

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ



М. де ВУЛЬФ

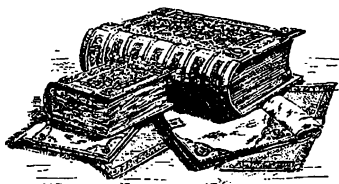
Морис де ВУЛЬФ

Maurice de WULF

PHILOSOPHY
AND CIVILIZATION
IN THE MIDDLE AGES

Морис де ВУЛЬФ

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ



Москва
ЦЕНТРОЛИГРАФ

УДК 1(091)
ББК 87.3
В88

Охраняется законодательством РФ
о защите интеллектуальных прав.
Воспроизведение всей книги или любой ее части
воспрещается без письменного разрешения издателя.
Любые попытки нарушения закона
будут преследоваться в судебном порядке.

Оформление художника
Е.Ю. Шурлаповой

Вульф Морис, де
В88 Средневековая философия и цивилизация / Пер.
с англ. О.Д. Сидоровой. — М.: ЗАО Центрполиграф,
2014. — 253 с.

ISBN 978-5-9524-5114-8

Книга выдающегося ученого Мориса де Вульфа представляет собой обзор главных философских направлений и мыслителей жизненно важного периода Западной цивилизации. Автор предлагает доступный взгляд на средневековую историю, охватывая схоластическую, церковную, классическую и светскую мысль XII–XIII веков. От Ансельма и Абеляра до Фомы Аквинского и Вильгельма Оккама Вульф ведет хронику влияния великих философов этой эпохи, как на их современников, так и на последующие поколения.

УДК 1(091)
ББК 87.3

© Перевод, ЗАО
«Центрполиграф», 2014
© Художественное оформление,
ЗАО «Центрполиграф», 2014
© ЗАО «Центрполиграф», 2014

ISBN 978-5-9524-5114-8

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Глава первая

ВВЕДЕНИЕ

I

Взаимосвязь философских аспектов в Средние века

В последнее время изучение средневековой философии подверглось значительным изменениям, и продвижения в этой области исследований были важны. Почва была перевернута со всех сторон, и точно так же, как и в археологических раскопках, таких, какие велись в Помпеях и Тимгаде¹, здесь тоже неожиданные открытия обильно вознаграждали наши поиски. Поскольку такие люди, как Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Абеляр, Гуго Сен-Викторский, Иоанн Солсберийский, Александр из Гэльса, Бонавентура, Альберт Великий, Фома Аквинский, Дунс Скот, Сигер Брабантский, Теодорих Фрайберг, Роджер Бэкон, Уильям Оккам, являются мыслителями первого порядка, их труды заслуживают пристальных исследований.

Кроме того, существует множество других философов, чья мысль была представлена в истинном свете и чье значение становилось все яснее по мере прогресса исторических исследований.

Изучение средневековой философии, однако, до этого ограничивалось главным образом доказательством фактических доктрин и демонстрацией их развития или связи

¹ Т и м г а д (лат. Thamugas, Тамугас) — римский город в Северной Африке, на территории современного Алжира. (Примеч. пер.)

между одним философом и другим, в то время как историческому окружению в самой средневековой цивилизации этих доктрин уделялось мало внимания. Но в бьющей ключом жизни цивилизации существует взаимосвязь многочисленных и сложных элементов, ее составляющих. Таковы, к примеру, экономическое благосостояние, институты семьи и общества, политическая и юридическая системы, моральные, религиозные и эстетические устремления, научные и философские концепции, ощущение прогресса в развитии человека. Взаимозависимость этих различных импульсов, возможно, гораздо очевиднее в сфере экономики, политики и искусства, но она также обнаруживается и в проявлении интеллектуальных и моральных факторов.

С первого взгляда может показаться, что философия проявляет определенный иммунитет в отношении превратностей смены времен из-за проблем, с которыми она имеет дело; но при ближайшем рассмотрении оказывается, что и она тоже неизбежно застревает в сетях времени. Историки философии признают самым собой разумеющимся, что в трудах Платона и Аристотеля мысль этих философов отражает условия существования афинского общества их дней. Точно так же никто не претендует на точное понимание таких мыслителей, как Фрэнсис Бэкон и Гоббс, лишь в свете политических, экономических и культурных в широком смысле этого слова условий их века. Аналогично в нашем исследовании средневековой философии мы не можем должным образом считать Ансельма, или Фому Аквинского, или Уильяма Оккама людьми, чья мысль свободно плывет без какого бы то ни было якоря. Они тоже дети своего века. Более того, существует определенная философская атмосфера, которая создается коллективной мыслью многочисленных ученых; и она подвергается воздействиям, исходящим из духа века в его экономических, политических, социальных, моральных, религиозных и художественных перспектив. Более того, пока философская мысль подвергается таким образом воздействию извне, она

в то же время оказывает влияние на общую культуру, с которой органично связана.

Для средневековой философской мысли настало время, когда мы должны принимать во внимание эту взаимную зависимость. На самом деле мы можем даже считать полезным пример естествознания — музеи естествознания больше не выставляют экспонаты в виде множества безжизненных объектов в пустой коробке, наоборот, они представляют их так, будто они все еще живы в своих родных джунглях.

Поэтому точка зрения, которую мы выбрали для нашей трактовки в этих лекциях, — это принцип относительности в средневековой философии, исследование, которое соотносит философию с другими факторами в этой цивилизации, взятой как органическое целое. Следовательно, мы скорее будем иметь дело не с отдельными личностями, а с общей философской мыслью той эпохи, с тем, как она представляла себе жизнь и реальность.

II

Методы

Прежде чем указать хронологические рамки и общий план нашего исследования, чрезвычайно важно рассмотреть вопрос метода, который стоит перед нами с самого начала и правильное решение которого имеет далекоидущие последствия. Просто как можем мы понять средневековую цивилизацию, чтобы правильно судить о ней?

Для того чтобы понять средневековую цивилизацию, проникнуться ее духом, мы, прежде всего, должны избегать параллелей с ментальностью и обычаями нашей эпохи. Сколько исследований было загублено только потому, что их авторы не смогли устоять от этого соблазна! Средневековая цивилизация не такая, как наша. Ее особенности имеют другое значение, они предназначались для человека другого века. Чтобы выковать сегодня знаменитый меч Карла Вели-

кого, потребуется много усилий, а тяжелые железные рыцарские доспехи не годятся солдатам XX века. То же самое и со средневековой цивилизацией: в целом она не подходит под наши условия.

Далее, чтобы понять Средние века, мы должны мыслить непосредственно в средневековой манере. Когда начинающий приступает к изучению иностранного языка, ему неизбежно советуют думать непосредственно на этом языке, вместо того чтобы старательно переводить слова и фразы с его родного языка.

Точно так же при исследовании цивилизации Средних веков должно понимать ее сущность, впитывать ее и брать с присущими ей внутренними составляющими и структурой, понимать изнутри. Для этого следует рассматривать и определять отдельно каждый фактор, как таковой, а также с должным уважением к его индивидуальной значимости в любую взятую эпоху.

Более того, некоторые факторы, которые составляют цивилизацию, следует рассматривать в собирательном значении и оценивать как единое целое, поскольку только так проявляется ее уникальная гармония. Такая гармония изменяется от одного периода к другому. Следовательно, нам понадобится нарушить самые элементарные принципы критического изучения источников, если потребуется подтверждать истины XV века, которые относятся лишь к XII и XIII векам, или приписывать периодам становления, таким как X и XI века, то, что подтверждено доказательствами только в центральном периоде Средних веков.

Если вышеназванные принципы внутреннего критического разбора необходимы для распознавания духа средневековой цивилизации, они не менее необходимы для того, чтобы правильно оценить этот дух. Несмотря на то что эта цивилизация отличается от нашей, ее не следует оценивать как худшую или лучшую, чем наша. Чтобы определить ее достоинства, мы не должны сравнивать ее институты с нынешними институтами. Несомненно, удручающе видеть

историков, которые под воздействием особых симпатий провозглашают XIII век лучшим из всех веков истории человечества и предпочитают его институты нашим. Подобные *laudatores temporis acti* (восхвалители былых времен) в действительности наносят вред делу, которому они намереваются служить. Но в равной степени удручающе видеть других, более многочисленных, которые хулят цивилизацию XIII века и энергично осуждают неблагоразумного мечтателя, который захотел внести определенные его идеи и обычаи в наш современный мир. О возвращении в Средние века вопрос не стоит, такой поворот назад невозможен, поскольку прошлое навсегда останется прошлым. Предпочесть наши железные дороги, к примеру, долгим и рискованным поездкам верхом на лошади того века, конечно, абсурдно, но в то же время недооценивать Средние века, противопоставляя их во всем нашему современному образу жизни, мышлению или чувствам, мне кажется бессмысленным.

Это было бы равносильно воскрешению ошибок Ренессанса, который был ослеплен своим собственным миром и презирал все средневековое¹. Эта ошибка на удивление часто повторяется и заслуживает рассмотрения из-за уроков, которые она повлекла за собой. Пренебрежение к прошлому порождает невежество, невежество порождает несправедливость, несправедливость порождает предубеждение.

Не имея возможности или не желая возвращаться к документам XIII века, критики XV и XVI веков судили обо всем периоде по ссылкам на позднюю и упадочную схоластику; золотой век был, таким образом, обречен на презрение, которого заслуживает лишь век упадка. Историки XVIII века и начала XIX века получили в наследство оши-

¹ Само название Средние века пренебрежительно, оно подразумевает переходную стадию, которая не имеет никакой ценности, кроме связи между древностью и современностью. (*Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, примеч. авт.*)

бочную оценку, сделанную представителями Ренессанса и Реформации, они приняли ее, не подвергая сомнениям и критике, и передали эту ошибку в неизменном виде и дальше. Вот вкратце история увековечивания позора, связанного со Средними веками¹.

Исключительный пример ущерба, связанного с такой неудачной попыткой оценить достоинства прошлого, — это неприкрытое презрение к «готической» архитектуре, как из-за ее средневекового происхождения, так и из-за того, что этот термин стал синонимом к слову «варварский». Определенно, можно понять, как по причине неосведомленности, заведенного порядка или образования культурные умы периода Ренессанса отказывались открывать пыльные манускрипты и толстые фолианты; то, что они отдавали предпочтение гуманистическим трудам, таким как труды Вивеса, Агриколы, Ницполи или других еще более поверхностных философов, сухим тонкостям современных «терминистов» было вполне понятно.

Но нам трудно представить, как соборы Парижа, Реймса, Амьена, Шартра, Кёльна и Страсбурга не смогли найти благосклонности у людей с утонченным вкусом и как их могли включить в число того, что было достойно общего порицания всего средневекового. Ведь эти чудеса в камне не были спрятаны в укромных библиотечных уголках. Наоборот, они вздымали свои шпили, арки, силуэты высоко над городами — и воистину в качестве героического протеста против человеческой несправедливости. То, что возрождение греческой архитектуры могло вызвать энтузиазм, легко можно понять, но трудно представить, как Монтескье, Фенелон², Гёте, которые ежедневно проходили мимо подобных готических соборов, могли отворачиваться от них, говорить пренебрежительно и даже отказываться переступать их порог, считая их пережитками упадниче-

¹ Ср. с моей *Histoire de la Philosophie Médiévale*. Louvain, 1912. P. 106.

² Ф е н е л о н Франсуа (де Салиньяк, маркиз де ля Мот Фенелон (1651—1715) — знаменитый французский писатель. (Примеч. пер.)

ского века. Признание Гёте по этому поводу действительно полно смысла. Он рассказывает нам, что в начале своего пребывания в Страсбурге имел обыкновение безразлично проходить мимо собора, но однажды вошел туда и, как только он это сделал, был очарован красотой, которую до этого не замечал, после чего Гёте не только отказался от своего предубеждения к готическому искусству, но и влюбился в прекрасный собор, красно-коричневые шпили которого возвышаются над равнинами Эльзаса. «Воспитанный среди клеветников на готическую архитектуру, — пишет он, — я лелеял свою антипатию к этим перегруженным, замысловатым орнаментам, которые одной своей причудливостью создают эффект мрачности религии... Но здесь я, кажется, вдруг увидел новое откровение, то, что было предосудительным, оказалось восхитительным, и, наоборот, понимание красоты во всей ее привлекательности отпечаталось в моей душе»¹.

Недоверие, с которым относились к средневековому искусству, теперь определенно уступило более справедливой оценке. Готика прекрасна совершенно по-своему и, уж во всяком случае, не имеет ничего общего с архитектурой XX века. И также мы признаем достоинства фресок Джотто, просвечивающихся витражей Шартра, не оценивая их по современным стандартам живописи.

Точно так же никто сегодня не будет связывать себя предубеждением, не столь уж и древним, что до Руссо природу не понимали и что XIII век был несведущим в ее красоте. Все те, кто знаком со скульптурами в соборах и с рукописями, украшенными цветными рисунками, или те, кто прочел «Божественную комедию» Данте и произведения святого Франциска, знают, как несправедлив такой упрек, и они никогда не станут сравнивать интерпретацию природы в XIII веке с интерпретацией наших современных писателей.

¹ *Goethe. Dichtung und Wahrheit. Buch IX. Teil 2.*

Столь явный контраст между нашим восприятием средневекового искусства и презрительным отношением к нему в XVI и XVII веках показывает нам критерии, которых следует придерживаться, чтобы достичь верного суждения о прошлом.

Попросту говоря, чтобы понять ценность всего средневекового, мы должны прибегнуть к помощи стандартов, отличных от установленных условий нашей собственной жизни. Ведь то, что верно для искусства, верно и для всех остальных факторов цивилизации.

Тогда, если мы правильно хотим оценить цивилизацию XIII века, мы должны соотнести ее с такими непреложными нормами, как *достоинство и ценность человеческой натуры*. С этим легко согласятся все те, кто считает, что человеческая натура, по существу, не меняется, несмотря на исторические перемены; и конечно же это было общепринятой средневековой доктриной¹.

В соответствии с этим стандартом, цивилизация находится на высокой стадии развития, когда достигает присущего ей сильного и согласованного выражения необходимых стремлений индивидуума и коллективной жизни; когда она также предоставляет адекватную степень материального благосостояния и основывается на рациональной организации семьи, государства и других групп, дает возможность для дальнейшего широкого развития философии, науки и искусства и когда ее мораль и религия воспитывают свои идеалы на основе благородных отношений и утонченных эмоций. В этом смысле цивилизация XIII века должна рассматриваться среди тех, что преуспели в достижении высокой степени совершенства, ведь определенные уникальные функции и стремления человека здесь проявляются, действительно, в редкой и поразительной форме. Следовательно, она обеспечивает нас документами первостепенной важности для нашего по-

¹ См. гл. 12.

нимания человеческой природы, и по этой причине она может научить и наше сегодняшнее поколение, и грядущие поколения тоже. Homo sum, nil humani a me alienum puto¹.

С этой, и только с этой точки зрения мы можем должным образом назвать хорошими или плохими — давайте не будем говорить «лучшими или худшими» — определенные элементы в нашем наследии от Средних веков. Хвала или хула, которые могут относиться к Средневековью в нашей работе, будут происходить не от сравнения средневековых условий с условиями нашего века, а скорее от сравнения их гармонии или отсутствием таковой с неотъемлемым благородством человеческой натуры. Мы можем тогда говорить о благе и красоте, которые были достигнуты Средневековьем, ведь они являются человеческими реалиями, даже несмотря на то, что окутаны историческим прошлым. «Fioretti»² святого Франциска, «Божественная комедия» Данте, соборы, феодальные добродетели — вот искры человеческой души, scintillae animae, чей блеск нельзя погасить, — они имеют свою миссию для всего человечества. И если определенные доктрины схоластической философии сохранили свою ценность, как, допустим, определенные доктрины Платона, Аристотеля, Августина, Декарта, Лейбница и других, то это, должно быть, потому, что они имели глубоко гуманистическое значение, которое всегда остается извечной истиной.

