная совокупность, поскольку она могла быть в нечто *включена*, есть не универсалия, а *вид* некоей универсалии, и — эта же обособленная совокупность (мастеров) есть универсалия сама по себе, как collectio — определение, данное ей сторонниками этой позиции. И в качестве универсалии сама содержит в себе свои виды. И сама она как вид, и подчиненный ей вид должны быть равны, ибо и тот, и другой характеризуются тем, что принадлежат одному и тому же общему — роду, по определению Порфирия, что невозможно. Тем более что — выше это уже было отмечено — «часть не то же, что целое, тогда как вид всегда есть то же, что род» (LI, S. 100). В таком случае совокупность людей не может быть множеством *живых* людей.

Критика второй позиции этого же направления (действительно близкого Абеляру, напоминающего ход его собственной мысли в той части, где утверждается, что все люди разнятся в силу *личной* различенности, «так что Сократ в качестве человека отличается от других людей тем, что он именно Сократ») заключается в том, чтобы обнаружить путаницу вследствие нарушения логико—грамматического строя мысли через уподобление собственного имени имени нарицательному. Но нарицательное имя уже некоторым образом общее имя. При такой подмене получается, что индивидуальное можно назвать универсальным при условии использования собственного имени в качестве нарицательного, в то время как эти категории не тождественны друг другу. Сторонники такой точки зрения вовсе не считают, что Сократ универсален потому, что он — *именно Сократ*. Они полагают, что он универсален потому, что он — человек. «Человек же действительно подобен другим в качестве человека, и Сократ — в качестве человека», хотя, *возражает Абеляр*, «человек в качестве Сократа», как и сам «Сократ в качестве Сократа, не подобен другим» (LI, S. 101). Человек и имя в подобном случае «склеиваются», а это означает, что нет ни одной реальности, которая была бы человеком вообще: приходилось бы постоянно отделять форму от мате-

рии и — смотри все предыдущие возражения против реализма. Правда (опять приводит «реалистический» довод Абеляр), выражение «Сократ подобен Платону в качестве человека» можно понять негативно, а именно: «в качестве человека Сократ не отличается от Платона» (LI, S. 101). На это существует возражение: «он не отличается от него и в качестве камня, ибо и тот, и другой — не камень». В таком случае «универсальной вещью» оказывается ничто иное как слово (снова употребляется термин «sermo»).

Если суммировать возражения Абеляра, то обнаружится следующее.

Универсальная вещь (как *вещь*) не может существовать, ибо это была бы противоречивая вещь, поскольку или общая вещь существует, и тогда отдельные вещи есть фикции, случайности; или же при допущении индивидуальности всякого реального бытия вещи такое бытие самотождественно и ничем иным, кроме бытия самим собой, быть не может (что есть онтологический принцип непротиворечивости и тождества), в таком случае *универсальная* вещь (как универсалия) исчезает, ибо это противоречит физике — естественному состоянию. Но физика, подобно логике и этике, в то время составляла спекулятивную философию, занятую проблемами онтологии. Противоречия, следовательно, обнаруживались внутри самой онтологии.

УНИВЕРСАЛИЯ КАК ОБОЗНАЧАЮЩИЙ ЗВУК. ПРОБЛЕМЫ ПРЕДИКАЦИИ

Обратимся теперь к его собственной позиции.

В основе логики Абеляра лежат не слова, тем более не вещи, но то, что он называет «схватываниями» (conceptio) — некими предельными душевными напряжениями, заряженными любовным (ненавистным) отношением к предмету анализа. Эти «схватывания» призваны обеспечить связи между разнопорядковыми идеями мира — Божественного и человеческого. Но чем может быть выражена такая связь или оформлена? Только звуком или голосом (все тем же vox), что соединяет «кристаллической нотой» «первоначальную немоту», в которой обретается стоящий перед Богом человек с его любовной радостью или ненавистной презренностью, и человеческий жизненный гомон.

В «Логике» впервые обращено внимание на то, что каждый раз, говоря о субстанции, или вещи, логики подразумевают *разные представления о субстанции*: это или субстанция в Аристотелевом смысле, то есть некая сущность, определяющая себя через «форму», или бесформенная субстанция, то есть

субстанция Божественная, скорее напоминающая Платоново понятие «сущности», если судить по «Тимею», которого в «Теологии» Абеляр обильно цитирует. В «Глоссулах», возражая реалистам, Абеляр прямо отождествляет реалистические универсалии с Божественной субстанцией (которую неправомерно именуют «вещью»). Непроясненность этого понятия рождает специфические трудности для предикации из-за непрямых (в силу разной субстанциальности) взаимоотношений Божественного Слова и человеческой речи, которая по отношению к первому — в силу субстанциальной несоизмеримости — *всегда есть троп* (аналогия, сравнение, метафора).

Но и в «Глоссах» он пишет, что все родо-видовые формы вещей прежде, чем обнаруживаются в телах, образуются в Божественном уме: Бога не случайно сравнивают с ремесленником, который, прежде чем выполнить работу, мысленно представляет образцовую форму, ради уподобления которой он трудится и о которой говорят, что она-то и появляется в теле (LI, S.112). Запомним это разъяснение — оно понадобится при разрешении проблемы, и обратим внимание на то, что относится к сущностям, происходящим от Бога. Это *человек, душа, камень*, то есть наипервейшие субстанции. Точнее: *только их и можно назвать субстанциями.* Все остальное происходит от человека: дом, меч и пр. Это есть вещи, которые, как и субстанции, в силу происхождения от кого-либо столь же субъектны, индивидуальны, персональны. «*Субстанция» и «вещь»*, таким образом, *разные понятия*, сам Абеляр старается не путать их (что, кстати, рождает немало вопросов при интерпретации его трактатов, поскольку его разъяснения происходят лишь «в конце концов»). Потому для Абеляра само существование универсалий необходимо постольку, поскольку они привязаны именно и только к субстанции. По его определению, повторим, универсалия есть значащий звук, или звучание, голос (vox significativa), образующий и рождающий *связи* и между речами, и между вещами — *звуками вещи высказываются о себе.* Фактически в этот момент Абеляр подводит к проблеме предикации.

Речь прежде всего пойдет о связи слов, соответственно, в первую очередь о значении глагола «esse», «быть» как глагола существования или связки. Ибо составить правильно речь, без чего невозможна никакая логика, значит найти правильный способ соединения слов при помощи этого глагола. «Сказываться о чем-то» означает, что глагол или связка должны осмысленно соединяться с именным сказуемым, что обладает силой высказывания (vis enunciationis), то есть в сам акт предицирования, поскольку он — акт, вложен некий «двигатель», связанный с *временем.* Время изначально входит в содержание акта предикации, цель которого не просто избежать любой

двусмысленности, чтобы высказанное было правильно понято, хотя правильность речи — условие всякого рассуждения.

Абеляр различает два вида связи: грамматический и диалектический. Грамматическая связь — связь конструкций, диалектическая — связь предикаций. Глагол «есть», понятый в чисто грамматическом смысле, может соединить любые именительные падежи — человека и камень. Грамматическая связь, таким образом, корректна всегда, когда выражает завершенную мысль, не заботясь о том, существует ли определяемая вещь на деле или нет. Предикативная же связь, а именно она, подчеркивает Абеляр, «нас здесь интересует» (LI, S. 103), имеет отношение к природе вещей, демонстрируя их истинное состояние. Выражение «человек — это камень» грамматически правильно, а диалектически «фальшиво», ибо природа вещей не допускает такого высказывания. Универсалия же, соответственно и предикация, по мысли Абеляра, зависит от вещи или от природы вещи, хотя сама по себе — не вещь. Здесь начинаются тонкие рассуждения о диалектике всеобщего и особенного (последнее у Абеляра синонимично единичному). Но прежде чем перейти к ней, сделаем одно замечание. Ибо — зачем понадобилось Абеляру столь жестко различать грамматическую и логическую связь и от какой вещи, или, по Абеляру, от какой *субъект-вещи* зависит собственный характер универсальных слов? Ведь говорилось, что ни об одной единичной вещи универсалии вроде бы не дают «достоверного понятия» в силу разного характера вещей и субстанций.

«Но это не так».

Это не так, потому что они, не сказываясь о единичных вещах, все же эти вещи означивают. Значение — не договор, оно составлено не на основании принятого решения и имеет прямое отношение к единичному.

Слово «человек», пишет Абеляр, является трудностью для понимания, если не уточняется понятие его как *этого* человека. Ибо как только речь заходит о человеке, она всегда идет о конкретном человеке, то есть о единичном. В общем имени человека ни один конкретный человек разумом не воспринимается. Но этот конкретный человек может быть определен как человек лишь благодаря своему собственному имени или указанием на то, что он — «этот». Именно единичность, определяющая себя в качестве «кого-то» или «чего-то» делает осмысленной фразу типа «человек сидел в этом доме» (не человек вообще, а определенный человек). Вопрос в том, на каком основании к этой конкретности прилагается общее имя. Абеляр тут же предлагает рассмотреть основание наложения общих имен при анализе актов предицирования. Проследить, как решалась им эта проблема — задача достаточно сложная, по-

тому что в разных работах у Абеляра разные точки отсчета. Но меняется ли от этого его стратегия? Лежит ли при различении разных видов предикации некий единый замысел или замысел состоит лишь в том, чтобы выставить спектр типов предикаций?

Главный его вопрос при рассмотрении идеи предикации связан с обоснованием того, когда и при каких условиях esse выражает идею существования, а когда осмысленно применяется как связка («Сократ — человек», «Socrates est homo»).

Большинство исследователей начинает разматывать клубок этих проблем не ab ovo, то есть с самого Абеляра, видя в нем всего лишь «зачинателя» идей, не доведенных до теории, а от сложившихся впоследствии теорий, рассматривавших эти проблемы. В позднее Средневековье такими теориями явились теория ингеренции и теория тождества.

Рассмотрим, правомерно ли подверстывание идеи предикации Абеляра к упомянутым теориям.

Согласно теории ингеренции [24] связка «есть» в утвердительных высказываниях означает, что всеобщее, обозначенное термином «предикат», присуще индивидам, обозначенным термином «субъект». Термин «предикат», следовательно, интенсиональный, а термин «субъект» — экстенсиональный (человечность присуща Сократу). По теории тождества оба термина интерпретируются как экстенсиональные: в утвердительном высказывании связка фиксирует, что термины предиката и субъекта относятся к одному и тому же индивиду. Но есть ли у обеих теорий общее основание?

Ж. Жоливе подчеркивал экзистенциальное значение связки в обоих случаях, полагая, что первичная функция любого глагола — выразить существование субъекта и обосновать эту функцию, сводя любой глагол к esse и причастию [25]. «Сократ бежит» (Socrates currit) вполне можно заменить, как то было у Аристотеля, фразой «Сократ есть бегущий» (Socrates est currens). Но дело сложнее. Л. М. Де Рийк во «Введении» к «Диалектике» указывает пассажи, где Абеляр признает связку единственно и исключительно синтаксической функцией связывания, где связка становится связкой следования, а это значит, что общий базис теории ингеренции и теории тождества утрачивается. Связка «est» в таком случае не имеет ничего общего с экзистенциальным значением «est», становясь чисто синтаксической. Ясно, что Абеляр говорит здесь о предикации, выраженной через случайное или несобственные предикации. В

---

[24] См.: *Moody E. A.* Truth and Consequence in Medieval Logic, p. 32—38.
[25] *Jolivet J.* Arts du langage et théologie chez Abélard, p. 53.

этих случаях нельзя говорить о существовании субъекта [26].

В превосходной работе К. Якоби, некоторые положения которой я здесь воспроизвожу [27], правда, под измененным углом зрения, аргументация того, что связка есть простой логический функтор (это впоследствии было развито в теории эквивокации), такова. Будучи полным предикатом, «est» (3 лицо единственного числа от «esse») осуществляет связывание своего субъектного смыслового содержания (то есть существования) с термином «субъект». Однако при попытке связать смысловое содержание термином «предикат» возникает трудность, ибо эту функцию связка может выполнить тогда, когда у нее нет собственного смыслового содержания. В таком случае становится невозможным, чтобы одно высказывание связывало той же связкой одновременно себя и другое. Это очевидно при попытке восполнить более широким предикатом предложение, в котором участвует глагол в личной форме. Например, нельзя к выражению типа «Сократ бежит» даже при замещении глагольной формы формой причастия и связки («Сократ есть бегущий») добавить, что он еще и «человек» (Dialectica, 162, 18—21). Так же и выражение «Сократ есть» нельзя восполнить до «Сократ есть существующий» («Socrates est ens». — Dialectica, 162, 16—28); «есть» в последнем случае — функция связки, в то время как в первом обладает полным смысловым содержанием (существованием), рождая своего рода парадокс одновременного разнофункционального употребления «есть». Этот парадокс еще более очевиден в предложениях, в которых место субъекта занимает термин, обозначающий несуществующее: «chimera est opinabilis», «химера есть мнимая», «существует как мнимая». Высказывание кажется ложным, поскольку «est» выступает в экзистенциальном значении. Но еще более странным выглядит следующее предложение: «chimera est non-existens», «химера есть не-существующая», — поскольку, с одной стороны, химера существует на основании экзистенциального значения связки, а с другой — не существует на основании смыслового содержания предиката (Dialectica, 137, 3—8). Так что очевидно, что рассмотрение глагола «esse» только в его экзистенциальном значении ведет к противоречиям.

В «Диалектике» (не в «Логике») одним из важнейших для Абеляра понятий станет понятие эквивокации-двуосмысленности. Двуосмысленным термином, повторим, называется не

---

[26] *Rijk L. M. De.* Introduction, p. 11. См. также: *Petrus Abaelardus.* Dialectica, 122, 22 — 123,5; 135, 18—28.

[27] *Jacobi K.* Diskussionen über Praedikationstheorie in den logischen Schriften des Petrus Abailardus. Versuch einer Übersicht. — Trierer theologische Studien, p. 165—179.

омоним (одно слово, обозначающее разные вещи), а термин, выявляющий разные смыслы одного и того же слова. Согласно такому пониманию эквивокации, есть пункт, который позволяет совместить обе функции «esse». Существование есть некий неразложимый остаток, согласно которому одно и то же значение «est» может быть использовано только как связка, а вместе с тем и как связка, и как существование. Эта двуосмысленность представляется не как языковая случайность, приводящая к ошибкам в высказывании, а как единство. В таком случае, как справедливо замечает К. Якоби, исследовавший теорию эквивокации применительно к Абеляру, эта теория была бы больше, чем теория, ибо была сделана попытка понять связку в ее экзистенциальном значении: она означает абсолютно все в сущем без различия, и в утвердительных высказываниях была знаком бытия вещи[28], и «Socrates est» в таком случае означает лишь одно из существующего: est можно здесь понять как связку, потому что est рассматривается как термин предиката. Тем самым он определен как то, что субъект существует, например, Сократ существует как человек, белый, грамматик. В аргументе, который здесь используется («Socrates est»), нет выражения, которое могло бы связывать себя и другое как самого себя («Socrates est homo»). В нем опущен особый характер смыслового содержания сущего: все возможные предикаты — не иное по отношению к смысловому содержанию, но лишь *предикаментальное определение* смыслового содержания. Выражение «Socrates est ens» (Сократ есть существующий») ясно обнаруживает, что говорящий не имеет никакого другого определения, кроме того, что Сократ существует или есть как существующее.

Но как быть с высказыванием, в котором место субъекта занимает понятие, которое денотирует существовавшее, но уже несуществующее? — вопрос, сразу выводящий на временные структуры. Акт предикации осуществляет в данном случае синтез времен и переживание каждого времени, например времени того, кого уже нет. Высказывание «Гомер есть поэт» истолковывается как то, что имя Гомера остается в памяти благодаря его стихам (Dialectica, 135, 23—25): несмотря на связку «est», которая употреблена в настоящем времени, целое высказывания предполагает память (следовательно, прошедшее), представляя в настоящем довольно сложное временное восприятие. То же и высказывание о химерах: его надо понимать так, что в нем названо нечто, что налично лишь в душе мыслящего (LI: Super Peri ermenias, 361, 19—25). Субъект и вещь здесь, очевидно, не совпадают, притом что формируется иной субъект — говорения. Речь у Абеляра идет о специфичес-

[28] *Jacobi K.* Op. cit., p. 169.

ких случаях высказывания, в которых вместо субъекта-подлежащего стоит конкретная субстанция, а вместо предиката — акцидентальное высказывание типа «Сократ — белый». Субъект-субстанция через этот предикат связывается двояко: белизна понимается как нечто присущее Сократу, и белизна как нечто сущее само по себе. В «Логике „для начинающих"» это высказывание он рассматривает как специфическую установку говорящего выразить принадлежность белизны конкретному носителю. Употребление конкретного термина «белое» понимается как осуществление языка, отягощенного связкой, означающей существование, потому что Сократ не существует как белизна, но как нечто белое (LI: Super Peri ermenias, 361, 18). Абстрактный термин не может употребляться вопреки установкам говорящего. Позднее, в «Диалектике», Абеляр, напротив, будет считать высказывание «Сократ — белый» полным смысла: оно констатирует, что Сократ есть одна из вещей, которая является белой: это выбор возможностей его существования (Dialectica, 131, 33—132, 13). В последнем высказывании ингеренция присущей белизны дается лишь намеком, который лишь может (или должен) быть эксплицирован. Такова задача категориального анализа предикатов, а не анализа функции и смысла предикации.

Есть и другие не менее специфические случаи высказывания: утвердительные высказывания сущности («человек — это животное», «homo est animal») или тавтологии типа: «всякий человек — это человек», «homo omnis est homo»). Согласно идее экзистенциального значения связки, такие высказывания, поскольку связка общезначима, могут быть истинными, если осуществляется термин субъекта, то есть если люди реально существуют. По Аристотелю же (примерами которого пользовался Абеляр), строгое значение может содержать только необходимое общезначимое положение, независимое от случайных данностей. Это приводит к вопросу, каким образом сигнификацию выражения «Сократ есть Сократ» необходимо отличать от имени «Сократ». Получается, что идея экзистенциального значения связки имплицитно содержит в себе контр-интуитивное истолкование сущностных высказываний. Можно сказать, что в качестве категорических констатаций высказывания «человек есть животное» и «всякий человек — человек» ложны, поскольку нет никакого конкретного человека, а «людей вообще» не существует. Эти высказывания имели бы смысл, если бы были переведены в гипотетическую форму: «если существует человек, то он — животное».

Рассматривая механизм единства «esse» как связки и существования, Абеляр фиксирует еще одно значение этого глагола, на которое необходимо обратить внимание: значение *порождения*. В начале «Логики» сказано, как важно для этой дисципли-

ны искусство различения, деления, определения, и перечислены виды деления: как таковое (роды на виды, целое на части) и по привходящему признаку. Деление рода на виды не тождественно (хотя похоже) делению целого на части, ибо целое целиком не сказывается о каждой из своих частей в отличие от рода, который целиком сказывается о виде. В предложении «Сократ — человек», «человек» — не вид, это то целое, которое не сказывается о части, ибо нет вещи по имени «человек»; это *ограничение* человека Сократом, *«est» здесь задает некий предел бытия Сократа*, то есть происходит своего рода *навешивание ярлыка на субъекта*, он как бы зна́ком *предопределяется* (человеком, грамматиком, белым — в полном смысле слова praedicatio); в этом собственно и есть знаковая функция универсалии, и на том же основании все эти знаки (человек, грамматик, белый), в качестве которых Сократ существует, равноправны, и все они являются собственными признаками, свойствами индивида, или его *статусами*.

Г. Кюнг (ему предшествовал К. Якоби, М. М. Твидаль, Л. М. Де Рийк) полагает, что *введение Абеляром понятия статуса как свойства, составляет часть его «революционной концепции предикации»*. По его мнению, Абеляр был первым логиком, утверждающим, что, с точки зрения логики, предикат формирует некоторое единство, не распадающееся на две разные части: отдельно связка «есть» и отдельно «человек». Его предикат — это обе части вместе. Прежде трехчастная форма предложения типа «А есть В» становится двухчастной — «А есть-В», или (если «есть-В» означить С) «АС», которая фундаментальна и для современной логики [29]. Понимание предложения как двухчленной структуры базируется на том, что Абеляр понимает «esse» не столько (тем более — не только) как существование и даже не как не наполненную смыслом связку, а в значении порождения. В «Теологии „Высшего блага"», во второй части книги III, которая называется «Порождение Божественного Слова», он анализирует фразу «Бог есть Отец, или Сын», где Отец — Всемогущество, Сын — Мудрость. Мудрость, пишет Абеляр, есть сила различения, часть Божественного Могущества (как говорят о всяком сыне, что он — часть отца в силу единства субстанции), но такая часть, или такое «некое Могущество», через которое обнаруживается целое. Принципиально, таким образом, меняется понятие части, поскольку речь идет не об одной из Аристотелевых категорий — *количестве* Божественной Мудрости, а лишь об одной ее способности, или свойстве — различать. Потому в предложенной фразе противоречия нет. Мудрость — часть Всемогущего не по

[29] См. об этом: *Küng G.* Abélard et les vues actuelles. — *Abélard.* Le «Dialogue». La philosophie de la logique, p. 100—101.

количеству, образованному из совокупных элементов, но по определенной способности акта: поскольку Бог всемогущ, Он может равно все вещи сотворить, а поскольку Он мудр, Он может равно все вещи различить. Фактически, здесь речь идет о том же различении способностей, о которых говорил Лейбниц в «Теодицее», и соответственно нет речи о степенях в Троице, или об арианской ереси.

Но вот интересующий нас вывод Абеляра относительно «est» во фразе «Бог есть Отец, или Сын»: «Мы не будем неправы, говоря „Бог есть Сын", то есть что Мудрость *происходит* от Силы» (или: Сила происходит Мудростью как одним из своих свойств) [30]. Значение «est», таким образом, не «существовать», а «порождать». Порождение есть акт связи, ведущий к существованию. Так, можно сказать, пишет Абеляр, что «восковая статуя *происходит* из воска, однако и воск, и восковая статуя по сущности вещь одна и та же» (TSB, 109), и как вещь, и *по сущности*, но *не* как субъект-вещь, отличенная *по статусу*.

Этот пример вплотную переводит мысль именно к понятиям рода и вида — тому, с чего Абеляр и начал свою «Логику». Тот же оборот речи, пишет он, употребляют философы, говоря, что вид порожден родом, имея в виду, что человек произошел от животного, хотя, однако, человек есть то же, что и животное, и никогда природа животного не существовала прежде человека, потому что никогда человек не был животным прежде бытия человеком.

Идея бытия как порождения вплотную связана, как видим, с концептуализмом Абеляра. Единичное и индивидуальное в качестве универсальной *вещи* обнаруживает возможность разных свойств и связей в качестве универсальных *слов*.

Здесь именно важно уточнение значений слов, связанных в первую очередь с идеей творения и порождения. Абеляр полагает, что в Писании «в обычае» неверное употребление слов. Часто «быть сотворенным» употребляется там вместо «быть порожденным» (скажем, первая книга Библии называется Книгой генезиса, порождений, вместо Книги сотворения), Отец вместо Творца, Слово вместо Сына (ibidem). В чем разница? Слово «творить», по Абеляру, может «сказываться только о том, что было *переведено от небытия к бытию*, а творение должно собственно приписываться только Единому Богу» (ibidem). Корректно говорить «порождение» всюду, где нечто происходит либо от другой субстанции, либо где эти две вещи

---

[30] *Abélard.* Du bien suprême (Theologia «Summi boni»). Ed. J. Jolivet. Montréal—Paris, 1978, p. 107—108. Далее — TSB, ссылки в тексте. Курсив в цитатах мой.

существуют вместе, либо где одна предшествовала другой. Ведь одушевленное тело существует вместе с началом тела как такового, блеск вместе с началом солнца, но восковая статуя после воска. В этих случаях говорится: «то, что есть одушевленное тело, есть тело такого рода; факт, что одушевленное тело есть, заключает в себе, что тело есть, но не наоборот» (ibidem).

...Получается действительно наоборот. Вид (род) существует в (внутри) вещи и заключается в ней. Существование тождественно порождению. Потому высказывание «Мудрость существует с началом Могущества означает, что Сын порожден от субстанции Отца, и сама Мудрость есть Могущество, иначе говоря, — то, что есть Сын, но так, что факт существования Мудрости, или Силы различения, заключает в себе, что Могущество есть, но не наоборот» (ibidem). Имя «человек», которое имеет смысл «разумного смертного животного», указывает на целостную природу животного и сверх того определяется разумным и смертным, тогда как имя «животное» означает просто природу животного, то есть одушевленную субстанцию, способную чувствовать, не ограниченную ни разумностью, ни смертностью. Также и Сын, который есть Мудрость, то есть Сила различения, относится к той же субстанции Отца.

Таким образом, вид, порождаемый родом в качестве материи и отличительным признаком в качестве формы, единосущен с родом, а не с отличительным признаком, но порядок (логический порядок) порождения должен быть соблюден: не человек происходит от начала человека, не мощь от мощи, и не мудрость от Мудрости, а человек от животного, Мудрость от Могущества, ибо в противном случае это значило бы самопорождение. Хотя нумерически порождающий и порождаемый одно, — как материя и то, что создано из материи, — человек и животное отличаются по определению, будучи нумерически единым. Главная роль здесь отводится отношению между порождающим и порожденным.

Свернем в сторону и посмотрим, как у Абеляра определяется «субъект».

ДВУОСМЫСЛЕННОСТЬ ПОНЯТИЯ СУБСТАНЦИИ. ЧТО ТАКОЕ «СУБЪЕКТ»?

Введением идеи порождения и отношения между порождающим и порожденным Абеляр предлагает принципиально отличный от аристотелевского механизм взаимодействия внутри субстанции, которая едина, существует только сама по себе, вечна и нерушима. Местоимение per se («через себя» или «само по себе») лишь подчеркивает чистоту сущности, ее однородность. Введением в определение субстанции фактора

времени, субстанция с одной стороны, «раскрепощается», переставая быть только вечной и нерушимой, ибо переходит (по идее творения) от небытия к бытию, а с другой — все сущее переводится (по идее времени) от бытия к небытию, то есть в вечное.

Так (двуосмысленно) понятая субстанция по смыслу предполагает иное (или не-) бытие, являясь вместе сущим и не-сущим. Абеляр фиксирует такое ее состояние практикой языковых форм, предполагающей и допускающей употребление не только разноосмысленных, но и не развернутых в строгих логических терминах имен. Узус слова предпочтительнее строго терминологического его значения. «Когда мы говорим „мертвый человек", мы обнаруживаем, что имя меняет значение в зависимости от того, что с ним связывается, потому что „человек" имеет здесь тот же смысл, как если бы мы сказали „тот, кто был человеком"... или когда Аристотель спрашивает во второй части трактата „Об истолковании", верно ли, что одна фраза есть противоположное другой фразе, утверждение есть противоположное отрицанию [31], или когда Боэций спрашивает в трактате „О гипотетических силлогизмах", следует ли условие за предпосылкой или предпосылка за условием», то слова «фраза» и «предпосылка» звучат не строго логически, хотя ясно, что «под фразой мы понимаем утверждение, а под предпосылкой — категорическую предпосылку». Точно также в высказываниях «простая вещь» и «простая предпосылка» одно и то же слово «простой» употребляется в разных смыслах слова (TSB, p. 112).

И далее Абеляр через запятую, как о чем-то само собой разумеющемся, сообщает, что и термин «субъект» употребляется в разных смыслах. Но нам все же надо затормозить там, где для Абеляра — общее место: понятие субъекта, ибо такое понятие не столь ясно современным исследователям средневековой философии, понимающим под ним все, что угодно (подчинение,

---

[31] Это к тому же туманный намек на проблему, получившую в литературе название „теологического фатализма" и поставленную в 9 главе трактата Аристотеля «Об истолковании». Проблема основана на принципе логической бивалентности и связана с высказываниями о будущих случайных событиях. Суть ее в том, что истинность (ложность) высказывания о каком-то событии влечет необходимость (невозможность) этого события. «Из неограниченного применения принципа логической бивалентности (двузначности) выводится, что все события оказываются предопределенными, и поступки людей тоже», то есть свобода воли человека невозможна (*Карпенко А. С.* Фатализм и случайность будущего. М.: Наука, 1990, с. 8). В глоссах к трактату „Об истолковании" Абеляр подробно разбирает аргументы Аристотеля, отвергая их. Однако здесь мы этой проблемы не касаемся, отсылая читателей к упомянутой книге.

подверженность, подлежащее), но только не активное начало, не интенцию, присущую вещи-индивиду.

Итак, что же под этим термином подразумевает Абеляр? Во-первых, — *подлежащее* («понятие того, что есть в подлежащем, in subiecto, предикативно не предписывается подлежащему»), во-вторых — *основание* (fundamentum), в-третьих — *пред-положение, пред-расположенность* (suppositum) внутри субстанции (ibidem).

В «Глоссах к „Категориям" Аристотеля» Абеляр дает такое определение последнему термину: «то, что есть субъект, это пред-положение человека и животного относительно обозначаемого, а именно то, что значит человек и животное» [32].

На мой взгляд, понятие «suppositum» не тождественно понятию значения, как переводит этот термин Ж. Жоливе (ibidem): это полагание значения внутри самого обозначаемого, то есть *акт* обозначения и его результат — *значение* — интенциональны друг другу. В этом акте мыслятся во взаимосвязи и субъект как активное начало, и содержание, которое мыслится, то есть значение.