В этих границах будет неправильно, да и невозможно воздерживаться от похвалы и критики. Ведь историк не регистрационная машина, которую не трогают любовь и ненависть. Наоборот, он не может быть безразличным к добру и злу, упадку и возвышенным устремлениям, и, следовательно, он не в состоянии воздерживаться от одобрения или порицания.

¹ Я человек и считаю, что ничто человеческое мне не чуждо (лат.). (Примеч. пер.)

² «Цветочки» (ит.). (Примеч. пер.)

III

Значение XII и XIII веков в средневековой цивилизации

Этот метод исторической реконструкции и оценки особенно необходим в изучении XII и XIII веков, — возможно, более, чем для любого другого периода Средневековья. По определенным причинам, которые мы можем теперь рассмотреть, мы ограничим наше исследование этим периодом, как самым сердцем Средневековья.

Прежде всего, это период, когда средневековая цивилизация обретает определенную форму с очертаниями и чертами, которые характеризуют уникальную эру в жизни человечества.

К концу XI века средневековый темперамент еще не сформировался, он находится лишь в процессе развития. Новые расы, кельты и тевтонцы¹ (тевтонцев составляют главным образом англы, даны, саксы, франки, германцы и нормандцы), пассивно восприняли кое-что от культуры греко-римского мира: определенные элементы организации, юридические и политические, а также некоторые фрагментарные научные и философские идеи. На протяжении IX, X и XI веков эти новые расы сопротивлялись тому, что получили, и все переделывали на собственный лад.

Они отдавались этому со своими достоинствами и недостатками, и результат породил новый порядок вещей. Христианство управляет всей этой работой, но смягчить грубый менталитет варваров — задача не из легких. Эта работа была почти закончена на рассвете XII столетия, и период передвижения ощупью истек. Таким образом, мы имеем три фактора в процессе формирования средневековой цивилизации: наследие Древнего мира, противодействие новых рас и руководящая и направляющая роль христианства.

¹ Термины «тевтонцы» и «германцы» иногда употребляются в противоположном смысле, но я предпочитаю вышеуказанное использование.

С началом XII века начали появляться результаты этого продолжительного и постепенного процесса формирования. Это был весенний период. И точно так же, как время весны в природе не исключает ни одного растения из своего призыва к жизни, так и весна цивилизации дает почки в каждой области деятельности человека: в политике, экономике, семье и общественном строе, в морали, религии, изящных искусствах, науке, философии — во всех этих возвышенных эманациях человеческой души, которые образуют цивилизацию и определяют ее прогресс, — теперь проявляет свою бьющую через край жизнеспособность и расцветает обильными цветами. Из этих факторов политическая организация зреет первой, что вполне естественно, в то время как философия достигает зрелости самой последней. Первая, так сказать, тело, последняя принадлежит к сложной душевной жизни. А поскольку цивилизация — это, по существу, выражение физических сил, истинный средневековый человек должен проявляться в его религиозных чувствах, моральных устремлениях, в его художественных произведениях, в его философской и научной деятельности.

В XIII веке мы, определенно, достигаем высшей точки развития, то есть периода зрелости. На этой стадии общий комплекс средневековой цивилизации проявляет свои поразительные и неотразимые черты.

Есть и еще одна причина, чтобы сконцентрировать наше внимание на XII и XIII веках. К тому же именно в эти века определенно сформировался философский темперамент Запада.

Все историки согласны с тем, чтобы приписать французскому гению лидерство в мире на протяжении этого периода. Именно во Франции формировалось феодальное мышление. Традиции морали, искусства и религии начали появляться на земле французских провинций. Рыцарство, феодализм, организация бенедиктинцев, монастырские и религиозные реформы, романское и готическое искусство — вот примеры многочисленных плодов, порожденных французским

темпераментом, и они распространились по всему западному миру благодаря тогдашним путешествиям и торговле, Крестовым походам и миграции религиозных орденов. Из Франции распространились идеи новой цивилизации в соседние страны, словно искры от пылающего костра. XII и XIII века были веками французской мысли, и это лидерство Франции сохранялось до Столетней войны. Естественно, поэтому такое же лидерство сохранялось и в области философии, как мы увидим далее.

Более того, XIII век — это период, когда как неолатинская, так и англо-кельтская мысль стали явно отличаться от германского типа. Если кто-то доискивается происхождения этих различий в ментальности, обнаруженных у наций Запада, он неизбежно вынужден вернуться в XIII век. Этот век был свидетелем формирования великих европейских наций, рассвета более определенной концепции *patria*, решительных наметок этических черт народов, которые с тех пор наполняют историю своими альянсами и соперничеством. XIII век характеризуется объединительными и космополитическими тенденциями, но в то же время он представляет собой огромное плато, с которого берут свое начало различные потоки, они позднее побегут, словно многоводные реки, в разных и даже противоположных направлениях. Многие особенности в средневековом постижении индивидуальной и общественной жизни, а также многие средневековые философские концепции мира вошли в современные понятия и, несомненно, многие доктрины, которые теперь противоположны друг другу, можно проследить до их возникновения в XIII веке.

IV

Обзор этих веков

Теперь мы можем набросать в общих чертах план нашего труда. С общей точки зрения XII век, возможно, имеет наиболее решающее значение. Но с точки зрения филосо-

фии XIII век гораздо важнее и, следовательно, потребует больше нашего времени и внимания. Это различие существует благодаря тому факту, что цивилизация всегда развивается быстрее, чем философия, последняя — это нежный плод, который созревает с опозданием и лишь тогда, когда достигается общий рост.

XII век — это креативная и конструктивная эра, и развитие мысли и жизни происходит чрезвычайно быстро во всех направлениях. Все силы кипят, словно в тигле. Наследие греко-римского мира, реакция новых рас, руководящая роль христианства — эти три фактора в формировании средневековой цивилизации теперь находятся в процессе смещения, и результатом явилась концепция жизни, индивидуума и общества, *sui generis* (единственная в своем роде). Новый дух пропитывает политику королей. Партикуляризм местных землевладельцев вступает в различные конфликты с устремлениями центральной власти, в то время как сельские слои приветствуют рассвет свободы, а городское население пробуждается к возможностям многочисленных коммерческих предприятий. Люди находятся в поисках форм правления, в которых все социальные слои смогли бы найти свое место и сыграть свою роль. Крестовые походы, однажды начатые, повторяются с короткими интервалами, сводят вместе различные народы и направляют их внимание на Восток; в то же время они воспитывают в манере до сих пор беспримерного идеала великого человеческого братства, основанного на христианской религии. Церковь охватывает все круги через своих монахов, духовных лиц, епископов. Папство, ставшее центральным с дней папы Григория VII Гильдебранда, обретает международную значимость и постепенно преобразуется в теократическое правительство. Как характерная черта этой эпохи возникают феодальные обычаи и традиции рыцарства. Человек раннего Средневековья развивался; он мог доходить до излишеств в добродетелях и пороках, но под своей грубой внешностью взлелеивал христианские идеалы, и за-

частую ценой своей жизни. Возникают новые формы искусства, которые находят своих самых ревностных пособников в церковниках. Другие церковники отдаются культивированию науки и письма и таким образом закладывают фундамент того самого внушительного философского монумента, схоластики, который веками руководит и направляет мысль. Так, философия лишь один из элементов в этой новой цивилизации. В действительности она получает больше, чем отдает. Некоторые из факторов воздействия, которые управляли ею из окружающей среды, мы рассмотрим в свое время¹. Но сначала мы сделаем быстрый обзор французского средневекового общества и типа ментальности, который переходит от него в интеллектуальные круги Запада². Завершая настоящую главу, давайте кратко рассмотрим XIII век.

В XIII веке средневековая цивилизация порождает свои плоды. Феодальная монархия получает в свое органичное бытие все те социальные силы, которые составляют жизнь нации. Материальное благосостояние увеличивается, и отношения между нациями быстро развиваются. Искусство торопится по своему триумфальному пути. Готическая архитектура появляется рядом с романской, возникает живопись, а литература начинает обретать крылья в полете, который заканчивается гуманизмом.

Религия больше, чем когда-либо, способствует единению, она входит во все отношения и жизнь той эпохи. Папство достигает вершины своей власти, и, господствуя над королями и императорами, оно оказывает влияние на каждый аспект общественной деятельности. Повсюду преобладает некое стабильное равновесие. Люди горды тем, как они организовали человеческое существование. В изобилии появляются философские идеи и системы, проявляющие роскошь, непревзойденную с эллинистической эпохи³. Сре-

¹ См. гл. 3.

² См. гл. 2.

³ См. гл. 4.

ди этих многочисленных систем схоластика в наибольшей степени находится в гармонии с веком и, как их самое радикальное выражение, становится господствующей философией. Ее корни повсюду находятся в цивилизации XIII века. Во-первых, потому, что схоластика проявляет те аспекты отношений, которые объединяют ее со всеми другими сферами деятельности¹. Во-вторых, потому, что многие из ее доктрин носят отпечаток характерных средневековых идей, как социальных, так и моральных². В-третьих, потому, что схоластика, прежде всего, философия тех людей, которые находятся во главе культурного движения XIII века³. В последующем мы постараемся подтвердить эти заявления.

¹ См. гл. 5—7.

² См. гл. 8—12.

³ См. гл. 8.

Глава вторая

ОБЗОР ЦИВИЛИЗАЦИИ XII ВЕКА

I

Феодальная Европа

Чтобы понять, как цивилизация XII века отражается в философии того времени, мы должны сделать общий обзор элементов этой цивилизации, которые наиболее тесно связаны с интеллектуальной жизнью, а именно политические институты, моральные и социальные идеалы, критерии искусства и религиозные верования.

Эти несколько элементов функционируют по-разному в разных странах Европы, но в нашем общем обзоре мы будем рассматривать скорее сходство, не намереваясь, таким образом, отвергать или преуменьшать различия. Поскольку именно во Франции эта цивилизация произвела свои отборные плоды, и именно здесь мы особенно должны искать ее самые оригинальные и последовательные формы.

В отношении политического и общественного порядка феодализм стал повсеместным. Бароны, герцоги, графы и лорды (землевладельцы) жили независимо в своих собственных замках и узурпировали более или менее суверенное право. Между ними существовали не только отношения личной преданности, но также и обязательства, основанные на добровольном договоре, связывали одного человека с другим в зависимости от определенных привилегий или в зависимости от земли, полученной или отданной. Один — вассал — был обязан оказывать услуги,

другой — лорд — был в равной степени обязан оберегать и защищать.

Во Франции, где новая организация появляется в ее наичистейшей форме, нет ничего более сложного, чем схема феодальных отношений. Во главе, теоретически, но не всегда практически, стоял король. Великие лорды были вассалами других феодальных сеньоров. Разве не феодальные отношения Генриха II Английского и Луи VII Французского стали отправным пунктом всех их войн и ссор? Ведь первый стал вассалом второго в тот самый день, когда женился на Элеоноре Аквитанской, чье герцогство было даровано французским королем английскому монарху. Светские и местные землевладельцы были вынуждены бороться против королевских тенденций централизации, и антагонизм между вассалами и королем, их сюзереном, был главной чертой политики Франции в XII веке¹. Разобщенность оставалась, но она была на закате, и следующий век стал свидетелем триумфа принципа централизации.

Нечто подобное происходило и в Англии. Ведь эта страна была так тесно связана с Францией, что их совместные территории можно назвать общей почвой средневековой цивилизации. Английский свет в целом был французского происхождения, во всяком случае, семена были посеяны во французскую почву в 1061 году Вильгельмом Завоевателем и его французскими баронами и королями французской крови, которые пришли из Нормандии и из Анжу, правили Британскими островами, но большую часть времени проводили во французских провинциях.

Французский был языком королевского двора, и придворные хотели, чтобы их хоронили в Нормандском аббатстве в Кане или в Анжуйском аббатстве в Фонтевро; они вызывали своих советников из Франции и покровительствовали становлению французского духовенства и фран-

¹ *Luchaire A.* Louis VII, Philippe Auguste, Louis VIII // *Histoire de France*, pub. par Lavissee. 1902. Vol. III.

цузского монашества в Англии. Английский король Генрих II, первый из династии Плантагенетов, был одним из самых радикальных организаторов своего века; действительно, его вполне можно спутать с его современником, королем Франции Филиппом Красивым¹. Тогда удивительно, почему же мы видим, что Англия тоже была поделена на феодальные владения, а королевская политика проявляет все те же тенденции централизации?

Но если монархия и феодализм во Франции и Англии были так сильно схожи, то в Германии они представлялись в совершенно ином виде. Причиной тому было то, что в то самое время, когда власть короля во Франции уже ослабевала, Саксонская династия Оттонов установила в Германии деспотический режим по образцу режима Карла Великого. Германские короли, которых короновали императорами Запада, держали своих титулованных лиц в определенного рода военном рабстве, они назначали епископов и настоятелей монастырей и принуждали их к военной службе.

Однако мало-помалу княжества отстаивали свои права, и быстро развивающиеся города получали все больше и больше свободы. Теперь посмотрим, как клюнийские монахи² способствовали этим переменам. Так, посредством процесса децентрализации Германия в XII веке постепенно обретала все больше и больше феодальных черт, в то время как Франция и Англия развивались в направлении централизации.

На протяжении XI и XII веков судьба Италии была тесно связана с судьбой Германии. Причиной этому было то, что имперские амбиции Германии предполагали захват Италии, великой страны, которая тоже была поделена на различные княжества. Некоторое время императорам сопутствовала удача, но образовалась сильная оппозиция. Отсюда их продолжительная борьба с городами Ломбардии, настоящими

¹ *Luchaire A. Op. cit. P. 49. Henry II, 1133—1189; Philip the Fair, 1269—1314.*

² См. гл. 2, II.

муниципальными республиками, против папства, которое в конце концов победило, с великой южной областью Сицилией, основанной норманнскими рыцарями, которая была центром французских феодальных идей, и ею правили французские принцы.

Что же касается Испании, расположенной на границах западной и арабской цивилизаций, она представляла собой уникальный аспект. Христианские королевства Кастилии, Леона, Наварры, Арагона предприняли попытку отвоевать полуостров у мусульман, и они были организованы в соответствии с феодальными принципами Франции.

С другой стороны, юг оставался в руках язычников, и проникновение арабской цивилизации внесло свой вклад в пробуждение философии в XIII веке, как мы и увидим далее¹.

Следовательно, когда мы рассматриваем выдающиеся черты политической и общественной ситуации, феодальная раздробленность обнаруживается повсеместно. Франция, которая, по-видимому, была отправным пунктом всей системы, Англия после завоевания (норманнами), некоторые части Италии и Испании, а также Германии — вся Западная Европа фактически имела вид шахматной доски.

II

Влияние католичества: Ключи, Сито, епископство, папство

Католическая церковь была тесно связана с этой феодальной системой через своих епископов, которые были землевладельцами, как светскими, так и духовными, и главным образом через аббатов своих монастырей. XII век — золотой век аббатств. Ни в один исторический период ни одно учреждение не имело более близкого контакта как с религиозным, так и с социальным фоном, чем аббатства Ключи

¹ См. гл. 4, IV.