Абеляр использует понятие «субъект» во всех трех его смыслах привычно, поскольку за ним — многовековая традиция: точно так употреблял этот термин Боэций. Его субъект-субстанция — то же, что субъект-вещь или субъект-субстанция Абеляра, то есть внутренне присущее вещи активное начало, способность вещи самой по себе сказывать о себе, иначе говоря — порождающая способность речи вещи о себе самой. Понятие интенции (как взаимопредположенности акта и содержания, когда субъект предполагает субстанцию и субстанция предполагает субъекта, которое есть основополагающее понятие этики Абеляра, а соответственно и логики, как я пыталась это показать) вытекает из своего порождающего ядра — субъекта, но не вещи самой по себе: вещь, если ее не спрашивать, может существовать, но не говорить, вопрос о ее вещании встает, если ее вопрошать и ждать ответа. Потому в «Диалектике» и в «Глоссулах» Абеляр непосредственно обратится к тому, что такое речь как субстанция.

Пока же он фиксирует *несовпадение вещи и субъекта. Вещь индивидна; субъект*, как говорящий, направленный на обозначение, *персонален*. И в критике реализма Абеляр не случайно обращает внимание на различение в самой сущности индивидуального и персонального. Кстати, именно в этом пункте, в анализе того, что есть субстанция, — корень расхождения Абеляра с Аристотелем, у которого сущее (субстанция) безлично.

---

[32] *Pietro Abelardo.* Scritti filosofici. Ed. M. Dal Pra, p. 55.

По Абеляру, возможность смены значений касается не только имен, но *всех* слов в предложении или высказывании. «Когда мы говорим „луга смеются", это значит, что они расцветают, „я делаю дом" — то есть „я его строю", или „я смеюсь над ним" в значении „я не обращаю на него никакого внимания"; или же можно обсудить пример, когда мы говорим о ком-нибудь, кто сейчас стоит: когда мы говорим о том, кто сейчас стоит, что он был сидящим, то прилагательное „сидящий" перестает обозначать настоящее время», хотя по форме оно — настоящего времени (TSB, p. 113). Это рассуждение имеет несколько следствий.

1. Оно ставится *в прямую связь с проблемой классов слов.* В «Глоссах к трактату „Об истолковании" (в «Логике „для начинающих"») речь идет о смысловом значении глагола. Аристотель в трактате «Об истолковании», анализируя части высказывания, впервые определяет, чем является имя и чем является глагол, и каким образом из имени и глагола образуется завершенная речь, имея в виду, главным образом истинную или ложную речь. Этот подход должен предполагать различие между именем и глаголом, которые «сами по себе подобны мысли без связывания или разъединения». Имя — это «звукосочетание с уловленным значением безотносительно ко времени, ни одна часть которого отдельно от другого ничего не означает» (16a 19—21). А «глагол обозначает еще и время», к тому же «он всегда есть знак для сказанного об ином» (16b 6—10). Абеляр же показал, что время может обозначать и имя, оно связано с настоящим временем, и в этом смысле имя созначимо с глаголом. Имя в качестве категории сущности может быть предикатом, и потому *категории Аристотеля оказываются лишь одним из вариантов предикаций.*

2. В качестве владетеля настоящим временем имя как таковое выходит на уровень вечности, ибо, что ясно, настоящее есть единство времени, схваченность прошлого и будущего вместе. Вот когда становится понятным, почему Абеляр отграничил грамматику от логики: он саму процедуру, сами акты предикации, временного конципирования, свел к теологии, обнаружив возможность все времена — прошлое, настоящее, будущее — рассмотреть как вечное. Такая теологема есть предположенность возможности слова как такового, которое оказывается вместе «тем, что есть» и «тем, чего нет». *Это своего рода онтологическое доказательство бытия Слова.* Такое Слово, как Абеляр пишет в «Теологии „Высшего блага"», «не слышимо, оно интеллектуально, то есть это сам Разум, сама Мудрость, совечная Богу» (TSB, p. 33). Это доказательство и вообще Божьего бытия, ибо любое слово «необходимо превосходит свое собственное значение» (TSB, p. 72), что свидетельствует о *непрямых отношениях мира горнего и мира дольнего.* В точке пе-

рехода от небытия к бытию или от бытия к небытию происходит расщепление понятия субстанции, оно приобретает два смысла. *Аристотелева субстанция*, которая, будучи одна и та же по числу, может принимать противоположности и формально меняться, *есть факт земного мира*. Она не может претендовать на *определение Божественной субстанции*, ибо та *не может ни меняться через акциденции*, подобно Аристотелевой, которая соотносится с пятью Порфириевыми категориями), *ни быть субъектом-подлежащим какой-либо формы*. Очевидно, пишет Абеляр, в этом смысле древние философы не считают ни Бога, ни материю субстанцией; Платон поместил hyle между субстанцией и не-субстанцией. Речь идет о двуосмысленной субстанции, которая ориентируясь на мир, может быть субъектом-подлежащим для акциденций, а ориентируясь на сакральное, раскрывается в своих персональных свойствах. Но в этой же точке преображения от бытия к небытию *человеческое слово выголашивается, становясь звуком*, вторя, как говорила А. А. Ахматова, «мировому оркестру»...

Теперь еще раз внимательно вглядимся в абелярово понятие статуса.

ПОНЯТИЕ СТАТУСА

Попытка найти специфическое различие между именем и глаголом приводит к переосмыслению значений частей предложения. Оказывается, что нет различия между именами и глаголами, а есть различия между субъектами и предикатами. «Имя отличается от глагола не столько обозначением времени, сколько способом обозначения» (Dialectica, p. 123). Исходя из этого, можно понять высказывания о том, что такие имена, как «белый» и «человек» выражают настоящее время. «Белый» обозначает неразрывную связь с грамматическим лицом подлежащего (subiecta persona) тогда и только тогда, когда стоит на месте предиката («Socrates est albus»). В известной мере, будучи следствием своей функции, имя в этом случае означает время. Субъект высказывания может быть сложным. Он может даже выражать целостное пропозициональное содержание («homo currit», «человек бежит», «Socratem currere verum est», «истинно, что Сократ бежит», — Dialectica, p. 148—150). Суть в том, что во всех случаях сигнификация будет той же. Функция предиката заключается в констатации некоторого предметного содержания как истинного и существующего. Но вместо трехчленной структуры «субъект-связка-предикат» может быть двучленная структура: субъект — личная форма глагола, что возможно понять, повторим, как простое замещение глагольными формами при-

частий со связкой est: «Сократ бежит» («Socrates currit») — «Сократ есть бегущий» («Socrates est currens»), — где предикат рассматривается как некая целостность. Вот этот двучленный анализ обсуждается в XII в. Абеляром в «Логике „для начинающих"» и в «Диалектике».

Речь идет как будто об отдельных трудностях проблемы предикации. В «Диалектике», особенно в «Книге о частях категорического высказывания», он проводит анализ трехчленной структуры, как бы соглашаясь с общим взглядом, отмечая при этом, что предчувствует возможности его развития в идею одноместного предиката, развитого в «Книге о высказываниях с определенным значением». Г. Якоби предполагает, что Абеляр при этом, говоря языком теории связки, отстаивает оба ее варианта, эту теорию не развивая, ибо в противном случае обе версии выглядели бы как непоследовательные [33]. Я же полагаю, что, обнаруживая обе версии, он отдает предпочтение двучленной структуре, поскольку *она образует иное значение связки*, которая вместе с предикатом образует то, что он назвал *статусом*, или *бытием-кем-то* или *чем-то*.

Статус и есть основание для приложения имени человека к сущностно разным людям. Статус позволяет не думать ни о какой сущности, кроме того, что люди схожи в бытии-человеком, это проблеск Божественной идеи наипервейших субстанций, в данном случае — человека, что, по Абеляру, «не есть вещь», но некое «общее основание», позволяющее разные вещи называть общим именем. «Ведь мы часто называем именем причин то, что никакой вещью не является, когда говорим, например: „Он бранился, потому что не хотел идти на форум". Высказывание „он не хочет идти на форум", которое выставляется в качестве причины брани, не является никакой сущностью» (LI, S. 104). В данном случае имеются в виду некие естественные структуры или природы (naturae), которые легитимируют наложение общего имени.

В 1913 г. Б. Гейер поднял вопрос о том, убедительна ли эта позиция Абеляра, желающего избежать как реализма Гильома из Шампо, так и номинализма Росцелина [34]. Не противоречит ли себе Абеляр, утверждая, что статус — не вещь, потому что одно из его определений статуса звучит так: «Статусом человека мы можем называть вещи, сами по себе составляющие природу человека...» (LI, S. 108). Скорее всего, однако, что слово «вещь» здесь используется не как понятие, а как некое описание, как узус речи. Как видно из абелярова высказывания, его мысль о статусе не существует изолированно, сама по себе. Она интегрируется в выработанную концепцию совокупности

[33] *Jakobi K.* Op. cit, p. 171.
[34] См. об этом: *Küng G.* Abélard et les vues actuelles, p. 100.

семантических проблем, что — пока интуитивно — связано с проблемой высказывания, которую он поставит в недалеком будущем: высказывание — это то, что «схвачено» в предложении или в серии предложений «душой говорящего», что говорит предложением («он бранился, потому что не хотел идти на форум») и выставляется как концепт, необходимый как основание для общего именования. Но то, что говорит предложение, — не вещь, хотя и представляет особую, как полагает Ж. Жоливе, — третью, реальность. Сложное предложение «если это роза, то это цветок» вполне соотносится с реальностью розы. С исчезновением реальной розы исчезают и универсальные имена (простые предложения перестают иметь смысл), потому что им не с чем соотноситься, но сложное предложение останется истинным — не по причине существования вещей, но по причине собственного смысла предложения, реальности предложения, говорящего словами, а не вещами. Существование термина субъекта утверждается в таком случае не на основании экзистенциального значения связки, а на основании экзистенциального значения самого термина «субъект» (не «Сократ есть...», а «именно Сократ существует в качестве человека»). Но это свидетельствует о неправомерности обоснования идей Абеляра последующими идеями. Полагаю, что Г. Якоби прав, считая, что такая интерпретация освобождает идею предикации Абеляра от необходимости привязывать ее к теориям (ингеренции, тождества), ею самой не положенным в основание [35]. Но есть здесь и еще нечто, не менее значимое для полноты логической идеи Абеляра.

На мой взгляд, именно в идее статуса происходит замыкание идеи универсальности на идею субъектности, даже персональности с ее осознанной интенцией конструировать предмет — выше мы лишь обращали внимание на последовательное введение этих понятий по связи с критикой концепций реализма, теперь они вступают в действие внутри иной идеи. К статусу ведет оценка сознанием себя и представление себя в определенном качествовании. Но сам статус — не качество, это выбор качеств для конкретной цели. Статус вообще возможен при наличии персонализированного субъекта, ибо такое представление себя в некоем, возможно — случайном, качестве может производиться лишь субъектами с разной сущностью. Более того, универсалии, пока предположительно, — вовсе не третья реальность, наоборот: они представляют вещь в статусе бытия через иное, то есть слово.

Слово и статус по происхождению — не вещи. Абеляр достаточно часто приводит в подтверждение модальные предложения типа: «необходимо, что химера существует» или «не

[35] *Jacobi K.* Op. cit., p. 167.

существует», «истинно, что Сократ бежит». Здесь нет вещи, которая была бы субъектом, о котором говорят. Эти модальные предложения — безличны, у них нет подлежащего, идея которого формировалась бы предикативно. Модальные выражения «истинно», «необходимо» не означают никакой вещи, они лишь сигнализируют о способе концепирования («схватывания»), благодаря которому «душа должна постичь вещи». Правда, Абеляр различает предложения безличные по форме и безличные по смыслу. Фразу «необходимо, что Бог есть», сохраняющую форму «субъект — предикат», можно выразить личным предложением: «Бог существует необходимо». Но предложение: «случается, что Сократ бегает», — безлично по смыслу.

Как полагает Г. Кюнг, такое утверждение звучит достаточно «дерзко, ибо противоречит концепции Аристотеля, согласно которой форма предложения «субъект — предикат» есть фундаментальная форма предложения» [36]. Впрочем, Абеляр не проанализировал достаточно строго логическую форму просто безличных предложений и безличных по смыслу. Скорее это — интуиция дальнейшей логики.

Слово как таковое и статус по природе не предицируются с помощью другого имени (nomen). Но нельзя отрицать, что есть предложения типа «слово есть нечто» или «быть человеком (статус. — *С. Н.*) не есть вещь». Абеляр говорит, что в этом случае мысль формирует простую идею высказывания, то есть истолковывает предложение в целом как (quasi) вещь, и эта вещь называется термином «субъект» (LI, S. 370).

Казалось бы, в данном случае мы снова имеем дело с противоречием, где высказывание толкуется как вещь, возводя Абеляра в «реалисты». Но само допущение таких предложений свидетельствует даже не о двух стратегиях анализа, а о конструирующей силе мышления. М. М. Твидаль полагает, что для Абеляра такие предложения, где «слово» и «статус» употребляются как подлежащие, есть неправильные, ложные предложения, где в качестве вещи истолковывается нечто, что вещью не является [37]. По такой интерпретации Абеляр легко причисляется к номиналистам, ибо отказывается принимать эти предложения всерьез. Но, на мой взгляд (это предполагает и Г. Кюнг), для Абеляра эти предложения приемлемы потому, что для него человеческий интеллект обладает замечательной способностью истолковывать нечто как вещь («формировать овеществленное понятие»), зная, что это нечто — не вещь. Если так, то это, конечно же, концептуализм, или, как осторожно

---

[36] *Küng G.* Op cit., p.101—102.

[37] *Tweedale M.M.* Abailard on Universals. Amsterdam — N.Y. — Oxford, 1976, p.268—116.

говорит Г. Кюнг, «некая форма концептуализма». Г. Кюнг, впрочем, вполне последовательно проводит концептуалистскую линию Абеляра, правда, по разным основаниям. Первое: «Я совершенно согласен, — говорит он, — что у Абеляра высказывания и понятия не чувственные образы, а понятие статуса соответствует *аристотелевскому* понятию основания в вещи». Другое: «Я думаю, что Абеляр не номиналист, а концептуалист, то есть *платоник*, который принимает «универсальные вещи», но только такие «универсальные вещи», которые зависят в своем существовании от человеческой мысли» [38]. Это — не развернутое определение концептуализма Абеляра, но для того, чтобы его развернуть, нужно вновь вернуться к проблеме универсалий, тем более, что мы подведены к ней анализом понятия «статус».

ВОСПРОИЗВЕДЕНИЕ «СХВАТЫВАНИЙ» В ЧУВСТВЕННОМ ВОСПРИЯТИИ И РАССУДКЕ

Из сказанного о предикации, главным образом связанного с глаголом «esse», очевидно, что универсальное в один из моментов своего преображения из немоты (из интеллектуального слова) в звук, а из звука в целостное звучание (созвучие) приобретает форму статусов, всецело существующих как нарицательные имена (то есть имена, относящиеся ко множеству), а единичное приобретает форму имен собственных. Но и то, и другое, как предполагает Абеляр, «попеременно преступает свои, соответствующие каждому границы» (LI, S. 104). На примере таких высказываний, как «Сократ — это человек» и «человек — это Сократ», мы видим преображение единичного в универсальное, а универсального в единичное. Что, однако, происходит в момент связывания имен-вещей между собой? Ведь со времен Аристотеля существует определение универсалий как вторых субстанций, о чем знал Абеляр, судя по «Диалектике», но отказался от этого понятия, — подразделив сущее на субстанции и вещи. Задача в том, чтобы обнаружить механизм и структуру взаимооборачивания единичного и множественного, в котором статусы — лишь *общее основание* для наложения имен.

Абеляр полагал, что связями такого рода владеет душа, обладающая двумя способностями: *чувственным восприятием* (sensus) и *рассудком* (intellectus).

Чувственное восприятие осуществляется телесными средствами и «схватывает» только тела или ощутимые качества тел, создавая *образ* вещи, что у Абеляра есть синоним подобия вещи.

---

[38] *Küng G.* Op cit., p.115—116.

Рассудок же не нуждается в телесных средствах, ему не нужно иметь «субъектное тело», в котором бы он помещался. Он также довольствуется подобием вещи, но это подобие — не образ, а понятие (intellectus), которое сознание производит само по себе и на которое направлены усилия разума (LI, S. 108). «Понятие — не форма (что в данном случае было бы тождественно образу. — *С. Н.*) вещи, которую оно охватывает. Понятие скорее относится к деятельности души (actio animae), из-за чего ее и называют деятельностью, направленной на понимание» (LI, S. 109).

Понятие, определенное как «деятельность души», есть отзвук в абеляровой концепции этических понятий Аристотеля. В «Никомаховой этике» Аристотель связывает назначение человека с «деятельностью души, согласованной с суждением или не без участия суждения, причем мы утверждаем, что назначение человека по роду тождественно назначению добропорядочного человека... человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели» [39]. Понятие, таким образом, тесно связано с бытием этого мира, или с человеческим рассудком. Очевидно также, что «подобие вещи» как понятия отличается от подобия-образа. Понятие и образ «схватываются» душой вместе, но независимо друг от друга (можно, например, видеть одно, а думать о другом). Это разные, нетождественные друг другу формы «схватывания» статусов вещей.

Абеляр специально предостерегает от сведения образа к понятию; такое сведение связано, как он полагает, с Аристотелем: «Кое-кто путает эту воображаемую реальность с понятием, представляя его подобным образу (fabrica) башни, которую я представляю в отсутствие башни и созерцаю как высокую, квадратную и отгороженную от поля — то, что они и называют понятием башни. Кажется, Аристотель согласен с ними, когда в трактате „Об истолковании" называет подобия вещей страстями души (passio animae. Термин заимствован Абеляром из комментариев Боэция к трактату Аристотеля „Об истолковании". — *С. Н.*), как они называют понятия» (LI, S. 109). И в этом Абеляр не порабощен авторитетом Аристотеля, осуществляя одну из задач логики как логики различения.

Если чувство может воспринимать только присутствующее, то рассудок составляет понятие даже об отсутствующем предмете. Это вымышленная (ficta) реальность, или нереальное бытие, подобное воображаемым городам, которые видишь во сне, или образцу создаваемой вещи, «который мы не могли бы назвать ни субстанцией, ни акциденцией» (LI, S. 109), поскольку это — образец, или идея. Под понятие образца Абе-

[39] *Аристотель.* Соч. Т. 4. М., 1984, с. 64.

ляр подводит, на первый взгляд, схожую с предложенной «реалистами» универсальную вещь: «наибольшую форму, которая охватывает собою множество сходных друг с другом вещей, однако сама по себе рассматривается как единичная вещь» (LI, S. 111). Но так кажется действительно лишь на первый взгляд, если забыть, что любое понятие двуосмысленно: в качестве Божественной идеи оно — *не вещь*, а «молчащее слово», в качестве человеческой оно — *означенная звукопись*, слово, которое относительно Божественной идеи — *фикция*. Итальянская исследовательница С. Ванни Ровиги полагает, что пример с воображаемым городом, приведенный Абеляром, недостаточно корректен, потому что в нем смешивается возможное бытие с идеальным [40]. На мой взгляд, в этом примере речь идет не о возможном или идеальном бытии, но о том, что в акте абстрагирования, или в процессе выработки понятия рождается статус вещи. Понятие — первое условие работы механизма по связи интеллигибельных (созданных Божественным умом) субстанций и конкретных вещей (камень, который «от Бога», соединяется с домом, который «от человека», душа, которая «от Бога», — с самим человеком). Но эта связь особого рода. Понятие, как и предданная субстанция, столь же единично, просто, но не пусто. В акте абстрагирования происходит следующее: рассматривая *этого* конкретного человека как материю или форму, рассудок, хотя и «видит» целого человека, но внимание обращает только на *одно* его свойство. Абеляр специально акцентирует это свойство рассудка — обращать внимание на отдельные свойства вещи. «Когда я говорю, что внимание мое обращено только на то, что в ней есть, это „только" относится лишь к „вниманию", но никоим образом не к „существованию" — в противном случае понятие было бы пустым» (LI, S. 116), как, впрочем, пустым было бы и Провидение, поскольку Оно — прежде создания вещей. Не пустым и понятие, и Провидение делает как раз способность «схватывать» разные возможности вещи в едином мгновении мысли. В таком случае «предвидением называется мысль о будущем, памятью — мысль о прошлом, а собственно способностью суждения — мысль о настоящем». Здесь фактически представлены три формы конципирования (три способности души): память, предвидение и способность суждения. Такого рода «схватывания» несуществующей вещи не содержат в себе никакой ошибки, поскольку, полагает Абеляр, «сопровождаются *верой* в ее существование. Хотя я могу помыслить разумного ворона, но я в это не верю, следовательно, не ошибаюсь» (LI, S. 118. Курсив мой. — *С. Н.*). В квази-настоящем «схва-

---

[40] *Vanni Rovigi S.* Intentionnel et Universel chez Abélard. — Le «Dialogue». La philosophie de la logique, p. 24.

тываются» три времени. Любого конкретного человека (Сократа) можно помыслить вместе в трех его возрастах: ребенка, зрелого человека и старика. Три формы конципирования «сидят» на одном оселке — вечности. Здесь и обнаруживается, что понятие есть то, чем мысль человека отличается от Бога: Его помыслить в понятии нельзя. Естественно, что знание такого рода есть лишь приближенное знание относительно Божественного ума, с одной стороны, и иносказание о вещи, несовпадение вещи с самой собой, с другой. Потому любые рассудочные, казалось бы — точнейшие, понятия Абеляр называет *тропами*: метафорами, сравнениями, аналогиями и т. д. Из этого следует, что вещи земного мира (*этот* человек, камень, меч) — не суть дело Божественной природы (как душа, камень, железо), потому и слова, их обозначающие, — *не* субстанции, но *определенным образом связанные* с субстанцией. Даже такие формы, как «рациональность», «смертность», «отцовство» суть понятия, которые ориентируют «душу слушателя» на то единичное, которое нельзя уяснить только на основании понятия.

Отсюда совершенно естественным кажется переход ко второй стадии работы механизма по связи вещей и субстанций в «деятельности души» — к проблеме высказывания. «Кто не знает, что отдельные слова, данные в ответ на вопрос, полностью имеют значение высказывания, поскольку они подразумевают то, что им предшествовало?» (TSB, p. 113). Высказывание непосредственно вводит в проблему смысла слова. «Поскольку слова меняют значение того, что ими связывается, Цицерон имел право указать, что смысл текста определяется в зависимости от того, что предшествует ему или что за ним последует» (ibidem). В таком случае не удивительно, что в «Глоссулах» термин «sermo» стал означать «речь», в «Диалектике» «речь» (oratio) становится предметом анализа, а термин «dictio» стал означать не «слово», а «высказывание». Лишь в речи, в ее звуковом и голосовом — субъектном — осмыслении вещи происходит ее субстанциальное освоение, или акт понимания (intelligentia). Лишь в этот момент человек освобождается от понятий: он может созерцать только единичное бытие в его индивидуальности. В этом смысле универсалия — единичное значащее звучание, vox significativa.

СХЕМА ДВИЖЕНИЯ УНИВЕРСАЛИЙ

1. Универсалии имеют естественное существование в Божественном уме, согласно, как считает Абеляр, Платону, называвшему их идеями. Они обнаруживаются в чувственно постигаемом мире не как в естественном, а как в актуальном состоянии вещей, перешедших от небытия к бытию. Абеляр

отмечает, что в этом смысле между позициями Платона и Аристотеля нет противоречий: Аристотель, определял «сущность, которая есть живое существо, обозначаемое общим именем», то есть универсалией, с точки зрения актуального состояния вещей, Платон же, полагая универсалию естественно существующей, рассматривал это под углом зрения естественного порядка.

2. При сдвиге, обозначившемся на переходе от небытия к бытию при непосредственном предстоянии Бога и человека, возникает звучание, само по себе — в качестве физического элемента, воздуха — несущее некоторое значение — паузу, ударение. Соответственно претерпевают изменения и универсалии, что выразилось в переносе значений (translatio), образуя некий «неясный образ» многого. Происходит своего рода раздвоение универсалии на имя и вещь. Универсалия, изначально существующая как всеобще связанное начало (идея) выражается в форме понятия как одного из свойств вещи, и в субъект-вещи, в которой укоренено понятие.

3. Полное «схватывание» вещи производится через высказывающую речь, через смыслы речей, возникающих в душе говорящего, направленных на душу слушателя и рассчитанных на понимание. Так понятая речь непосредственно связана со смыслами, не заявленными в слове, но молчаливо подразумеваемыми и естественно ведущими к первообразам, этими смыслами обогащенным.

Образуется своего рода треугольник: Божественные идеи — звукообразы — понятия — смыслы высказывания, успокаивающиеся в изначальных идеях. Абеляр потому и говорит, что универсалии как значащие звучания, смысл которых может измениться от одного звука, от голосового интонирования его, зависят от общего основания больше, чем от «схватывания» человеческим разумом. Это позволяет ему сконструировать следующее понятие — концепт, который будет предметом его внимания в «Диалектике».

На мой взгляд, такая триангулярная форма постижения универсалий есть единая концептуальная реальность, а не три реальности (что действительно создает шанс для номинализма), как полагают Ж. Жоливе и С. Ванни Ровиги [41]. Внутри этой, одной, реальности разворачивается драма «причастия по аналогии» человеческого слова Божественному. Это не позволяет, несмотря на некоторое формальное сходство, увидеть в Абеляре предтечу гуссерлианского феноменологизма, какого видят в нем С. Ванни Ровиги, А. де Либера и др. Возможности предикации рассматриваются этими учеными не как моменты об-

[41] См., например: *Vanni Rovigi S.* Op. cit., p. 26.

щего схватывания недоступного в доступном во имя обретения благодати, а, с одной стороны, как моменты познания, которое есть «интенциональное присутствие», с другой — «как моменты обозначения, которое есть интенциональное бытие» [42]. Между моментами познания и обозначения существует разрыв, так как идеальное бытие, присутствуя в мыслимом бытии, не может онтологически составить часть реального бытия, оно может принадлежать ему на особый манер, который лишь позже — *то есть не у Абеляра* — назовется интенциональным существованием. Собственно здесь корень расхождения, ибо для Абеляра *онтология высказывания* и *онтология вещного бытия оказываются сторонами единой онтологии — всеобщей субстанции связей, происходящей из мыслей-слов Божественного субъекта.*

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ ПОРФИРИЯ

Они стали возможны лишь после представления Абеляром своей концепции, как своего рода заключение в диспуте. Абеляр переформулирует первый вопрос Порфирия о том, истинно ли существуют роды и виды или полагаются только в уме. Его вопрос с утвердительным на него ответом звучит так: «полагаются ли роды и виды только в единичном понятии?» (LI, S. 120—121).

На вопрос о том, означают ли роды и виды телесные сущности или бестелесные, Абеляр отвечает так: называя некую сущность вместе телесной и бестелесной, мы прилагаем к ней эти имена *по разным основаниям.* В смысле обособленности существования эта сущность телесна, но при обозначении ее универсалией она — бестелесна, ибо универсалия именует вещи не по отдельности или определению, но лишь в общем, схватывая природу вещи в ее статусах.

На третий вопрос: принадлежат ли роды и виды чувственному — ответ таков: универсалия двуосмысленна, ибо она, с одной стороны, существует в чувственном, означая актуальное состояние чувственно воспринимаемой вещи (позиция Аристотеля), но в своем естественном состоянии она существует отдельно от чувственно воспринимаемой вещи (позиция Платона). Иными словами, она обозначает чувственное, через которое обнаруживается «тот общий концепт», находящийся в Божественном Уме.

Переформулируя Порфирия, Абеляр, обнаруживает сдвиги в мышлении, происшедшие за 8 веков существования этой проблемы, выразившиеся прежде всего в ином отношении к

[42] Ibidem, p. 28.

слову как началу мира. Он отмечает эти сдвиги сам и довольно четко, заявляя, что «нет никакой помехи, чтобы тот, кто ставит проблему, понимал некоторые слова при вопрошании иначе, чем тот, кто отвечает» (LI, S. 121). На основании происшедшего сдвига и заданы были отсутствовавшие у Порфирия два вопроса: о причине приложения общих имен к вещам, на основании того, что они сходны, и о понятии, которое может соответствовать универсальным именам, поскольку дано, что они не означают никакой вещи (фактически в вопросе дан ответ). На четвертый вопрос, эксплицированный из трех Порфириевых: необходимо ли для существования родов и видов, чтобы в реальности существовала некая вещь, которая актуально бы им соответствовала, или: может ли универсалия сохранять некую подлинность при отсутствии (уничтожении) вещей, которые ею именуются, Абеляр отвечает в духе чистейшего концептуализма. «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 именует более ничего определенного, — иначе не было бы предложения: ведь никакой реальной розы нет» (LI, S. 124). Но само предложение есть особая мыслимая вещь, обладающая своими смыслами и значениями.

Последнее, что хотелось бы подчеркнуть, заканчивая анализ «Логики»: несовпадение *слова о вещи* с *самой вещью* создает напряженнейшие отношения между разными смыслами речи. Но именно это часто игнорируется, как он пишет, логиками, в том числе таким великим авторитетом, как Боэций. Это важно заметить при переходе к анализу процедуры произведения *высказывания как концепта*. Вещь сама по себе не обладает универсальностью, ибо «слово обладает значением не благодаря вещи», а «вещи сами по себе не сообщают о своем значении» (LI, S. 127). Но что именно о нем сообщает? Абеляр уже говорил: *речь* субстанции, которая непременно для этого должна обладать свойствами субъекта и персональной различенности, речь субъекта о себе самом, доведенная до полного самовыражения, универсальное в речи субъекта [43].

Эту работу Абеляр проделал в «Диалектике» (название дано Ф. Петраркой).

---

[43] См.: *Неретина С. С.* Проблема высказывания у Абеляра. — История науки в контексте культуры. М., 1990.

КОНЦЕПТ КАК ВЫСКАЗЫВАНИЕ. СООТНЕСЕННОСТЬ РЕЧИ С ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫМИ ФОРМАМИ

В отличие от «Логики» эта книга — не комментарий к уже известным текстам (хотя и в «Логике» заметен отход от практики комментирования): Абеляр здесь предстает как автор самостоятельного труда.

«Диалектика» представляет собой 5 трактатов (в целом книга не завершена) [44]. Первый — исследуемый — трактат называется «Книгой о частях речи, которые мы называем высказываниями». «Высказывание» передано словами dictio или enuntiatio. Этот трактат в свою очередь делится на 3 тома: «Антепредикаменты» (под которыми понимаются 5 категорий Порфирия — том утрачен), «Предикаменты», посвященные анализу «Категорий» Аристотеля, утвердительных предложений, топики, гипотетических предложений, делений и определений, и «Постпредикаменты». Наименованиями Абеляр сообщил читателю, что собирается анализировать трактаты Аристотеля («Категории», «Об истолковании», обе «Аналитики», «Топику», на что ссылался еще в «Логике») с точки зрения совокупности речевых частей. Такую совокупность речевых частей, или высказывания, он назовет концептами. Так что предварительным определением концепта будет высказывание как речь, обращенная к кому-то. Более того, именно «речь» (oratio) будет теперь наиважнейшим понятием при выявлении логики высказывания — в отличие от «слова» (vox, sermo), сопряженного в «Логике» с предложением в качестве грамматической конструкции.

Проблема высказывания ныне приобрела особое значение и по связи с исследованиями М. М. Бахтина, понимающего высказывание как единицу *речевого общения* (отказавшего Античности и Средневековью в разработке этой проблемы), и по связи с научными изысканиями представителей структурной лингвистики, предложивших концепцию высказывания как *единицы языка*. Как нам кажется, обе эти точки зрения взаимодополняют и плодотворно развивают друг друга. Их соотнесение со средневековыми разработками проблемы высказыва-

---

[44] Издатель «Диалектики» *Л. М. Де Рийк* снабдил публикацию обстоятельной статьей, где исследованы ее источники, датировка, состав, предыдущие издания, проведен также анализ логики Абеляра. За всеми подобными сведениями отсылаем читателя к этой работе. См.: *Petrus Abaelardus*. Dialectica. Ed. De Rijk. Assen, 1956. В 1992 г. мною опубликован фрагмент из «Диалектики» на русском языке («Вопросы философии, № 3); на него и на рийковское издание «Диалектики» сноски будут внутри текста.

ния, возможно, вскроет некоторые резервы для ее углубления и развития, тем более что Абеляр ставил эту проблему и как проблему словесной природы высказывания, и как лингвистическую проблему в целом. Его анализ роли звука кажется не догадкой, а целеустремленным исследованием и с акустической точки зрения, т. е. материальной стороны звука, и с точки зрения формирования значения, или смыслообразования — с содержательной, духовной стороны. Но прежде, чем обратиться непосредственно к анализу высказывания, Абеляр рассматривает речь как таковую.

Речь для него изначально не вещь, а субстанция, то есть предельная сущность, происходящая от Бога, которая изначально обладает уже упомянутым свойством — субъектностью. Абеляр так ее и называет — субъект-субстанция (subiecta substantia). Для нашего анализа это имеет важное значение, поскольку речь здесь понимается *не* просто как высказывание *о* вещах, но как *речь самой речи*, и все предметы могут быть поняты только в соотнесенности с нею.

Как всякая субстанция, речь принимает на себя противоположности, вроде истинности и ложности. Пример: мы произносим фразу «Сократ сидит». Эта фраза истинна, если к концу произнесения Сократ все еще сидит, она же становится ложной, если Сократ встал. Однако если свойством речи является последовательность произнесения, значит в определение субстанции речи входит категория количества. Но стоит рассмотреть речь как количество, тотчас обнаружится, что ее части «вместе никоим образом не пребывают»: «ведь те части, которые были высказаны, сразу и исчезли», их «нельзя ухватить» (Диалектика, с. 164), т. е. они как бы выбывают из того, что можно охватить понятием количества. Речь, таким образом, является двуосмысленной, и эта двуосмысленность (aequivocatio) сопровождает ее во всех ситуациях, которые предстоит рассматривать.

Это понятие — эквивокация — Абеляр впервые ввел в «Диалектике» не интуитивно, как в «Логике», а как смысловую характеристику. Внешняя форма речи, например, может быть, двуосмысленной для рассудка (intellectus), который может вывести правильное или ложное ее понимание в зависимости от способов толкования той или иной ситуации разными людьми.

Но речь двуосмысленна, по Абеляру, не только во внешних, рассудочных формах. Она и внутри себя осуществляет, как сказал бы Ш. Балли, «совмещение означаемых», или статусов. Сократ, например, — это и человек, и имя, и разумное животное, и каменщик. Многосмысленность, объемность оказываются важнейшими речевыми характеристиками.

Все сказанное — общее речи. Но чтобы понять принципы ее существования, необходимо выделить и определить некоторые ее количественные параметры, без которых становление речи будет непроясненным. Анализируя категорию количества, Абеляр, вслед за Аристотелем, замечает, что одни количества — простые, а другие — составные. Простые — это точка, единица (unitas), мгновение, которое есть неделимый момент времени, элемент, который есть неделимый звук. Сложные — это линия, поверхность, тело, число, время, речь. Если сложные поместить под простыми, то мы обнаружим, что Абеляр составил определенные пары: точка — линия (поверхность, тело); единица — число; мгновение — время; звук — речь. Вторые члены этих оппозиций — собирательные (sumpta) из простых членов. Но можно и, по-видимому, нужно построить другую схему — *схему-ключ* к первой, где точка (единица, мгновение) будет рассмотрена как звук, а линия (число, время) как речь. Обе эти схемы, рассмотренные не только в их взаимном сцеплении, но и таким образом, что вторая объясняла бы первую, вполне согласуются с замыслом Абеляра. Рассуждая о мгновении как границе прошлого и будущего времени, где оба «не-есть» сталкиваются в «есть» (что является и свойством звука), он говорит: «Выведение прочих целых не будет ошибочным, напротив, оно окажется точно таким же» (Dialectica, p. 63). Поэтому точку можно рассматривать как метафору звука, а линию — как метафору речи. Но хотелось бы в свете всего изложенного выше заметить, что Абеляр здесь как бы сразу обосновывает речь двумя чистыми формами внутреннего созерцания: пространством и временем. Как и речь (см. выше об основании имен), они лежат в основе всякого созерцания, одновременно выражая «то, что есть» и «то, чего нет». Введением этих форм Абеляр показывает способ внедрения нечувственного в чувственно постигаемую вещь. Поняв, что такое точка, линия, тело, можно понять и что такое звук и, соответственно, речь, как некая, особая, плоть. Что же такое точка?

Абеляр дает ей такое определение: точка — это «неделимое в себе, из-за своей малости она не может ни сама делиться на части, ни быть разделенной» (Диал., с. 166). Фраза может показаться неточной, но только в том случае, если мы забудем об аналогии с речью, на что нас все время настраивает Абеляр. И действительно, если точка — это «малость», то она чувственно постижима и может разделяться и быть разделенной, как бы мала ни была. В этом случае она — количество. Но если это — математическая точка, абстракция, то она и впрямь не может делиться, то есть она — не количество. Изначально в определении точки содержится нечто ощущаемое (то, что есть, sic), и нечто, никоим образом не сущее (то, чего нет,

non). Сущее чревато, по определению, не-сущим и наоборот.

Еще удивительнее определение линии, поверхности, тела. «Линии... это точки, в длину прилегающие друг к другу; поверхность — это линии, соединенные по ширине, а тело — связанные по глубине поверхности» (там же). Однако разве длина уже не предполагает линии, ширина — поверхности, а глубина (высота) — тела? Не тавтология ли это? Разница все же есть. Линия, по-видимому, — нечто чувственно воспринимаемое, и Абеляр, кажется, с этим согласен: «Утверждение это, — пишет он, — нельзя относить ко всякой линии, но лишь к большей части их, которые мы чувственно воспринимаем» (Диал., с. 167). Следовательно, есть линии, которые органами чувств не воспринимаются, — это мысленные линии, т. е. чистая длина. Снова то, что есть (sic), сопряжено с тем, чего нет (non), что существует лишь в конструирующем уме. Равно и чистая ширина, глубина, которые суть абстракции.

Но более того, оказывается и точку можно определить иначе, если исходить при ее определении не из идеи самой точки, но из *идеи тела*. Для этого Абеляр прибегает к определению, данному Боэцием. А тот писал: «Нынче не говорят, что линия состоит из точек, поверхность из линий, а твердое тело из поверхностей, но говорят, что либо точки суть границы линий, линии суть границы поверхностей, а поверхности — границы твердого тела... Поэтому точка будет не частью линии, но общей границей частей» и т. д. (Диал., с. 166). Итак, точка — это уже не малость, а граница частей линии. Но при учете второго определения, понятия длины и ширины, шокирующие в первом определении, перестают быть странными, поскольку в первом определении (sic) предполагалась отсутствующая в нем, *невысказанная* идея тела (non), послужившая отправным пунктом второго определения. Ведь коль скоро было введено понятие длины, невольно тут же подразумевались и представления о длине и ширине. Точка, таким образом (а равно единица, мгновение, звук, понятые как точка) является конститутивной частью линии (равно времени, числа, речи), которая понимается (т. е. уже существует) как возможность точки. Но это значит, во-первых, что точка-звук конституирует момент линии-речи, а во-вторых, что невысказанность равноправно входит в состав речи, существуя — отметим это пока лишь в качестве предположения — как условие бесконечного вопрошания [45].

Точка, единица, мгновение, звук (и соответственно другой

---

[45] В связи с этим хотелось бы отметить, что подобные внеречевые действия (а невысказанность есть такое действие) стали предметом современных теорий дискурсивных актов. См.: *Блинов А. Л., Петров В. В.* Элементы логики действия. М., 1991, с. 214—215.

ряд), конечно, могут быть уподоблены друг другу (точка как звук, единица как миг, звук как единство), но это уподобление имеет конкретный смысл только по отношению всех членов ряда к звуку (и далее — к речи). Рассмотрев понятие точки-звука, мы обнаружили конститутивный момент линии-речи. Но речь — это процесс, следовательно, здесь необходимо вводится параметр времени. Что для речи есть время — ее прошлое, настоящее и будущее?

По мере того, как человек нечто проговаривает, моменты его речи, пишет Абеляр, «следуют друг за другом наподобие потока» (Диал., с. 170). В чувственном мире вообще все измеряется временем, поэтому любое движение называют «часовым», «поденным», «месячным» или «годовым». Но каждая единичная вещь, по Абеляру, соотносится со своим собственным временем — своими моментами, часами, днями и т. д. И это их собственное время включается в общий земной круговорот, где дни, месяцы или годы отсчитываются сообразно круговороту солнца. Наслоение времен, подчеркиваемое Абеляром, — характерное речевое свойство, в чем мы уже убедились при анализе предикаций. То самое неделимое мгновение является и точкой связи времен, и средоточием всего времени в целом; и единственно настоящим временем, и только еще возможностью времени. Мгновение, простое неделимое количество, оказывается, как и речь в целом, тоже двуосмысленным. Сказать про него, что оно — только точка, значит лишить его возможности стать временем; сказать про него, что оно — все время, это значит исключить из рассмотрения последовательность любого действия, что нарушит все временные связи. Да и вообще выражение «все время» есть, по Абеляру, в некотором роде фикция. «Все время» — прошлое, настоящее и будущее — только *как бы* существуют. Ведь прошлое и будущее, строго говоря — не время: «в субъекте не существует того, чего нет». В этом смысле прошлое и будущее относятся ко времени так же, как труп человека к человеку (Диал., с. 171). Подобные рассуждения относятся ко времени как некоему физическому свойству, некоему протеканию. Но лишь только мы оформили это свойство в понятие, как только оно получило имя, оно мгновенно субстантивировалось, стало целым, неделимым, сущим.

Однако, если бы речь была только непрерывна, она превратилась бы в сумбур и невнятицу. Членораздельность, дискретность речи составляет оппозицию непрерывности. Эта дискретность выражена понятием числа. Но и это понятие двуосмысленно. С одной стороны, число «определяется как множество», как «собрание единиц», но, с другой стороны, «начало оно берет из единицы», потому что любое, самое малое, число «собрано из нескольких составных» (потому «unitas» —

это не столько единица, сколько «единость»). Взятые сами по себе эти единости могут быть рассыпаны где угодно; чтобы быть числом им нет надобности, по выражению Абеляра, «собираться» (concipere) вместе в одном пространстве (это понятие — «сбор», почти «собор» — уже встречалось в «Логике», но сейчас обратим на него и на его производные особое внимание). Скажем, один человек может жить в Риме, другой в Антиохии, но оба вместе составляют пару. Где общее место этой пары? В самом имени «число», отвечает Абеляр (Диал., с. 172).

Итак, являясь возможностями функционирования речи, понятия линии, числа, времени становятся реальностью только в *имени*. Только в имени все они составляют реальное единство во множестве, точнее, по Абеляру, «оказываются множеством», которое «одновременно то же, что и единство», будучи сами собранными, или собирательными, из других — простых — количеств (точки, единицы, мгновения, звука), они, в свою очередь образуют новые собирательные, такие как линейность, численность, временность, изреченность (ту же операцию можно проделать с понятиями «отцовство», «рациональность» — см. выше, — вопрос о проясненности которых он ставил в «Логике»). Но в этом случае мы снова имеем дело не с количеством, а с субстанцией. Идея единства во множестве, оборачивающаяся идеей множества в единстве, оказывается у Абеляра своего рода законом субстанциального бытия речи.

СТРУКТУРА РЕЧИ

До сих пор мы рассматривали необходимость и условия соотнесенности пространственно-временных форм с речью. Теперь необходимо перейти к анализу ее структуры. Следуя «грекам», Абеляр разделяет речь на «звучащую (oratio vocalis), которая произносится, реальную (oratio realis), которая написана, и интеллектуальную (или умозрительную — oratio intellectualis), которая порождается словом» (Диал., с. 173). Рассматривая генезис речи, Абеляр решает задачу сродни поэтической: ему необходимо поднять внешние покровы речи, открыть глубину звукового хаоса и показать, каким образом освобожденные звуки приводятся в гармонию. Анализ речи он начинает с момента, когда собственно речи еще нет, когда голос только еще намечается, когда заметно лишь некоторое его напряжение (tenor), которое приводит в действие участвующий в произношении воздух (aeres prolati). Этот-то «тончайший удар (ictus) воздуха, воспринимаемый на слух», он, вслед за Платоном и Присцианом, называет звуком (vox), или речью (oratio), понимая в данном случае под речью все, что «произнесено голосом».

Как видим, понятие «vox» поменяло свое значение сравнительно с «Логикой», где «vox» означало «слово». Но эта звуковая стихия на деле, по Абеляру, лишь возможность или способность к речи, и как возможность ее можно выразить через оппозиции «долгота — краткость», «ясность — невнятность», «мягкость — густота», «низкое звучание — высокое звучание». Подобные, предполагающие друг друга оппозиции являются, считает Абеляр, «естественным свойством вещей» (там же).

Но как только голос преобразовался в звук, этот звук уже имеет значение. Сам звук сотворяется в момент, когда начиналось движение воздуха, несущего этот звук, движение, «воспринимаемое ушами» (там же). Именно «слухом мы воспринимаем и ощущаем манеру произношения» (Диал., с. 174). С этого момента речь становится носителем определенных знаков и смысла. В таком случае речью (oratio) будут называться «имена, т. е. слова (verbum, а не vox и не sermo, как в «Логике»), слоги (syllabae) и буквы (littera)» — порядок здесь именно таков: от слов, которые обладают смыслом и значением, к буквам, которые суть только знаки. Значащую речь Абеляр, подобно количеству, разделяет на простые звуки и составные. Простым и неделимым является элемент, или буква. Из букв складываются слоги, из слогов... Слова? Выше мы видели Абелярову схему: слова — слоги — буквы. Можно было бы предположить, что, оборачивая ее, он скажет: из слогов составляются слова. Но этого не случилось. Абеляр как бы забыл сам этот термин — «слово». «Из слогов составляется высказывание», — пишет он (там же).

Чтобы понять тождество «высказывание — слово», обратим внимание на саму *идею высказывания*. Слово имеет смысл «слова» лишь как *момент* высказывания и как *возможность* высказывания. Когда мы говорим «Сократ», то подразумеваем и «разумное животное», и «мыслящего», и «человека», и «каменщика». Слово происходит из высказывания, но и высказывание ведет к слову. Подмена терминов становится понятной при суммировании всего сказанного Абеляром ранее. К тому же мы видели, что любой термин он ставит под подозрение. Ведь и определение буквы как элемента, т. е. простого и неделимого звука, нужно понимать cum grano salis — оно оказывается всего лишь *уговором*, необходимым для удобства дальнейшего анализа, ибо на деле буква, полагает он, состоит из множества различительных звуков, не существующих сами по себе, но только в слове: «Не простым окажется произнесение одной буквы, но составленным из многих частей, ведь когда мы производим звучание какой-либо одной буквы, то своим языком мы сотрясаем много воздуха, делая его податливым; при этом каждая из частей воздуха становится каким-то звуком» (Диал., с. 174). Звук — своего рода идеальная модель,

он не всегда улавливается слухом, поэтому и стоит соблюдать уговор, считая букву простым элементом. Но тем не менее, подчеркивая, что звук, рождающийся в «неделимой части воздуха», является фонетической единицей, Абеляр показал значимость акустических данных для членения речевой цепочки. Ибо для того, чтобы речь была понята, она должна быть услышана, а чтобы она была услышана, нужно узнать, как и где происходит сам акт звукообразования или хотя бы предположить в этом проблему. Возвращаясь же от момента звукообразования к букве, мы непременно проходим путь от неосмысленности к значению или смыслу.

Буква у Абеляра есть *единство звука и смысла*, ибо если звук может быть услышанным, то буква может служить началом понимания. Поэтому, на мой взгляд, простые количества можно называть простыми условно (это вытекает из рассуждений Абеляра), ибо каждое из них состоит из множества различительных признаков. И тем не менее определение «неделимое» Абеляр считает вполне корректным по отношению к букве, к слогу, к высказыванию, поскольку они в целом понимаются как одно, образуя звукосочетания, отличные от другой буквы, слога, высказывания, то есть имеют *смыслоразделительную функцию*. Однако полноценным владельцем смысла является слово. Потому слово, собственно, есть единица высказывания.

Из сказанного ясно, почему Абеляр, подобно греческим грамматикам выделил три значения речи: просто звучащая речь — свидетельство способности речи; реальная, написанная речь — свидетельство ее понимания; но лишь интеллектуальная речь, порожденная словом, создает возможности для общения, поисков многосмысленности в одном, ведь голос — не просто носитель смысла, но и интонации, экспрессии (у Абеляра это выражено термином «жар», calores), авторской заинтересованности, лишающей слушателя возможности ее неверного истолкования. Речь дискретна — она имеет определенное количество букв, слогов, слов. И одновременно она непрерывна. «Части, составляющие речь, связываются в непрерывное произношение определенного человека» и собираются таким образом, чтобы образовывался «смысл одной и той же речи» (там же). Вся многосмысленность, свойственная одному слову-высказыванию, «молча покоится» между высказываниями в некоем промежутке, внимание к ним и только к ним может быть привлечено, если слова произносятся сами по себе, отвлеченно от смысла предложения в целом. «Если, например, кто-то скажет «человек» и тут не надолго умолкнет, а затем отдельно добавит слово «бежит», то кажется, что он составил не речь, но произнес отдельные высказывания, смыслы которых различаются один от другого и обозначаются так, как если бы эти высказывания никоим образом не соединялись, и пока один из

смыслов усваивается, благодаря произнесению вот сейчас, другой уже выскользнул из памяти» (там же). Однако, чтобы речь в целом была воспринята и понята, чтобы смыслы слов не ускользали, «разумно, кажется, предположить, что единый смысл речи формировался без промежутка». «Передавая раздельно» слова, тут же как бы растворяющиеся в той же материи, воздухе, который был своего рода инструментом для их произнесения, говорящий сразу же передает многосмысленное высказывание, свернутое в одно слово, но получилась бы абракадабра, если бы эти высказывания не объединялись в одну означающую речь.

СООТНОШЕНИЕ СМЫСЛА И ПОНЯТИЯ

«Только в этом случае мы получим речь как многосмысленное высказывание (enuntiatio)», только в этом случае смысл ее «будет единым и составным» (там же). Иначе будет казаться, что слова произносятся случайно. Словом, определение речи таково: «Это высказывания, которые... непрерывно произносятся одним и тем же человеком» и «выявляют единый смысл» (Диал., с. 175). Но когда начинается формирование этого единого смысла, коль скоро осмысленна и каждая буква-звук, формирующая речь? Смысл речи, по Абеляру, — не простое сложение значащих звуков. Смысл и значение ее проявляются только тогда, когда произносится последняя часть из того, что хотел сказать человек. «Значимы те части, которых нет, вместе с той, которая есть... значение существует одновременно в том, что есть, и в том, чего еще нет. Ведь если бы мы поместили его только в той части речи, которая существует, мы действительно согласились бы, что значима лишь последняя буква. Наше рассуждение состоит в том, чтобы сказать: речь становится значащей после произнесения всех ее частей. Только тогда мы из нее составим понятие (intellectus), когда произведенные высказывания тут же воскресим в сознании; и значение этого речевого процесса (vox) не совершенно, если речь не произнесена (Диал., с. 175). Поэтому для выяснения ее смысла так важны временные параметры. Диахронический подход, как сказали бы мы сейчас, то есть последовательность смены звуков, слогов, слов, важен как возможность осуществления речи. Сихронический — для выявления смысла. Но и это еще не вся речь. Для выявления смысла фразы, приводит пример Абеляр, «человек это животное», недостаточно произнести ее целиком, смысл фразы будет зависеть от того, на каком из слов сделано логическое ударение. Более того, говорящий не останавливается для того, чтобы разъяснить, что такое «человек», а что «животное», что — подлежащее, а что — сказуемое, потому что суть любого речевого акта, повторим,

сводится к тому, чтобы быть *и* услышанным, *и* понятым, здесь должна учитываться *интеллектуальная оценка* речи как говорящего, так и слушающего. Говоря о речи, о слове вообще, об универсалиях, Абеляр постоянно выделяет именно эту пару: говорящий — слушающий, вопрошающий — отвечающий. Мы не поймем ничего, полагает Абеляр, «если умом (mens) не овладеем и усердием не исследуем некоторого свойства услышанной конструкции». «И всегда *душа слушателя* приподнята, пока речь находится в состоянии произнесения, потому что к ней, верит эта душа, может присоединиться еще нечто такое, что будет способно изменить что-либо в ее понимании. И пусть душа слушателя не успокоится, пока не умолкнет язык говорящего. Ведь речь не завершена, пока что-то можно присоединить к ней, а это и приводит к некоему другому понятию» (там же. Курсив мой. — *С. Н.*).

Итак, конститутивными моментами высказывания являются ум, экспрессия, тесная связь с субъектом высказывания. Высказывание считается завершенным, когда налицо предметно-смысловая исчерпанность, связанная с волей или интенцией говорящего. Значение слов-высказываний учитывается постольку, поскольку они тождественны со смыслом. Significatio и sensus, а иногда и intellectus у Абеляра синонимы.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ КОНЦЕПТА

Пока, однако, речь идет только о высказывании. Мы же решили рассказать о концепте. Продолжим в таком случае ход рассуждений Абеляра. Коль скоро высказывание многосмысленно, значит, за каждым смыслом стоит определенная тенденция людей к толкованию, высказывание как бы многоголосо. Это многоголосие составляет хор, который «в душе слушателя» преобразуется в одно понятие о высказанном. Но высказывания составляются в предложения, которые также должны быть вразумительны (significative). «Следовательно, — пишет Абеляр, — когда мы говорим, что произнесенная речь обозначает нечто, то мы не хотим, чтобы это было понято так, будто мы приписываем тому, чего нет, некую форму, которую мы называем значением, но скорее понятие, извлеченное из произнесенной речи, мы воспринимаем как *концепт в душе слушателя*» (курсив мой. — *С. Н.*).

Остановим на этом внимание. Концепт — это форма «схватывания», превосходящее «схватывание» в понятии, которое неперсонально. Современные исследователи, однако, *не заметили* введения нового термина для обозначения смысла высказывания. Некоторые из них (Г. Кюнг, А. де Либера) выводят абеляров концептуализм из смысла его высказываний и анализа его логики в целом. В Индексе, составленном Л. М. Де Рий-

ком, такой термин отсутствует, равно как и термин «схватывание» (conceptio), один из основных в «Логике». Оттого, на мой взгляд, и происходит смещение взглядов Абеляра то в сторону реализма («платонизирующий не-реализм» Ж. Жоливе), то в сторону номинализма (тот же Ж. Жоливе времени «Искусства языка и теологии»). Концептуалистом Абеляра называют как бы post factum, в то время как он сам выработал концептуальный словарь.

Итак, в «Диалектике» Абеляр впервые вводит термин «концепт» как форму «схватывания» смысла. Вводит его в паре с «душой слушателя», от которой зависит целостность высказывания.

Но, может быть, понятие и концепт у Абеляра тождественны — ведь мы уже убеждались, что он не однажды разными словами означал одно и то же? Так, речь у него и vox, и oratio, и sermo. Правда, он всегда делал конкретные разъяснения по поводу того или иного словоупотребления. И все же... Еще цитата: «Когда мы, например, говорим «Сократ бежит», это, кажется, означает тот смысл, что понятие, извлеченное из этой произнесенной речи, существует как *концепт в чьей-либо душе*. Так и выражение «химера — это мыслимое» понимается вполне осмысленно, так как химере, которой нет, не приписывается никакой формы — скорее мнение чьей-то души, мнящей химеру» (Диал., с. 175. Курсив мой. — *С. Н.*).

Понятие (intellectus) у Абеляра непременно связано с формами рассудка, который, кстати, передан тем же словом — intellectus. А концепт у него — скорее *производное возвышенного духа* («душа слушателя приподнята»), или ума, куда рассудок включается как часть, ума, способного творчески воспроизводить (собирать, concipere) смыслы и помыслы — как универсальные слова, как общее.

Итак, что же все-таки такое концепт? В начале мы сказали, что концепт, возможно, — это высказывающая речь. Но в результате именно высказывающая речь обернулась концептом. До конца понять, что такое концепт, можно только, если мы (снова вернемся к началу) вспомним об отличительном свойстве субстанции речи — о ее субъектности, ее «душе», отразившей единство речи и мышления. А что такое субъект и соответственно — субъектность, мы анализировали при исследовании «Логики».

Концепт, таким образом, *не тождественен понятию*. Или, если и применять к нему этот термин, то концепт — это собрание (почти — собор) понятий, замкнутых в воспринимающей речь душе; это связывание высказываний в одну точку зрения на тот или иной предмет при определяющей роли ума, преобразующего высказывание в льнущую к Богу мысль. Сознание, или, в терминах Абеляра, душа, служит своего рода посредни-

ком при передаче смыслов, одухотворяя, «оживляя» их «своей силой и мощью».

Здесь необходимо жестко определить, что такое концепт, тем более что философские словари и энциклопедии, а, следовательно, и ученые часто отождествляют концепт с понятием. По Абеляру, как то, на мой взгляд, следует из его «Логики» и «Диалектики», концепт от понятия отличается прежде всего тем, что он не является объективным единством различных моментов предмета понятия, созданным на основании правил рассудка или систематичности знаний — понятие открыто и бесстрастно светит любому субъекту. Это тем более не итог, ступени или моменты познания. Понятие непосредственно связано со знаковыми и значимыми грамматическими структурами языка, выполняющего функции *независимого от общения* становления строго определенной мысли. Концепт же формируется *речью* (1), осуществляющейся «по ту сторону» грамматики — в пространстве человеческой *души* с ее *ритмами, энергией, внутренней жестикуляцией, интонацией* (2). Концепт предельно *субъектен* (3). Ему, кроме того, мало изменения души индивида, размышляющего о вещи, он непременно предполагает при своем формировании *другого* субъекта — слушателя или читателя (4) и в ответах на его вопросы, что и рождает диспут, актуализирует свои *смыслы* (5). *Память и воображение* (6) являются неотторжимыми свойствами концепта, направленного на *понимание здесь и теперь, в едином миге настоящего* (7), с одной стороны, а с другой — концепт *синтезирует в себе три способности души* и как акт памяти ориентирован в прошлое, как акт воображения — в будущее, а как акт суждения — в настоящее (8). Универсальное у Абеляра — это полнота конкретности, это качество субъекта, благодаря вопрошанию которого можно заставить заговорить и неодушевленное.

Но, кажется, концепт обладает еще одной особенностью. Субстанция речи, как видно из анализа текста Абеляра, есть не только единство истинного и ложного, звуковой стихии и смысла. Она есть единство того, что, по словам Э. Бенвениста, «нематериально и суверенно», исполнено всякого смысла и в то же время лишено какого бы то ни было значения, она и есть то, что есть, и то, чего нет[46]. Это слово, которое всегда вначале, есть та истинная реальность, помогающая объяснить возникновение мира из ничего. Поэтому идея концепта так важна для Средневековья: Слово, открытое и возвещенное всем, для каждого в отдельности («в душе») существует, если следовать Абеляру, в виде концепта — им может быть любой комментарий к Библии. Создавая

[46] *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974, с. 27. См. также: *Якобсон Р.* Избр. работы. М.: Прогресс, 1985, с. 65—66.