и Сито. Это были две большие ветви одного бенедиктинского ствола, два материнских дома, дочери которых были разбросаны по всей Франции и Европе.

IX век был свидетелем катастрофического ослабления религиозной дисциплины, и именно Ключни первым вернулся к точному соблюдению правил святого Бенедикта.

Монастырь был основан в Бургундии в 910 году феодальным землевладельцем герцогом Вильгельмом Аквитанским. И как раз здесь мы встречаемся с необычным феноменом, который демонстрирует, как религиозный дух стал великой моральной силой того периода. «Аббатства, построенные в IX и X веках, — говорит Рейно¹, — чтобы восстановить древнее правление святого Бенедикта, были все или почти все делом рук военного сословия». После жизни, полной приключений и войн, или после грозовой юности эти гордые феодальные лорды часто уединялись в монастырях и накладывали на себя епитимью. Они отказывались от мира и с того времени предавались аскетизму с таким же рвением, какое прежде проявляли в своих военных подвигах. Так, Поппо из Ставелота был обручен с богатой наследницей, и, когда однажды вечером по дороге домой после свидания с ней над ним вдруг вспыхнул яркий свет, он пришел в ужас и в раскаянии за свою прошлую жизнь облачился в сутану бенедиктинца. Примеров таких обращений в веру было множество.

Монахи Ключни не только вселили новое религиозное рвение в своем монастыре, они не только восстановили дисциплину, обеты и благочестие, они не только поддерживали и умножали пылкую веру людей, зависящих от них, они к тому же пробудили тот же дух в великом множестве других монастырей.

Это было достигнуто далекоидущей реформой — ключнийской конгрегацией монастырей. Ведь до того времени

¹ *Reynaud L. Les origines de l'influence française en Allemagne. Paris, 1913. P. 43.*

монастыри бенедиктинцев были независимыми. Но Ключни организовал эти группы и поставил себя во главе сильно централизованного режима. Монастырь стал матерью, чьи дочери быстро распространились за его границы — по всей Франции и Англии, Германии и Северной Испании, Венгрии и Польше. В начале XII века две тысячи бенедиктинских религиозных братств зависело от ключнийской системы, и сегодня дюжины французских деревень до сих пор носят имя святого Бенедикта в память того или иного бенедиктинского монастыря. Весь западный христианский мир был опутан огромной сетью монастырских учреждений, душой и вдохновителем которого был Ключни, и, таким образом, единое мышление и единая политика пропитали всю систему.

В этом процессе федерализации аббатство Ключни было успешно создано по образцу феодальной системы, но оно затем, в свою очередь, принялось наполнять этот самый феодализм своим духом. Таким образом, феодальная концепция проявляется в клятве преданности, которая связывает монаха с его монастырем, как вассала со своим землевладельцем, и которую он не может нарушить без согласия своего настоятеля, в верховной власти настоятеля, в его визитах, как главы, к своим подчиненным, во взносах присоединенных монастырей материнскому дому и в изменяющихся объединениях самостоятельных групп. Но посредством своего так далеко распространяющегося влияния столь могущественная сила могла успешно бороться в обществе того времени с силами зла, и она также могла повернуть современные идеи на службу христианству. Ключни обратил феодализм в христианство. Это влияние видно нам в четырех основных аспектах, которые мы сейчас и рассмотрим.

Первый: монахи обращались со своими работниками с добротой и справедливостью, с этими их собратьями, которые родились на их землях и работали с ними в лесах и на полях. И это делалось в то время, когда мирские бароны

считали своих подданных рабами и просто рабочим инструментом. «Мы обладаем той же властью, что и феодальный властитель, сеньор, — пишет преподобный Петр, настоятель Ключи, в начале XII века, — но мы пользуемся ею по-другому... Наши работники считаются нам братьями и сестрами. *Servos et ancillas, non ut servos et ancillas, sed ut fratres et sogores habent* («Мы относимся к слугам и служанкам не как к простой челяди, но как к братьям и сестрам»)»¹.

Второй, и самый важный: монахи привносили христианские идеи в умы феодальных баронов. Посредством возвышенной христианской морали, состоящей из добра и любви, они смягчали все brutальное в поведении этих развивающихся галло-франков и англо-кельтов, война, сражения и жестокость у которых были в крови. Ключи наложил на них мир и прекращение враждебных действий в дни, установленные церковью, в чем мы находим нечто от тех прав гуманности, которые существуют во все времена. Как только было установлено прекращение враждебных действий в дни, установленные церковью, закон вступил в силу, и все духовные лица, крестьяне, купцы и все не участвующие в боевых операциях стали иметь право отдохнуть от жестокости воинов.

Даже к животным нужно относиться с уважением. Религиозные сооружения и общественные здания нужно беречь. Более того, военные действия приостанавливаются с вечера среды по утро понедельника во время Рождественского поста и Великого поста, а также в дни поста (по три дня четыре раза в год в англиканской и католической церкви), то же относится и ко всем великим праздникам. Когда любое общество людей проявляет сознательность к таким обязательствам, оно уже вышло из варварства, и, каким бы ни была его структура, оно должно считаться среди тех обществ человечества, которые предназначены для высокоразвитой цивилизации.

¹ Epist. 28. Migne. Patr. lat. Vol. 189. Col. 146.

Более того, в-третьих, Ключни выковал моральные устои рыцарства, преобразил его идеалы и внес религию в его церемониалы. Как только рыцарь соприкасался с христианской моралью, он переставал быть эгоистичным, амбициозным и жестоким воином, он учился быть преданным и щедрым, он становился прирожденным защитником церкви, защитником слабых, противником насилия. Когда начинались переговоры для обсуждения условий заключения мира, монахи призывали благородное сословие к милосердию и прощению, которое зачастую раскаивалось в слезах; или же каждый, кто мародерствовал накануне, немедленно отправлялся в долгое паломничество к могиле святого Иакова в Сантьяго-де-Компостела, или в Рим, или в Иерусалим искупать свои грехи. И таким образом, ключнийские монахи оживили зачаточные добродетели расы. Слово «франк», изначально обозначавшее людей, населяющих Галлию, стало синонимом слову «верный»¹.

Именно в таком аспекте представлено рыцарство в многочисленных поэтических сочинениях XII века, *Chansons de Geste* (песнях о деяниях), из которых *Chanson de Roland* («Песнь о Роланде») предоставляет красивейший пример. Союз воинственного духа с религиозным, а также альянс феодальной системы с церковью становятся нерушимыми. Когда пришло время проповедовать Крестовые походы, Ключни мог с уверенностью призвать феодалов вести свои армии в Святую землю. Первый крестовый поход фактически был строго ключнийским предприятием, и папа Урбан II, который провозгласил его на знаменитом Клермонском соборе, сам был ключнийским монахом. И где же влияние монашеского идеала как общественной силы проявляется гораздо яснее, как не в тех эпических поэмах смелости, в тех далеких походах, где столько юных рыцарей лишились жизни?

Но аббаты Ключни осуществили и четвертую услугу обществу: они предприняли реформу белого духовенства, как

¹ *Reynaud. Op. cit. P. 339.*

священников, так и епископов. Они порицали скандальные злоупотребления женатых епископов, которые жили как феодальные бароны, предаваясь пирам и войнам. Ключнийские монахи также потрудились, чтобы освободить епископов от покровительства крупных феодалов, которые продавали епископальные должности, и они провозгласили, что епископы должны избираться народом и духовными лицами в знаменитой *борьбе за инвеституру*¹. Злоупотребления, однако, оказывали свое самое губительное влияние в Германии, где герцоги, настоятели монастырей и епископы были, как мы видели, людьми императора².

Более того, сам папа служил в качестве германского должностного лица с тех пор, как Оттон I завоевал Италию и возложил себе на голову корону Карла Великого. Именно великое аббатство Ключни изменило такое положение дел. Именно Ключни посредством одного из своих дочерних монастырей, аббатства Хиршау в Шварцвальде³, ввело идеи французской феодальной системы вместе с монастырской реформой. Французское влияние Ключни не только смягчило варварские привычки феодальных землевладельцев, но также положило конец этой опасной привилегии назначать папу, которого по собственному усмотрению и себе на благо назначал германский император, и таким образом оно избавило папство от этого унижительного ярма. Знаменитый Гильдебранд был прежде ключнийским монахом, и, будучи папой Григорием VII, он развернул знаменитую *борьбу за инвеституру* против императора Генриха IV. Этот поединок закончился поражением императора при Каноссе. В той драматичной сцене, которая завершила борьбу, было олицетворение средневековой жестокости — унижение императора и триумф ключнийских идей. Генрих IV был вынужден

¹ И н в е с т и т у р а — назначение на церковные должности и введение в сан. (Примеч. пер).

² См. выше, с. 24.

³ Ш в а р ц в а л ь д — горный массив на юго-западе Германии. (Примеч. пер.)

перейти в середине зимы и без свиты покрытые снегом Альпы и в течение трех дней ожидать аудиенции папы.

Гуго, настоятель Ключни, был свидетелем унижения императора. Впервые идеи Франции восторжествовали над силой Германии¹, и эти французские идеи были ключнийскими идеями.

По причине столь широко распространившегося и проникновенного влияния, оказываемого на средневековую ментальность прославленным монастырем, в 1910 году на конгрессе, посвященном тысячелетнему юбилею, который собрал в Ключни ученых мужей отовсюду, один из них мог сказать: «Мы приехали в Ключни, чтобы пропеть гимн цивилизации²».

Но процветание Ключни, особенно его чрезмерное богатство, стало одной из главных причин его упадка. В начале XII века ключнийская монашеская жизнь становится более вялой, и с того времени влияние монастыря в качестве социальной силы идет на убыль.

Но после того как ключнийский орден выполнил свое великое предназначение, была учреждена еще одна бенедиктинская конгрегация, которая возродила этот знаменитый образец: орден в Сито в Бургундии, который тотчас же распространился по всей Франции и повсеместно в Европе в XII веке. Этот новый порядок, обычно называемый цистерцианством, был также федерацией бенедиктинских монастырей, хотя каждый из них был более независим, чем в случае ключнийской системы.

Конгрегация Сито продолжила трудиться на благо преобразований, моральных и религиозных, которыми занимался Ключнийский монастырь, но придавала больше внимания той части, которая взывала к ручному труду, — и действительно, выполняя работу на благо общества, такие как осушение болот и расчистка от леса обширных территорий, цистерцианцы изменили сельскохозяйственную кар-

¹ Cp.: *Lamprecht. Deutsche Geschichte.* III. S. 192, 193.

² *Millénaire de Cluny // Academie de Maçon, 1910. Vol. XV. P. lxxiv.*

ту Европы. В то же время они многое сделали, чтобы отменить крепостничество.

Религиозный и общественный дух Сито лучше всего виден в авторитетной и энергичной фигуре святого Бернара, которая доминирует на протяжении всего XII века. Настоятель Клервоского монастыря — монастыря, основанного им и зависимого от Сито, — этот незаурядный монах был не только святым аскетом, но и к тому же, как ни удивительно, человеком действия. Он был лидером, красноречивым оратором, чьи проповеди трогали толпу, и он осмеливался порицать великих наравне с малыми. Так, он критиковал клюнийских монахов как людей, «чья сутана сшита из того же куска материи, что и платье рыцаря» и чьи церкви украшены с бесполезной роскошью. Он критиковал злоупотребления римского двора и не симпатизировал преемнику Петра, разряженному в шелка и ехавшему на белой верховой лошади в сопровождении шумных священников. Он критикует злоупотребления в жизни духовенства и вызывает к их учителям: «Горе тому, кто владеет ключами не только от знаний, но и от власти». Он осмелился поправлять самых известных преподавателей, таких как Абельяр и Гильберт Порретанский, и вызывал их на церковный собор. Он настоятельно советует как мужчинам, так и женщинам отправляться в монастыри, он содействует Второму крестовому походу, он поддерживает возникающий орден тамплиеров, этот военный орден, члены которого были одновременно и монахами и воинами и которые добавляли к религиозным обетам клятвы защищать Святую землю и пилигримов, он проявляет интерес к учреждению орденов картезианцев в 1132 году и премонстранцианцев в 1120 году; он мечтает о формировании всего общества по образу и подобию своего аскетического идеала. Его собственный идеал был даже более возвышенным, чем идеал его века, и, когда он умер в 1153 году, средневековое общество уже достигло высот своего монастырского идеала¹.

¹ См.: *Vacandard. Vie de S. Bernard*. 2 vols. Paris, 1902.

Но наша картина ментальности того периода будет неполной, если мы просто остановимся на деятельности бенедиктинских орденов. Помимо этого, мы должны отметить деятельность епископов и папы.

Епископы были более тесно вовлечены в работу феодального механизма, чем монастыри, поскольку они были временными правителями в пределах своих феодальных поместий и прелатами в своей епархии. Они были обязаны оказывать своим сюзеренам поддержку во время войн, и такие епископы, как Гуго де Нуаэ из Осера или Матфей Лотарингский из города Туль, были грубыми и примитивными вояками. Другие, такие как Этьен Турнийский, Пьер де Корбейль, Гильом де Шампо, были гуманистами и литераторами.

Морис де Сюлли, избранный епископом Парижа в 1160 году, был образцовым администратором в дни великих перемен в обучении, которые происходили в Париже. Епископы Шартра, Лана и Турне играли не менее важную роль в сфере литературы.

Наконец, мы не можем понять политику и дух общества в Европе XII века, не приняв во внимание растущий престиж папства. После освобождения с помощью клюнийской реформы от унижения германским императором папству открылась широкая дорога стать величайшей моральной силой в мире. На протяжении XII века теократия была в процессе формирования, она достигнет своего зенита в следующем столетии при папе Иннокентии III. На этих набожных христианских королей Франции действия папства всегда оказывали сильное политическое влияние. «В Средние века французская корона и папство могли быть близки к разрыву друг с другом, но они так никогда и не расстались»¹.

¹ *Luchaire*. Op. cit. P. 149. В этой связи также следует упомянуть мещанство городов или коммун. Сначала города стали расти в Италии, а затем и повсюду. В начале XI в. и на протяжении XII в. они стали реальными факторами в общем прогрессе. Мещанство или купечество обрело организованную форму и приспособилось к феодализму. «L'air de ville donne la liberté (Городской воздух дает свободу)», поскольку крепост-

III

Новый дух: ценность и достоинство
отдельного человека

Теперь мы видели процесс формирования новой духовности. Тогда что же составляет суть этого духа, духа, который поднялся из глубин средневековой души, который пропитан христианством и который из Англии и Франции проник в Западную Европу?

Феодалные чувства *rag excellence* (по преимуществу), которые до сих пор так глубоко внедрены в наше современное сознание, — это чувства ценности и достоинства отдельного человека. Феодалный человек жил как человек свободный, он был хозяином своего дома, он искал свою цель в себе; он был — и это схоластическое выражение — *propter seipsum existens* (существующим сам по себе); все феодалные обязательства основывались на уважении к личности и данному слову. Скрупулезное соблюдение феодалного контракта порождало обоюдную лояльность вассала и феодалного сеньора; отцовские чувства и самопожертвование среди людей, также принадлежащих к этому сословию.