свой концепт, *свою* точку зрения, средневековый человек становился автором своего, если угодно, Слова, или Книги, выраженного в *комментарии*. Понятие, которое не приобретало характера такой Книги, существовало как логический субъект, но не отвечало запросам мышления в целом. Абеляр же — концептом — выразил суть именно средневекового мышления, притом вполне ортодоксально.

К кому была обращена высказывающая, или концептуальная речь? Условием значимости речи, как мы видели, является понимание, поэтому и направлена она должна быть туда, где ожидалось понимание, — либо к Божественному субъекту, либо к полному профану, кем всегда является человек, познающий собственную душу. Отсюда абелярова дихотомия: говорящий — слушающий, а не говорящий/слушающий — слушающий/говорящий, как сказали бы мы сейчас. Слушатель молчалив, в пределе он само молчание как возможность смыслов, потому молчание и включено в речь на правах действующего субъекта. В этом двуединстве слова и молчания, по-видимому, ощущал себя каждый человек Средневековья.

Смысл абеляровой «речи» и в том, что ее автор, создавая вопрос-ответную ситуацию (что, на первый взгляд, напоминает одну из особенностей речевого общения, исследованного М. М. Бахтиным), полагал себя нарушающим «вечное молчание вселенной»[47] (М. М. Бахтин полагал такое нарушение невозможным), ибо обнаружил двуосмысленную роль Слова, поразному действующего в том и в этом мире, и создающего возможности, с одной стороны, для причащения земного горнему, а с другой, для самостоятельного их существования, поскольку эти миры взаимосвязаны не символически, а тропологически. Естественно, что при таком сопряжении — при постановке себя на край вопросов-ответов, ведя последний, предельный разговор с Богом, человек (субъект, персона) ощущает себя как бы первым автором слова, которое ни в коем случае не уговор, не «дуновение воздуха», а явление самой особой порождающей Субстанции, одной из Божественных ипостасей. Это не гносеологическое обнаружение инобытия с помощью слова, а вхождение в саму онтологию Слова.

В заключение необходимо подчеркнуть важнейшую особенность логики Абеляра. Все когнитивные акты суждения оказались в ней нагруженными актами нравственного суждения. Это важное условие понимания его «Теологии».

---

[47] *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979, с. 247.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Теология: тринитарная мистерия Божественных свойств

ЗАМЫСЕЛ И СТРУКТУРА «ТЕОЛОГИИ „ВЫСШЕГО БЛАГА“»

Как и прочие трактаты, «Теологию» Абеляр писал всю жизнь, несколько меняя заглавия трудов. «Теология» была не комментарием к Библии, а самостоятельным исследованием, в котором Абеляр претендовал на роль автора. Первая «Теология» Абеляра называлась «Теологией „Высшего блага“» (Theologia «Summi boni»), известной также под именем трактата «О божественном единстве и троичности»), ее две редакции были составлены в 1118—1120 гг. Эта «Теология» по сути и была представлена Суассонскому собору 1120 г., обрекшим ее на сожжение. В 1123—1127 гг. и в 1135—1139 гг. создавались последовательно две редакции «Христианской теологии» (Theologia christiana), и первые три редакции «Теологии для школяров» (Theologia scholarium); третья редакция все той же «Христианской теологии», четвертая редакция «Теологии для школяров» и «Апология против Бернарда» датируются 1139—1140 гг.

И «Христианская теология», и «Теология для школяров» остались неоконченными, «Апология» известна только по фрагментам, правда, существенным[1]. «Теология», таким образом, писалась более 20 лет, когда Абеляр находился в полной интеллектуальной зрелости. Каждая ее новая редакция осуществлялась после или в результате споров относительно ее содержания: после Суассона, после возражений Вальтера Мортаньского (сер. 30-х гг. XII в.), после нападок Гильома Сен-Тьерри и Бернарда Клервоского (1138—1140).

Известно, что проблемами теологии Абеляр начал заниматься, будучи учеником в школе Ансельма Ланского, о чем он сообщает в «Истории моих бедствий». Ничего удивительного не было ни в его желании стать теологом, ни в желании школя-

---

[1] *Buytaert E. M.* Abelard's Trinitarian Doctine. — Peter Abelard. Proceeding of International Conference, p. 127—128.

ров сравнивать букву Писания с патристическими высказываниями: Ансельм Кентерберийский и Рихард Сен-Викторский и раньше пытались обрести ясность в тринитарных отношениях. Это не встречало никаких возражений, поскольку их попытки основывались на духовном понимании чуда. Абеляр же был логиком, его мысль, по образному выражению Ж. Жоливе, «играла на других струнах» [2]: все три его «Теологии» есть попытка логически постичь тайну единства и троичности Бога. Но мне думается, что им руководило не просто желание «приложить к теологии диалектику и философию в том их виде, как они сложились к XII в» [3]. Часто приходится слышать вопрос: что нового внес Абеляр в постижение тайны Троицы, составляющей предмет теологии? Новое мне видится не в каком-то особом объяснении этого догмата, а именно в *рождении логики как теологики и этики как ядра теологии*. По Абеляру, раз человечество знает, что Бог троичен, то о Боге нельзя говорить, не принимая в расчет этого откровенного таинства, нельзя ставить эту проблему иначе, как только держа в уме Отца, Сына и Св. Дух. Как пишет Е. М. Байтерт, «теология» и «христианская теология» вовсе не пустые слова. Теология в узком смысле, полагает он, рассматривает вопрос о триединстве Бога с акцентом на первый слог слова «триединое». В этом отношении абеляров позиция, которая имплицитно содержалась в «Теологии „Высшего блага“», выражается эксплицитно в «Христианской теологии», где заявлено, что в ней будут обсуждаться свойства Бога через три понятия — Всемогущества, Мудрости и Блага, тройственность, которая описывает три Персоны Бога [4].

«Теология „Высшего блага“» была написана «с пасторскими намерениями»: передать смысл тринитарной мистерии, чтобы, держа в уме веру в Троицу, обучить школяров логике [5]. Французский исследователь философии Абеляра, правда, полагает, что Абелярово желание сказать истину о тайне Троицы вступило в конфликт с реальным содержанием его трактатов, откуда ясно видно, что говорит он не истинное о Троице, но нечто правдоподобное [6], произведенное с помощью подмены чудесного рациональным. Этот метод, по Ж. Жоливе, и привел к рассогласованию позиций автора и слушателей-читателей. Рассогласование действительно было, но не за счет подмены способов обозначения предмета исследования, а за счет непонимания позиции Абеляра. Противоречия не окажется, если допустить, что истина о Троице заключается именно в правдо-

---

[2] *Jolivet J.* Introduction. — *Abélard.* Du bien suprême. (Theologia „Summi boni“), p. 8.
[3] *Jolivet J.* Arts du langage et théologie chez Abélard, p. 8.
[4] *Buyteart E. M.* Op. cit., p. 128.
[5] Ibidem, p. 129.
[6] *Jolivet J.* Arts du langage et théologie chez Abélard, p. 85

подобном знании, где все понятия, созданные человеческим разумом, не более как тропы.

«Теология „Высшего блага"», которая преимущественно будет рассматриваться в этой работе, состоит из трех книг. Книга I представляет сущность тринитарной доктрины с точки зрения церкви и свидетельства пророков и античных философов о древней естественной вере людей в Троицу. Книга II дает экспозицию этой же доктрины, но технически более оснащенную. Абеляр выставляет здесь два ряда возражений номиналистов против троичности и против Божественного единства и соответственно — по связи с ними — анализ основных понятий: тождества и персоны. Цель такого анализа — произнести похвальное слово диалектике и противопоставить ее ложной софистике. Книга III является, с одной стороны, ответом на номиналистические возражения против троичности и единства, а с другой, представляет диалектическую схему *порождения* Слова-Мудрости и *происхождения* Св. Духа-Блага. Трактат в целом представляет своего рода рамочную конструкцию или, как говорит Ж. Жоливе, «равновесную структуру» [7]: книга III, где проблемы находят разрешение, возвращают читателя к книге I, где проблемы лишь ставились. Так, вновь возникает интерпретация Св. Духа как Мировой души Платона и вновь подчеркивается древняя естественная вера людей в Троицу. В трактате сталкиваются как бы две манеры изложения: схоластический техницизм и свобода патристических сочинений.

В книге I Троица описывается в общепринятых Средневековьем понятиях: Бог—Отец как Могущество, Бог—Сын как Мудрость, Бог—Св. Дух как Благо. Это различения внутри «единичной, индивидуальной и простой» субстанции, которые, по Абеляру, «заботливо произвела Мудрость воплощенного Бога, Господь Иисус Христос» [8]. Отец назван Могуществом потому, что «Он может творить то, что хочет, ибо ничто не может ему сопротивляться», Сын — Мудростью в силу способности к истинному различению и упорядочиванию вещей, а Св. Дух — Благом в силу Его милосердия и готовности спасти любого человека милосердием тогда, когда нет возможности спасти его с помощью правосудия. Потому единая Божественная субстанция есть Могущество, Мудрость и Благо, или — что то же — она трехипостасна как Отец, Сын и Св. Дух.

Отец есть Могущество не только потому, что Он — Бог, но и потому, что происходит из ничего. Последнее Абеляр заимствовал из проповеди Псевдо-Максима Туринского, чем дал основание для обвинения его в аранстве, то есть в усмотрении

---

[7] Ibidem, p. 10.

[8] *Abélard.* Du bien supreme (Theologia «Summi boni»), p. 19. В дальнейшем ссылки на это издание в тексте.

ступеней в Троице: Отец, по видимости, более могуществен, чем Сын или Св. Дух; Сын, Слово, или Мудрость — лишь «некоторое могущество», тем более что Абеляр называет Его, как мы видели раньше, «частью Отца», а Св. Дух, Благо, Дар Божий, или Благодать — вовсе не обладает могуществом.

Рассмотрим, как обстоят дела с этими определениями.

ПЕРСОНЫ КАК СВОЙСТВА БОГА

Абеляр полагает, что такого рода определения ничего общего не имеют со ступенями в Троице, поскольку они суть *свойства* единосущего Бога. — Эту посылку он в дальнейшем будет логически прорабатывать. Сравнительная степень, употребленная относительно Могущества Отца (Отец — более могуществен), с не меньшим успехом могла бы быть отнесена к Отцу как Мудрости (Отец означает некоторую Мудрость, как и Св. Дух) или Благу (Отец есть некоторое Благо, как и Сын), что не означает неравноправия персон, но представляет *отношения* или связи внутри Ликов Троицы. Что касается термина «часть», то мы выше выясняли, что часть есть и то единичное, в котором в предельной степени выражено общее, и одно из свойств Бога.

Поскольку задача Абеляра не вполне корректна (с точки зрения теологов, запрещавших толковать тайны Троицы несведущим или не получившим лицензии магистрам, что и было в случае с Абеляром), — обучить *логике* школяров, исходя из теологики, то он дает тому *теологические* (с ударением на последнее слово) и этические, поскольку этика освещает логику, объяснения. Могущество, Мудрость и Благо составляют наибольшую полноту Бога потому, что ни одно из этих Его *свойств* не способно обходиться друг без друга. Эти свойства — те же статусы, где единичное-общее *происходит* одним из своих свойств. Могущественный, но неспособный на основании разума управлять своим могуществом, обладает, с позиции Абеляра, могуществом опасным и пагубным. Мудрый, но немощный слабо воздействует на мир. Могучий и мудрый, но не благодатный есть тиран. Лишь единство всех трех способностей обеспечивает совершенство. Пропедевтические задачи Абеляра проистекают из следующего его наставления: «Такого рода анализ Троицы, позволяющий, как следует, описать совершенство Высшего блага, очень полезен для внушения людям привязанности к Божественному культу» (p. 22). Наставление сопровождается указанием операций по причащению, каковыми являются страх и любовь как залог спасения.

СВИДЕТЕЛЬСТВА ИЗНАЧАЛЬНОЙ ЕСТЕСТВЕННОЙ ВЕРЫ В ТРОИЦУ

Есть и еще одна цель, которую ставил перед собой логик Абеляр, выясняя свойства Бога: показать, что эти Его свойства (Сила как физическая способность, Мудрость как способность Ума и Благо как способность чувств) отличны или, как он говорит, «отвернуты» от обычных человеческих значений этих же понятий. Он, как пишут Е. М. Байтерт и Т. Грегори, описывает Троицу «исключительно экономически» — в связи с идеями творения и спасения [9], не делая попыток проникнуть в отвлеченность Божественной жизни. Поскольку, полагает Абеляр, бытие Бога непостижимо, то задача человеческого интеллекта — постичь Божественное *триединство как* своего рода *опыт всех народов мира*, независимо от вероисповеданий, прежде всего иудеев (в «Диалоге» именно такая роль и отведена Иудею) и языческих греческих философов. В этом духе Абеляр (безусловно, выходя за пределы господствовавшей герменевтической традиции) комментирует Книгу бытия и свидетельства ветхозаветных пророков, Гермеса Трисмегиста и «Тимея» Платона, которые были, как пишет Т. Грегори, «инструментами», возвещавшими Новый завет [10]. В Книге бытия, полагает Абеляр, в первом стихе «В начале сотворил Бог небо и землю» слово «Бог» передано древнееврейским «heloym», то есть множественным числом от «hel» (транскрипция Абеляра), означающим «Боги», или «Судьи», что, по Абеляру, есть веское доказательство в пользу единосущности Бога и множественности его свойств. «В том же месте, — продолжает он, — была предпринята глубочайшая предосторожность для того, чтобы указать на единство субстанции словом „сотворил", а не „сотворили"» (p. 23).

Среди свидетелей, через которых Божье Слово было явлено миру, Абеляр называет и древнюю Сивиллу, «которая в своих начертаниях не забыла упомянуть ни о божественности Слова, ни о Его вочеловеченности, ни о Его двойном пришествии, ни о Его двойном Суде: первом, когда Христос сам был неправедно осужден на страсти, и втором, когда Он будет праведно судить мир во всем своем величии» (p. 44). Абеляр ссылается на книгу «Против пяти ересей» Псевдо-Августина, где приведены такие слова Сивиллы: «Познай через самого себя, что твой Господь есть Сын Божий». «В другом месте она называет Сына Божьего Символом, то есть Советником или Советом» (p. 44).

---

[9] *Gregory T.* Abélard et Platon. — Peter Abelard. Proceeding.., p. 39; *Buytaert E. M.* Op. cit., p. 129.

[10] Ibidem, p. 39.

Доказательством того, что Бог прежде Писания воздействовал на мир через «образцовые поступки добродетельных людей», являются сохранившиеся предания об этих людях. Так, героями дохристианской мистерии Слова являются «язычник Иов» и Сократ, которого Абеляр представляет примером этического поведения, приводя длинную выдержку из VIII книги «О граде Божьем» Августина: «Он отыскивал причины вещей — первопричины и высшие причины, которые, как он полагал, помещены в одной истинной и высшей Божьей воле. Потому он думал, что только очистившаяся от грязи земных желаний душа могла постичь их; он считал также, что нужно стремиться очистить свою жизнь добронравием, чтобы дух, не обремененный земными желаниями, принижающими его, мог возвыситься благодаря своей естественной мощи к вечному и созерцать в чистоте ума природу бестелесного и непреложного света, в коем постоянно обретаются причины всех тварных природ» (p. 46).

И ветхозаветная Книга бытия, и разновременные пророческие книги, полагает Абеляр, показывают, что Бог, подобно ремесленнику, который «в высшей степени благ и умен, создал произведение (opus), превосходящее все» в мире, то есть является полным Всемогуществом (p. 23). Мудрость называется Словом, потому что именно через слово обнаруживается понимание (intelligentia) и широта знания. Благо называется Св. Духом потому, что «дух (веяние, дыхание), исходящий из наших уст, более всего проявляет наши сердечные влечения, когда мы томимся любовью или стонем от ужаса». Св. Дух — это, с одной стороны, собственное имя *одного из* Божьих ликов, а с другой стороны — это имя, *общее* всем трем Ликам. Речь всюду идет об именах и об идеях, так как, по мысли Абеляра, *Божественная субстанция духовна, а не телесна.* Слова «духовная субстанция» употребляются, как и в «Диалоге между Философом, Иудеем и Христианином», в мистическом значении, чтобы подчеркнуть радикальное отличие этой, духовной, субстанции от любой другой, плотской.

Здесь мы сталкиваемся с тем, что Е. М. Байтерт назвал «диалектическими элементами» [11], и что, на мой взгляд, есть *диалектическая теологика*, хотя мысль в общем-то одна: лингвистически-аналитическая интерпретация имени обнаруживает необходимость совместного рассмотрения трех свойств одной субстанции. В немногих словах Абеляр суммирует доктрину великой мистерии, прежде чем перейти к аргументам ее критиков. Для него важно отметить *значение высказывания и его свойства:*

I. «Будучи общим для множества», то есть именем нарицательным, обозначать вместе с тем нечто одно-единственное, явля-

[11] *Buytaert E. M.* Op. cit., p. 130.

ясь для этого единичного именем собственным. Такие имена употребляются ради выделения в чем-то, сообщающемся с множеством, некоей особенности. «Мы употребляем имя „клирики" ради отличения от имени „монахи", хотя монахи являются и клириками; мы говорим „исповедник", чтобы обозначить разницу между этим значением и значением „мученик", хотя мученики преимущественно являются исповедниками» (p. 29).

2. Употребление в одном высказывании двух разных времен типа «Я ныне родил Тебя» (Псалмы, II, 7—8), что является демонстрацией единства времени в настоящем, то есть в вечности. Даже из свойств человеческой речи ясно, что Слово Божие тем более не переводимо на язык человеческих логических понятий. Его субстанция особая и постигать ее надо, опираясь не на аристотелевы категории. При попытках описать такую субстанцию вниманием Абеляра овладел Платон. Какие философские идеи Платона (естественно — в средневековой интерпретации) оказались для него важны?

а. *Идея единой простой бесформенной субстанции.*

б. *Идея троичности.* Абеляр довольно подробно анализирует «Тимея», главным образом фрагменты, где говорится о рождении богом, которого Абеляр интерпретирует как Бога Отца, совечного ему Ума-Нуса — Бога Сына в интерпретации Абеляра, и третьей «ипостаси» — Мировой Души, «которая есть третья персона после Бога и Нуса» (p. 35) [12].

в. *Идея Мировой души,* которая толкуется как аллегория Бога Духа Святого; Абеляр полагает ее той «возвышенной душой», что дает душам духовную жизнь через распределение своих даров, заставляющих человека увеличивать свои добродетели. Об аналогии Мировой Души и Св. Духа говорит, по его мнению, тот факт, что Платон поместил ее в центре Мира. В передаче Абеляра эта аллегория выглядит так: помещенная в сердцевину мира душа есть Иерусалим — Божий град, где наподобие королевского дворца выстроен храм как пристанище апостолов, на которых изобильно излита благодать Св. Духа, чтобы через их посредство способствовать духовному преображению мира.

Анализ платоновой Мировой души, состоящей из делимой и неделимой субстанции, есть попытка Абеляра рассмотреть ее как логическую фигуру двуосмысленности субстанции: божественной (Платоновой) и земной (Аристотелевой). Мировая ду-

[12] Абеляр цитирует следующий фрагмент: «Бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству как госпожу и повелительницу тела, а составил он ее... так... он создал путем смешения третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного»... (*Платон.* Тимей. — *Платон.* Соч., т. 3(1). М., 1971, с. 474).

ша, в которой заложена способность судить каждую вещь относительно ее простоты или сложности как раз и осуществляет эту различенность смыслов, транслируя один смысл в другой.

Отождествление Св. Духа с Мировой душой было обычным в греческой патристике. Василий Кесарийский без колебаний переписывал длинные пассажи из плотиновых «Эннеад» для характеристики третьей ипостаси Троицы [13]. В латинской патристике отношение к такому уподоблению было отрицательным. Августин рассматривал Мировую душу Платона как творение, а потому — как то, что не причастно к сфере Божественной жизни. В XII в. в связи с оживлением внимания в школах к Платонову «Тимею» и Макробию вновь возникают споры об идентификации Св. Духа и Мировой души. О таком тождестве говорили и Гильом Коншский и Теодорик Шартрский, которого, по некоторым свидетельствам, мог слушать Абеляр, принимавший, как мы видели, многие основоположения греческой патристики (напомним толкование молитвы «Отче наш», где выражению «хлеб насущный» он предпочел «хлеб сверхсущий»).

Но само рассуждение о Мировой душе связано у Абеляра с доказательством откровения Бога народам задолго до христианской эры.

Позднее, в «Диалектике», в трактате V (Dial., 558), Абеляр пересматривает свои взгляды на отношения между Мировой душой и третьей ипостатью Троицы, представленные в «Теологии „Высшего блага"», однако это сравнение все равно присутствовало в обвинительном заключении Сансского собора.

г. *Идея мифа*, осмысленная как involucrum, покров, как граница двух миров. Абеляр вводит это понятие для объяснения разных возможностей толкования троичности и для установления глубочайшей аналогии между текстом Библии и текстом Платона. Общим для обоих является способность языка «говорить не вульгарными словами, но привлекать читателя аналогиями, наиболее достойными того, чтобы за ними обнаружить мистический смысл». «То, что сначала показалось бы сказочным и слишком далеким от непосредственной пользы, становится более достойным интереса, ибо оказывается богатым и полным при наставительном объяснении мистерий» (p. 35). Такой «покров» необходим во избежание пренебрежения к тайне Божественного бытия как постоянного и неизменяемого. Речь идет о классическом *каноне* скриптуральной экзегезы, каноне, которым пользуются и философы. В «Логике» Абеляр

---

[13] См.: *Arnou R.* Le platonisme des Pères. — Dictionnaire de théologie catholique, XII, 2, col. 2322—2338; *Henry P.* Les états du texte de Plotin. Paris—Bruxelles, 1938, p. 621—622; *Gregory T.* Abélard et Platon, p. 50.

сам рассуждал о фикциях, которые рождают понятия. Пользу таких фикций доказывают все философы, рассуждающие о божественных вещах. Абеляр ссылается на Макробия, который «не был посредственным философом», однако он строго различал фикции как следствия недостаточного логического рассуждения и фикции как знак почтения к сакральным вещам (p. 36). Потому столь важна оказывается буквальная экзегеза, провозглашенная Иудеем в «Диалоге», как свидетельство развертки Божественного слова в истории или во времени, в то время как «покров» — первообраз того, что должно проявиться.

Это размышление Абеляра важно для понимания биполярности Средневековья, о чем говорилось во Введении: его замкнутости, с одной стороны, на отдельное, особое, образцовое, а с другой — на общее, повторяемое и анонимное. Ибо что такое этот первообраз, миф, как не повторяемое, нормативное, о чем не задумываются при исполнении, и неизбежное? Потому и необходимо постоянно иметь в виду сопряжение двух Заветов: Ветхого и Нового, где в нормативном законе заложена предельная единичность, а предельная особенность есть свидетельство явления общего в уникальном.

Подобного рода префигурации, по Абеляру, являются не только основанием для «бесчисленных рассуждений» (innumeri intellectus), неизбежных до пришествия Христа, с которого началось распространение евангельского Слова, и ставших формами для обозначения сакрального смысла, свидетельством «схватывания» Откровения разными разумами: интуитивным Иудея, категориальным Философа и теологическим Христианина. Такое многообразие предполагается самим Откровением, заставляющим человеческий рассудок совершать челночные движения: от фиксации непостижимого разума Бога к собственной душе в ее двух модификациях, которая помещена внутри священной истории в качестве инструмента Божественного откровения [14]. Познание тринитарной мистерии через естественный разум (per naturalem rationem), воздействующий, через человеческий разум (per humanam rationem) или же через естественный закон (per naturalem legem) особенно подчеркивается Абеляром в «Комментарии к „Посланию к Римлянам"»: в нем он сводит происхождение любого представления (notitia) к результату воздействия Божественной благодати (donum gratiae, divina gratia) [15]. Потому отказ считать свое знание божественным по происхождению было, на его взгляд, со стороны «язычников» непростительной ошибкой, которой избежали, опять же на его взгляд, лишь Сократ и Платон, понимавшие, что без благодати нет ни философской речи, ни

[14] См. об этом: *Gregory T.* Op. cit., p. 45.
[15] Ibidem.

мудрости как таковой: тому свидетельством является обращение к богу в начале «Тимея», приведенное Абеляром в «Теологии».

ЛИЧНОСТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ВНУТРИ ЕДИНОЙ СУБСТАНЦИИ

Схема отношений внутри троичности, по Абеляру, такова: свойство Бога Отца *не происходить* от кого-либо, или «существовать Самому по Себе и *вечно порождать* совечного Ему Сына»; свойство Бога Сына — быть вечно *порождаемым* Отцом, но не быть произведенным или сотворенным; свойство Св. Духа — быть *произведенным* Богом Отцом и Богом Сыном, но не быть сотворенным или созданным (p. 57). Три ипостаси различны между собой как *некто* отличен от другого, не будучи разными *нечто* (alii non aliud). Но как определяется «некто»?

«*Каждая Персона отличается от любой другой личностно* (personaliter) так, что Отец не есть ни Сын, ни Св. Дух, потому что, хотя каждая по природе та же, что и другая, то есть принадлежит к одной и той же Божественной субстанции, однако та — иная, чем эта, потому что личностно отличена от нее. Так *и Сократ личностно иной, чем Платон*, то есть *отличен от него своей собственной сущностью* (essentia), так что тот — не то же, что этот» (p. 58. Курсив мой. — *С. Н.*). Отличие одного «некто» от другого, очевидно, есть отличие между личностями. Но здесь надо отметить следующее. Для обозначения сущности Абеляр употребляет два термина — substantia и essentia. Эти два понятия у него, судя по этому конкретному случаю выражают совершенно разные вещи. Essentia — не просто субъект-субстанция, но *принцип* этой конкретной субстанции, заключающийся в том, чтобы быть различенной личностно, о чем Абеляр писал еще в «Логике». Но и понятие субстанции здесь двуосмысленно: субстанция Бога — едина и неделима; о людях же говорится как о разных персональных субстанциях.

На эту странность (она встречалась не только у Абеляра) обратили внимание диалектики, которых впоследствии назовут номиналистами, и прежде всего Росцелин. Их позиции Абеляр сформулировал достаточно жестко в главах, названных «Возражения против троичности» и «Возражения против единства», с целью дать объяснение этому, столь разно употребляющемуся понятию. Ниже мы представим их позиции. Пока же обратим внимание на то, что сущность всех номиналистических возражений сводится к следующему: к логической несостоятельности попыток в неделимой, бесформенной, единичной субстанции различить персонифицированную троичность.

Таких философов, отрицающих как абсурд чудо Троицы, Абеляр называет псевдодиалектиками. Возражая им, он, с одной стороны, защищал церковную догму, а с другой — противился чисто аристотелевой традиции философствования, с позиций которой не могла быть логически освоена идея Божественной иносубстанциональности. Двойственность задач должна была разрешиться с учетом разности идеологических перспектив, которые должны быть использованы в тексте «Теологии» для защиты одной позиции и для возражения другой. Попытка сделать интеллигибельным такого рода текст означала обнаружение способов соотносимости друг с другом принципиально разных логических систем, ибо догматы веры, которые представлены изначально как нечто высшее по отношению к человеческому разуму, не сводимы к логике построения силлогизмов, принятой этим разумом. Абеляр берется за эту задачу, оставаясь в пределах философской речи, показывая ее возможности при соприкосновении с областью чудесного и даже обнаруживая способы замысленности чудесного.

РЕЧЬ КАК ТРОПЫ

Посылка Абеляра такова: несказанная, удаленная от всех творений духовная субстанция Бога, не подчиненная никакому правилу и — напротив — имеющая все в своем подчинении, не может быть помыслена человеком как субстанцией плотской.

Если философы все же осмеливаются сказать нечто о духовной субстанции, то для этого они прибегают к помощи аналогий или сравнений. Логики не могут рассматривать Высшее благо на основании десяти категорий, в противном случае они могут показать и доказать, что оно — ничто (из того, что они почитают за вещи). Ибо вещи не способны существовать сами по себе, они должны быть поддержаны субстанциями (мы помним, что субстанции — это то, что дано Богом: человек, камень, душа; остальное называется вещами), которые в таком случае выступают как субъекты этих вещей (р. 70). В понятии «субъект», как видим, содержится некая идея подчинения, но это — идея «подчинения наоборот»: не *субъект подчиняется, а субъект есть основание, на котором строится* или *которому подчинена вещь. Он — ее активное начало.*

Только субстанции по природе могут существовать сами по себе, даже если вещи разрушены.

Это положение Абеляра имеет два следствия: 1. предположение различенности вещи и субстанции: отныне последнюю нельзя понимать натуралистически; 2. Бог может быть только субстанцией, притом субстанцией особого порядка, свободной

от всякого качества или акцидентальной принадлежности, абсолютно неделимой, то есть не могущей иметь никакой части в количестве своего существования.

Очевидно, что термин «субстанция» и здесь, как и в «Логике», употребляется не в традиции Аристотеля, а в традиции, идущей от Платона через Августина и Григория Великого. Сравнение, которое привел Абеляр относительно персональной различенности Божественных ипостасей, а также Сократа и Платона, есть не аналогия между Божественной и человеческой субстанцией, но аналогия, касающаяся только персональной различенности. Ибо, как он полагает, «такого рода аналогии и сравнения есть способ облегчить понимание», есть слабая попытка «уловить», или «схватить» славу Его через твари (р. 69—70). Язык людей, пишет Абеляр, приспособлен к состоянию тварного мира, но «сами слова необходимо превосходят их собственное значение» и, «будучи посредниками Св. Духа», лишь в *переносном смысле* свидетельствуют о Боге. Это — первый и главный ответ номиналистам на понимание субстанции Бога и ее единства и троичности; речь тропична; способ мышления тропами предполагает не только несовпадение (соответственно — не символичность) горнего и дольнего миров (вертикаль), но и вещи с именем вещи (горизонталь).