Под влиянием Ключни эти феодалные чувства стали христианскими по характеру, потому что христианство наложило на каждую душу, купленную жертвой Христа, бесценную значимость, и оно облекло бедных и богатых, великих и малых равным стандартом этой значимости. Скрупулезное соблюдение феодалного контракта порождает *верность*. Когда верность становится христианской добродетелью, она умножает уважение к женщине и честность у бедняков, — ту честность, которая, по словам святого Луи IX¹, была по-

ной, который прожил в городе один год и один день, обеспечил таким образом себе свободу и сохраняет ее в дальнейшем. В XIII в. *pouveaux riches* (нуждающиеся) купеческого сословия заложили фундамент *patriarcat urbain* (городского патриархата), который был предназначен для соперничества в богатстве с титулованной аристократией.

¹ Луи IX, Людовик IX, святой Луи Французский, святой XIII в. (1214—1270) — король Франции. Мудрый и набожный правитель, остав-

добна сладкому меду на губах. Честь стала паролем *рыцарства* — неким моральным институтом, наложенным на *феодализм*. Светские обычаи образованных мирян стали мягче благодаря общению с рыцарством и учтивыми манерами, распространившимися повсеместно.

IV

Новые формы искусства

Но XII век породил совершенно новые формы искусства, и действительно изумительным образом. Все ветви древа искусства быстро расцветали под благодарными зефирами грядущей новой весны: *chansons de geste*¹, или рыцарские романы (обычно в стихах), изобретенные трубадурами; письма Абеяра и Элоизы, которые хотя и сдержанные, но изображают весь пыл человеческой любви; гимны на чистейшей латыни, написанные такими людьми, как святой Бернар, плавность которых напоминает нам журчание ручейка, а время от времени шум речной воды в половодье, или стансы, сочиненные Адамом Сен-Викторским², этим

шийся в народной памяти благодаря Крестовым походам в Египет и Палестину. (*Примеч. пер.*)

¹ «Песнь о деяниях» — жанр французской средневековой литературы, эпические поэмы, самая известная из которых «Песнь о Роланде». (*Примеч. пер.*)

² Адам Сен-Викторский (*фр.*) — монах-августинец, поэт (ок. 1110—1180). Ок. 1130 г. стал монахом аббатства Сен-Виктор и оставался в нем до конца жизни. Наряду с Гуто Сен-Викторским и Ришаром Сен-Викторским Адам Сен-Викторский является выдающимся представителем духовной культуры этого аббатства. Авторство значительной части стихотворений, традиционно приписываемых Адаму Сен-Викторскому, является спорным, но про большинство из них известно, что они возникли в аббатстве Сен-Виктор. В творчестве Адама Сен-Викторского секвенция, как жанр возникшая в XI в., достигла своего совершенства. По содержанию поэзия Адама Сен-Викторского литургическая. Она продолжает традицию аллегорического истолкования Священного Писания; прославление Христа, Церкви и Девы Марии наполнено у Адама Сен-Викторского образами, взятыми из истории. Среди наиболее известных стихов Адама Сен-Викторского секвенции на праздник Святой

замечательным поэтом, который в тишине своего монастыря в Париже, воспевал в совершеннейшей форме на латыни празднество божественной любви¹.

Но, главным образом, именно в это время были выстроены те самые величественные аббатства и костелы в романском стиле с их разнообразными новыми формами, такими как бочкообразные своды, башни, дверные проемы, крестообразные планы постройки, хоры с окружающими их крытыми галереями и исходящие из центра капеллы.

В этих формах функции церковного храма заблистали с изумительной ясностью, и все-таки в них гармонично видна зрелая сила того периода. Появились местные школы архитектуры, такие как в Нормандии, Оверни, Пуату, Бургундии, а бенедиктинские аббаты были поборниками новых стандартов архитектуры. Они не стали заимствовать формы романского стиля, а, скорее, переняли и развили религиозную архитектуру, в которой им приходилось находиться.

В то же время они реквизирировали на службу архитектуры все приемы украшения. Голые безжизненные колонны были облечены жизнью, их капители покрыты каменными цветами, порталы заселены статуями, в окнах святилищ были вставлены витражи, фрески или фресковая живопись покрывали стены и скрывали наготу камня, весь храм был покрыт мантией красоты. Монахи-художники обучались украшению колонн и ваянию статуй, и они путешествовали из одной мастерской в другую, в то время как другие открывали такие школы живописи, как в Сен-Савене рядом с Пуатье, где фрески XII века до сих пор сохранили свои яркие краски².

Троицы и на Пасху, о святом Стефане Первомученике и ряд секвенций, посвященных Пресвятой Деве Марии, самая знаменитая из которых *Salve Mater Salvatoris*. (Примеч. пер.)

¹ Ср.: *Adams H. Mont St. Michel and Chartres. Ch. XV «The Mystics».*

² На этих фресках поражает «этикет» того времени, особенно в манерах держать себя дам и рыцарей, полных элегантности.

V

Влияние Франции в XII веке

Вообще считается, что феодальный обычай и зачатки искусств родились во Франции и оттуда распространились в другие страны, а бенедиктинские ордена Клюни и Сито были ведущими организациями в этом распространении. В Англии проникновение феодальных обычаев объясняется близкими отношениями, существовавшими между двумя странами, и ордена Клюни и Сито полетели туда роем, словно пчелы из улья. Церкви аббатств Сент-Олбанса и Малмсбери, а также Фаунтинское аббатство были выстроены по принципам, заимствованным из Нормандии. Но, несмотря на все их заимствования, какими бы те ни были, они, несомненно, обладают очарованием оригинальности. Однако эпическая литература, которая достигла такой высокой степени совершенства у Чосера, все еще демонстрирует влияние французских фавлю¹. Ведь в XII и XIII веках «Франция, если не Париж в действительности была оком и мозгом Европы, местом происхождения почти всех литературных форм, местом отделки и шлифовки даже тех форм, которых она не порождала»².

Немецкие историки, такие как Лампрехт³ и Штайнхаузен⁴, признают ту же гегемонию французских идей и в Германии⁵. Цистерцианцы, которые хлынули из Франции,

¹ Ф а б л и о — жанр средневековой французской литературы: короткая стихотворная повесть, иногда поучительная. (*Примеч. пер.*)

² *Saintsbury. The Flourishing of Romance and the Rise of Allegory. London, 1897. S. 266.*

³ Л а м п р е х т Карл (1856—1915) — немецкий историк. Был профессором в Бонне, Марбурге и Лейпциге. На русский язык переведен его фундаментальный труд «История германского народа» (М., 1894) в 12 томах. (*Примеч. пер.*)

⁴ Ш т е й н г а у з е н Георг (род. 1866) — немецкий писатель, директор университетской библиотеки в Йене, редактор известной *Zeitschrift für Kulturgeschichte*. Из его историко-культурных работ известны также *Geschichte des deutschen Briefes* (1889—1891); любопытны его очерки *Aus dem Tagebuch eines Unbedeutenden* (1894). (*Примеч. пер.*)

⁵ *Steinhausen. Geschichte der deutschen Kultur. Bd. I. 1913. S. 312: «Frankreich wird das kulturell-führende Land».*

занялись в Германии, Богемии и Венгрии работой по вырубке лесов, что так сильно изменило экономический фасад Центральной Европы.

Но именно французы также ввели при швабском дворе правила этикета, начиная от манер приветствия и поведения за столом и кончая привычкой управления и регулирования во всем. Монахи Клуни привнесли романскую архитектуру на берега Рейна, в то время как цистерцианцы позднее стали пропагандистами готической архитектуры.

И наконец, романская архитектура рождена на крыльях французского влияния, была перенесена вместе рыцарством через Альпы. Они также миновали Пиренеи, и мавританский гений придал свою улыбку суровым формам западного искусства.

Итак, вернемся к нашей теме: XII век — век конструктивный, великие силы находятся в процессе формирования, хотя их усилия еще не объединены. Местный дух, который расколол Францию, Англию и другие страны на небольшие феодальные города с самоуправлением, проявляется даже в отдельных мастерских художников, в каждой детали организации светской и религиозной жизни.

Глава третья

ЦИВИЛИЗАЦИЯ, КАК ОНА ОТРАЖЕНА В ФИЛОСОФИИ

I

Местонахождение философских школ; вторжение иностранцев во французские школы

Такая цивилизация созрела для понятий духовных. И так случилось, что культура, как интеллектуальная, так и философская, расцвела в этот весенний сезон Средневековья. Как редко встречающееся в природе растение, она быстро выросла посреди буйного сада. Мы ограничимся рассмотрением трех сторон отражения цивилизации в философии XII века, а именно: местонахождение школ; ясное разграничение некоторых отраслей знаний; подтверждение в философских терминах ценности человеческой личности.

Первое: было вполне естественным, что *философская жизнь* должна была подвергаться ограничениям того самого местного духа, который царил повсюду.

По всей Франции многочисленные независимые школы были собраны вокруг соборов и аббатств. Каждая была де-тищем свободы, литературной республикой, зависимой лишь от епископа или настоятеля, поскольку в XII и XIII веках правительственного контроля образования не было. Каждая школа стремилась превзойти других тем, что умножали свои библиотеки, приглашали преподавателей из числа известных, привлекали студентов на свои интеллектуальные турниры.

Такой образовательный режим был благотворным, поскольку способствовал изучению наук и взрастил легион выдающихся гуманитариев, теологов, юристов и философов. Нам ничего не остается, как упомянуть школы Ключни и Сито в Бургундии; Ле-Бек в Нормандии; школы Орийака и Святого Мартина в Туре; Лоба; Сент-Омера; школы при соборах Лана, Шартра, Реймса, Парижа и многие другие. Все они развивались среди феодальных княжеств, несмотря на тот факт, что сюзерены в основном пребывали в военных походах. В то время это было возможно, потому что военные действия интересовали лишь профессиональных военных и не влияли на условия жизни любой страны в целом. Среди самых знаменитых преподавателей XII века были Ансельм Лаонский, Гильом де Шампо, Абеляр, Гуго и Ришар Сен-Викторские, Аделард Батский, Алан Лилльский и ученые мужи Шартра; но есть много других, чьи имена появятся по мере нашего продолжения. Им нравилось странствовать из одного места в другое, и мы видим определенную систему обмена преподавателями, которая была тогда в моде. Гильом де Шампо успешно обучал философии в кафедральной школе Лана и Парижа, а также в Сен-Викторском аббатстве в Париже. Теодорик Шартрский был преподавателем в Шартре, а также в Париже; Вильгельм из Конша и Гильберт Порретанский — в Шартре и Париже; Аделард Батский побывал в Париже и Лане; Пьер Абеляр, странствующий рыцарь диалектики, который был вызван на турнир силлогизмов, как другие члены его семьи были вызваны сражаться на турнире, читал лекции в Мелёне, в Корбее, в своей частной школе при Параклете¹ и неоднократно возвращался в парижские кафедральные школы.

Во времена Абеляра наводнение французских школ иностранцами достигло своих высот. В основном наплыв англий-

¹ П а р а к л е т е — монастырь Святого Духа недалеко от Труа, во Франции, место убежища знаменитого философа Абеляра. (Примеч. пер.)

ских студентов все время увеличивался. Это было благодаря близким отношениям, существовавшим между обеими странами, и недостатку образовательных центров на Британских островах. Не один оставался преподавать там, где обучался. Например, был такой Аделард Батский, который говорил о *Gallicarum sententiarum constantia* (согласованности французского образа мышления) и который оставил своего племянника в Лане овладевать *Gallica studia* (французской наукой), пока сам путешествовал по Испании¹, а также шотландец Ришар Сен-Викторский в таинственном монастыре святого Виктора в Париже; и еще Исаак из Стеллы, также англичанин, в аббатстве Стелла близ Пуатье, но самым известным из всех был Иоанн Солсберийский, который стал шартрским епископом, после того как преподавал в кафедральной школе Шартра. После обучения в Париже другие, такие как Вальтер Мап и Александр Неккам, поселились в своей стране. Между тем французские школяры также отправлялись в Англию и селились там, к примеру, Пьер де Блуа и Ричард Довер². Все эти люди сходятся в признании важности обучения, предоставляемого французскими школами.

Что касается Германии, привлекательность французского обучения была столь же непреодолимой. Еще в X веке германские императоры признавали это превосходство и выписывали к своему двору французских учителей.

Так, император Оттон III писал в письме к знаменитому Герберту, преподававшему в Реймсе и позднее ставшему папой Сильвестром II: «Мы сердечно желаем вашего

¹ «*Meministi nepos, quod septennio jam transacto, cum te in gallicis studiis pene parvum juxta Laudisunum una cum ceteris auditoribus in eis dimiserim, id inter nos convenisse, ut arabum studia ego pro posse meo scrutarer, gallicarum sententiarum constantiam non minus acquirerem*». Adelardi Batensis de quibusdam naturalibus quaestionibus // *Man. lat. Escorial. O III. 2. Fol. 74 R^a*. Ср.: *Antolin P. Catalogo de los codices latinos de la real Bibl. del Escorial. Vol. III. P. 226*. Мне не удалось обнаружить копию инкунабулы этого интересного трактата.

² *Sandys J.E. English Scholars of Paris and Franciscans in Oxford // The Cambridge History of English Literature. Vol. I. P. 199 ff.*

присутствия здесь, уважаемый, чтобы вы могли избавить меня от моих саксонских деревенских нравов, *Saxonica rusticitas*»¹. Оттону удалось создать интересное интеллектуальное движение в пределах своей страны. Но этот ренессанс учения был непродолжительным, и начиная с XI века и далее школы Фульды и Рейхенау, а также Санкт-Галлен впади в упадок и разорение. В XII веке та же участь выпала и школам в Льеже, которые зависели от империи². Германское духовенство также отправлялось во французские школы — в Реймс, Шартр, Лан, Париж, Ле-Бек, — и юные бароны считали привилегией получить образование при дворе Людовика VII. Отлох Санкт-Эммерамский, Оттон Фрейзингский, Манегольд Лаутенбахский, Гуго Сен-Викторский — фактически все известные германские теологи, философы и гуманитари в этой стране — получили образование во французских школах. «Париж — колыбель всех наук», — пишет Цезарий Гейстербахский³; «Ученые, — добавляет Оттон Фрейзингский, — эмигрировали во Францию», и обе летописи лишь эхом вторят поговорке того времени: «В Италии — папство, в Германии — империя, а во Франции — учение».

Италия также посылала своих людей, и не в меньшем количестве. Примером тому служит в XI веке монах Ланфранк, странствующий преподаватель. Из Павии и Болоньи он отправился в аббатство Ле-Бек, и там к нему присоединился еще один итальянец — пьемонтец Ансельм из Аосты (Ансельм Кентерберийский). В XII веке Петр Ломбардский, Петр из Капуи и Препозитин Кремонский — все преподавали в Париже. Орландо Бандинелли, будущий папа Александр III, продолжал свое обучение у Абеяра, а тот, который потом стал папой Иннокентием III, учился теологии и грамматике в Париже. Нужно сказать, однако, что в Италии

¹ *Lettres de Oerbert* (983—997). Paris: Havet, 1889. P. 172.

² Ср. с моей *Histoire de la Philosophie en Belgique*. Louvain, 1910. P. 18—22.

³ *Steinhausen*. Op. cit. S. 355.

независимых центров интеллектуальной жизни было больше, чем в Англии и Германии. Достаточно упомянуть школы Болоньи, откуда возник университет, столь же древний и столь же влиятельный, как Парижский, а также бенедиктинские школы Монте-Кассино, где в XI веке Константин из Карфагена (Константин Африканский) установил один из первых контактов Запада с арабским миром и где позднее Фома Аквинский получил свое начальное образование.

Но не все французские школы пользовались равной известностью, они ценились в зависимости от славы их преподавателей, точно так же как сегодня репутация школы и ее ценность зависят от выдающегося мастерства ее преподавательского состава. Следовательно, мы можем понять перемены в репутации школ. Так, например, с началом XII века кафедральные школы Турне (Одон Турнейский), Реймса (Альберих из Реймса и Готье де Мортань), Лана (Ансельм Лаонский) лишились своего последнего великолепия. Поскольку их затмили кафедральные школы Шартра, основанные Фульбером, в которых развилась за первую половину XII века гуманитарная тенденция, обучение в них было посвящено достижению редкой элегантности стиля на латыни, отличному знанию классики и знакомству со всем «Органом» Аристотеля¹. Бернар Шартрский в 1117 году стал первым из линии знаменитых учителей, а Тьерри (Теодорик) Шартрский около 1141 года написал свой знаменитый трактат о свободных искусствах *Septem artes liberales*, который был написан как раз в то время, когда работали над украшениями южного портала собора с его элементами скульптурных фигур, олицетворяющих *тривиум* и *квадривиум*².

¹ «Органон» — философские сочинения Аристотеля, посвященные логике. (*Примеч. пер.*)

² Тривиум, квадривиум — цикл дисциплин, которые составляли основу средневековой системы образования. Они включали в себя грамматику, диалектику (логику) и риторику (представлявшие собой низшую ступень — тривиум), а также арифметику, геометрию, музыку и астрономию (высшая ступень — квадривиум). (*Примеч. пер.*)

Но еще до этого Париж занял позицию отстаивания превосходства своих школ. Известность Абельяра в соборных школах и школах Святой Женеьевы привлекала толпы студентов и учителей в Париж; монастырь Святого Виктора, где Гильом де Шампо основал кафедру теологии, стал бы центром мистических учений, если бы не зарождение университетов.

Узость интересов этих школ, однако, не препятствовала определенному единообразию в методике преподавания, в курсах обучения, а также в научной практике; и это единообразие помогло замостить дорогу к космополитическому характеру преподавания философии в университетах. Местничество и тенденция централизации смешивались очень похоже на то, как это происходило с автономией феодальных баронов и королевской политикой объединения в сфере политики.

Обучение и преподавание было монополизировано одним социальным слоем — духовенством. Международная иерархия церкви и всеобщее использование латыни как языка науки заложили естественный союз среди учителей Запада, частая миграция студентов и ученых из одной школы в другую способствовала распространению всех новшеств в методике, программах и лексиконе.

II

Ограничение некоторых наук; философия отличная от семи свободных искусств и от теологии

XII век остался верен традиционной программе *семи свободных искусств*, но рамки расширялись во всех направлениях. Это приводит нас ко второй группе идей, связанных с духом цивилизации и которую я называю *демаркацией границ между науками*. В ранние века периода Средневековья программа обучения включала грамматику-риторику-диалектику (логику), что составляло *тривиум*, а также ариф-

метику-геометрию-астрономию-музыку, что входило в *квадривиум*, в этой программе легко можно узнать начала нашего современного среднего образования.

Грамматика включала не только изучение трудов древних и средневековых грамматиков (Донат¹, Присциан² и Ремигий Осерский), но также изучение классиков, таких как Вергилий, Сенека, Гораций и другие. Цицерон и Квинтилиан, а также Марий Викторин упоминаются среди авторов, предпочтительных для обучения риторике³. Долгое время право также считалось предметом риторики, и лишь во времена Ирнения из Болоньи право стали преподавать как предмет, не входящий в курс свободных искусств⁴. Около середины XII века изучение диалектики включало изучение всего «Органона» Аристотеля. Что же касается обучению *квадривиуму*, то оно всегда отставало от *тривиума*. Эвклид образец для математических наук. Изучению астрономии определенным импульс был придан Аделардом Батским, который был посвящен в арабскую науку в Испании где-то в середине XII века.

Но подобная программа казалась слишком узкой в XII веке, и философия явно получает определенное место вне свободных искусств, которые она оставляет за собой позади сразу за теологией.

Давно предполагалось, и до сих пор считается, что философию в Средние века путали с диалектикой (одним из

¹ Д о н а т Э л и й (IV в.) — римский языковед, представитель Александрийской школы. Автор «Грамматического руководства», более тысячи лет служившего основным учебником латинского языка в Европе. (Примеч. пер.).

² П р и с ц и а н Ц е з а р е й с к и й — римский грамматик, родом из Цезареи в Мавритании, жил около 500 г. н. э. Величайшим из его трудов является *Institutiones Grammaticae* («Грамматические наставления») — учебник латинского языка в 18 томах. В Средние века он являлся самым распространенным руководством по латинскому языку и послужил основанием для новейших работ по латинской филологии.

³ Clerval. Les écoles de Chartres du moyen âge du V^e au XVI^e siècle. P. 221 ff.

⁴ Однако следует заметить, что в Западной Европе изучение римского права никогда не прекращалось полностью.

трех предметов вышеописанного *trivium*) и что она ограничивалась горсткой скучных полемичных ссор по поводу силлогизмов и софистики. Эта тема имеет мнимое основание благодаря определенным акробатам диалектики, которые в XI и XII веках лишили философию всех идей и представляли ее, по словам Иоанна Солсберийского, *exsanguis et sterilis* (обескровленной и бесплодной).

Но истина совсем в противоположном. Этим *virtuosi*, с их игрой слов и многословными дискуссиями, давали сильный отпор, а такие достойные люди, как Ансельм Кентерберийский, Абеляр, Тьерри Шартрский, Иоанн Солсберийский и другие, не только преподавали диалектику или формальную логику с умеренностью и применяли ее в соответствии с доктриной, они также расчищали место для философии, отдельное от и вне свободных искусств и, следовательно, вне диалектики. Их записи касаются проблем метафизики и психологии, что вовсе отличается от формальной диалектики.

В то время как она вряд ли существовала в «гlossариях» каролингских школ, философия быстро прогрессировала к концу XI века, и в середине XII века она уже содержала значительную часть доктрины, которую последующие столетия должны были сделать плодотворной.

Теперь, когда философия получила свое отдельное место, стал очевиден вводный характер свободных искусств: они служат в качестве отправного пункта для дальнейшего обучения. Люди XII века принимали их во внимание, а первые, кто занимался классификацией наук, ясно выразились по этому вопросу. О свободных искусствах говорит кодекс Бамберга: «*Sunt tanquam septem viae*»; они, так сказать, семь дорог, ведущих к другим наукам — физике (часть философии), теологии и науке о праве¹. Гуго Сен-Викторский и

¹ «*Ad istas très scientias (phisica, theologia, scientia legume) paratae sunt tanquam viae septem liberales artes que in trivio e quadrivio continentur*» (Cod. Q. VI, 30); *Grabmann. Die Geschichte der scholastischen Methode*. 1909. Bd. II. P. 39.

другие говорят в том же смысле. В конце XII века иконография соборов, скульптуры и медальоны витражных окон, а также миниатюры в рукописях подтверждают это утверждение. Философия, которая вдохновляла художников, представлена как существующая помимо и рядом со свободными искусствами, к примеру в Лане и в Сэнсе, а еще больше в Осере, в окне, помещенном над хорами. В копии *Hortus Deliciarum* Герарды Ландсбергской¹, до сих пор сохранившейся в Париже (оригинал в Страсбурге сгорел во время артиллерийского обстрела в 1870 году), философия помещена в центре розы с семью лепестками, расположенными вокруг нее², а на полу Иврейского собора, выложенном мозаикой, философия находится в середине, окруженная семью искусствами³.

Но XII век не только отделяет свободные искусства от философии, он к тому же ознаменовал радикальное отделение философии от теологии.

И упрочнение научной методологии этой доктрины является наиважнейшим в исследовании, которым мы сейчас занимаемся. Вопрос существования философии отдельно от теологии — дело жизни или смерти, и мы уверенно можем сказать, что на этот вопрос сегодня ответ определенно получен. Но здесь также имеются исторические этапы, и изучение их дает объяснения и предположения. Средние века сначала вернулись к неоплатонической и августианской идее полного отождествления философии с теологией. Так, именно об этом Иоанн Скот Эриугена писал в IX веке: «*Quid est aliud de philosophia tractare nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa Deus et humiliter*

¹ Герарда Ландсбергская (1130—1195) — эльзасская монахиня, писательница и художница. Автор иллюстрированной энциклопедии «Сад утех» (*Hortus deliciarum*).

² *Mâle E.* L'art religieux du XII^e siècle en France, Etude sur l'iconographie et sur ses sources d'inspiration. Paris, 1910. P. 112 ff. Cp.: *Bréhier L.* L'art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours. Paris, 1918. (Примеч. пер.)

³ *Porter A.K.* Lombard Architecture. New Haven, 1907. Vol. I. P. 347.

*colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere*¹ («Что же относится к философии, если не составление правил истинной религии, через которые мы рационально стремимся к Богу и смиренно его почитаем, как первую и главнейшую причину всего»).

Но в конце XI века, а особенно после того, как святой Ансельм дал свое решение проблемы отношений между верой и рассудком, различия между двумя науками были практически приняты, и легко видеть, что святой Ансельм, к примеру, иногда говорит как философ, а иногда как теолог. XII век делает шаг вперед, и различия между философией и теологией становятся одним из его характерных заявлений. Кодекс Регенсбурга XII века явно отделяет философов *humanae videlicet sapientiae amatores*, от теологов, *divinae scripturae doctores*².

Я, конечно, уверен, что кроме этих текстов есть и другие, в которых философию ругают или недопонимают; что реакционные умы, узкие богословы или презренные мистики презирают светскую науку как бесполезную, или если они и признают философию, то принижают ее до ранга вассала или служанки теологии. В XI веке Отлох Санкт-Эммерамский запрещал монахам ее изучать: он говорил, что они, отрешившись от мира, должны заниматься лишь божественным. Петр Дамиани писал касательно диалектики, что даже хотя иногда (*quando*), в виде исключения, философии позволительно заниматься теологическими предметами и загадками божественной силы (*mysteria divinae virtutis*), ей тем не менее следует отказаться от духа независимости (поскольку это будет самонадеянностью) и подобно служанке поставить себя на службу своей хозяйке, теологии: *Velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire*³.

Здесь эта знаменитая фраза появляется в первый раз. Она повторяется в XII веке объединенной группой так на-

¹ De divina praedestinatione. I, 1. Patr. lat. Vol. 122. P. 357—358.

² Grabmann. Op. cit. I, 191. Cod. Clm. No. 14401.

³ De divina omnipotentia. C. 5. Patr. lat. Vol. 14. P. 603.

зываемых «теологов-ригористов¹» — Петром из Блуа, Стефаном Турнейским, Мишелем де Корбейлем и многими другими. Высокомерные мистики монастыря Святого Виктора в Париже — Вальтер и Абсалон Сен-Викторские — зашли так далеко, что говорили, что философия — это дьявольское искусство и что некие теологи, которые используют ее, есть «путаница» Франции.

Но нужно не забывать, что этих клеветников на философию было меньшинство, как и диалектиков-уклонистов, образовавших исключительную группу, и что уже в XI и XII веках лучшие умы отвергали неудачную фразу Дамиани. Святой Ансельм отрекся от нее. Шартрианцы, Иоанн Солсберийский и Алан Лилльский, либо специально противопоставляют себя ей, либо показывают своими произведениями, что они отвергают ее. Более того, спекулятивные теологи, которые появились в начале XII века и почти сразу же основали три большие школы — Абеляр, Гильберт Порретанский, Гуго Сен-Викторский, — презирали робость ригористов, и апологетик, который они создали (о чем мы поговорим далее)², является эффективным противовесом тенденциям Дамиани. Сам Петр Ломбардский, вопреки своей практической точке зрения, протестовал против такой чрезмерной претенциозности. Эту формулу большинство интеллектуальных философов и теологов презирают. Следовательно, очень несправедливо судить философов Средневековья по доктрине меньшинства, — а это в XII веке, — против которой лучшие умы открыто восставали. Чтобы прояснить происхождение этого заявления,

¹ Р и г о р и з м (*фр.* rigorisme от *лат.* rigor — твердость, строгость) — строгость проведения какого-либо принципа (нормы) в поведении и мысли. Ригоризм исключает компромиссы и не учитывает другие принципы, отличные от исходного. Часто это слово используется в отрицательном смысле, для обозначения чрезмерно мелочной строгости в соблюдении правил нравственности. Ригоризм является важным понятием этики. Ригористичны многие религиозные и философские учения (например, стоицизм и пуританизм). (*Примеч. пер.*)

² См. гл. 7, IV.

что философия есть служанка теологии, достаточно отдать справедливость этому вопросу.

Это рассмотрение должно освободить средневековую философию от того веского презрения, которое тяготило ее так долго, — презрения, основывающегося на убеждении, что она не имеет ни *raison d'être* (смысла существования), ни стимулирующей методики, ни независимости!

Сказать, что философия к XII веку ясно отличалась, с одной стороны, от свободных искусств и, с другой стороны, от теологии, — значит признать, что ее границы были ясно очерчены и что она осознала самоё себя. В данный момент этот великий шаг в организации был сделан одновременно и с другими науками, и они все получили независимость, хотя и в разной степени. Например, отмечалось развитие догматической теологии, которая быстро прогрессировала, как мы только что сказали, и широко распространилась в великих школах Абеляра, Гильберта Порретанского, Гуго Сен-Викторского и Петра Ломбардского. То же можно сказать и о свободных искусствах, то один, то другой предмет которых более основательно изучался в той или иной школе; например, грамматика в Орлеане и диалектика в Париже. Более того, я доказал появление медицины как отдельной дисциплины, и особенно гражданского (римского) и канонического права. Так, важные ментальные дисциплины, которые придут в расцвет в XIII веке, отстаивали свою независимость и присущую им ценность.

Эти разграничения, которые нам кажутся такими естественными и самими собой разумеющимися, получают цену больших усилий в любой период истории, в котором делается попытка их введения, — и непременно так. Ведь первые греческие философы встретились с такими же затруднениями в этом отношении, что и схоласты XII века. Даже сегодня, когда классификация так далеко продвинулась вперед, возникают дискуссии относительно определения границ новых наук; свидетельство тому — пример социологии. Но это размежевание философии в XII веке было

лишь одним из аспектов быстро развивающейся цивилизации. Разве мы не видим подобного движения в политической, общественной, религиозной жизни и жизни искусства? Королевские прерогативы, права и обязанности вассалов, статус мещанства и сельского населения, различия между церковным сбором и духовными функциями аббатов и прелатов, монастырская и епископальная иерархия, явное введение новых художественных стандартов — все это черты эпохи в процессе определения. Хаос и нерешительность X и XI веков исчезли. Новая эра проявляется через ощущение созревающих сил.

III

Гармония феодального ощущения персонального мира с философской доктриной того, что существует лишь один индивидуум

Теперь мы можем проникнуть глубже и рассмотреть множество философских доктрин, которые родились в результате достижений XII века. Делая это, нельзя не отметить, как основные доктрины развивающейся метафизики соответствуют господствующим добродетелям феодального духа. И это приводит нас к нашему третьему пункту, и поистине самому интересному, касающемуся отражения цивилизации в философии: а именно *гармонии феодального чувства ценности личности с философской доктриной реальности индивидуума*.

Феодальный человек всей душой стремился к независимости, его отношения с его сюзереном были определены свободным контрактом, более того, словно заразная болезнь, стремление к равной степени независимости распространилось на горожан и сельское население. Такое естественное положение вещей обрело христианский тон благодаря церковному учению о ценности жизни индивидуума — о цене души индивидуума. И в соответствии с этим принципом

гуманности преподобный Петр называл крепостных своими братьями и сестрами¹.