ТОЖДЕСТВО И РАЗЛИЧИЕ

Для лучшего понимания разницы между Божественной и человеческой субстанциями, Абеляр предлагает рассмотреть понятия тождества и различия. Он перечисляет шесть значений понятий тождества и различия: 1. по сущности, 2. по числу, 3. по определению, 4. по подобию, 5. по результату, 6. по состоянию неизменности.

Первый тип тождества существует в реальности, это все сущее, субстанция которого одна и та же («шпага — то же, что меч; субстанция — то же, что человек, животное, Сократ; белый — то же, что твердый, если определяется одна и та же вещь», — р.75).

Второй тип предполагает тождество целостных вещей друг относительно друга. Рука как часть человека, хотя нумерически может соответствовать человеку, не тождественна человеку; нельзя сказать «один человек», а затем, имея в виду того же человека и его руку, сказать «два человека», ибо сущностно человек и его рука — один и тот же человек.

Третий тип тождества («по определению») предполагает акт мышления, который может или должен быть выведен на основании реального состояния дел. Абеляр понимает определение как то, что целостно выражает природу и свойство определяе-

мого, не выходя за пределы смысла имени определяемого. «Определяя тело, говорят, что это — *телесная* субстанция, а не *окрашенная*, ибо, хотя определение „окрашенная" соответствует всем телам, таким же единичным, как и первая, но оно не указывает на ценность и смысл имени „тело"» (p. 76. Курсив мой. — *С. Н.*).

Четвертый тип («по подобию») объединяет все сущностно разные вещи по некоему общему признаку, как, например, индивида и вид.

Пятый тип («по результату») полностью выражает внешний род тождества: например, одинаковую силу, с которой нечто делается (силу провозглашения тех или иных идей).

И лишь шестой вид тождества («по состоянию неизменности») соответствует только Божественному бытию.

Точно также говорится и о различии.

Под различием по сущности подразумевается двоякое различение. Первое: различение внутри сложной вещи (части от целого, стены от дома). Второе: различение между целостными сущностями по определению и в силу противоположности (субстанция отлична от количества, как не-количество, предельный род отличен от предельного вида, как то отлично от этого).

Под нумерическим различием подразумевается не только отличие *того* от *этого*, но и то, что ни одна часть *того* не является частью *этого*. Нумерически различные вещи — это единичные вещи, отличающиеся по числу (как Сократ и Платон), по виду (тот человек и эта лошадь), роду (тот человек и эта белизна), по форме или субстанционально (понятие «рациональность», например, предполагает, что субъект этого понятия — не просто другой как отличный некоторым образом, но другой как субстанционально отличный). Все подобного рода единичности сказываются о многом, что имеет отношение непосредственно к числу, и их сущностное различие устанавливается на основании числа (в отличие от вещей, различных по сущности, но не по числу, как дом и стена). Двумя последними способами Бог отличается от тварей: как твари (множественное число) — не Бог (единичность), так и часть не принадлежит Божественной сущности.

Слово «различный» употребляется также в отрицательном смысле, например, когда мы *отрицаем*, что в троичности есть бинарные различения. Каждое из трех единств может составить пару с каждой другой, но нельзя сказать, что эти пары различны, ибо они не отличаются по сущности в силу их единосущности.

Что касается различия «по определению», то Абеляр здесь ссылается на Боэция, который в «Топике» рассматривает триаду «предложение, вопрос и заключение» как вещи одновременно

тождественные и различные, поскольку одно может существовать без другого. Е. М. Байтерт полагает, что Абеляр имплицитно прилагает подобное умозаключение Боэция к Троице, «что послужило, вероятно, одним из предлогов для осуждения «Теологии „Высшего блага"» в Суассоне». Более того, он ссылается на Оттона Фрейзингенского, сообщившего, что Абеляр был обвинен потому, что в его описании Бога он якобы использовал «нехорошие примеры», главным образом «приравнивая внутреннюю жизнь Бога к силлогизму и отношению между родом и видом». Поскольку Оттон лично не читал трактата, то Е. М. Байтерт считает, что «его ссылка на „нехороший пример силлогизма" могла бы быть основанной... текстом из его «Теологии», где говорится о „предложении, вопросе и заключении"» [16].

Думается, однако, что Оттон Фрейзингенский действительно воспринял лишь слухи относительно влияния этого пассажа из «Теологии „Высшего блага"» на осуждение Абеляра, поскольку в этом параграфе о различии по определению вовсе нет речи о троичности и о сравнении «внутренней жизни Бога с силлогизмом». Но зато есть другой вывод, действительно имеющий отношение к описанию в дальнейшем этой «внутренней жизни»: это вывод о том, что *определение не обязательно есть определение сущности вещи.* У одной и той же вещи или субстанции могут быть разные определения *свойств* (статусов) этой вещи или субстанции. Человек, пишет Абеляр, содержит в себе не только то, что он — животное, но и что он разумен и смертен. «Можно показать, что эти определения различны, хотя они принадлежат одной и той же сущности... Когда мы говорим, что бесконечность есть иное относительно времени, меры, числа и т. д., то мы воспринимаем «иное» в смысле «иного по определению», а не по сущности» (p. 97).

Различие по результату означает способность создавать разные вещи. При этом следует тонкое наблюдение, когда слово «другой» означает «тот же самый». Есть разница, пишет Абеляр, в выражениях: «Бог пожаловал вам другие дары» и «среди ремесленников один — пекарь, другой — кузнец и т. д. ». В первом случае слово «другие» означает «такие же», во втором речь идет о различных профессиях людей, даже одного и того же человека, но не о личностных различиях (p. 81). Потому в каждом случае употребления этих слов, надо вникать в *смысл сказанного.*

Естественно, что эти смыслы Абеляр прежде всего употребляет для различения Персон Бога, субстанция которых одна и та же, понятая, что многократно, почти клишированно им повторено (теология писалась для школяров) не в аристотелевом смыс-

[16] *Buytaert E. M.* Op. cit., p. 133.

ле, отчего сразу отпадают все возражения номиналистов-диалектиков относительно субстанции Бога, ибо все они были построены именно на аристотелевом представлении о субстанции.

Различия Персон, о которых говорит Абеляр, коренятся в разнообразии собственных признаков, или свойств одной и той же субстанции — то, о чем он писал и в «Логике». Но если в «Логике» речь шла в основном о разности в свойстве каждой из многочисленных тварных субстанций, или вещей, то здесь речь идет о множестве свойств или — «quasi свойств» внутри одной — иной, чем тварная, — субстанции. Собственно этим словечком «quasi» и означивается непрямизна отношений горнего и дольнего миров, их разная фигуративность. «Хотя сущность, которая есть Отец, та же, что сущность, которая есть Сын и Св. Дух, но иное — собственный признак Отца, поскольку Он — Отец, иное — собственный признак Сына, иное — собственный признак Св. Духа: ведь Отец называется Отцом на основании того, что Он — Могущество, Сын — на основании того, что Он может познавать, а Св. Дух — на основании того, что Он благ. Собственный признак Отца — властвовать, Сына — познавать, Св. Духа — быть благим. Кроме того, свойство Отца происходить через самого себя, свойство Сына — быть порожденным только Отцом, Св. Духа — происходить от Одного и Другого» (р. 82). Свойства — не формы, подчеркивает Абеляр. Только в силу подобной бесформенности можно говорить о такой субстанции, что она проста (ибо лишена частей) и самостоятельна. Различие Персон осуществляется, следовательно, не по субстанции, но «по определению, то есть по своей особенности, так что то, что есть свойство того, не есть свойство этого» (р. 83). Такая персональная различенность внутри субстанции есть предположенность внутри себя *иного* себя: «Отец отличается от Сына по своему свойству, или определению, то есть Он есть иное себя» (там же), соответственно — множество разных, взаимотребуемых логических бытий в их предельной выраженности. Байтерт отмечает, что такое, «востребование» одного другим, выражающее отношение между Ипостасями, наличествует только в «Теологии „Высшего блага“» [17].

О «ЛИЧНОСТИ», ИЛИ «ПЕРСОНЕ»

Абеляр выделяет 4 значения этого слова. Первое — теологическое: это инобытие Бога в трех Лицах, отличных по свойствам, о чем сказано выше.

Второе — грамматическое: представление одного и того же человека в трех лицах. Первое лицо — человек, говорящий о се-

[17] *Buytaert E. M.* Op. cit., p. 134.

бе. Второе лицо — человек, к которому обращена речь. Третье лицо — человек, о котором некто говорит другому. Абеляр различает и грамматические лица по свойству, причем *по свойству речи*, изначально принятой им как единственная истинная субстанция, осуществляющая сообщаемость двух миров. Такое грамматическое описание персон он полагает не менее предельным, чем теологическое, поскольку нет иных лиц, кроме тех трех, которые существуют в практике общения. Если не признать столь очевидный факт, то лишь в таком — недоказанном и недоказуемом — случае можно «признать в Боге более трех Персон».

Третье значение — риторическое: представление о юридическом лице как об определенной «рациональной субстанции» и четвертое — драматический персонаж, «передающий нам события и речи», что *всегда иное лицо*.

Как пишет Абеляр, слово «персона» по-разному употребляется теологами, грамматиками, или риторами, актерами, но в любом случае персона определяется через *причастность к речи и мысли* (Логосу), что всегда выражает словесные, интонационные и прочие особенности или модификации души данного лица, то есть собственно личности.

Впрочем, все это — попытки человеческого ума постичь свойства, или квази-свойства, Божественных ипостасей. Абеляр не отрицает «тяжести возражений» диалектиков относительно того, можно ли признать в Боге множество Персон, скажем, к трем известным добавить Милосердие или Вечность. И хотя он находит возможность определить вечность через ее присущность Троичности, а милосердие представить как свойство Блага, все же сомнения остаются, снимаемые ссылкой на чисто мистические причины и жесткое ограничение своих задач: «Мы *не брали на себя задачу исследовать*, почему Божественные ипостаси различаются таким именно образом, а не другим, *но сказать, как можно их интерпретировать* сообразно тому способу, каким они были различены, и защитить нашу веру, если кто-либо станет утверждать, что она не может содержать в себе то, во что мы верим» (р. 87). Речь здесь, таким образом, идет о самоограничении пределами разума (рассудка) в объяснении Троичности, но не в видении Троичности, что словами не выразимо. То, что «содержится» в вере, можно схватить 1) через связку есть», осуществляющую *всеобщую связь вещей и речей* не через вещи, даже не через слова (мы видим, что и слова замерли), но через *воздействие на душу*, направленную на то, чтобы «словить» бессловесный смысл, и 2) через отождествление своего умного видения с созерцаемым, при котором исчезает и вещь, и способность различения: «прояснение того, во что мы верим, принадлежит тому самому

Богу, благодаря которому откровенна истина, в воле которого покоятся причины всех вещей, о которых человеческий разум не может знать даже самую малость» (p. 87).

После такой экспозиции относительно единства и троичности Абеляр берется отвечать на возражения номиналистов.

ДИАЛОГ НОМИНАЛИСТА И КОНЦЕПТУАЛИСТА

Эти возражения мы приведем полностью, ибо это первое очевидное столкновение позиций номинализма и концептуализма, реально (в тексте) неизвестное в отечественной литературе, но породившее множество мифов относительно толкования позиций.

Чтобы суть проблем была яснее, попытаемся представить их в виде вопросов и ответов, где вопросы, естественно, поставлены номиналистами, а ответы даны Абеляром.

Вопрос: Различение Персон — только слова. В реальном же бытии Бога нет никакой различенности. Оно либо существует в реальности, но не в словах, либо и в реальности, и в словах. Может ли идти речь о вечности Бога, понятого как Троица, если приложение имен — дело отнюдь не вечных людей?

Ответ: Троичность существует не в словах, а в самой реальности в том смысле, что в вечности это — нечто единичное, простое и неделимое, что и есть Бог в качестве трех Персон, но не по числу, а по определению, понятому как свойство. К такого рода, условно говоря, «вещи» могут быть приложены разные дефиниции, но слово «разные» нужно понимать относительно *смысла*, а *не* относительно *субстанции*, которая в Боге одна.

Вопрос: Если речь идет о реальном, а не словесном различении Ипостасей и одновременно о том, что в реальности есть одна-единственная, лишенная форм, неделимая субстанция, то нельзя ли допустить, что сообразно с единством субстанции Троица троична в субстанции? Если в Боге субстанция и Ипостаси одно и то же, то разве Бог не един в своих Лицах и не троичен в субстанции?

Ответ: Когда мы говорим, что Бог троичен в Лицах, то подразумеваем тройственность по определению, когда же говорят «три» по сущности, то «три» понимают как три сущности в нумерическом смысле. Мы же говорим, что Бог троичен по Ипостасям (Лицам, или Персонам), но един в сущности; это значит, что Он тройствен в определениях как свойствах и един в определении как сущности, поскольку эта сущность — Он сам. О Нем можно было бы сказать, что Он троичен по сущности, если бы Его Персоны были не свойствами, а сущностями. Можно было бы сказать, что Он един в Ипостасях, так

как Они — то же, что сущность. Но поскольку сущность и Персоны — не одно и то же по определению, то и говорим о единстве по сущности. «Человек» — нумерически один и тот же вместе со способностью смеяться и способностью плавать. «Сократ» — это одно лицо в трех: тот, кто говорит, тот, к кому обращаются, и тот, о ком говорят. Из этого не образуется множества субстанций, но лишь множество свойств. Также и Бог абсолютно един в своей сущности и троичен в Лицах. Это не противоречие, ибо троичность и единство — это *разные точки зрения на предмет*: одна рассматривает его с точки зрения свойств, другая — с точки зрения числа сущности (p. 90).

Вопрос: Трех Ипостасей не может быть там, где нет трех вещей. Трех вещей не может быть там, где нет множества. Ведь не может произойти множества вещей из одной-единственной вещи, которая не состоит и из множественности частей. Может ли быть троичность там, где нет множественности? Может ли быть три Лица там, где «три» — не множество?

Ответ: Мы допускаем, что можно сказать «три Персоны», но это не «три само по себе», не множество. Число «три» здесь сближено с Персонами как акцидентальный признак, потому и нет необходимости говорить «три само по себе». Нет необходимости чтобы термины, связанные акцидентальной предикацией, заявляли о себе обособленно. Например, не говорят о том, кому двадцать два года, что ему двадцать или два. И из словосочетания «великий вор» не следует, что он велик, как не следует, что человек хорош на основании того, что он — хороший игрок на лире, как не следует, что множество есть душа на основании того, что душа есть множество (грамматических) лиц, или, как говорят диалектики, на основании того, что она обладает множеством способов доказательств, множеством топосов (p. 91). Так же и Бог есть множество Персон, тем не менее Он — не множество, если понимать под множеством много вещей или много сущностей. Слова «множество» или «число» имеют отношение собственно к числу, но *они не всегда употребляются в точном смысле*, то есть только относительно вещей, различающихся по числу. Потому, говоря, что Бог троичен или множествен, необходимо добавлять (или подразумевать), что Он — троичен или множествен по определению, а не по числу.

Что же касается того, что множественность состоит из частей, из которых образуется целое (поскольку часть предшествует целому, как рациональность предшествует разумному животному), то это действительно так, но лишь в том случае, если речь идет о количестве, чего нет в Боге, субстанция которого проста. Обычно в доказательство того, что целое состоит из частей, ссылаются на авторитет Боэция, который в трактате

«О делении» утверждает, что часть не тождественна целому, то есть сущность части не есть сущность целого [18]. Такое объяснение не относится к сущности Троицы, ибо сущность Троицы в целом и каждой Персоны в отдельности (как свойства) уникальна и одна и та же. Троица не может быть больше, чем Персоны, взятые каждая в отдельности. Оттого не только верна фраза «Бог есть Отец», но и фраза «Отец есть Бог». «То, что вечно и необходимо, ничего, естественно, не может иметь прежде себя, поскольку необходимое ниоткуда не извлекает своего бытия». Лишь «то, что доведено до некоторого бытия (к примеру, тварный мир. — *С. Н.*), *становится* тем, до чего его доводили», «оно готовится к тому бытию, которого у него еще нет». Речь в таком случае может идти о субстанции, как ее понимал Аристотель. По Аристотелю получается, «если нечто становится чем-то, то оно еще не то, чем оно становится и чем начинает быть. Но если оно начинается, то оно не вечно» (p. 93. Курсив мой. — *С. Н.*).

Фактически здесь еще раз зафиксирована разница субстанций: одна — вечная, другая — становящаяся, то есть имеющая начало; Троица же не имеет начала. Абеляр обращает внимание на употребление предлогов «в» и «из». «Я говорю: [Троица — *в* трех Лицах]: «в» трех лучше, чем «из», ибо «из» — сложный предлог, который свидетельствует о материи, с его помощью можно, вероятно, выразить некий материальный принцип, тогда как «в» свидетельствует о факте, что Лица содержатся внутри Троицы, то есть что сама Троица — в совокупности Персон, так что Троица имеет тот же смысл, что три Персоны» (p. 94).

Подобная ситуация, когда число есть одновременное выражение разных состояний в одном, обнаруживается, как пишет Абеляр, и «в тварях», в сотворенном мире. Господин и раб есть некое множество, при котором ни господин, ни раб не предшествуют множеству «господин-раб», «ибо нельзя иметь господина, не подразумевая тут же раба, и, таким образом, если существует господин, то необходимо должны существовать вместе и тот, и другой, что означает: это множество должно существовать» (p. 94). Также нельзя быть Отцом, не подразумевая при этом Сына.

Однако в связи с определениями-свойствами стоит проблема, которая необходимо связана с проблемой начала, — а не только с вечностью и неизменностью Бога как такового. Если такие свойства Бога, как Могущество, Мудрость и Благость, есть Его извечные свойства, то этого нельзя сказать про свойства Бога быть Творцом, Судьей, или Господом Воплощенным. «Ибо ка-

[18] *Boethii* De divisione. — MPL, t. 64, col. 879 B.

жется, — размышляет Абеляр, — что в вечности Его существование не предполагает быть вечно Творцом, Господом или Владыкой..., поскольку Творцом его называют относительно сотворенных вещей, а они в вечности не существовали. Не было в вечности ни раба, по отношению к которому Он назван Господом, ни вещей, над которыми бы Он владычествовал, ведая Их».

Как разрешить такое противоречие? Не были ли эти свойства Бога позднейшими, что делает вовсе не бессмысленным вопрос о целом и частях, как и вопрос о времени, которое, таким образом, как бы «размывает» вечность?

Абеляр для разрешения этого противоречия вводит категорию *воздействия*, или *эманации*. Можно сказать, что «тело» предшествовало этому человеку, хотя это тело и этот человек нумерически были одной и той же вещью, но предшествовало особым образом: «так же как эта субстанция была этим телом прежде, чем был этот человек, также и Бог существовал прежде, чем был Творцом или Господом, то есть в вечности Он не был Творцом или Господом, так как в вечности Он — Бог... Кажется также, что можно согласиться, что Бог не всегда был Господином или Творцом, если употреблять слово «всегда» в смысле «вечно», а не в смысле времени, которое началось вместе с миром и определяется по [положению] планет» (p. 95). Творец и Господь имплицитно содержались в Боге как *возможности*, обнаружив себя лишь в акте творения, в акте *явления* Всемогущества, Силы. Акты могут быть — опять же как следствие Силы — разнообразными, фактически такого рода акты и есть акциденции. «Возможно, что будет смущать нечто в том, что мы пытаемся сказать, а именно: Бог в одном из моментов есть то, чем Он не является в другом в качестве Господа или Воплощенного, хотя нет в Нем ни изменчивости, ни непрочности». Но «также, как мы говорим, что Св. Дух множествен по причине своих воздействий, а не по причине самого себя, также мы говорим, что и Бог изменяется некоторым образом в своих воздействиях, хотя в себе самом остается абсолютно неподвижным... как и в одном и том же человеке проявляются в определенный момент те части, которых нет в другой момент, и он часто получает и теряет свои привходящие признаки» (p. 95).

Это, на мой взгляд, — весьма важный момент в теологике Абеляра. Речь здесь фактически идет, во-первых, *об онтологии земного мира*, а во-вторых, о *способе*, которым производится такая онтологизация: *через причинение действия*. Это и есть *момент «схватывания»* Божественного ума человеческим рассудком в привходящем признаке. Оттого это «схватывание» неточное, аналогическое, сравнительное. Это и есть момент, когда конципируется всеобщая связь, где реализуются возмож-

ности связки «быть», когда универсалия не в вещах (Бог еще только воздействует), не в Уме (импульс уже задан), даже не в словах, но *во всеобщем взаимопредполагании вещей*, в их *взаимовысказывании*.

Вопрос: Можно ли утверждать, что Отец таков же, как Сын и Св. Дух, ибо не имеющие множества Лица не имеют также и подобия? Все подобное в чем-то несходно, а сходство есть только в разных вещах. Потому никто не говорит, что «этот человек» и «этот белый» подобны, так как сущностно эти высказывания не различены.

Ответ: Таким возражениям не случайно предпослан раздел «О том же самом и разном». «Подобный» означает часто «равный» и «тот же самый», «тождественный».

Вопрос: Все сущее есть либо субстанция, либо форма субстанции (белизна, благочестие, словом, все, обозначаемое девятью категориями). Как возможно нечто, не имеющее ни субстанциональности, ни формы, ни чего-либо, составленного из того и другого?

Ответ: Абеляр полностью отрицает многосущее в Боге. Множество допускается лишь в отличных друг от друга и нумерически разных субстанциях, то есть в вещном мире (p. 96).

Вопрос: Бог есть субстанция. Имя «Бог» есть имя субстанции, а не Ипостаси, то есть оно изобретено для обозначения природы этой субстанции, а не Лица, как в случае с Богом Отцом, Богом Сыном и Богом Св. Духом. Как в таком случае лучше выразиться: троичный Бог как троичная субстанция или как троичный Отец? Ибо как есть только одна субстанция и один Отец, также есть один Бог, а не много.

Ответ: По мнению Абеляра, «вопрос разумен», и лучше говорить «Бог есть Троица», чем «Бог троичен», или «троичная субстанция», хотя и то, и другое ясно на уровне здравого смысла (p. 97).

Вопрос: Равнозначны ли в таком случае выражения: троичный Бог — или троичная субстанция, и три Бога — три субстанции? Тройная речь — не то же ли, что три речи, подобно тому как выражение «двойной удар» означает два удара?

Ответ: Есть много способов возражений на этот вопрос.

1. При произнесении слова «человек» два человека, слышавшие это, понимают под ним «разумное смертное животное», но *смысл* этого понятия у одного отличается от смысла этого понятия у другого. Каждый из этих смыслов есть некий объем понятий. Мы тем не менее не говорим о множестве понятий, потому что слово для обоих звучит одинаково. Множество имен, множество движений души находят одну и ту же звуковую форму (в «Диалектике», как мы помним, Абеляр такую

форму назвал двуосмысленной), но она не есть множество субстанций.

2. В одном человеке есть множество частей, отличных одна от другой так, что та — не эта. Некую часть можно удалить, однако и после ее удаления (скажем, ноги или руки) человек остается человеком; разные части человека не называются множеством людей, ибо множество людей оживляется множеством душ. Также нельзя говорить и о множестве Богов, ибо сущность трех Персон одна и та же.

3. Три грамматических лица в человеке могут выражать одного и того же человека. То же и три Лица в Троице.

4. Слова меняют значения в зависимости от того, что ими соединяется. Можно сказать, что один и тот же человек есть три ремесленника, потому что он владеет тремя ремеслами, при этом нельзя сказать, что речь идет о трех людях. То же — о трех Персонах. Абеляр упоминает о важных отличиях между греческой и католической верой: «Греки, однако, как свидетельствует Августин, не боятся сказать «три субстанции» вместо «трех Персон»... Мы не выступаем здесь против греков; они от нас отличаются, может быть, не чувством, но только словами, неверно употребляя слово «субстанция» вместо слова «Персона» (p. 98).

Вопрос: Каким образом выражение «есть три Лица» (где est — *единственное* число от «esse») может быть истинным, если нет множества существ, то есть сущностей. Известно, что число причастия должно соответствовать числу глагола («он идет» — «он есть идущий», «они гуляют» — «они суть гуляющие»). Не свидетельствует ли это о том, что всякий раз, как мы говорим «они суть», мы допускаем «они сущие», то есть сущности (*множественное* число)?

Ответ: Абеляр сравнивает это с грамматическим высказыванием «Афины суть» или «этот белый человек и этот сидящий человек суть одно и то же существо». На его взгляд, единственное или множественное число касается не только сигнификации, но и детерминации слова. «Афины суть» означает «город есть», «число есть» означает «единости суть» — по способу употребления собирательных слов.

Вопрос: Почему имя «Бог» — единичное имя, а не универсалия, если существует множество личностно различенных субъектов, Им предицируемых: Отец есть Бог, Сын есть Бог, Св. Дух есть Бог, и тот — не этот?

Ответ: Различение Персон не есть различение сущности, а есть различение свойства, что подобно грамматическому различению лиц в одном и том же Сократе, имя которого — единичное имя. Но при ответе на этот вопрос грамматической

аналогии не достаточно, если под словами «тот» и «иной» подразумеваются разные сущности. Абеляр повторяет, что речь идет об одной и той же сущности, но о разных ее свойствах; во-первых, он уточняет, что нельзя сравнивать Божественную сущность ни с одной другой — телесной или духовной, а во-вторых, напоминает, что философы называли Божественное единство *монадой* — словом, которому через несколько веков предстоит олицетворять философию Лейбница, одного из первых вспомнивших Абеляра-философа. Абеляр добавляет, однако, что, несмотря на то, что ему импонирует подобное «здравое понимание», более соответственны предмету исследования такие «католические слова», как Божественное единство. Эти слова нужно содержать «в почтении», поскольку они суть средство, которым «совершаются таинства церкви, когда при обращении к Его имени Бог творит чудеса даже с помощью самых подлых слуг» (p. 102). Это первое.

Второе. Абеляр напоминает о своей идее статусов: быть Отцом иное, чем быть Сыном. Потому, хотя субстанция Отца и Сына одна и та же, но есть различие между бытием Отцом и бытием Сыном. Абеляр ссылается на Присциана, который «предупреждал» о необходимости быть корректным в словоупотреблении, понимая под словом то значении вещи, которое имелось в виду при назывании. Потому, хотя Бог Отец и Бог Сын тождественны по сущности, некорректно говорить «Отец есть Сын», или «Отец порожден или произведен», ибо «Отец» и «Сын» выражают разные свойства, значения этих слов не тождественны друг другу. Таким же образом позволительно сказать «Отец — не Бог», потому что, как и в первом случае их свойства не одни и те же. Когда человеческие слова используются для обозначения Бога, единичность Божественной субстанции заставляет и их употреблять в единичном значении (p. 101—102).

Тождество «Отец — это Сын» невозможно и потому, что к нему нельзя применять следующее правило диалектиков: если нечто есть предикат некоей субъект-вещи, то все, что есть предикат этого предиката, есть предикат также субъект-вещи, то есть первое есть и последнее. Это правило относится к высказываниям, которые принимают во внимание тождество по сущности, но не по свойствам, как то происходит в высказывании «Отец есть Сын». Для подобного высказывания Абеляр формулирует собственное правило: «Когда нечто есть предикат другого нечто, а это нечто есть предикат предиката, то свойство первого предиката есть свойство последнего предиката». Но, продолжает он, поскольку в данном случае это очевидно ложно, то и не нужно держать его за правило (p. 104).

Этот вопрос (и возражение) принципиального свойства, пото-

му что он впрямую касается идеи Воплощения. Говорят, рассуждает Абеляр, что воплотился Сын, но не Отец или Св. Дух. Однако, очевидно, что воплотилась сама сущность, которая есть и Отец, и Сын, и Св. Дух. Отчего же принято говорить, что воплотилась лишь Мудрость Божья, хотя это равнозначно высказыванию «Бог воплотился?» Суть в том, что Воплощение Сына, или Мудрости, имеет пропедевтический смысл наставления в истинной мудрости как *проповедью*, так и *примером* жизни, которые суть *инструменты Мудрости*. Но они и *инструменты внесения субъектности в каждое плотское человеческое существо*: люди, пишет Абеляр, получили благодаря Воплощению свет истинной Мудрости (p. 105).

Отвлечемся несколько от «вопросов-ответов», затормозив на анализе инструментария, обеспечивающего, по мысли Абеляра, причащенность человека миру истины. На роль примера давно обратили внимание историки, как на своего рода «хронотоп» человека христианского Средневековья. Правда, «примеры» брались в расширительном смысле: эти «поучения на душеспасительные темы», оживлявшиеся анекдотами, «занятные и увлекательные по содержанию, но одновременно заключавшие морализацию» отражают «представления широких слоев населения», раскрывают «пласт коренных представлений о мире, присущих сознанию человека Средневековья». «Это сознание рядовых христиан».

Кажется, однако, что «примерность» есть сознание *рядовых* христиан столько же, сколько и *высоколобых*. Она, как это видно из анализа абеляровой «Теологии», есть не только «отпечаток воздействия церкви на народное сознание» или «следы той переработки, которой христианское сознание неприметно подвергалось в этом сознании» [19], но есть *принцип* христианского мышления в *целом*, действующий на базе аналогии, позволяющей человеку приобщиться к высшим истинам. Вопрос «переработки» в данном случае — частный вопрос.