Римское, а также каноническое и феодальное право — три формы права, которые так быстро развивались начиная с XI века и далее, — пришли к удивительному согласию в вопросе существования естественного права; и во имя этого права, основанного на человеческой природе, они провозгласили всенародное равенство. С таким началом они стали считать все различия в социальном положении условными, и было провозглашено, что рабство и крепостничество идут вразрез с естественным правом. Если, однако, три формы права и признавали легитимность крепостничества, то это было вследствие особых условий того времени.

Крепостничество считалось социальной необходимостью. Под влиянием христианства все три системы права стремились облегчить крепостничество; и это особенно верно для гражданских юристов и для знатоков церковного права, которые привели в исполнение ряд мер на благо крепостного, которые гарантировали ему нерасторжимость брака, обеспечивали ему право на убежище, поощряли его освобождение и предписывали правила в отношении посвящения его в духовный сан и уход в монастырь. Эти идеи вели конечно же медленно, но непреклонно к такому состоянию общества, в котором крепостной мог бы быть раскрепощен и пользоваться свободой, которая полагается всем людям².

Схоластическая философия XII века положила эти юридические декларации на метафизическую основу; и после многовековых дискуссий пришли к одному важному заключению — к заключению, которое больше не ставилось под сомнение, — *что единственная существующая реальность есть реальность индивидуума. Существует только ин-*

¹ См. с. 28.

² Концепции естественного права и крепостничества среди феодальных теоретиков XI и XII вв. см.: *Carlyle. A History of Mediaeval Political Theory in the West. Vol. III. Part II. Ch. I*; среди юристов по гражданским делам. *Ibid. Vol. II. Part I. Ch. IV*; среди специалистов по каноническому праву: *Ibid. Vol. II. Part II. Ch. V*.

дивид, и только индивид может существовать. Этот тезис был общим в своем применении. Человек ли, или животное, или растение, или химическая субстанция, или то, что не является существом, должно существовать как индивид, единый и неразделимый.

Точно так же все, что влияет на существование существа, индивидуально; человеческий акт мышления, форма (животное, высота растения, активность химической молекулы) — все, что существует, существует в условиях индивидуальности. Схоластическая философия плюралистична; она рассматривает реальный мир как собрание общего и частного¹.

Индивидуальность в отношении к человеку называется личностью. На протяжении всего XII века философы единодушно повторяют слова Боэция: *persona est rationalis naturae individua substantia*² («Личность есть неделимая (индивидуальная) субстанция разумного порядка»).

Долгое время школы колебались между экстремальным реализмом, который вместе с Платоном учит, что универсальные абстракции, такие как гуманизм, реально существуют, а антиреализм отрицает существование таких реальностей. Но к XII веку дебаты были закончены с победой антиреализма. Несмотря на некоторые тени отличия³, теория *respectus*, выдвинутая Аделардом Батским в Лане и Париже, доктрина *status*, преподаваемая Вальтером де Мортанем, так называемые «теория безразличия» и «теория совокупности», эхом повторяемые анонимным автором *De Generibus et Speciebus* («Об общем и частном»), — все эти теории упоминаются Иоанном Солсберийским в его *Metalogicus*⁴, — сходятся в утверждении, что универсальные абстракции существовать не могут и что лишь индивид существует реально.

¹ См. далее, гл. 9.

² *Boethius*. De duabus naturis.

³ Ср. с моей *Histoire de la Philosophie Médiévale*. P. 217—221.

⁴ II, 17.

Отсюда человеческое совершенство, которое составляет *человеческую реальность*, одинаково в каждом человеке, будь то король или его подданный, сюзерен или вассал, хозяин или слуга, богатый или бедный, все они одной сути. Реальность, которая составляет человеческую личность, не допускает различий в качестве. В соответствии со схоластической философией существо либо человек, либо не человек. Ни один человек не может быть более или менее человеком, чем другой, хотя каждый из нас обладает более или менее вескими способностями, которые производят более или менее совершенные действия¹. В этом смысле Абеляр и Гильберт Порретанский и многие другие согласны с преподобным Петром и заявляют, выражаясь философским языком, основанным на метафизических принципах, что «крепостные не менее и не более человеческие существа, чем их хозяева».

Но Абеляр продвинулся еще на шаг вперед. Как лишь недавно было обнаружено в результате важного открытия его *Glossulae super Porphyrium* («Комментарии к Порфирию»)², теперь мы можем сказать определенно, что Абеляру принадлежит большая заслуга в решении проблемы общего в той форме, которой следовали в XII, XIII и XIV веках.

Действительно, к метафизической доктрине Абеляр добавляет психологическую, которую можно кратко суммировать следующим образом: хотя существует только отдельный человек и никто не зависит от другого в своем существовании, разум тем не менее обладает общим понятием гуманности, принадлежащей каждому из них; но эта форма обобщения есть продукт нашей умозрительной деятельности и не воздействует на реальное существование³. Вот так было

¹ См. гл. 9.

² Грабманом и Гейером в библиотеках Милана и Лунель. Публикацию этого важного текста см.: *Geyer B. Peter Abaelards philosophische Schriften. I. Die Logica Ingredientibus. 1. Die Glossen zu Porphyrius // Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. XXI. Heft 1. Münster, 1919.*

³ «*Illud quoque quod supra meminimus, intellectus scilicet universalium fieri per abstractionem et quomodo eos solos, nudos, puros nec tamen cassos appelemus...*» (Ed. *Geyer*. P. 24 ff). Эпистемологическое решение явно

дано в сжатой форме, по существу, схоластическое решение известной проблемы отношения между общим и единичным.

Эта доктрина развивалась постепенно, и ее формирование шло параллельно с формированием феодального чувства. Даже несмотря на то, что она, очевидно, была выражена в разнообразных философских трудах, феодальное рыцарское чувство появляется во всей своей чистоте и силе в *Chansons de Geste*. Самыми яркими защитниками этого философского решения были сыновья рыцарей — пылкий Абельяр, наследник сеньоров Палле (Pallet); Гильберт Порретанский, епископ Пуатье; аристократичный Иоанн Солсберийский, который пишет по этому вопросу следующее: «Мир состарился, трактуя эту проблему, а для решения ее потребовалось времени больше, чем нужно было Цезарю, чтобы завоевать и овладеть миром»¹.

Великие схоласты XIII века воспользуются этой доктриной для своих целей, гармонизировав ее с психологией, этикой, общественной и политической теориями; и они присоединят ее к тому великому синтезу, который есть самый доминирующий продукт средневекового разума, то есть схоластику.

IV

Феодальная цивилизация и антиреалистическое решение проблемы общего и единичного

Подведем итог. XII век был свидетелем того, как новая цивилизация упрочнилась в поразительной форме. Войны королей с вассалами, появление коммун, учреждение граж-

появляется в следующем тексте: «Cum enim hunc hominem tantum attendo in natura substantiae vel corporis, non etiam animalis vel hominis vel grammatici, profecto nihil nisi qui in ea est intelligo, sed non omnia quae habet, attendo. Et cum dico me attendere tantum eam in eo quod hoc habet, illud tantum ad attentionem refertur, non ad modum subsistendi, alioquin cassus esset intellectus» (Ed. Geyer. P. 25).

¹ Polycraticus. VII, 12.

данства, свобода крепостных — все эти факты свидетельствуют о том, что среди социальных сил установилось равновесие. Новые привычки, основанные на чувстве собственного достоинства и уважения к себе индивидуума, были порождением феодализма, и церковь наложила на них отпечаток христианства. Внезапно оживает новое искусство, и интеллектуальная культура делает заслуживающий внимания прогресс. Дух местничества, который был результатом раздробленности феодализма, прорывается в многочисленных школах Запада, и здесь впервые появляется отражение эпохи в ее философии. Демаркация границ между философией и всеми остальными дисциплинами обнаруживает дальнейшую гармонию между философией и духом эпохи вообще — эпохи, которая создает во всех отраслях и ни в одной не разрушает.

И наконец, основное качество феодализма отражается в одной из главных доктрин метафизики: независимость индивидуума, будь то предмет или человек, провозглашалась в школах Франции и Англии, и французы и англичане никогда не забывали эту гордую декларацию своих предков, схоластику XII века.

Глава четвертая

ВЕЛИКОЕ ПРОБУЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В XIII ВЕКЕ

I

Причины: приобретенный импульс

Сегодня повсеместно принято считать, что XIII век отмечен кульминацией роста философской мысли в Западной Европе в эпоху Средневековья. С десятилетия с 1210 по 1220 год начинается развитие необычайной жизнеспособности, которая простирается на период в сто пятьдесят лет. Давайте рассмотрим причины и результаты этого движения мысли.

Каковы же *причины* столь выдающегося развития философской мысли? Как так получилось, что мы видим появление столь многочисленных сильных систем, словно щедрой рукой в плодородную почву Западной Европы были брошены семена?

Первая причина — это то, что я называю «приобретенным импульсом». Интеллектуальные труды XII века дали изначальный толчок. Мы уже рассмотрели некоторые из их достижений, к примеру их вклад в методологию, посредством которой были установлены границы каждой науки и без чего невозможен никакой интеллектуальный прогресс. Мы также отметили осмотнительное и единодушное заявление, что только индивид может быть наделен действительным существованием и реальностью. Для индивида — землевладельца или вассала, свободного человека или крепостного, священника или мирянина, бо-

гатого или бедного — философия говорит эти смелые слова: «Будь собой, твоя личность принадлежит только тебе, твоя сущность есть независимая ценность, береги ее; будь уверен в себе, только добровольное соглашение может связывать тебя с другим человеком».

Существует много других философских теорий, которые XII век отдал последующим поколениям. Среди них — различие между восприятием сути и рациональным знанием, а также «абстрактность» последнего по отношению к первому; множество доказательств существования Бога, исследования Его бессмертия и сочинения, примиряющие судьбу человека и его свободу; связь между сущностью и существованием; взгляды на естественное равенство людей и божественное происхождение власти. Но эти доктрины не были объединены в единое целое, и, следовательно, философы XIII века пользовались ими как материалом для создания своей системы взглядов на познание.

Но не только в философии отмечался чрезвычайный рост и быстрое созревание, это же было верно и для всех других областей. Составление Великой хартии вольностей (1215), предоставление Филиппом Августом¹ привилегий Парижскому университету, рождение святого Луи и Фомы Аквинского, смерть святого Франциска — все эти события близко совпали по времени; и рост развития схоластической философии тесно следовал за ростом развития готической архитектуры.

Однако самое лучшее доказательство ценности трудов уже завершенных заключается в самой быстроте развития в XIII веке, ведь последующие поколения этого века быстро воспользовались преимуществом благоприятных условий, которые для них уже были созданы. Таким образом, через несколько лет после того, как возникли эти самые благоприятные условия, то есть приблизительно в 1226—1230 го-

¹ Ф и л и п п И А в г у с т, Филипп Кривой (1165—1223) — король Франции из династии Капетингов в 1180—1223 гг., сын короля Людовика VII Молодого и Адель Шампанской. (Примеч. пер.)

дах, Вильгельм Овернский, епископ Парижский, и францисканец Александр из Гэльса положили начало своим великим системам мысли, а затем почти сразу же появляются такие люди, как Роджер Бэкон, Бонавентура, Фома Аквинский и Раймонд Луллий. То, что они сделали, было бы невозможным, если бы их век не был подготовлен принять их труд — препарат уже гарантированной в XII веке закваски доктрины с перспективой его роста и приумножения.

Но были также и внешние причины, которые подтолкнули эту разработку доктрины. Среди них особенно следует отметить три. А именно: подъем Парижского университета, основание двух величайших религиозных орденов (они оба были посвящены обучению); и распространение большого числа новых философских трудов, привезенных с Востока, которые были неизвестны Западу до этого времени в период Средневековья. Эти три причины объединялись в уникальной манере. Ведь университет Парижа был центром учения; новые ордена снабжали тот же университет преподавателями, а книги, привезенные с Востока, составили заметное пополнение в его рабочей библиотеке.

II

Подъем университетов (Париж и Оксфорд)

В последние годы XII века французская метрополия монополизировала в свою пользу интеллектуальную деятельность, которая ранее была рассеяна в различных французских центрах. Университет затмил епископальные и монастырские школы и, таким образом, заменил дух местного патриотизма духом централизации обучения¹.

¹ См.: *Rashdall. The Universities of Europe in the Middle Ages. Oxford: Clarendon Press, 1895.* Ср.: *Denifle H. Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. Berlin, 1885.*

К середине XII века школы Парижа были представлены тремя группами: а) школы собора Нотр-Дам под руководством канцлера и через него епископа Парижа; б) канонические школы монастыря Святого Виктора, который стал беспокойным центром мистицизма, но где также Гильом де Шампо открыл школу, в которой он некоторое время преподавал философию; в) школы за пределами аббатства Святой Женеьевы.

Но нотр-дамские школы занимали первостепенное место, и именно из них образовался университет. Он возник на самом деле не по правительственному декрету и не по решению попечительского комитета, а как цветок растет из своего стебля, непосредственным собранием учителей и учеников, ведь их число умножилось в результате постоянного развития предметов изучения. Преподаватели и ученики группировались по четырем факультетам в соответствии с собственными особыми интересами — университетские документы сравнивают их с четырьмя реками, точно так же как иконография соборов символически представляет четырех евангелистов, выливающих воду из урн в направлении четырех частей света. Это факультеты теологии, искусства (названный так в память свободных искусств раннего Средневековья), юриспруденции и медицины.

Программа обучения в университете — вещь живая и подвижная. Она начинает развиваться со второй половины XIII века, и в тот момент она раскрывается в великой непорочности основных принципов, как нечто новое и свежее, характерный и привлекательный продукт Средневековья.

Если сделать, так сказать, моментальный снимок факультета искусств или философии такими, какими они были приблизительно в 1270 году, то можно было бы обнаружить, что он в корне отличен от других факультетов, даже от факультета теологии, как в наши дни сегодня. Но занятия на этом факультете занимают очень особое место

в университетском расписании, поскольку они обычны или скорее востребованы, предваряя занятия на других факультетах. Они были формирующего характера и являлись подготовительными, и по этой причине факультет искусств появляется в документах под названием «низшего» факультета, *facultas inferior*, в отличие от трех других факультетов, которые ставятся над ним и, следовательно, называются «высшими», *facultates superiores*¹. Вследствие этого студенческое население факультета искусств было юным и многочисленным, подростковым — *puerī*, как говорится в уставах. Они поступали в четырнадцать лет, в двадцать они уже могли закончить курс обучения на факультете искусств и выпуститься. Затем, как правило, они поступали на другой факультет. Но они получали печать своих учителей, а впечатления, произведенные философской школой, неизгладимы, о чем следует помнить. Со своей стороны учителя, или профессора факультета искусств, набранные из выпускников этого же факультета по любопытному обычаю, о котором мы поговорим через минуту, составляли молодой и, следовательно, деятельный элемент преподавательского состава.

Легко различить на факультете искусств две основные черты, которые характеризуют весь университет: корпоративный дух и постоянное расширение программы обучения. Университет, рассматриваемый в целом, есть корпорация, или группа учителей и учеников.