Различение свойств трех Ипостасей Бога столь важно потому, что каждое из них имеет свою особую ролевую функцию в деле спасения человека: церковный обычай того времени предполагал вознесение молитвы Богу Отцу, чтобы он сообщил мощь человеческой плоти ради выполнения тех задач, что ей начертаны; Богу Сыну предназначено осуществление суда на основании способности различения, Богу Св. Духу принадлежат действия Божественной благодати — отпущения грехов и даров, исходящих не от заслуг человека, а от милости Бога. Символ этого — наложение руки епископа на кающегося. Потому столь важно объяснение состава духа, или в переносном

[19] *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990, с. 136—137.

значении — души из «неделимой и раздельной субстанции» или из «того же и иного», что есть момент единства двух смыслов субстанции. С этого момента они начинают свое раздельное бытие, подчеркнутое введением понятия «покров», involucrum, о чем упоминалось раньше, ведущего к разворачиванию аллегорических интерпретаций, как внутри земных пределов, так и относительно «запредельных». Потому Абеляр не случайно вновь обращается к платоновскому «Тимею», где душа помещена в центре мира, что является символом универсального распространения благодати на *все* части мира, знаменуя «согласие разных произведений Бога». Такого рода интерпретации предполагают разносторонние «схватывания» Божественных мыслей: теологическое, типологическое (толкующее о событиях священной истории как об одном из значений термина «покров») и др.

На последний *вопрос*: не получается ли, что в силу данности, согласно которой Отец порождает Сына, субстанция порождает субстанцию, — который сформулировал Альберик Реймсский, противник Абеляра на Суассонском соборе 1121 г., Абеляр *отвечает* последней, третьей, книгой «Теологии „Высшего блага"», где определяет, что есть порождение и произведение. Фактически здесь замыкается круг, то есть более развернуто говорится о том, с чего Абеляр начал «Теологию», утверждая, что Отец — это Сила, Всемогущество как полное бытие, Сын — Мудрость как часть Всемогущества, или некоторое бытие, то есть свойство различения, где слово «часть» понимается, повторим, как такая — различающая — часть, сквозь которую явлено все могущество. Абеляр довольно детально определяет, что значит «порождать» и «сотворять». Порождение имеет место всюду, где нечто происходит от субстанции другой вещи, либо где они существуют вместе, либо где одно предшествовало другому. Порождение Сына имеет смысл вечного порождения, то есть порождения безначального, ибо нельзя сказать, что Сын начал свое бытие от Отца: в этом случае Сын перестал бы существовать в качестве вечного.

Введение времени в Божественное бытие (через идею «порождения») есть введение *логического времени*, означающего вечный статус порождения, вечного утверждения («да») и отрицания себя Отцом через Сына («нет»). Метод «sic et non», на который мы намеком обратили внимание в «Диалектике», здесь обнаруживает себя с особой силой.

Прежде, чем попытаться определить, что есть этот метод, сделаем одно замечание. Подробный перечень вопросов номиналистов и ответов концептуалиста был необходим в этой книге не только для того, чтобы текстуально представить конкретный диспут XII в. по конкретной проблеме. Если внимательно про-

смотреть лист обвинений, предъявленных Абеляру на Сансском соборе, то можно обнаружить, что в их числе есть пункты, либо прямо соотносящиеся с вопросами именно номиналистов (например, пункт, в котором Абеляр обвинялся в том, будто он полагает, что Бог Дух Святой не той же субстанции, что Бог Отец и Бог Сын), либо неверно истолкованные (например, что Бог Отец есть полное могущество, Бог Сын — некоторое могущество, Бог Св. Дух не обладает никаким могуществом, или прямое отождествление Бога Св. Духа с Мировой душой Платона).

Идеология и философия явно в данном случае оказались не в ладу, ибо иначе как идеологическими целями нельзя объяснить неграмотное или небрежное прочтение текстов. Ведь нельзя всерьез принять мнение философов, пытающихся объяснить «ссоры» Абеляра с церковью его несносным характером — это надо сразу вынести за скобки. Но делается понятным другое: традиция считать Абеляра номиналистом — не современная (или не столь давняя) практика; она идет непосредственно из того времени, когда жил философ и задала тон невнимания к его концепции, перебить который оказалось под силу лишь XX веку с его тягой к тексту.

ДА И НЕТ

Сделаем небольшое отступление. Через несколько лет после «Теологии „Высшего блага“» появился труд Абеляра под названием «Sic et non», «Да и Нет». Считается, что первые его редакции были осуществлены в 1122 — 1127 гг., когда писалась «Христианская теология», другие — в 1132 — 1142 гг. [20] Очевидно, что этот труд задумывался примерно в те же годы, что «Теология „Высшего блага“» (1118 — 1120 гг.). Библейские экзегезы в этой «Теологии», как заметил Е. М. Байтерт, часто довольно примитивны, знание Абеляром старой христианской литературы довольно ограниченно (Августин, Псевдо-Августин, Боэций, Григорий Великий и некоторые другие) [21]. Потому он и предпринял труд прочитать древних, преимущественно латинских, авторов для углубления своей точки зрения.

---

[20] *Cottieux J.* La conception de la théologie chez Abélard, p. 268; *Buytaert E. M.* Introduction. — *Petri Abaelardi* Opera theologica I. Corpus christianorum.

[21] *Buytaert E. M.* Abelard's trinitarian doctrine. — Peter Abelard. Proceedings of the International Conference. Louvain. May 10—12. 1971 p. 138.

«Да и Нет» — эта панорама наличного знания, преподнесенного в тео-логически чистом виде. Абеляр был, повторим, одним из зачинателей метода критической текстологии (так считают и авторы «Ренессанса XII в.» Г. Паре, Ф. Брюне, П. Трамблэ), заключающегося в обсуждении прочитанного, тщательном прояснении авторской позиции на основании разума, о чем и сообщал он сам в Прологе к «Да и Нет».

Проверка текста на достоверность, уже заявленная в «Теологии „Высшего блага"» (в тех пассажах, где были выявлены сомнения относительно перевода ряда терминов с древнееврейского на латынь: «сотворил» вместо «породил», «Отец» вместо «Творец» и т. д.), фактически означала переключение авторитетного, или антиисторического, сознания в пространство истории, как и положено сознанию христианскому. «Я полагаю, — писал Абеляр в Прологе к «Да и Нет», — что столь же много внимания должно обращать и на то, не является ли высказанное в сочинениях святых предусмотренным ими самими в другом месте и исправленным после познания истины, как во многих случаях делал блаженный Августин... или не ставили ли они этого при исследовании скорей в виде вопросов, нежели давали ему твердое определение, подобно тому, как утверждает вышеназванный Августин» [22].

В «Да и Нет» были вскрыты проблемы, поставленные тысячелетием христианства, но вскрыты своеобразным способом: *через сопоставление цитат*; чтобы убедительно показать разночтения, вовсе не обязательно высказываться по их поводу (тем более что в Прологе объяснен смысл абеляровых изысканий), достаточно привести соответствующие цитаты. Но чем более был скрыт Абеляр за цитатами, тем личностней выглядел их подбор. «Да» и «Нет» в этом проблемном поле существовали вместе, будучи чреватыми друг другом. Абеляр как бы перегибал надвое лист, на одной стороне помещая «да», на другой «нет», а поперек листа формулируя проблему: вечна ли троичность? Обладает ли Бог двумя природами (имеется в виду Божественная и вочеловеченная природа Сына. — *С. Н.*) или Он един или троичен в абстрактной Божественности? Является ли вочеловеченный Христос Спасителем или Он — учитель, образец морального поведения? Что есть вера, воплощение, таинства?

Можно, конечно, сказать, что в «Да и Нет» Абеляр устроил «парад своей эрудиции» [23], поскольку привлек к обсуждению вынесенных проблем авторитеты Афанасия и Августина, Оригена и Боэция, Иеронима и Амвросия, а также множество

---

[22] *Петр Абеляр.* Пролог к «Да и Нет» — *Петр Абеляр.* История моих бедствий, с. 111.

[23] См.: MPL, t. 178 (Introductio), col. 43—44.

других христианских писателей. Для нас, однако, гораздо важнее, что в «Да и Нет» он одним лишь подбором цитат показал разные смысловые, хронологические, топологические и другие пути формирования единого слова догматов, пути, по которым иудейская, греческая, римская и собственно христианская религиозно-философско-историческая традиция вводилась в европейскую ментальность. «Да и Нет» — наглядная демонстрация метода медитативной диалектики, где показаны возможности «двойственного» прочтения одного и того же текста или «двойственного» ответа на один и тот же вопрос.

Книга эта перешагнула пределы Франции потому, что «личное высказывание» состояло не только в «наведении порядка» в наличной сумме складывающейся теологии. Независимо от воли Абеляра, видевшего в рациональном методе способ приобщения к чистым вероисповедным истокам, оно рождало возможность сомнения, скепсиса по отношению к традиции. Абеляр отдавал на суд читателей, доверяя этому суду, прежде запретные для профанического слуха результаты своей проверки, и суд не замедлил состояться: к Абеляру стекались тысячи учеников [24].

Но в данном случае нас, разумеется, интересует не только это, но и то, что, по мнению многих исследователей, «Да и Нет» были своего рода подготовительным инструментом для дальнейших редакций «Теологии». В одном из ее вариантов цитаты из «Да и Нет» встречаются почти в том же порядке, что в «Да и Нет»: Ж. Котьё приводит столбцы таких сопоставлений из «Христианской теологии» и «Да и Нет» [25]. Судя же по тому, как усердно Абеляр разрабатывал сам метод в «Теологии „Высшего блага“», именно она и побудила его к составлению столь важной для его творческой жизни компиляции.

ИДЕИ ПОРОЖДЕНИЯ И ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Потому (вернемся теперь к этой «Теологии») для него столь важной оказалась идея порождения и идея произведения как двух необходимых друг для друга и принципиально несводимых друг к другу — как «да и нет» — свойств Бога.

---

[24] Г. Компейре сообщает, что в Мезонселе у Абеляра было 3 тысячи, в Параклете — 5 тысяч учеников. См.: *Compayré G.* Abelard and the Origine and the early History of Universities. N. Y., 1969, p. 15—16.

[25] *Cottieux J.* La conception de la théologie chez Abélard, p. 253, 261.

Идея порождения есть предельная обремененность Отца-Всемогущества Сыном-Мудростью, их взаимопредположение и Единство разных свойств, не дозволяющих отождествлять Отца и Сына. Отец, полагает Абеляр, есть начало по природе, но не по последовательности в существовании: эту интерпретацию нельзя отвергать, хотя и нужно воздерживаться от такой формулировки, чтобы не возникло подозрения в том, будто Сын имеет начало, *памятуя о неточности человеческих слов.* Можно говорить о предшествовании Отца Сыну, но лишь в том смысле (см. главу III «Логика как теологика»), в каком вообще существуют оппозиции: низшее и высшее образуются в вещи вместе. Вещь не предшествует субстанции, хотя субстанция помещается под вещью. Сравнить такое порождение можно только с образованием вида от рода. Однако это сравнение грубое, поскольку порождение Сына есть свойство Его бытия: быть порождаемым, собственно, и значит — «Сын» [26], также как свойство Отца — быть нерожденным.

На этом основании Абеляра обвинили в арианской ереси: за установление ступеней и степеней в Троице. Он словно бы предвидел подобное обвинение, когда писал: «Вот трудность, которая может кого-нибудь смутить духом, — имеет ли Отец преимущество перед Сыном в некотором достоинстве, поскольку Сын происходит от Отца, а Отец не происходит от Сына, а отсюда, подчиняется ли Сын Отцу, поскольку Сын обязан Отцу тем, что Он есть?» И *отвечает весьма иронически:* «Но, конечно, в таком случае животное достойнее человека» (с. 123).

Идея же «произведения» есть предположенность формы акта в бесформенности потенции. Лишь в единстве такого рода акта и потенции, бесформенности и формы возможно для Бога его бытие Творцом, его статус Творца. Именно через статус вводится земной мир в Божественную онтологию, откровенно помещается внутрь бытия Бога как необходимое для Его бытия.

Абеляр выделяет два значения «произведения»: производить рождением и производить любовью. Второе значение применимо к третьей ипостаси Бога: «производить любовью своей благости есть свойство Св. Духа». Такого рода произведение есть также акт воздействия Бога. «Сказать, что Дух происходит от Отца и Сына — это сказать, что любовь становится действенной из-за блага Бога, начиная с Могущества и под водительством Разума» (p. 125—126).

---

[26] О подобном же значении слова „сын" см.: *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. II. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1984, с. 765.

Понять подобный акт можно только путем «философского созерцания», заданного Платоном. Абеляр много цитирует этого, по его словам, «величайшего философа». Правда, это цитирование ограничивается «Тимеем», но именно в «Тимее» Бог уподобляется ремесленнику, созерцающему в уме «образцовые формы, которые он называет эйдосами», на основании которых Провидение творит мир как по модели (p. 126). «Таким образом концепт Божественного ума становится актом через Его действие» (p. 127). Дух изначально прост и единосущен с Отцом и Сыном. Душой (и в этом смысле, полагает Абеляр, его можно считать тождественным Мировой душе Платона) он стал в результате эманации на земной мир. Дух — это имя природы, естества, то есть Божественного бытия, душа же — есть имя функции. Как Христос был вечен в своей Божественности, но начален по человеческой природе, так и Дух — вечен по сущности, но имеет начало по результатам действия. Платон приписывал Душе начало, что не противоречит христианской безначальности, ибо в том и в другом случае имеются в виду разные функции одного и того же Духа. Мир, таким образом, предстает как произведение Мастера в чистом акте интеллектуального «схватывания», явленного через вещи.

Идея про-из-ведения, в том числе произведения вещи, чрезвычайно важна и специфична для всего Средневековья. Это — выявление вещи из-под покрова (involucrum), через который идея вещи переводится в саму вещь, из потаенности — в открытость, как говорил М. Хайдеггер. На этой границе (покров) происходит «событие произведения», берущее начало не в себе, а в другом, в Мастере, проделывающем логическую работу над любым творением. Потому оно всегда субъектно. Но такого рода вечное, постоянное произведение позволяет определить средневековый ум как умение. Это свойственно всей схоластике. Потому любая работа является вместе с тем теологической работой по постижению Бога.

Очевидно, судя по «Теологии», что Абеляр был рационалистом в специфически средневековом смысле. Действующий в сфере откровения разум причащался Богу, «схватывая», осуществляя в речевом концепте всеобщую связь вещей. Собственно, его «Теология» есть изречение об отношениях, о логических связях в Троице, что и привело к различению в субстанции платонового и аристотелевого смыслов. Это, на мой взгляд, главное в «Теологии», ибо позволяет обосновать доктрину могущества Откровения, онтологически причащающего себе земной мир, понятый как произведение Св. Духа, естественно существующего как чистое Благо и чистая Любовь. Именно эти принципиально не охватываемые сферой аристотелевых категорий понятия вводят душу человека в непосредственные отношения с Богом, что есть сфера «Этики».

ГЛАВА ПЯТАЯ

Этика: познание самого себя как богопознание

В средние века, как свидетельствует Д. Е. Ласкомб, издатель и исследователь «Этики» Абеляра, эта книга была мало известна. До настоящего времени дошло лишь 5 манускриптов, скопированных с Абелярова произведения, два из которых относятся к середине XII в., один — к XIV в., а два — к XV в. Столь малая презентативность свидетельствует, что при жизни Абеляра «Этика» не влияла (или почти не влияла) на процесс школьного образования. Написана она была между 1135 и 1139 гг.[1] В «Комментариях к „Посланию к Римлянам" [апостола Павла]», составленных не позднее 1137 г., Абеляр писал, что некоторые вопросы обсуждает в своей «Этике». К тому же в «Этике» он ссылается на третью книгу Theologia scholarium, которая появилась, по предположению Е. М. Байтерта, также между 1135 и 1139 гг. Первое упоминание об «Этике», как и о «Да и Нет», встречается в письме, которое Гильом Сен-Тьерри отправил весной 1139 г. Бернарду Клервоскому, где будущий аббат опасается, «не столь ли ужасны эти вещи по своему содержанию, сколь ужасны они по наименованию»? В чем, по Гильому, состоит «ужас наименования», не разъяснено, поскольку, по-видимому, он их не читал, судя по его словам: «Однако, *как говорят*, они ненавидят свет, и, даже разыскивая, их нельзя отыскать»[2]. Не исключено, что «ужас» возникал от названий «Познай самого себя» и «Этика» как явных отсылок к Античности: это была первая в Средние века самостоятельная работа такого рода.

Д. Е. Ласкомб сообщает, что с этого момента Бернард Клервоский начал диспут против Абеляра[3], где широко цитируют-

---

[1] *Luscombe D. E.* The Ethics of Abelard: some further consideration. — *Peter Abelard.* Proceedings of the International Conference, p. 74.

[2] Письма современников и участников Сансского собора. — *Петр Абеляр.* История моих бедствий, с. 127. Курсив мой.

[3] См. о диспуте: MPL, t. 180, col. 282 A — 282 B.

ся фрагменты трудов абеляровых учеников, даже воспроизводятся фразы, заимствованные, вероятно, из анонимной «Книги сентенций» — компиляции из «Этики», составленной одним из них. «Сентенции» Бернард приписывал самому Абеляру, ибо упоминает некие «Сентенции» Абеляра, а Абеляр в «Апологии против Бернарда» возражает против такого рода подтасовок. Судя по всему сам св. Бернард трактата «Познай самого себя» (о котором Абеляр отозвался как о своей этике, что и позволило его впоследствии называть именно так) не читал, после же осуждения Абеляра в 1140 г. и скорой его смерти изучение этого труда было вообще прекращено.

«Этика» впервые была напечатана Б. Пецем в 1721 г.[4]. Именно этот текст впоследствии использовал Ж. П. Минь. Недавно стараниями Д. Е. Ласкомба трактат увидел свет на двух языках — английском и латинском [5]. Это наиболее полное критическое издание из двух книг (первая дошла полностью, вторая представлена небольшим фрагментом), основанное на анализе 5 рукописей.

Ранее уже было сказано, что этическое учение Абеляра нельзя рассматривать в отрыве от его теологических взглядов: этика есть средство постижения Бога, и познание самого себя есть богопознание. В первой редакции «Теологии для школяров» Абеляр написал, что «создал некоторую сумму священной учености», цель которой обеспечить человеческое спасение. Само спасение зависит от соблюдения трех вещей: веры, милосердия и таинств. Все теологические сочинения того времени имели такое трехчастное деление. Некоторые произведения так и назывались «О вере, милосердии и таинствах» (De fide, caritate et sacramentis); об одной из таких книг немного будет сказано ниже. Абеляр, впрочем, соблюдал эту схему не вполне последовательно, однако тема милосердия, составляющая суть этики, входит в последний отдел его «Теологии» и «Да и Нет». Впрочем, как уже упоминалось, труды Абеляра остались в основном незавершенными. В «Теологиях» нет и следов работы, посвященной таинствам, хотя в «Комментарии к „Посланию к Римлянам“» о ней оставлено упоминание. Эта часть трактата должна была называться «Антропология или тропология», в ней должны были обсуждаться такие таинства, как воплощение, причастие, искупление и пр. План «Теологии» был таков: собственно теология, этика, антропология [6].

---

[4] *Pez B.* Thesaurus anecdotorum novissimus. T. III. P. II. Augustas Vendelicorum et Grecii, 1721.

[5] *Abelard's* Ethics (ed. D. E. Luscombe), Oxford, 1971.

[6] См. об этом подробно: *Petri Abaelardi* Opera theologica (Acc. E. M. Buytaert). Corpus christianorum. I. Continuatio medievalis. XI. Turnhout, 1969, p. 126, 293, 307.

Как и многие магистры его времени, Абеляр испытывал огромное уважение к языческим философам. В «Теологии» он писал о естественном знании Троицы язычниками, в «Этике» эта его позиция усилилась благими примерами жизни языческих философов (Сенеки, Эпикура). Внутрь теологии Абеляр вводит языческие моральные темы. Он подчеркивает, что Боэций в «Категориях» Аристотеля обнаружил все, что относится к добродетели как обычаю жизни. Обычай в этом случае представлен качеством, приобретенным усилием и закрепленным как неизгладимая отметка в душе человека. В «Диалоге между Философом, Иудеем и Христианином» именно Христианин заставляет Философа определять и классифицировать такие главные добродетели как справедливость, стойкость, терпение, дружелюбие, осторожность и др. В этой оценке добродетелей как обыкновения ума, так и естественных качеств Абеляр и его школа выделялись из современных им школ и учителей. Ланская школа, подробно исследованная О. Лоттэном, не касается проблемы античных добродетелей [7]; в упомянутом ниже трактате «De fide, caritate et sacramentis», явно принадлежащем перу выходца из этой школы, вероятно, учителя Гильома из Шампо, об этом также нет речи, хотя упомянуты некоторые положения Аристотеля.

ИДЕЯ СПАСЕНИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЫСШЕГО БЛАГА

В центре проблематики «Этики» лежит идея интенции (intentio), которая стала основой для всей философии Абеляра, как мы пытались это показать, и соответственно определение греха, взятых в контексте идеи спасения человека и вовлечения его в Божественную жизнь, понятую как Высшее благо.

В таком именно контексте — в пространстве Высшего блага — была рассмотрена Боэцием (накануне смерти) идея судьбы. «Происхождение всего сущего, развитие всех вещей, — писал он в «Утешении философией», — ...имеет свои причины, порядок, формы от неизменного божественного разума... этот разум содержит образ многообразия сущего, подлежащего управлению. Этот образ, когда рассматривается в чистом виде в самом божественном разуме, называется Провидением, если же он сопрягается с вещами, подвластными Богу,

---

[7] *Lottin O.* Psychologie et moral aux XII et XIII siècles. III. Louvain, 1949, p. 99 u seq. ; см. также: *Blomme R.* La doctrine du pêche dans les écoles théologiques de la première moitié du XII siècle. Louvain, 1958.

то, как еще ведется от древних, называется судьбой»[8]. Судьба, следовательно, есть «связующее расположение изменяющихся вещей, посредством которого провидение упорядочивает их существование», это — воплощение провиденциального порядка во времени и пространстве[9]. Образом такого порядка у Боэция является множество колес, вращающихся вокруг одной и той же оси: чем ближе колесо к оси (вплоть до слияния с нею), тем меньше превратностей судьбы, чем дальше, тем больше превратностей. Изменчивая линия судьбы, по Боэцию, относится к неизбежности Провидения как рассуждение к пониманию, как время к вечности, как движущийся круг к покоящемуся центру. Судьба «связывает действия и ход жизни людей нерушимой цепью причин, берущих начало от неизменного Провидения и также с необходимостью являющихся неизменными»[10].

Это рассуждение Боэция нельзя, однако, понимать в духе идеи предопределения, ибо, по его словам, смысл Провидения состоит не в том, чтобы сообщать вещам необходимость, а в том, чтобы быть знаком необходимости их осуществления в грядущем. Сущность же знака — обозначать скрытое, но не творить сущности обозначаемого. «Следовательно, то, что произойдет в будущем, не является необходимым до того момента, когда происходит, а не обретя существования, не содержит необходимости появления в грядущем»[11]. Ведь знак — лишь намек на означаемое, на его возможность; сущность так понятого знака — обозначать немыслимые, многовариантные состояния, вытекающие из свободы воли или, по воле случая, понятого как «стечение противоречивых обстоятельств»[12]. Боэций тем самым ставит проблему возможности *перерешения предрешенного*, что и составляет основание для важнейших христианских состояний: надежды и молитвы[13]. Один из самых серьезных средневековых оксюморонов базируется на понимании Провидения как предзнания или некоего предначертания, не содержащего в себе, однако, «природной необходимости». Предназначенное к существованию вправе остаться в возможности, *не стать явным*.

Вопрос о том, как существует не ставшее явным, стал предметом дальнейших разработок, одной из глобальных проблем этики Абеляра, впрочем, как и проблема того, что есть случай и что есть «результат действий», который, по Боэцию, соб-

---

[8] *Боэций.* Утешение философией. — *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты, с. 265.
[9] Там же, с. 265—266.
[10] Там же, с. 267.
[11] Там же, с. 281.
[12] Там же, с. 274.
[13] Там же, с. 279.

ственно и образует судьбу, исходя «не из чужой, но из собственной силы» [14], следствием чего является суждение человека о природе познания сущего (совершаемого, совершенного, предназначенного к совершению).

Эти три вопроса (что есть неявное в душе человека, что есть результат действий и что есть случай в соотношении с Богом как Высшим благом) являются центральными при анализе двух произведений Абеляра: «Этика, или Познай самого себя» и «Диалог между Иудеем, Философом и Христианином», ибо с их решением связано претворение христианской идеи судьбы в идею спасения души.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ГРЕХА: INTENTIO

Этика, по Абеляру, — путь различения пороков и добродетелей, определяющих человеческую жизнь как достойную хулы или похвалы [15]. Но для этого, соответственно, необходимо определить понятия порока, греха и греховного поступка, что отнюдь не равнозначные понятия. Порок принадлежит собственно душе, ее определенному физическому состоянию, «заставляющему нас сочувствовать тому, чему сочувствовать не надлежит» (col. 636). Грех же — это само сочувствие греху, «изъян души», делающий человека виновным непосредственно перед Богом, поскольку тем самым наносится Ему оскорбление, выраженное в презрении.

Это первое общее, предварительное определение греха, в дальнейшем подлежащее уточнению. Абеляр шаг за шагом прослеживает его составляющие. Оппонентом на этом пути для него был Августин с концепцией воли как начала греха. Для Августина грех состоит в желании сохранить или продолжить делать то, что запрещает справедливость и от чего человек волен воздержаться [16]. Порочность плоти (в этом с ним согласен и Абеляр) сама по себе не есть ни добро, ни зло, греховной она становится при совпадении желания и склонности совершить проступок.

---

[14] Там же, с. 283.

[15] *Petri Abaelardi* Ethica, seu Scito te ipsum. — MPL, t. 178, col. 635. Далее ссылки на это издание в тексте.

[16] *Rohmer J.* La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Duns Scot. — Etudes de philosophie médieval, 27. Paris, 1939, p. 31—49.

Августиновские темы стали общим местом средневековых размышлений. Они встречаются у Ансельма из Бека, у Бернарда Клервоского, у философов и теологов Ланской школы.

Абеляр попытался пересмотреть аргумент Августина о воле как инициаторе греха. Ход его мысли, в котором аргументами являются примеры, следующий.

1. Предварительное определение дополняется чисто отрицательной дефиницией: *грех — это не-отреченность от того, от чего следовало отречься.* Такое отрицательное определение свидетельствует об отсутствии особой субстанции греха. «Грех заключается скорее в не-бытии, чем в бытии, наподобие того, как мы сказали бы, определяя тень: это отсутствие света там, где должен быть свет» (col. 636).

2. *Воля не есть начало греха.* Человек может грешить при отсутствии злой воли, из-за природной «неизбежной слабости». В качестве аргумента он приводит следующий пример. «На некоего человека напал в припадке бешенства хозяин и преследовал его с обнаженным мечом, пытаясь убить. Тот долго бегал от него, стараясь, как мог, ускользнуть от смерти и, не желая убивать господина, был к тому принужден, чтобы не быть самому убитым» (col. 636—637). Факт отсутствия злой воли, правда, не предопределяет безгрешности самого акта убийства, меняется квалификация проступка: из акта воли он становится следствием неосмотрительности.

3. *Воля, обузданная добродетелью воздержания, перестает инициировать грех.*

4. *Перенос внимания с поступка на оценку состояния души,* поскольку «поступок ничего не добавляет к нашим заслугам, независимо от того, проистекает ли он от злой или доброй воли» (col. 638). Происходит уточнение понятия греха: грех — не только сочувствие пороку, не только желание его, но согласие (consensus) на него. Аргументом является такой пример. «Некий человек проходит через сад, и при виде сладких плодов его охватывает страсть их отведать. Он, однако, сопротивляется своему вожделению, чтобы ничего там тайком не сорвать или не ограбить, хотя дух его распалился великой жаждой в предвкушении удовольствия съесть их. Где желание, там, несомненно, и воля. Тот человек, желая отведать плод, не сомневается, что, съев его, испытает удовольствие; слабая природа, разумеется, побуждает его соблазниться тем, чего нельзя допустить без ведома или дозволения владельца. Подавляет тот человек желание или нет? Нельзя сказать, что он погасил его, но, так как он не поддался ему, греха с ним не случилось» (col. 639). На основании такого примера Абеляр делает вывод, что воля — не грех, последний состоит в согласии на него и во внутренней готовности, в умысле (intentio) совершить

грех.

5. *Добровольность греха.* Добровольность — не любое воление, сопровождаемое сердечной склонностью, удовольствием, естественным желанием, дозволенным Божественным Законом (к такой склонности относится супружество), а осознанное желание совершить то, что известно в качестве запретного.

6. *Различение целей деяния.* «Двое, к примеру, вешают некоего преступника. Один движим ревностью к справедливости, а другой — застарелой вражеской ненавистью, и хотя совершается одно и то же деяние — повешение — и при всех обстоятельствах они совершают то, что сделать — благо, и то, чего требует справедливость, но из-за разницы намерения одно и то же делается разно: одно — со злом, другое — с благом» (col. 644).

7. *Любое деяние совершается соизволением Бога.* Бог совершает во благо даже то, что не становится благим по свершении. Бог повелел Аврааму принести в жертву сына, желая испытать Авраама, — это благо, хотя принятие такой жертвы не было бы благим. Здесь — место свободы воли.