Он представляет собой именно это, и ничто иное; слово *universitas* взято из римского права и означает корпорацию, или группу; и в период Средневековья этот термин употребляется для обозначения любой группировки, будь то большой город, паства, даже сама Церковь, в то время как документы именуют собственно университет всеобщим центром обучения, — *studium generale*. Корпоративная идея проявляется, следовательно, в организации

¹ *Denifle et Chatelain. Chartularium Universitatis Parisiensis. I. P. 600.*

факультетов и придает факультету искусств или философии особую значимость. Он объединяет в себе мастеров и подмастерьев. Действительно, студент в Париже является apprentice-professor, кандидатом на должность преподавателя. Его карьера обычно увенчивается не получением диплома, что просто является признанием знаний, а преподаванием в *корпорации* его же учителей. Учеба тоже представляла собой просто долгое ученичество ради должности преподавателя или профессорства. Студент становится профессором, выполняя работу профессора, как кузнец становится кузнецом, занимаясь ковкой. Действительно, вся ситуация имеет сильное сходство с организацией работников, резчиков по камню и каменотесов, которые приблизительно в это время занимались строительством и резьбой великих соборов Франции. Они тоже имели синдикаты трудящихся, и среди них организовывались профессиональные школы. Обучающийся работник подвергался суровому и длительному посвящению и работал под руководством мастера. Чтобы стать, в свою очередь, мастером, он должен создать работу, достойно оцененную и названную *шедевром*. Для будущих профессоров философии в Парижском университете этот процесс ничем от этого не отличался.

За шесть лет обучения молодой человек минует три ступени: бакалавриат (bacchalaureus), лицензиат (licentiatus) и магистратуру (magister). Но испытания на степень бакалавра уже включали попытку публичной лекции. После того как новый участник подвергался некой предварительной экзаменовке (responsiones et examen), от него требовалось взойти на трибуну и защищать методично подготовленную диссертацию — процедура, которая иногда длилась весь Великий пост, — и отвечать на возражения присутствующих. Такая публичная защита называлась *determinatio*, и студент после защиты становится бакалавром — термин, который использовался корпорацией работников в особом смысле, бакалавры — это «те, кто выдержал эк-

замен на мастера искусств, но кто не был приведен к присяге при вступлении в должность». Экзаменовка на бакалавриат окружена корпоративным церемониалом, столь дорогим XIII веку. Студент носит специальную шапочку. Потом, когда séance (заседание) заканчивается, подают вино, и устраивается пирушка. Молодежь повсюду одинакова — славные дни университетской жизни должно весело отпраздновать. Между бакалавриатом и лиценциатом был период разной продолжительности, во время которого бакалавр был одновременно и студентом, и apprentice-professor (кандидатом на должность преподавателя). Как студент он слушает лекции своего преподавателя и продолжает приобретать знания; в качестве apprentice-professor он сам объясняет другим определенные книги Аристотелева Organon. Когда его шестилетний срок истекает и он достигает девятнадцатилетнего или двадцатилетнего возраста, бакалавр мог предстать перед канцлером¹ (президентом университета), чтобы быть допущенным к лиценциату. Формальности многочисленны: так, нужно пройти новую экзаменовку перед несколькими профессорами факультета (temptatores), а потом перед канцлером, которому помогают четыре экзаменатора, выбранные им и одобренные факультетом; затем следует публичная дискуссия в Сен-Жюльен-ле-Повр по предмету по выбору бакалавра и в конечном итоге с большой помпезностью присуждение столь давно желанного права преподавать и открыть собственную школу.

Остается третий шаг, который нужно сделать, — магистратура; и здесь мы возвращаемся к чистейшей концепции средневековой корпоративности. Магистратура — это возведение в должность недавно дипломированного члена перед факультетом или сообществом мастеров — этой закрытой организации, столь ревниво относящейся к своей

¹ Канцлером в феодальных государствах называлось высшее должностное лицо. (Примеч. пер.)

монополии, в которую доступ разрешен только по согласию всех ее членов, и после принесения клятвы верности ректору и факультету, которая связывает мастера на всю жизнь.

Магистратура была, в принципе, *свободной профессией*, безо всяких правил, за исключением тех, что относились к организации в целом, и без ограничений в численности членов. В результате такого устройства был большой приток в преподавательской профессии. Нельзя лишить права преподавать ни одного студента, который завершил регулярный курс обучения; и число магистров искусств, объединенных факультетом, было теоретически неограниченным. Мы без труда узнаем определенные характерные черты в этой системе университетского обучения XIII века: свободная конкуренция в преподавании среди всех тех, кто получил степень; свобода студентов, которые стали докторами или «магистрами», открывать школы рядом со своими бывшими учителями; и свободу студентов выбирать себе преподавателей — самых понятных в изложении, самых красноречивых в манере преподавания, самых глубоких мыслителей — целиком и полностью полагаясь на собственный выбор.

Эта свобода в преподавательской карьере отражалась и в самом преподавании, — в духе и поступках преподавателей. Действительно в XIII веке была большая свобода мысли и речи — вопреки тому, что теперь считается по этому вопросу. Очень наглядный тому пример можно привести в лице философа Годфри Фонтейна, который в конце века был также «доктором теологии». С преподавательской кафедры — и отдавая себе полный отчет в своих привилегиях и ответственности — он направляет наисуровейшую критику против своего начальника, епископа Парижа, Симона де Бюси¹.

¹ Подробности см. в моем исследовании относительно Годфри Фонтейна *Etudes sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines* (Louvain, 1904).

Он оправдывает свою смелость, ссылаясь на правило, состоящее в том, что университетский доктор обязан говорить правду, несмотря на то что его речь может обидеть богатых и могущественных. «Найдешь немногих, — говорит он, — кого можно обвинить в излишней откровенности, но поистине многих можно обвинить в молчании». *Pauci inveniuntur qui culpari possunt de excessu in veritate dicenda, plurimi vero de taciturnitate*¹. Можно процитировать еще много примеров этой великой свободы речи среди мастеров, особенно университетские проповеди изобилуют ею².

Хотя в Парижском университете имелось четыре факультета, он был особенно знаменит преподаванием философии и теологии, как и университет в Болонье, близнец Парижа, был знаменит обучением по юридической части. Далекий университет в Оксфорде, который был его единственным соперником в этой области, превзошел Париж³. Так, Париж стал центром философии на Западе, международным местом *rendez-vous* для всех тех, кто интересовался спекулятивной мыслью, — и имя им легион.

С целью возвеличивания этой философской теории в университете документы описывают Парижский университет в самых напыщенных выражениях: *parens scientiarum*, *alma mater* наук, *sapientiae fons*, фонтан мудрости, то есть фонтан философии.

Париж привлекал к себе бесконечный поток иностранцев, интересующихся этими предметами. На протяжении XIII столетия все те, кто имел имя в философии или теологии, рано или поздно прибывали туда для более или ме-

¹ Godefridi de Fontibus Quodlibeta. XII. Q. VI. Fol. 278 Rb. Latin MS. №. 15842. Bibl. Nat. Я издаю эти Quodlibeta с помощью своих бывших учеников; уже вышло три тома (в серии: *Les Philosophes Belges. Vols. II and III. Louvain, 1904 and 1914*), и за ними последуют еще два или три.

² См., к примеру: *Langlois C. Sermons parisiens de la première moitié du XIII^e s. contenus dans le Ms 691 de la Bibl. d'Arras // Journal des Savants. 1916. P. 488 and 548.*

³ Многие другие университеты были учреждены по модели Парижского и Болонского, например Кембриджский, университеты Монпелье, Тулузы, Саламанки, Вальядолида, Неаполя, и все в XIII в.

нее продолжительного пребывания. Итальянцы, такие как Бонавентура, Фома Аквинский, Пьер де Тарантез, Жиль де Ром, Джакомо да Витербо, встречались с мастерами из германских провинций, такими как Альберт Великий, Ульрих Страсбургский, Теодорих Фрайберг. Из Фландрии или из Валлонской области Бельгии приезжали Готье из Брюгге, Сигер Брабантский, Генрих Гентский, Годфри Фонтейн; и они встречались с датчанами, такими как Боэций Дакийский, и также английскими мастерами, такими как Стефан Лэнгтон, Михаил Скот, Альфред Англичанин (Альфред де Серешель), Вильгельм из Мелитона, Александр из Гэльса, Ричард Миддлтонский, Роджер Бэкон, Роберт Килуордби, Вальтер Бурлей, Дунс Скот и Уильям Оккам. Испания также представлена выдающимися людьми, такими как Петр Испанский, кардинал Хименес из Толедо и Раймонд Лулий. Действительно, можно перечесть по пальцам одной руки философов XIII века, которые не обучались в Париже, таких как Эразм Витело из Силезии или Роберт Гроссетест, основатель Оксфордского университета, но даже последний ощущал косвенное влияние Парижа. Все эти иностранцы смешивались с мастерами французского происхождения, такими как Вильгельм Осерский, Бернард Овернский, Вильгельм из Сент-Амура, Вильгельм Овернский, епископ Парижа, Иоанн (Жан) из Ла-Рошели и Винсент из Бове. Из их среды вербовались ремесленники той великой космополитической философии, которая была призвана формировать умы образованных слоев населения.

III

Учреждение монашеских орденов (доминиканцев и францисканцев)

Энергичный рост философских и теологических школ Парижа был особенно ускорен возникновением двух новых религиозных орденов — доминиканцев и францискан-

цев — и их объединением в университете. Этот стимул был столь важен, потому что он оправдывает трактование этих орденов как дополнительную причину быстрого развития философии в XIII веке.

Бенедиктинские монастыри пришли в упадок главным образом из-за избыточного богатства, которое в конечном итоге ослабило их аскетизм. Франциск Ассизский и Доминик, основавшие эти два прославленных ордена францисканцев и доминиканцев почти одновременно, осуществили возвращение к евангельской бедности, наложив запрет на обладание благами этого мира, — не только для каждого своего ученика, но также и на сами религиозные общины. Отсюда их название «нищенствующие» ордена; а Франциск, прозванный *Il poverino* (бедняком), называет бедность своей невестой. Поскольку они желали проповедовать толпе и глубже проникнуть в публичную и общественную жизнь, францисканцы и доминиканцы укоренились в городе, в то время как бенедиктинцы и картезианцы поселились в сельской местности.

В то же время доминиканцы и францисканцы не медлили со становлением интеллектуальной элиты. Ведь оба ордена, каждый по-своему, поощряли ученость своих членов; и поэтому они становятся практически со дня своего возникновения инкубатором философов и теологов. Действительно, очень удивительно наблюдать за напряженной интеллектуальной жизнью, которая развивалась в этих многочисленных корпорациях тружеников. Не успели они возникнуть, не успели они обосноваться в Париже в 1217 и 1219 годах соответственно, как создали в молодом университетском центре отдельные учреждения для продвинутых занятий, *studia generalia*, для членов своих орденов. Но в то же время они были заняты тем, что вовлекались в интеллектуальную жизнь университета, получив кафедры на факультете теологии. Судьба благоволила быстрому возвышению орденов на университетском факультете. В 1229 году бойкот светских профессоров в нотр-дамских школах пре-

доставил им такую изначальную возможность. Голос парижской учености смолк, как говорится об этом в документах, — *in omni facultate silet Parisiensis vox doctrinae*. На данном этапе доминиканцы и францисканцы предложили свои услуги канцлеру, и они были приняты. Когда потом бойкот прекратился, орденам удалось сохранить свои позиции на факультете теологии, несмотря на противодействие других членов факультета. Доминиканцы получили две кафедры (одну в 1229 и одну в 1231 году), и в то же время францисканцы обеспечили себе кафедру, первым пользующимся бенефицией священником которой стал Александр из Гэльса.

Лихорадочная работоспособность и потребность пересмотра доктрины в свете новой философии, привезенной из Аравии, Испании и Византии, создавали среди францисканцев и доминиканцев уникальный дух соперничества и служили стимулом для ревностной дискуссии. В каждой области их деятельности и в каждой стране вспыхивало соперничество между двумя великими орденами. В области религии они обсуждали достоинства своих идеалов, в сфере искусства их лучшие художники прославляли выдающихся людей своего ордена. Так, следуя капризному порыву, понятному художникам, доминиканец Фра Анджелико изображает на своих книжных иллюстрациях Страшного суда, как некие францисканцы низвергаются в ад, в то время как доминиканцы поднимаются на небеса! Но нигде они не стремились так превзойти друг друга, как в сфере философии и теологии. Те, кто воздерживался, были потрясены их тупостью; так, Альберт Великий в энергичном, хотя и грубом стиле того дня говорит о реакционерах своего ордена как о «глупых животных, которые поносят философию, не понимая ее»¹. В 1284 году францисканец Джон Пекхэм, который напоминает Роджера Бэкона сво-

«...tanquam bruta animalia blasphemantia in iis quae ignorant» (Beati Dionysii Areopagitae. Epist. VIII. № 2).

им импульсивным характером и тенденцией к преувеличению, пишет канцлеру университета следующее: «Определенные братья из доминиканского ордена похваляются тем, что учение об истине занимает у них более высокое место, чем в любом другом существующем ордене».

С другой стороны, определенное безрассудное соперничество между «монахами» (теми, кто подчиняется доминиканскому или францисканскому правилу) и теми, кто называл себя «светскими» преподавателями (*seculares*), упорно продолжалось. Последние не могли скрыть враждебность к своим коллегам-монахам, и университетские записи того периода полны раздоров, которые возникали впоследствии. Так, в то время как доминиканцы и францисканцы противостояли друг другу по вопросу о вероучении, светские проявляли свою злобу сравнением двух этих орденов с близнецами Иаковом и Исавом, которые ссорились еще во чреве своей матери. Тем не менее эти братья-близнецы совершали великие поступки; и Роджер Бэкон, *enfant terrible* (неуместное дитя) своего времени, несмотря на ссоры с коллегами-монахами, не мог воздержаться от того, чтобы не написать в 1271 году со своим обычным преувеличением, что за сорок лет ни один «светский» не написал ничего ценного ни в философии, ни в теологии¹.

IV

Знакомство с новыми философскими трудами; переводы

Однако крайняя любовь к философии, которая появляется в Парижском университете на протяжении XIII века, лишь частично объясняется полученным импульсом, притоком иностранцев в Париж, мостом, отданным фило-

¹ *Compendium Studii*. Cap. V. Ed. Brewer. P. 428.

софии и теологии в программе обучения и лихорадочной активности впечатляющих корпораций доминиканцев и францисканцев с их замечательными знатоками своего дела. В добавление ко всему и в конечном итоге мы должны принимать во внимание появление новых философских текстов, которые служили пищей для индивидуальных размышлений, для дискуссий и для литературных произведений.

Нам трудно адекватно понять, что должно означать такое богатство в то время. Величайшие трактаты Аристотеля — его «Метафизика», его «Физика», его трактат «О душе», труды, о которых доктора говорили на протяжении пяти сотен лет, но которые ни один представитель Запада не читал с дней Боэция — были привезены к ним из Греции и из Испании. К ним добавлялись труды неоплатоников, преимущественно «Книга о причинах» (*Liber de Causis*), написанная компилятором Прокла, и «Первоосновы теологии» (*Elementa Theologiae*) самого Прокла. Отныне Запад познакомился с лучшим, что создали греческие мыслители. И это еще не все.

Вместе с этими трудами парижские доктора получили обширное число комментариев, сделанных багдадскими и испанскими арабами. Наконец, они также стали обладателями большого собрания арабских и еврейских трудов, источниками которых были работы аль-Фараби, Авиценны, Аверроэса, Авицебронна, не говоря о других.