Резюмируя сказанное, Абеляр различает четыре компонента греха: *изъян души*, толкающий к греху; *греховное помышление*; *добровольность*; *злокозненный поступок*, — и три способа склонения к греху: *внушение*, *удовольствие* и *согласие*. Он впервые прекращает писать о грехе как об акте воли. Более того, предполагая двуосмысленность мира и слов, он и волю дву-о-смысливает, различая волю как направленную (т. е. умышленную, интенционную) и *волю как непроизвольное желание*. Лишь первая может конституировать грех. Тем самым делается попытка реорганизовать язык традиционной судебно-религиозной практики, поскольку устанавливается нетождественность оценки поступка судьей земным и судьей небесным. Первый основывает суждение на основании последствий греха, то есть на основании позитивного права, второй на состоянии души или на намерении, то есть на основании естественного права. На деле это часто подменяется друг другом, о чем свидетельствует следующий пример: «Какая-то бедолага вскармливает дитя, а у нее нет одежды, чтобы прикрыть малыша в колыбели и самое себя. Движимая состраданием к ребенку, она прижимает его к сердцу, чтобы согреть в собственных лохмотьях, и в тот момент, думается, покорившись природной слабости, душит того, кого обнимает с бесконечной любовью... Когда же она пришла к епископу для рассмотрения дела, то к этой женщине применяют суровое наказание не за совершенную ею вину, а ради того, чтобы сама она или другие женщины впредь были осмотрительнее в таких ситуациях» (col. 647—648).

Собственно отсюда возникает одно из главных следствий определения греха как интенции души.

8. *Различение намерения и поступка.* У двоих людей, к примеру, возникло одинаковое намерение строить дом для бедных; один удовлетворяет свою благочестивую страсть, другому же, только что насильственно лишившемуся приготовленных денег, не удалось ее осуществить, хотя, будучи скован одним лишь насилием, он не совершил никакой вины. Заслуга второго не меньше первого, поскольку их намерения благи (col. 612).

Но что значит «благое намерение»? Это значит, что намерение само по себе *правильно*. Деяние же как таковое благом не обладает. Потому одни и те же деяния, совершенные в разное время, будут благими или дурными в зависимости от намерения, с которыми они совершались. Намерение благо не потому, что оно таковым *кажется*, но потому, что сопровождается *верой и любовью к Богу*, а потому оно должно быть совершено в состоянии предельного внимания к совершаемому.

Принципы, установленные, таким образом, Абеляром, отличаются от принципов августиновой этики. Августин полагал, что человек участвует в адамовом первородном грехе, и человеческие поступки определяют его заслугу перед Богом. Ланская школа и школа при Сен-Викторском аббатстве (Гильом из Шампо) поддерживали традицию Августина, оспаривая в целом идею Абеляра.

Поскольку конституирующей чертой греха оказывалось намерение, то следствием этого суждения было следующее:

признание негреховности палачей Христа, казнивших его по неведению;

признание негреховности неверующих в Христа, если до них не доходила проповедь Христа, то есть также по неведению, которого невозможно было избежать;

признание наследования человеком не первородного греха, а наказания за этот грех.

ПОКАЯНИЕ, ИСПОВЕДЬ, ИСКУПЛЕНИЕ

Грехи бывают смертные (то есть тяжкие), и простительные (квази-легкие). Смертные — те, что бесчестят человека, делают его преступником. Простительные — те, относительно которых было известно, что совершать их нельзя, но в момент совершения это знание выпало из памяти (col. 621). К таким грехам относятся пустословие, чревоугодие или возлияния. К смертным — убийство или клятвопреступление.

Поскольку вопрошание собственной души на предмет ее греховности имеет цель примирение с Богом, то способами тако-

го примирения являются следующие: раскаяние или покаяние, сопровождаемое угрызениями совести, исповедь и искупление. Дефиниции этих ступеней примирения таковы. Раскаяние — это скорбь души над тем, в чем она провинилась, представляя при этом «дух сокрушенный». *Такое понятие как совесть становится предметом рефлексии.* Угрызения совести есть непременный атрибут любви к Богу, мучающий душу «в бескомпромиссном предвосхищении бескомпромиссного события»[17]. Исповедь — *громкий* озвученный рассказ Богу о прегрешениях. Отсюда такое внимание именно к речи, к голосу — голосом речь претворяется в акт искупления, в тот самый жертвенный акт, который слово делает плотью, и в котором, вспомним Г.-Г. Гадамера, «дух обретает свою окончательную действительность».

Избежать такой исповеди можно лишь в случае, если исповедь причинит ущерб церкви. Таков случай с раскаявшимся после троекратного отречения от Христа апостолом Петром. Абеляр, впрочем, принимает такой отказ исключительно в силу того, что «относительно веры церковь была в младенческом возрасте и немощна», а добродетель Петра к тому времени не была испытана его проповедями и чудесами. Искупление — принятие кары за грех.

Поскольку согласие и анализ интенции греха представлены как его конституирующая черта, а внутренняя скорбь за грех понимается как конституирующая черта наказания, то акцент на внутренней интенции ведет к *переопределению роли исповеди и священнического отпущения грехов.* Абеляр не отрицал ни необходимости исповеди, ни «власти ключей» — права священников отпускать грехи или связывать человека грехом, но он иначе интерпретировал их значение на том пути, на который поставил человека: на самопознании, понятом как богопознание. При таком познании исповедь совершается один на один с Богом при определяющей роли любовного отношения к Нему. Собственно *исповедь есть условие субъект-субъектных отношений.* Термин «субъект» Абеляр употребляет довольно назойливо, подменяя им зачастую такие слова, как «homo» и «persona», внедряя это понятие в «душу слушателя». Он употребляется даже в случаях, когда, казалось бы, в таком словоупотреблении нет никакой необходимости и «человек» был бы уместнее. Но Абеляр использует любую возможность показать осмысленность действия у всякого, взявшего разум в поводыри. Вот пример, казалось бы, неправомерного использования термина «субъект». Рассуждая о нечестивых пастырях, Абеляр

---

[17] *Библер В. С.* Нравственность. Культура. Современность. (Философские размышления о жизненных проблемах). М. : Знание, с. 14—15.

пишет: «Не нужно осуждать учения тех, кто хорошо проповедует, хотя и дурно живет, и кто наставляет словом, хотя не просвещает примером; они указуют путь, которому сами не желают следовать не столь от слепоты неведения, сколь от греха, подлежащего осуждению. Впрочем, они не способны и наставить на добрый путь *субъектов* (казалось бы, вполне можно было сказать «людей» или «паству» — *С. Н.*), вверенных их попечению и ищущих в них образец, которым они не могут стать. И однако тем *субъектам* (он снова нарочито подчеркивает это слово, поскольку ниже речь идет о нравственном выборе. — *С. Н.*) не стоит отчаиваться в милосердии Божьем, так как они *совершенно готовы* к принятию епитимьи, наложенной их прелатами после покаяния, даже если она ошибочна. Ведь никакой грех прелатов не останется на *субъектах* и никакая вина не вменится *субъектам*, которых, *прежде чем они пришли на исповедь, посетили угрызения совести*» (col. 671—672. Курсив мой. — *С. Н.*).

Конечно, во всех этих случаях не было бы большого греха перевести слово «субъект» как «человек» или «паства» («не вменится людям», «не останется на людях»), звучало бы оно даже лучше, но, думается, Абеляр и сам не случайно употребляет «субъект» вместо обычного «человек», *подчеркивая стилистическую неправильность*, ибо *в раскаянии, угрызениях совести, покаянии, исповеди фиксируются моменты самосознания и самодетерминации человека, в эти моменты перестающего быть простецом, обычным прихожанином, но напротив осмысляющего себя преобразователем* (мастером, *магистром*, то есть *чудодеем*) мира. Сказать так можно о том, кого предполагаешь живущим в горизонте Бога, открытого Божественной любви и милосердию, обладающего соответственно особой добротностью, нежели другой. Субъектность человека и делает его осознанно поступающим распорядителем собственной судьбы, то есть поступком свершающим суд над собой в преддверии Божьего суда. Идея усилия, о котором Абеляр писал как о непременном условии веры, направленной на достижение Высшего блага, идея благоприобретенности (добродетели или порока, под которым понимается плачевное, но, как и для добродетели, благоприобретенное, расположение души — определения даются со ссылками на Цицерона) в идее субъекта находит свое полное выражение.

Но коль скоро так, то исповедь перед Богом есть момент, который можно назвать гарантом Божественного милосердия, если «скорбь души» и внутреннее покаяние предшествовали этому моменту [18].

---

[18] См. об этом: *Ancieux P.* La théologie du sacrement de pénitence au XII siècle. Louvain-Gembloux, 1949, p. 176—182.

Развитие в XII в., с одной стороны, практики индульгенций, вызывавшей возмущение части клира, а с другой — практики конфиденциальной исповеди, несомненно, придало рельефность этому абелярову тезису, принимавшему в расчет субъектность, персональность индивида [19], хотя это и вызвало осуждение его собором за попытку умаления роли священников, которых Абеляр изображает в неприглядном свете, он даже ссылается на «установления святых отцов» и «канонические уставы», призванные защищать верующих от наказаний, которые часто налагали невежественные прелаты. Но он же выступает против смягчения кар, налагаемых этими уставами. Полагая, что мать, убившая по неведению свое дитя, понесла незаслуженное наказание, он тут же *защищает судью-епископа, отстаивая его человеческое право на ошибку*, что вытекает из той же идеи субъектности.

Итак, интенция субъекта — основное в деле спасения души средневекового человека, поскольку, по Абеляру, именно она и есть нравственный поступок как средоточие этических усилий человека, который один только и выражает момент окончательного расчета с жизнью. Процитирую весьма важную для понимания средневековой этики (в ее нравственном *приделе*) мысль В. С. Библера. «Каждый поступок средневекового индивида, каждое его желание, страсть оказываются в душе, в глубине нравственного сознания, в предвосхищении исповедального акта абсолютно неотвратимо детерминированными: не только прошлым, но и будущим — уже существующим в вечности возмездием — или блаженством. И одновременно абсолютно свободными... поскольку в этом поступке я свою жизнь завершаю лишь мысленно, провидчески; она еще вся впереди, и я, поступая сейчас, на века детерминирую будущую вечность: будущее (сейчас переживаемое) вечное возмездие; будущее (включенное в это мгновение настоящего) вечное блаженство» [20].

Эта, на мой взгляд, абсолютно точная для развитого Средневековья мысль взята, повторю, в ее — столь важной для современности — нравственной составляющей. Для Абеляра эта сторона дела имела первенствующее значение, так как позволила саму *возможность поступка определить как истинный поступок*, представить неявное миру как очевидное Богу. Но как он сопрягается с внешним деянием, образующим суждение о нем (то, что у Боэция было названо «результатом дей-

---

[19] Д. Е. Ласкомб называет это «психологией грешника». См.: *Luscombe D. E.* The Ethics of Abelard: some further considerations. p. 83.

[20] *Библер В. С.* Нравственность. Культура. Современность. (Философские размышления о жизненных проблемах), с. 12—13.

ствий»), исходящим «не из чужой, но из собственной силы»?

При ответе на этот вопрос надо учитывать, что абелярова мысль постоянно вращается между моральным и нравственным законами (позитивным и естественным правом — см. «Диалог»...), между явленным «результатом действий» и чем-то скрытым в душе, между жизнью человека на земле (с общим благом) и возможностью будущей жизни на небе (с благом Высшим). Очевидно, что и понятие поступка, как и понятие блага, как любого слова, у него дву-о-смысленно.

Размышляя о пороках ума, Абеляр в «Этике» пишет, что «порок — не то же, что грех, а грех — не то же, что злодейский поступок» (col. 633). Порок может отягощать душу даже при отсутствии поступка как явного дела. Порок, продолжает он, или в противном случае — добросердечие есть то, что склоняет или отклоняет нас от прегрешения. Это и есть та самая предрасположенность сущности (suppositum), которая интенциональна результату-поступку. Поступок, таким образом, есть и результат, подвергающийся действию земного суда, и умысел, поддающийся суду небесному. Их нетождественность очевидна. В «Этике» в понятии человеческого поступка Абеляр показывает механизм «схватывания» и разведения возможностей и способностей познания двух миров.

Факт осознанности греховной интенции (несомненное теоретическое приобретение в этических доктринах) обретает огромную эвристическую силу для идеи спасения человека, ибо при *онтологической греховности его природы* («Спрашивают, а не запретил ли нам Бог всякий грех? Если бы мы на это ответили утвердительно, то оказалось бы, что Он поступил бы иррационально, ибо эта жизнь никоим образом не может протекать безгрешно», col. 638) *каждый человеческий поступок*, его осознанное умышленное действие есть тот самый казус, случай, который *содержит возможность изменения судьбы*. Судьба — не просто отношение временного и вечного, она вся сосредоточивается в ответственном поступке, который есть момент единости (unitas) временного и вечного, фиксации мгновенного переключения вечного во временное с не меньшим действием обратной силы, что и определяется процессом «схватывания».

Обращение внимания на *серию поступков* опять же очень важно для развития этических идей, ибо позволяет к моральным запретам применить исторический критерий и снять с них идеологическую окраску. Многие ограничения, пишет Абеляр, с ходом времени становились законодательно признанными, к чему, например, относится дозволение евреям есть прежде запрещенную в пищу свинину. Другие грехи называются грехами условно, ибо происходят из онтологически обусловлен-

ной слабости человеческой природы (к ним относятся такие — «простительные» — грехи, как чревоугодие или сладострастие). Иногда запреты касаются того, что прочно скрыто пеленами истории, в частности, запрет жениться на своей сестре, ибо мало кто может опознать сестру (имеется в виду — любую сестру) в другой женщине (col. 643).

Собственно, этот исторический критерий лежит в основе двуосмысленности поступка как внешнего деяния и сознательной интенции. Основа же его осмысленности — в индивидуальных различениях. Вопрос в степени внутренней ответственности перед Богом, который соответственно не имеет места центра, откуда расходятся лучи управления, а — напротив — повсеместен и может заставить себя познать где угодно и кого угодно, лишь бы это богопознание осуществлялось в душе человека. В открытии себя как открытии Бога — в его понимании — смысл концептуального метода, соединяющего в одном суждении его предельно выраженные возможности («результаты действий»): буквально представленные — для «общего мнения» и мистически (познанные «очами сердца») — для своего собственного ума. В одном поступке могут сочетаться два поступка: один, совершенный по или против людских обычаев в русле позитивного права, другой в душе человека как его осознанное суждение о себе самом, как *концепт его спасения.*

Абеляр использует пример, который, как он полагает, «наиболее дорог сердцу христиан... Обсуждая ситуацию, когда Господь Иисус был предан евреями, обычно говорят, что это случилось вследствие одного и того же поступка — предательства, совершенного самим Иисусом, Богом Отцом и Иудой. Ведь именно Отец предал своего Сына на муки и одновременно Сын сам предал себя в жертву и Иуда предал Его. Иуда, следовательно, или дьявол, совершил тот же поступок, что сам Бог. Кажется, что они, таким образом, совершили одно благо. Кто, однако, скажет, что они вместе действовали хорошо? Они уверенно делали то, что Бог желал, чтобы это было сделано. Их воля встретилась в этом пункте с Божьей волей. Но можно ли утверждать, что все сотворили одно благое дело на том якобы основании, что он совершили желанное Богом или что их воля также была доброй на том основании, что они хотели того же, чего желал Бог? Нет, конечно... Намерение Иуды было иным, чем намерение Бога, хотя поступки совпали» (col. 712). Считается, пишет Абеляр, что дальнейшая судьба Иуды была связана с угрызениями совести, «однако мы полагаем, что это случилось не столько от осознания им вины за свое прегрешение, сколько от сознания своего падения, так как он считал, что осужден общим приговором» (col. 661).

Как раз анализ действий Иуды и обнаруживает силу внутрен-

него борения поступка как двух поступков: внешнего и скрытого, неявного, в котором участвует вся душа. Образ Боэциева колеса перестает в таком случае соответствовать ситуации, связанной с судьбой человека, всякий раз перерешаемой и всякий раз замыкаемой в точечности поступка, в единстве предопределенного и преображенного. Угрызения совести, трансформирующие все существо человека и непременно реализующиеся в речи-высказывании, чему посвящена вся диалектическая работа Абеляра, ведут к тому, что любое слово, любое понятие становятся нравственно окрашенными, включая все интеллектуально-духовные резервы человека. Только при этом условии возможна надежда на обретение Высшего блага. Формирование концепта спасения, складывающегося из ряда поступков естественной, разумной и духовной жизни человека, оборачивается серьезнейшим для христианина делом. Перефразируя слова греческого мудреца, можно сказать, что *благое — трудно*, поскольку оно требует личного преображения индивида, возможного при условии поисков смысла истины, открывающегося через вопрошание другого субъекта. В таком усилии смертного, конечного индивида «схватывается» возможность его бессмертия.

БЫЛ ЛИ АБЕЛЯР ПЛАГИАТОРОМ?

В связи с вышеизложенным возникает проблема, связанная с идеями Ланской школы. Среди некоторых современных исследователей нет-нет да и проскальзывает нота сомнения в своеобразии абеляровых теолого-этических взглядов. Предпринимаются даже попытки полностью лишить его этого своеобразия, объявив прямым проповедником идей Ланской школы, что-де выражалось даже в подчас дословном совпадении высказываний Абеляра и некоторых представителей этой школы. В частности, определяется зависимость Абеляра от Манегольда Лаутенбахского (1045 — 1113), трактат которого «Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem («Против ереси Кельнского схоластика Вольфельма»), опубликован Ж. П. Минем в 155 т. «Латинской патрологии».

В. Гартман в новом издании «Monumenta Germaniae hystorica» [21] действительно обнаружил некоторые дословные совпадения у Абеляра и магистра Манегольда. В «Христианской теологии», в «Теологии для школяров», в некоторых «Посланиях» и «Диалоге между Философом, Иудеем и Христианином» есть прямые выписки из Манегольдова трактата. Но... о чем же это

[21] Monumenta Germaniae historica. Die deutschen Geschichtsquellen des Mittelalters 500—1500. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Herausgegeben von W. Hartmann. B. VIII. Weimar, 1972.

свидетельствует? Во-первых, о том, что выписками без ссылок на источник пользовались не только в наше время, но и раньше, если эти выписки соответствовали мыслям выписывавшего. В средние века дословное использование источника считалось не плагиатом, а достоинством знания. Во-вторых, эти выписки касались не принципиальных проблем, рассматриваемых Абеляром. Сам В. Гартман, произведший сравнения, отметил, что Манегольд, во-первых, был антидиалектиком, во-вторых, у него отсутствуют суждения о Троице, которые были признаны еретическими у Абеляра, в-третьих, у него нет терминов «субъект» и «интенция», которые играли существенную роль в логике и этике Абеляра [22].

Санктпетербургский историк П. А. Конаков обратил мое внимание на хранящуюся в рукописном отделе Библиотеки Академии наук рукопись XI в. на латинском языке, озаглавленную «Tractatus de fide, caritate et sacramentis» («Трактат о вере, милосердии и таинствах») [23], который он по некоторым, к сожалению, оставшимся мне неизвестными, признакам считает принадлежащим Манегольду Лаутенбахскому. Одним из таких признаков, по-видимому, является посвящение трактата Гильому, то есть Гильому из Шампо. П. А. Конаков отметил тождественные, на его взгляд, определения греха и покаяния у «Манегольда» и Абеляра. Действительно, зависимость Абеляра от Ланской школы очевидна, но в чем? В том, что ланские философы и теологи акцентировали, как и Абеляр, внутренние побуждения греха. У Абеляра та же структура этико-теологического трактата (вера, таинства, милосердие), что у «Манегольда». Как и ланцы, он обращает внимание на существенную двоицу в речи: на букву и смысл слов (f. 66. r); он использует те же примеры, что и автор упомянутой рукописи: о желающих построить храм, из которых один исполнил затеянное, а у второго украли деньги; о женщине, в беспамятстве задушившей дитя и др. Абеляр и «Манегольд» одинаково понимают «естественный закон», оба дают определения добродетелей по Аристотелю, перечисляют те же три способа прегрешения: внушение, удовольствие, согласие (consensus) на грех — и три способа преодоления греха: покаяние, исповедь и искупление [24]. Но вся суть в том, какие слова употребляют два этих автора. «Манегольд» для покаяния употребляет термин «contriccio»? Абеляр — remordium, у «Манегольда» речь идет о «сердечном раскаянии», Абеляр же подробно разъясняет не-

---

[22] Monumenta Germaniae historica. S. 22—31.

[23] Описание рукописи см.: *Киселева Л. И.* Латинские рукописи Библиотеки Академии наук СССР. Л., 1978. с. 221—222. Шифр О № 84. Далее ссылки на рукопись в тексте.

[24] О № 84. f. 156 r/v — *Petri Abaelardi* Ethica. col. 636 A-B, 639 A; О № 84. f. 156 — *Petri Abaelardi* Ethica. 670 D, 671 A.

обходимость осознанного, «умного» раскаяния; его интенция (понятие, отсутствующее у «Манегольда») есть предрасположенность души к тому или иному деянию. Но гораздо существеннее, что «Манегольд» отстаивает августинову идею волевого начала этики (f. 156 r.), которое критикует Абеляр. Понятие субъекта у «Манегольда» совершенно иное, чем у Абеляра: в то время как у Абеляра субъект — активно действующее лицо (см. все его рассуждения о субъекте), у «Манегольда» это — «подданный», «подчиненный» (f. 174 r.). Оттого для него была бы совершенно неприемлема идея Абеляра о ненужности посредника-священника в исповеди перед Богом, как — наоборот — не подвергается сомнению власть священника отпускать грехи. Не случайно противниками Абеляра на соборах были именно магистры — бывшие школяры Ланской школы, близкие контакты с которыми вызвали тем более резкие столкновения.

«ИСТОРИЯ МОИХ БЕДСТВИЙ». ПОСТУПОК КАК ВНЕШНЕЕ ВЫРАЖЕНИЕ ВНУТРЕННИХ ИНТЕНЦИЙ. КОНЦЕПТ ИНТЕЛЛЕКТУАЛА

В книге «Абеляр» Г. П. Федотов удивляется: автор «Истории моих бедствий» «не останавливается на таких вещах, как истина или ложь, всецело поглощенный славой и унижением. В двух словах он характеризует воззрения магистра Гильома из Шампо — только для того, чтобы описать его позор, вызванный переменой этих воззрений. Ему не приходит в голову видеть в этом момент научной совестливости. Ему... не хочется даже, хотя бы с такой же краткостью отметить свои собственные научные завоевания... Когда он объясняет возникновение своего первого теологического трактата, всю инициативу, он переносит на своих учеников, в уста которых влагает свои собственные мысли: „Они требовали человеческих и философских доводов". Создается впечатление, что он выше ценит в себе профессора, чем философа и писателя... Оборотной стороной этого самолюбия является обостренная способность ощущать стыд, унижение как деградацию личности — и притом внешнюю» [25].

В этом недоумении Г. П. Федотова — и два полюса средневековой личности (слава, любовь — стыд и унижение), и ответ (второй частью) на вопрос, прозвучавший в первой части высказывания: не может и речи быть об истине и лжи там, где речь идет о внешних поступках, в которых спрятано внутреннее возбуждение.

---

[25] *Федотов Г. П.* Абеляр, с. 70—71.

«История» — как бы параллель «Этики». Главное в «Этике» — анализ *осознанных умыслов поступков*, главное в «Истории» — *анализ возмездия за поступки наяву*. Параллельны и даты их создания — 1135 — 1136 гг.

Фактически перед нами первая автобиография, после долгого перерыва — после «Исповеди» Августина, «Утешения философией» Боэция и «О моей жизни» Гвиберта Ножанского, старшего современника Абеляра, которая была исполнена религиозно-аскетических идей, но не похожа ни на одно из этих произведений. И, если из всех трудов Абеляра прочесть только «Историю моих бедствий», можно обнаружить в нем провозвестника гуманистов (на что, кстати, намекает Г. П. Федотов). Ибо, на первый взгляд, эта его «История», хотя и рассчитана, подобно всем средневековым произведениям, на «образец» (она написана в форме «утешительного послания» к другу), является все же автобиографией. Правда, знаменитого философа, теолога, поэта, и уже этим интересна. В свое время именно так прочитал «Историю» Петрарка, избравший своим уделом создание собственного образа и написавший на полях Переписки Абеляра и Элоизы полные земной прелести слова: «женственно», и «дружески и изящно» и т. п., немыслимые для средневекового менталитета. Неужели и мы не увидим ничего другого, кроме обилия ссылок на Священное писание, древних поэтов, Отцов церкви? Кроме вполне естественной и все же отчего-то таинственной фразы «Бог свидетель», пунктиром прошившей и «Историю», и Переписку, а также пристрастия к Духу Святому — Абеляр после обвинения на Суассонском соборе в арианской ереси назвал собственноручно построенную им молельню, хотя и освященную в честь Троицы, Параклетом, Духом-Утешителем? Конечно же, *для понимания одного произведения, нужно знать все.*

Что же было в его «Истории...» такого, что делало его фигуру мало что выступающей «за ошейник текста», но всюду чувствовавшей себя неуютно? Похожа ли сама «История моих бедствий» на какие-либо жанры средневековой словесности? Например, на жития?

И да, и нет. Похожа, поскольку это рассказ о страстях (страданиях) вполне конкретного человека, которые он пытается выдать за образец. «Человеческие чувства часто сильнее возбуждаются или смягчаются примерами, чем словами. Поэтому после утешения в личной беседе я решил написать тебе, отсутствующему, утешительное послание с изложением пережитых мною бедствий, чтобы, сравнивая с моими, ты признал свои собственные невзгоды или ничтожными, или незначительными

и легче переносил их» [26]. Здесь в основе тот же принцип назидания и примерности, аналогии и сравнения, обоснованный им в «Теологии» и являвшийся принципом всей средневековой жизни. «Образцовость» — двуосмыслена: это и пример для подражания и неповторимый пример, если невзгоды другого могут показаться незначительными. Процесс абеляровой жизни, как о том свидетельствует заявка, важен в том именно *порядке*,в каком он происходил. *Порядок здесь — и исток, и основоположение.* История — и модель человеческого существования, и однократность его. Потому она вместе с похожестью и не похожа на житие. Поскольку, хотя житие и представляет рассказ о конкретных лицах и событиях, взятых в их «страстях», это все же рассказ о жизни святой и свершившейся, предметом которого служат религиозно-нравственные истины. Абеляр же, хотя искренне причислял себя к лучшим, но все же не совершенным. К тому же жизнь его не была окончена.

Исповедь? Основание считать «Историю» исповедью дает попытка поставить в центр повествования идею возмездия-искупления, что, кстати, также роднит «Историю» с «Этикой». Г. П. Федотов полагает, что эта идея кристаллизуется на подходе к роковой встрече с Элоизой. «Благополучие всегда делает глупцов надменными, а беззаботное мирное житие ослабляет силу духа и легко направляет его к плотским соблазнам». «Эта отчасти религиозная, отчасти философская идея возмездия должна была бы лечь в основу «Истории», превращая ее в исповедь. Однако она в дальнейшем не развивается совершенно» (с. 19) [27]. Исповедь кидает взгляд на свое существование из мгновения предполагаемого смертного часа, включая в себя, как мы помним из «Этики» Абеляра, и покаяние, и мольбу. «История...» же, хотя формально и завершена, фактически обрывается на полуслове, а покаяние скорее похоже на самооправдание — в приверженности к естественному и нормальному человеческому существованию: женитьбе, любви, земным благам (как и положено аристотелевой «сущности»). Но в том-то, по-видимому, соль. Трагедия, с этим связанная, повлекшая за собой умаление и достоинства мужчины (человека), и достоинства философа, оказалась для Абеляра столь велика, что во всех своих книгах он в той или иной степени касался ее и рассматривал как важнейшую этическую проблему, проблему определения греховности с главными ее героями — поступком и намерением, осознанным согласием воли на поступок, что для философа означало неотделимость жизненных перипетий от его *статуса — бытия философом.*

---

[26] *Петр Абеляр.* История моих бедствий, с. 11. Далее ссылки на это произведение в тексте.

[27] *Федотов Г. П.* Абеляр, с. 73.

Она была столь мучительной, что в «Истории бедствий» тему оскопления он рассматривал исключительно негативно, приводя соответствующие доводы из Ветхого Завета, как бы забыв про Завет Новый, где говорится о скопцах для Царства Небесного (Матф., XIX, 12). Объяснение может быть двояким: либо в мирском обычае XII в. было смотреть на евнухов как на отверженных, либо это было самоуничижением, что было нормой именно христианского поведения. А скорее обе причины вместе, ибо, со ссылкой на Августина, Абеляр пишет о страхе перед общественным мнением («мой величайший позор», «с каким лицом я покажусь публично?»; цитата же из Августина такова: «Кто доверяется своей совести и пренебрегает мнением о себе, — тот жесток» (с. 31,54) и о «сраме» и «унижении», полагая это «справедливым возмездием». Как бы то ни было, все события Абеляровой жизни окутаны в его изложении особой — вражеской — атмосферой (что, по-видимому, и позволило М. М. Бахтину полагать ее человекоборческой): недоброжелатели, казалось Абеляру, ежечасно готовы были его изувечить, сослать, уничтожить книги и саму жизнь. Он воистину переносил если и не фактически, то в воображении и в творческом преображении житейской ситуации адовы муки. Переживая собственную жизнь как испытание адом отнюдь не в метафорическом смысле, поскольку жизнь его сознания протекала не только в истории, но и в библейском, не менее реальном, мифе, Абеляр заявил свою ментальную принадлежность именно к Средневековью. Но тем что на лицевой стороне (при чтении физическим зрением) он выписал мирские отношения, Абеляр создал прецедент на будущее, *замкнув мир на земного, смертного человека, «схватив» его в образе страстотерпца*. Этот образ в «Истории...», каковой он, несомненно, являл, по его мнению, сам вступает в соперничество с образом куртуазного любовника с совершенно иными страстями, образы небесного жениха и Христовой невесты — с образами вполне земных жениха и невесты, мужа и жены, и это соперничество подчеркивается в Переписке. У Элоизы даже приводит к их взаимозамещению. «Ты мой Бог, Элоим, — писала она, — ...ты — единственный обладатель как моего тела, так и моей души... Даже и теперь если она не с тобой, то ее нет нигде: поистине без тебя моя душа никак существовать не может... Бог свидетель (у нее этот же, что и у Абеляра, оборот. — *С. Н.*), Бог свидетель, что я всю мою жизнь больше опасалась оскорбить тебя, нежели Бога, и больше стремлюсь угодить тебе, чем Ему»[28]. Абеляр усмиряет эту страсть. «При сем я особенно позаботился послать тебе псалтырь... По псал-

[28] Первое письмо Абеляра Элоизе. — *Петр Абеляр*. История моих бедствий, с. 67, 71, 87.

тырю, ты, конечно, сможешь непрерывно возносить Господу жертву молений твоих за великие и многие наши прегрешения...» [29]. Она ему о нем, он ей — о себе. Она ему: «О любимейший мой». Он — о любви к Богу: «Ведь Господь Бог, Отец наш, больше любит сынов своих, чем царь Давид возлюбил молившую его женщину. И он (Давид. — *С. Н.*) был благочестив и милосерден, но истинные благочестие и милосердие есть сам Бог...» [30].

Создается впечатление — на основании *ритмов* «Переписки: страсти и умиротворения страсти, живого любовного отождествления Бога и мужа и холодноватого остранения, отчуждения, — что *Переписка есть единое произведение*, так же двуосмысленное и столь же демонстративное (по методу), как «Да и Нет». Умение любить человека (Элоиза) уравновешивается умением любить Бога (Абеляр) или умение любить одного есть умение любить другого, но это «вместе» разомкнуто, как в «Да и Нет».

Можно, конечно, объяснить, что письма Абеляра Элоизе не хранят памяти о парижских днях их близости, и «не натуральным, а сакральным порядком вещей обосновывает он свою почтительность» [31] к ней, почитая и прежнюю ее как «сестру», а не возлюбленную. Но то, что в Переписке одним чудится глухим намеком («по псалтырю ты... сможешь непрерывно возносить Господу жертву молений твоих за великие и многие наши прегрешения»), лично мне кажется утаенной тоской и скорбью душевной, постоянное же напоминание о том, что Элоиза — сестра Абеляру, — призывом не сыпать соль на раны, но и то, и другое — дело вкуса и восприятия. Думается, однако, что метод говорит об ином: перед нами вновь обнаружение той самой медитативной диалектики, о которой уже говорилось выше. *Устами Абеляра речь ведется о том, каким быть монаху. Устами Элоизы — каким быть мирянину.* Два предельные состояния человека, два чреватые друг другом состояния. Да и Нет.

Перечисляя все лучшее, что было у Абеляра: его ученость, умение вести беседу, способы его рассуждения, Элоиза рядом с этими качествами ставит его умение любить. «Какие только прекрасные духовные и телесные качества не украшали твою юность! (Абеляру к моменту встречи с Элоизой было около 40 лет. — *С. Н.*). Какую женщину, хотя бы она и была тогда моей завистницей, мое несчастье не побудит пожалеть меня, лишившуюся таких радостей?» [32]. Обо всем этом говорит и Абе-

---

[29] Первое письмо Абеляра Элоизе. — Там же. с. 72—73.
[30] Там же, с. 74.
[31] *Баткин Л. М.* Письма Элоизы к Абеляру, с. 137.
[32] Первое письмо Элоизы, с. 69.

ляр в «Истории...», но Элоиза в этом все же более надежный свидетель. К тому же, помимо философского таланта, она прямо называет еще два: поэта и певца. «Этими качествами, насколько нам известно, другие философы вовсе не обладали» [33]. Но эти два таланта, его *поэтический разум*, вместе с его *философским разумом и обыденными мирскими склонностями* (ловкостью, сребролюбием, нетерпением и нетерпимостью) вместе направлялись на *возможность быть человеком*, который есть «храм пребывающего в нем Духа Святого». Никакой конвергенции при этом не происходит: обыденный ум постигает мирскую жизнь буквально, мистически организованный — как благодатную. Абелярово «познай самого себя» определялось двуосмысленностью такого познания. Оттого и посвятил он «видимый храм тому лицу Троицы, коему, как признает апостол, принадлежит храм духовный» (с. 48). Понимание бесконечности такого познания породило важную стилистическую особенность произведений магистра Петра: они все, даже внешне завершенные, оставляют впечатление неоконченности, отрывочности, возможности переделки, включаемости в качестве части в другие, что обусловлено, как мы писали выше, самой ситуацией начинания, естественной для любого переходного времени.

Нет конвергенции и в жанре «Истории...», хотя, на первый взгляд, в ней смешаны обычные для Средневековья «плачи» («плач» с епископом Готфридом по поводу осуждения на суассонском соборе, «плач» с Элоизой и др.), эпистолярный жанр, исповедь и житие, утешение и нравоучение. Но, во-первых, это смешанное, процеживаясь сквозь конкретного, смертного, несчастного, требующего утешения индивида, преобразуется в *отдуманное* произведение, в мой и только мой концепт, то есть в мой опыт универсального, которому «Бог свидетель», а во-вторых, если взглянуть на это «смешанное» с разных, как говорил Абеляр, оснований, то в разных случаях в одном и том же тексте мы обнаружим не смесь, а *или* только исповедь, *или* только житие, *или* только плач, *или* только историю жизни, *или* только любовную историю. Возможно, это *первое произведение, предельно обособившее и предположившее в пространстве единого текстового «храма» разные жанры.* «Историю...» вполне можно назвать Книгой интеллектуала и потому, что в ней у Абеляра один всепоглощающий интерес — рефлексия над собственной судьбой, и потому, что она обнаруживает принципы созидания образцовых произведений.

Его, Абеляра, индивидуальная исключительность подчеркивается всей стилистикой произведения. Внешне она представлена так называемым «беспрерывным» стилем, который, по Арис-

[33] Первое письмо Элоизы, с. 69.

тотелеву определению, «не имеет конца, если не оканчивается предмет», и свойствен историческим произведениям, в частности «Истории» Геродота [34]. Однако внутри он нарушается ритмическими перебивами, особыми интонационными сдвигами, присущими то исповеди, то плачу, то лирике. Но главный прием — *поляризация* качеств событий и людей, требующих особых метафор и фигур. На отрицательном полюсе собрано все о встреченных людях, близкие отношения с которыми (учителями, коллегами-клириками, школярами, монахами), как правило, сменялись враждебными. «Зависть и негодование» — пожалуй, два опорных слова в «Истории моих бедствий». Элоиза охарактеризовала его «послание» как наполненное «желчью и полынью» [35]. Прочие слова, стянутые к отрицательному полюсу таковы: «коварство», «вражда», «желание убить», «отравить», «многие меня ненавидели», «многие хотели меня изничтожить».

На другом полюсе сосредоточены самохарактеристики: «возымев еще более лестное мнение о своих способностях...»; «преемник моего учителя в парижской школе сам предложил мне свое место, чтобы поучиться у меня...»; «считая себя единственным сохранившимся в мире философом...».

Страницы «Истории...» пестрят (сквозь иронию) подобным самохвальством, равно как и самоуничижением и покаянием: «всецело охваченный гордостью и сластолюбием», «надменностью», «я стал ослаблять бразды, сдерживающие мои страсти», «я начал... небрежно и равнодушно относиться к чтению лекций», «превратился в простого пересказчика мыслей» и т. д. Никоим образом Абеляр не был погружен душою в молчание, приличествующее монаху. Слишком много слов он находил для воспитания «гордыни». Ум его был резок, суждения решительны. Ни один магистр его времени, попадавший в поле его зрения, не сумел избежать его приговора. Не было такой обидной метафоры или сравнения, каких не придумал бы Абеляр для своих оппонентов.

Подобная поляризация ситуаций, в результате которой реальная деятельность кажется, по выражению Й. Хейзинги, «стоящей на котурнах», отражала — в лице Абеляра — общий напряженный пафос средневекового мировидения: в нем все, в том числе сама фигура Абеляра, должно тяготеть к *образцовости*.

Обучение его «ясно», «блестяще». Его внешность приятна: «гордый взгляд», «величавая осанка». Работоспособность пора-

---

[34] *Аристотель.* Риторика. — Античные риторики. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1978, с. 140.

[35] *Петр Абеляр.* История..., с. 63.

зительна, что подтверждают и его современники. Петр Достопочтенный писал Элоизе после смерти Абеляра: «Он был скромен в еде, питье и заботах телесных. Я не говорю об излишествах, но он отклонял многое из необходимого, кроме насущнейшего, подкрепляя сие словом и делом. Чтение его было непрерывным, речь изобильной, молчание долговечным. Он всегда упражнялся в том, чтобы, созерцая, обдумывать слово (verbum meditari — вот выражение, на которое обратил внимание Р. Томас. — *С. Н.*). Широкообразованный, он беспрерывно наставлял слушателей и научал их. Таким был он с нами, муж простой и честный, богобоязненный, бегущий зла, посвятивший Богу последние дни жизни своей за-ради умиротворения своего» [36].

Сколько оговорок в этой эклоге! Молчаливый, но рекущий изобильно, медитирующий и обучающий. Посвятил Богу последние дни, хотя монашествовал к тому времени почти два десятка лет. Об авторе «Да и Нет» не скажешь иначе, как через «да» и «нет». О нем все говорит как о человеке, который все делал слишком.

Слишком знаменитый, слишком ученый, единственный философ, слишком гордый, слишком скромный, монах и светский магистр — здесь дело не в пропасти между гордыней и смирением, а в «слишком». Это «слишком» проходит через всю Абелярову жизнь, будто он за волосы вытягивал себя из моря обыденности, становясь... святым или еретиком. Для святости не хватало смирения, для ереси — фанатизма, ибо еретиком он был не вполне полноценным — осужден поместными соборами, оставив за собой право апелляции. Он стал *образцом интеллектуала*.

Конечно же, он «делал» себя для истории, формовал образец, талантливо стенал и бил себя в грудь почти как мученик. И это порой выглядит «почти» пародийно, если пародию понимать не в фельетонном смысле, а — что вполне серьезно — как «смесь энтузиазма и расчета, составляющих существо пародийности, от начала до конца» [37]. Пародия в этом «познавательно-авантюрном» смысле — и есть главный его стилистический прием, которым он пользуется умело, как бы незаметно. Построенная с использованием рамочной конструкции с параллелизмами пролога и эпилога, «История моих бедствий» срединными обрывами темы, кивками на иные сочинения, постоянным введением читателя в заблуждение неразъясненными или неопределенными ситуациями (например, скользя-

---

[36] *Petri Venerabilis* epistolae. — MPL, t. 189, col. 351—352.

[37] *Васильева Т. В.* Афинская школа философии. М.: Наука, 1985, с. 82—83; *Тынянов Ю. Н.* Предисловие. — Мнимая поэтика. М.-Л., 1931, с. 5—8.

щим упоминанием проблемы универсалий без прояснения авторской позиции и затемнением высказываний оппонентов, в частности Гильома из Шампо), изнутри взламывает эту конструкцию, соблюдая лишь видимость ее. Впрочем, магистр свободных искусств, поневоле прикрывшийся монашеской рясой, сам собою пародирует жизнь аскета, создавая своего рода скандал (слово, часто встречающееся в «Диалоге»). Его насильственное оскопление — пародия на истинное мученичество, да и брак Абеляра, уведший вследствие несчастья супругов в монастырь, — пародия на брак св. Алексия. (Конечно, все это в том случае, если рассматривать не реалии его жизни, а его жизнь, воплощенную в произведение.)

Но вчитаемся еще в один текст. Это последнее, практически предсмертное письмо к Элоизе, написанное в 1140 г. и известное под именем «Отречение». «Элоиза, сестра моя, столь близкая в миру, но ставшая еще дороже во Иисусе Христе! Своенравные отступники, для которых мудрость — нечто вроде притона, признали, что я великий логик, однако основательно заблуждавшийся в толковании слов св. Павла. Они признают тонкость моего ума, но сомневаются в чистоте моей христианской веры. Я не хочу быть вторым Аристотелем, если это значит, что я должен отделить себя от Христа... Я слишком люблю Его, царствующего одесную Отца. Я обнимаю его руками веры... Я опираюсь сознанием своим о скалу, где Христос поставил свою церковь... Я верую в Отца и Сына и Святого Духа» [38].

Что это? Только ли старость (ему уже 60)? Отчаяние? Сломленность духа? Могло показаться и так. Но скорее всего здесь он, во-первых, снова обнаружил, сделал «Бога свидетеля», свой медитативно-диалектический метод явным для мира, а во-вторых, что важнее, он показал место разума: освобождение пути к чистой вере от многовековых завалов. Не он, а она — основание мира и человека. Так что рационалистом он был в этой и только в этой мере. Именно тогда, не признав себя виновным на Сансском соборе 1140 г., он решил обратиться с апелляцией к Иннокентию III.

Но можно и иначе объяснить его страстную неумеренность.

И в готической архитектуре соборный шпиль слишком рвется ввысь, и в средневековой живописи обнаруживается неумеренная множественность точек зрения художника, персонажи часто выходят из рамы, тела странно вытянуты, а лица — лики. Фон в миниатюрах слишком золотой, и золото в них в ту пору — не сусальное, а пластинчатое. Краски — слишком яркие, а в гризайлях человек и вовсе благородными жемчужно-серыми тонами выделяется из всего окружающего.

---

[38] MPL, t. 178, col. 375—378.

Рисуя себя в таком светлом гризайле, среди густого фона — иначе прочих персонажей Абеляровой «Истории...» не назовешь, так неумеренно они безлики, предвосхищая гризайль, возникший в миниатюрной живописи век спустя, — Абеляр осуществляет эстетический идеал Средневековья, прорыв к бесконечно — тоже неумеренно — совершенному благу, утверждая себя через отрицание себя же, не свои меры навязывая безмерному, но безмерным меряя себя.

Эта выделенность индивида из среды с целью проверки его «на образец» проистекала из концепции, согласно которой каждый человек — образ и подобие Бога — жил с постоянной оглядкой («Бог свидетель») на Него и в неизбежном соперничестве с другими, которые могут быть богообразнее, богоподобнее, но богообразнее и богоподобнее иначе, чем тот конкретный человек.

Абеляр поставил здесь не просто проблему личности, но проблему расщепления человека на то, как он «задан» образцом, и на то, как он явлен, то есть индивидуализирован. Таким образом, средневековый человек определяется не просто через причащенную вечности личность (вертикаль), но и через индивидуальность, участвующую во всех перипетиях своего времени (горизонталь). Это свойство мятущейся, выпадающей из хорошо отлаженной иерархии индивидуальности, было подмечено у Абеляра просветителями, прежде всего Ж. Ж. Руссо, обратившим внимание на «естественные» законы морального поведения героев «Истории моих бедствий», но предавшим забвению средневековое понимание естественности как божественности.

Понятие личности (в том числе человеческой личности) у Абеляра появляется, как мы помним, в «Логике» и в «Теологии» в момент рассуждения о «персонах» Бога. Поскольку persona, или лик, — это онтологический дар Бога человеку, или образ Божий (в отличие от подобия как возможности воплощения образа Божьего), то средневековая личность только тогда и личность, когда она рядом с Богом, когда она проявляет усилие прорваться к нему, то есть не быть в обществе индивидов. Лучшим доказательством такого прорыва, или презрения к миру, является чувство ненависти к ней со стороны людей. Эту мысль подтверждает весь текст «Истории моих бедствий», преподносящий смысл утешения как ненависть мира к превосходящим мир. Ненависть, по Абеляру, опирающемуся в этом случае на Евангелие, — спутник праведника, его преследователь. Она — мирской показатель его, как личности, прорыва к Богу. *Поэтому возбуждение ненависти мира у Абеляра есть положительная характеристика именно личности*, подтверждаемая ко всему прочему авторитетом св. Иеронима: «Благодарение Господу за то, что я удостоен ненависти мира» (с. 59).

Осознание своей особости, возможное при условии презрения к «угождению людям» и неустанного разумного постижения мира высших сущностей, является содержанием так понятой личности. При этом нужно обратить внимание еще на один момент. В «Истории бедствий» мы не обнаружим ничего из мира вещей, быта или природы. Есть только дух человека и его производные: добро, коварство, зависть, любовь, ненависть. Даже там, где Абеляр упоминает вещи: соломенные хижины, в которых жили его ученики возле выстроенной им молельни Параклет, хлебные травы и сухой хлеб, которым они питались, ложе из сена, — он на деле описывает условия бытования духа — намек на первохристианскую монашескую жизнь (с. 59).

Муки его души есть его личное дело, и единственно достойная вещь — отношения этой души с истиной. Основываясь на этой максиме, Абеляр формирует свое правило для интеллектуала (им, как мы пытались показать всей книгой, только и мог быть истинный праведник XII в.): *бедствие*, — и способ его преодоления, обнаруженный в Притчах Соломоновых: «Праведника не опечалит ничто с ним случившееся», ибо он причащается Богу. Люди, «приходящие во гнев из-за случившегося с ними несчастья, удаляются от справедливости... Эти люди стремятся подчиняться не воле Божьей, а собственной» (с. 60). Бедствие — это условие блаженства.

Заключение

УНИВЕРСАЛЬНОЕ КАК ВСЕОБЩАЯ СВЯЗЬ ВЕЩЕЙ И РЕЧЕЙ

Анализ этики и логики Абеляра, на мой взгляд, обнаружил сложный комплекс проблем, стоявший перед средневековой философией. Прежде всего это касается особенностей определения самого вынесенного в заглавие понятия. Средневековая логика и этика предстают в контексте теологически ориентированной культуры как тео-логика, поскольку логика представляла собой способ созерцания Бога, а этика обозначала пути постижения Бога. Этика и логика суть моменты единой философско-теологической системы. В результате все известные перешедшие в Средневековье из Античности понятия обретают своеобразную этико-тео-логическую нагруженность. Все когнитивные акты суждения у Абеляра (обратим на это еще раз внимание) оказываются нагруженными актами нравственного суждения, и механизмы когнитивных актов (cognitio, conceptio, intentio, substantia subiecta, persona), оказываются механизмами нравственных актов спасения. Это влечет за собой не только интерпретацию каждой категории, известной со времен Античности, во-первых, под углом зрения любви и ненависти, во-вторых, как тропа, но и — главное — способствует переосмыслению самого понятия логики. В силу своей двуосмысленности, соединения в одном понятии двух разнонаправленных значений (мирского и сакрального) она совершенно справедливо может быть названа *медитативной диалектикой*. Столь существенные для земного мира категории Аристотеля оказываются в так понятой логике недействительными при объяснении мира небесного, при созерцании Бога в единстве и троичности. Субстанции, наделенные формой, определяющиеся через привходящие признаки, оказываются охваченными простой бесформенной субстанцией, определяющейся через персонифицированные свойства Бога и возбуждающими ситуацию диалога — с Богом и человеком.

Но такого рода логика *меняет статус диалектического знания*. Логика аподиктического силлогизма перестает быть равноправной с логикой диспута. Всеобще-необходимое знание принадлежит только Богу. На уровне людей таким знанием является лишь этика, остальное приобретает модальный характер, соответствуя знанию вероятностному, имеющему дело с ситуацией диспута, диалектики. Потому приоритетным оказывается именно диалектическое знание. Не случайно термин

«логика» Абеляр употребляет как эквивалент термина «диалектика». [1]

Представленные в их логической, даже лингвистической проекции философско-теологические идеи Абеляра открывают возможности воспроизвести своеобразие его как логика и несводимость к иным комментаторам текстов Аристотеля, Порфирия, Боэция. Его логика обосновывает не только идею тропологии, но и представляет собой *теорию речи*, которая базируется на специфических понятийных расчленениях. Хотелось бы подчеркнуть некоторые особенности его логизирования, в которых, несмотря на то, что это — особенности, завязываются узлы дальнейшего развития философии: 1) очищение интеллекта от грамматических структур и — наоборот — 2) вкладывание в интеллект способности конципирования, связывающего его с разными модификациями души — с воображением, памятью, чувственным восприятием, речевыми особенностями. Это в свою очередь позволяет ввести в логику 3) временные структуры, что собственно и представляет биполярность средневековой культуры: замыкание на вечность, на образец, авторитет, индивида и — разомкнутость во времени, в личности, в диспуте. И, очевидно, здесь находится точка зарождения диалектической теологии, трансцендентной логики, даже феноменологии, как то и поняли многочисленные исследователи, обратившиеся к Абеляру с вопросами, рожденными современностью, но требующими присутствия средневекового разума.

Естественно, что особая роль отводится Абеляром проблеме универсалий. В связи с этим мне кажется необходимым обратить внимание на две особенности моей работы.

Первая. Я не пыталась рассматривать эволюцию взглядов Абеляра. Это требует другого акцента в исследовании, более исторического, нежели этико-логического. Можно было бы проанализировать все три его «Теологии», найти в них разнообразные поправки и дополнения, в частности, его христологические идеи, послужившие пунктами обвинения на Сансском соборе, но не нашедшие отражения в этой работе. В «Христианской теологии» и «Теологии для школяров» Абеляр к тому же раскрывает некоторые взгляды своих непосредственных оппонентов — не только Росцелина, как в «Теологии „Высшего блага"», но и Альберика Реймсского, соученика по Ланской школе, Гильберта Универсала из Бургундии, ставшего в 1127 г. епископом Лондонским, Иосцелина из Вьержи, рукоположенного в 1125 г. в сан епископа Суассона, двух братьев Бернарда и Теодорика Шартрских. Я же делала акцент на том общем, что свойственно всем его работам: на способе (чтобы не ска-

[1] См. об этом: *Fumagalli Beonio-Brocchieri M. T.* La logica di Abelardo. Milan, 1969, p. 16.

зать — методе, его не случайно называли Декартом XII в.) его логического анализа, соответствующего искусству различения и нахождения аргументов, его попытках расплести раннесредневековый узел, завязавший накрепко логику построения аподиктического силлогизма и логику топосов, соответствующую выбору аргументов в споре, что было существенным для рассматриваемого периода, — и мотивы логического исследования и нравственного поступка.

Вторая. Я сделала попытку показать способ представления общего в каждой конкретной области знания, интересовавшей Абеляра: в логике, в теологии, в этике методом текстологического анализа каждого конкретного произведения, цель которого — обнаружить субъекта произведения, раскрывающего свои «карты» в ответ на вопрошание исследователя. На таком пути оказалось (или показалось) возможным выявить некоторые специфические черты абелярова философствования как философствования концептуалиста. Концептуализм при этом предстает не неким межеумочным понятием: «не-реализмом» (в терминологии Ж. Жоливе) или умеренным номинализмом (сторонникам такого определения несть числа).

Концептуальное видение мира представлено Абеляром как особого рода «схватывание» всеобщего — не в вещах, не в именах, но во всеобщем взаимопредполагании вещей, в их взаимовысказывании через звук, звучание голоса (vox significativa), которое зовет нас, вторя мировому оркестру, «безмерно дальше, чем содержание произносимых слов» [2].

Всеобщее, универсалия — это не человек, не животное и не имя «человек», «животное». Это их всеобщая, звуком выраженная, связь. Какие пути существуют для осуществления такой связи? Средневековье нам их показало: превратить общее в вещь (1), обнаружить его вместе как вещь и не вещь (2). Но задача — как не превратить в вещь то, что вещью не является. Вот здесь и начинает работать «est», «есть», обнаруживая несколько видов связи:

1. Действие, или, как говорил Абеляр, «воздействие», отсылающее к предикации вещи.

2. Отождествление («есть» это то). Вещь при этом исчезает, но исчезает и различие между субъектом и предикатом.

3. Происхождение («есть» означает эманацию свойства). Но происхождение само в таком случае предстает как:

а) перенесение (translatio) качеств субъекта, персоны на вещь и

б) как уловление (почти — словливание) вещи в слове, где

---

[2] *Ахматова Анна.* Из записных книжек. — *Ахматова Анна.* Собр. соч. в двух томах. Т. 1. М., 1990, с. 362.

значащ каждый звук, крепко связанный с вещью. Поэтому наивысшим смыслом концепта есть извещение, e-nuntiatio, то есть изречение как схваченность смысла в определенный момент времени, а именно: сейчас, теперь. Слово, таким образом, не просто «звуковое колебание», как представляли номиналисты, даже не понятие, оно имеет статус осмысленной речи [3]. Потому столь важен для Абеляра построенный им треугольник: универсалия как момент преображения Божественного Слова в человеческое, пустая форма, требующая наполнения — понятие, рождающееся в человеческом рассудке как некая общезначимость сотворенной, одухотворенной субъектностью (как результат творения Богом) вещи — концепт как персональная речь, возвращающая в Богово лоно смыслы вновь претворенных вещей.

Концептуализм, таким образом, предстает как самостоятельное направление, обусловленное речью как всеобщей связью вещей. В итоге, повторим, онтология *речи* и онтология *вещного бытия* оказываются сторонами единой онтологии — всеобщей субстанции связей, происходящей из мыслей-слов Божественного субъекта.

И последнее.

Этой работой я хотела обратить внимание на то, как знакомство с оригинальными произведениями (не переводами и не литературой, которой мы по нашей бедности часто вынужденно обходимся) позволяет смещать проблемные начала. Термины «концепт» и «интенция» П. С. Попов и Н. И. Стяжкин связывали с именем Дунса Скота, в котором видели своего предшественника гуссерлианцы и Хайдеггер [4]. Но по-видимому, отныне историю этих понятий можно отодвинуть в XII в. К тому же не исключено, что проблемы *смысла*, *казуса* и *эк-*

---

[3] В 10-е годы XX в. проблема *звукоречи* оказалась весьма существенной для русских теоретиков стиха. Вот что писал по этому поводу В. Б. Шкловский: «Какие-то мысли без слов томятся в душе поэта и не могут высветлиться ни в образ, ни в понятие... *Без слов и в то же время в звуках*, — ведь поэт говорит о них. И не в звуках музыки, не в том звуке, графическим изображением которого является нота, а *в звуках речи*, в тех звуках, из которых складываются не мелодии, а *слова*, так как перед нами *признание и томление словотворцев перед созданием словесного произведения*... несколько человек утверждают, что их эмоции (поскольку «мысль и речь не успевают за переживаниями вдохновенного» — *С. Н.*) могут быть лучше всего выражены особой *звукоречью*, часто не имеющей определенного значения и действующей вне этого значения...» (*Шкловский В. Б.* О поэзии и заумном языке. — *Шкловский В. Б.* Гамбургский счет. М. : Советский писатель, 1990, с. 45—46. Курсив мой).

[4] *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от Античности до эпохи Возрождения, с. 168—171.

вивокации помогут сместить угол зрения на такие логические проблемы, как теологический фатализм, основанный на принципе логической *бивалентности* и берущий начала с трактата «Об истолковании» Аристотеля [5]. Об этой проблеме в книге не было речи, но косвенным образом был затронут ее логический аппарат.

Да и что нас еще ждет? Увлеченная обнаруженными у Абеляра возможностями интерпретации текста, я часто останавливала себя, когда рука выводила слова «первый», «начал», и т. п., поскольку обнаруживала сходные разработки у других средневековых философов. Гильберт Порретанский, например, следуя Августину, также, как и Абеляр, полагал, что аристотелевские категории неприменимы к Богу, поскольку они предполагают наличие акциденций, чего у Бога быть не может. Однако я уверена в том, что логика и этика Абеляра — это проблемы века и уже тем самым неповторимые.

[5] См. об этом обстоятельную книгу: *Карпенко А. С.* Фатализм и случайность будущего. М.: Наука, 1990.

Светлана Сергеевна Неретина

СЛОВО И ТЕКСТ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ
Концептуализм Абеляра

Художник
А. Бондаренко

ИБ
Печать офсетная. Формат 60 x 90 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Лазурского.
Усл. печ. л. 11,5. Тираж 3000 экз.
(1 з-д 1100 экз.) Заказ 4006
Типография ПХУ МВД России
107143, Москва, Открытое шоссе, 18.

Издательство «Гнозис»,
119847, Москва, Зубовский бульвар, 17.

#SL

В серии ***"ПИРАМИДА"***
вышла в свет книга

Б. РАССЕЛ, Введение в математическую философию. С приложениями. Paper-back. 14 п.л.

Фундаментальность *Principia Mathematica* не вызывает сомнений, однако вызывает сомнение существуют ли сейчас герои, готовые прочитать этот испещренный логической и математической символикой труд. К счастью, Рассел сам облегчил задачу будущим поклонниками своего таланта, написав *Введение в математическую философию*, охарактеризованную им как адекватную *Principia Mathematica* для образованной публики.

Она, хотя и содержит изложение весьма технических результатов, популярна в самом хорошем смысле этого слова. Репутация Б. Рассела как великолепного стилиста и популяризатора в случае этой книги оправдана вдвойне. Дело в том, что он популяризировал свой труд и свои идеи, что, наверное, трудно. Книга не только содержит обсуждение результатов применения логики к математики (для целей логицистского сведения математики к логике), но и ряд философских положений самого Рассела. Известно, что Рассел много раз менял свои философские взгляды, но всегда неизменным оставался его метод анализа. *Введение в математическую философию* представляет собой великолепный пример анализа как осуществления единства расселовской философии в разных ее проявления.Впервые на русском языке публикуется один из наиболее важных для понимания расселовской философии текстов. В *Приложение* помещены тексты Кауйна и Геделя.

ПИРАМИДА