Все эти богатства в латинском переводе были привезены в Париж, во Францию, в Англию, в Италию, в Германию; и изучение и оценка этих переводов — одна из самых трудных и далекоидущих проблем, связанных с историей того века. В прошлом веке над этой величайшей проблемой начали работу выдающиеся ученые, но и сейчас мы вряд ли можем сказать, что она решена. И будет ли она когда-либо решена? Ведь она непрерывно увеличивается по мере дальнейшего ее рассмотрения. Но результаты все-таки получены; и в последние годы спе-

циалисты всех национальностей взяли эту работу в свои руки¹.

Мы получаем некоторое представление о трудностях, с которыми эти ученые должны были столкнуться, когда вспоминаем, что работа над переводом была завершена за полтора века; что на латинский переводились греческие и псевдогреческие труды, а также еврейские и арабские книги; что почти все труды греков были переведены на латинский дважды и двумя различными способами: прямыми переводами с греческого и переводами в виде своего рода каскада с промежуточных языков (арабский, еврейский и даже туземные языки); и, наконец, что они выполнялись в трех основных центрах — в самой Греции, в грекоговорящих странах Южной Италии (Королевство обеих Сицилий) и в Испании.

Зачастую одну и ту же работу переводили несколько раз и в разных местах, многие переводы были анонимными или недатированными.

Хотя между Западом и Востоком было воздвигнуто три великих границы: Испания, Византия, Сицилия, влияние этих идей стало распространяться, но этот поток был наибольшим, главным образом через Испанию. Именно в Толедо, самом форпосте христианства, где кастильские короли боролись с постоянно угрожающим вторжением мусульман, христианская цивилизация оказывает радушный прием науке, философии и искусству арабов. Там, во дворце архиепископа, был основан коллегий переводчиков, которые на протяжении трех четвертей века выполняли эту внушительную задачу и довели ее до счастливого конца. Англичане, итальянцы, французы и немцы работали бок о бок с евреями и обращенными в христианство арабами,

¹ Менендес-и-Пелайо в Испании, Маркези в Италии, Вакант (Vacant) во Франции, Манндоне в Швейцарии, Литтл (Little) в Англии, Чарльз Хаскинз (Charles Haskins) в Гарварде, Пельтцер А. (Pelzer A.) в Риме, помимо большого числа германцев, таких как Роуз, Вюстенфельд и Грабманн (Grabmann).

при поддержке и поощрении двух ученых архиепископов, чьи имена достойны того, чтобы быть выгравированными на бронзовых табличках, — это Раймунд Толедский и Родриго Хименес.

Фактическое приобретение столь многих знаний было осуществлено мастерами Парижа в сравнительно быстрые сроки. Однако их переработка требовала больше времени. Первые, кто с этим столкнулся, были ошеломлены. Вдобавок к греческой мысли, овладеть которой требовалось время, здесь целый другой мир наполнял их кругозор, такой новый и очаровательный; восточная философия арабских народов, рожденная неоплатонизмом с его мистическими, вводящими в заблуждение концепциями и с его мудрым идеализмом, очень сильно отличалась от холодных, ясных теорий неолатинян и англо-кельтов.

К 1270 году, или где-то приблизительно около этого, Запад завершил переработку этих иностранных сокровищ, и изначальный хаос уступил место порядку и равновесию; именно тогда Фома Аквинский, величайший систематизатор среди гигантов интеллекта того века, воспользовался возможностью и занял свое прочное место в истории мысли.

V

**Общий результат: среди множества систем
схоластическая философия становится преобладающей**

Теперь мы готовы перечислить общие результаты той обширной сети причин, которая функционировала в развитии философии XIII века. Среди этих общих результатов мы ограничим наше внимание двумя выдающимися фактами, которые господствуют над всей мыслью XIII века, — подобно двум высоким пикам, возвышающимся над остальными в горной гряде. С одной стороны, в Западной Европе было господство величайшей системы философии — схола-

стической философии, с другой — впечатляющая классификация человеческих знаний. Сейчас важно обратить внимание на важность этих фактов; мы попытаемся проанализировать их в последующих главах.

Тогда сначала схоластическая философия. Многочисленные философские системы возникали со всех сторон, словно, как я говорил вначале, большое разнообразие семян было брошено на плодородную почву какой-то щедрой рукой. XIII век богат известными личностями. Но среди многочисленных философских систем, которые породил этот век, есть одна, которая затмевает и превосходит все остальные в своем влиянии. Это схоластическая философия. Это система доктрин, которая достигла высот своего совершенства в XIII веке и к которой присоединилось большинство наиталантливейших умов, таких как Вильгельм Овернский, Александр из Гельса, Фома Аквинский, Бонавентура и Дунс Скот, не говоря о других. Существует большой фонд общих доктрин, которые каждый интерпретирует по-своему, следуя своему личному гению, точно так же как существует общая готическая архитектура, которая появляется во множестве соборов, каждый из которых обладает собственной индивидуальностью. Эта система доктрин составляет связующее звено в существенной школе мастеров, которые посредством ее объединены как члены одной семьи. Они сами называют ее в манускриптах того периода *sententia communis*, превалирующей философией. Этот общий фонд доктрин, которыми я впервые ограничиваю понятие «схоластическая философия»¹, представляет собой внушительную массу идей.

Будьте уверены, были конкурирующие и враждебно настроенные философы. Никогда, ни в какое время в истории человечества расхождение во мнениях не теряло своего права. XIII век полон столкновений идей, и отсюда воз-

¹ Ср. с моей *Histoire de la Philosophie Médiévale*. P. 111 ff.

никали конфликты. К примеру, он испытал шок материализма, аверроизма и латинского неоплатонизма. Так, латинский аверроизм, который стал причиной столь сильных волнений в Парижском университете около 1270 года, лишает индивидуума акта мышления, утверждая, что все мыслим посредством единой души, души нации¹. Опять же философы-неоплатоники, которые появляются в школах Парижа, отрицают реальную трансцендентность Бога, считая человеческий род эманацией Бога, то есть частью самого Бога². Вполне естественно, против этой общей опасности были сформированы коалиции, и оборонительная и наступательная, и легион воинов, таких как Роджер Бэкон, Бонавентура, Фома Аквинский, Дунс Скот, позабыл свои распри и обратился на общего врага.

Философы-схоласты XIII века также демонстрируют аргументацию, превосходящую аргументацию всех тех систем, которые пытались пробить брешь в их системе мышления.

Знаменитая роспись начала XIV века, которая сохранилась в Пизе, предоставляет разительное подтверждение этого факта; ведь она показывает признание в обществе в целом, что схоластическая философия была господствующей философией того времени. Художник Траини изображает Фому Аквинского, увенчанного славой и с Аверроэсом, припавшим к его ногам в позе поверженного воина. Триумф Аквинского есть триумф схоластики, а поражение Аверроэса олицетворяет поражение всей восточной и арабской ментальности. Эта роспись Траини, прославляющая триумф томизма, становится темой художественных мастерских, так сказать, общим мнением, признанным фактом³. Она воспроизводится множеством хорошо известных росписей. Мы находим ее превосходно разработанной неизвестным художником, представителем сиен-

¹ См. гл. 13.

² См. гл. 13.

³ См. далее гл. 7 и 13.

ской школы живописи в капитулярной зале, построенной доминиканцами в 1350 году во Флоренции (Испанская капелла). Эта тема привлекала Гоццолли (в Лувре), испанца Сурбарана (музей Севильи), затем Филиппо Липпи (церковь Минервы в Риме), которые, в свою очередь, непосредственно вдохновили Рафаэля на создание фрески «Диспута»¹.

VI

Всесторонняя классификация знаний

Второе великое следствие интеллектуальной жизни XIII века — классификация человеческих знаний.

Все философские системы, не только господствующая, или схоластическая философия, но также те антисхоластические системы, с которыми она состояла в постоянных противоречиях и борьбе, опирались на концепцию обширной классификации, гигантского труда по систематизации, плода многовековых размышлений, и одного из характерных достижений средневековой мысли. Ведь более тысячи лет она удовлетворяла мыслителей своей последовательностью и ясностью. Из чего же она состоит?

Можно сравнить ее монументальную структуру с огромной пирамидой, состоящей из трех ступеней, с эмпирическими науками в основании, с философией в середине конструкции и с теологией на вершине². Давайте рассмотрим каждую из этих ступеней по порядку.

¹ Gillet. *Histoire artistique des orders mendiants*. Paris, 1912. P. 139 ff.

² Общая схема такова:

I. Специальные науки, такие как ботаника, зоология и т. п.

II. Философия.

A. Теоретическая:

a) физика;

b) математика;

c) метафизика.

B. Практическая:

a) логика;

В основании лежат естественные науки, такие как астрономия, ботаника, физиология, зоология, химия (элементарная), физика (в современном смысле этого слова); и обучение им предвосхищает обучение философии.

Тут есть одно очень интересное педагогическое применение господствующего принципа в философской идеологии Средневековья, а именно что, поскольку человеческие знания содержатся в данных, полученных от ощущений, развитие умственных способностей должно начинаться с того, что подпадает под наблюдение чувств; *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*¹. Но в таком размещении экспериментальных наук на пороге философии сугубо подразумевается концепция, которая вдохновляет философов науки всех времен, а именно то, что *синтетическая* или *общая* концепция мира, представленная философией, должна основываться на *аналитической* или *детальной* концепции, выдвигаемой группой специальных наук. Эти последние изучают Вселенную подробно; и по этой причине они и называются *специальные* науки. Они исследуют мир в одной области за другой; философы XIII века ясно говорят о таком методе как об основе частных определен- ной науки.

В каждой науке, говорили ученые XIII века², необходимо отличать предметы, которыми она занимается (*materia*), от точки зрения, с которой эти предметы рассматриваются (*ratio formalis*).

b) этика;

c) социальная и политическая философия.

C. Поэтическая.

III. Теология.

A. Доктринальная:

a) библейская (*auctoritates*);

b) апологетическая (*rationes*).

B. Мистическая.

¹ См. гл. 8.

² *Thomas Aquinas*. Summa Theologica. 1a. Q. I. Arts. 1—3, в конце; *Contra Gentiles*. II, 4; *Henricus Gandavensis*. Summa Theologica. Art. 7. Q. I—VI.

Предметы, которые изучает какая-либо наука, являются ее материалом, к примеру, тело человека служит материалом для анатомии и физиологии. Но каждая наука берет свой материал по-своему, она трактует этот материал под определенным углом зрения, и этот угол всегда является точкой зрения, на которой разум намеренно концентрируется, аспектом предметов, которые разум выделяет, «абстрагирует» (*abstrahit*) из ее материала. Так, точка зрения анатомии не такая, как у физиологии, ведь анатомия описывает органы человеческого тела, в то время как физиология связана с их функциями. Точка зрения анатомии статична, а физиологии — динамична.

Из этого явно следует, что две науки могут заниматься одним и тем же материалом, или, говоря философским языком Средних веков, обладают общим материальным объектом (*objectum materiale*); но они должны обладать в каждом случае, из страха быть перепутанными, индивидуальной точкой зрения, уникальным формальным объектом (*objectum formale*), являющимся особым «благам» для каждой науки.

И действительно, какую бы группу наук мы ни рассматривали, мы фактически открываем повсюду действие этого закона, регулирующего отличия среди наук; геология, неорганическая химия и физика изучают один и тот же предмет неживого мира, но с разной точки зрения. Биология, палеонтология, анатомия и физиология изучают организм, но в его различных аспектах. Материал, общий для политической экономии, гражданского и уголовного права, — это человеческие поступки, но каждая из этих наук рассматривает совершенную реальность человеческого поступка с особого угла зрения. Из этой концепции науки интеллектуализма, которая основывает специфический характер науки на точке зрения, следует, что новая наука должна рождаться, как только исследования и открытия обнаруживают новый аспект, точку зрения до сих пор непредвиденную в бесконечном поиске реальности; и чем шире простирает разум

свой взгляд на предметы, тем глубже он проникает в тайны реальности.

Эта теория науки помогает нам понять, что делает науку «специальной» и как в XIII веке «специальные» науки противопоставляются «общим» наукам. Частности наук опираются на два соображения, которые дополняют друг друга, и рассмотрения нескольких наук, которые мы привели в качестве примеров, будет достаточно, чтобы продемонстрировать конкретную ценность этих соображений. Анатомия и физиология, говорили мы, связаны с телом человека, но они не имеют ничего общего с геологическими пластами или звездами. Изучаемый материал — это отдельный кусочек реальности, ограниченная, специализированная область или, снова говоря языком средневековой терминологии, материальный объект (*objectum materiale*) тоже ограниченный. С другой стороны, именно потому, что анатомия и физиология затрагивают лишь определенную область бытия, точка зрения (*objectum formale*), с которой эта область бытия была включена в интересы какой-либо науки, тоже ограничена, хотя это не относится к другим категориям реальности.

Но и это наше второе соображение, подробное изучение мира, ради чего специальные науки занимают определенную позицию, не достаточно, чтобы удовлетворить разум; после детального он требует общего обзора. Философия есть просто обзор Вселенной в целом. Человек науки подобен страннику, который изучает город постепенно и который странствует по его аллеям, местам для прогулок, музеям, паркам и зданиям, одним за другим. Когда наконец он исходит город во всех направлениях, для него все еще останется другой способ ознакомиться с городом: с высоты трибуны, с вершины башни, из корзины воздушного шара, с сиденья авиатора, город раскроется ему с другой стороны — его структура, план и взаимное расположение его частей. Но этот способ — метод философа, а не ученого. Таким образом, философ — это человек, который обзревает мир с

вершины наблюдательного пункта и заставляет себя узнать его структуру; философия — это синтетическое и общее знание вещей. Она не имеет отношения к этой или той ячейке существования, но имеет отношение ко всем существам, существующим или вероятным, к реальности без ограничения. Это не частная, а общая наука. Общая наука, или философия, составляет вторую ступень знаний. Это *sapientia* (человеческая мудрость), наука *per excellence* (по преимуществу).

Обычно тут имеется два направления; ведь общий характер философии противопоставляется двумя способами особому характеру специальных наук. Во-первых, вместо того, чтобы иметь дело с единственной областью реальности, философия погружается в необъятность реального, всего, что существует. Ее предмет (материальный объект) не является общим конечно же в энциклопедическом смысле (как предполагали в раннем Средневековье Исидор Севильский и Рабан Мавр или Винсент из Бове в XIII веке), в который беспорядочно брошена в чисто искусственном порядке внушительная масса информации в отношении всего, что известно и познаваемо. Энциклопедии не есть наука, и они на это и не претендуют. Если философия имеет дело со всей реальностью, она делает это с помощью рассмотрения вещей в их совокупности. Но во-вторых, это общее рассмотрение возможно только тогда, когда разум открывает в совокупности реальности определенные аспекты, или точки зрения, которые встречаются *повсюду* и которые достигают самих глубин реальности. Возвращаясь к языку схоластики, с которым мы знакомы, ее формальный и явный объект есть *изучение чего-либо, что обнаруживается повсюду и что должно быть общим, поскольку это общепринято*. Философия определяется как понимание всех вещей через их основополагающие и универсальные причины¹.

¹ *Фома Аквинский*. В *Metaph.* I, lect. 2. «*Sapientia est scientia quae considerat primas et universales causas*».

XIII век ведет нас к важности синтеза или обобщения, которые принадлежат философии посредством обсуждения и дополнения знаменитого разделения философии Аристотеля, которое было принято как обоснованное вплоть до времен Вольфа¹ в XVII веке. Философия, во-первых, теоретическая, во-вторых, практическая и, в-третьих, поэтическая. Такое тройное разделение философии на умозрительную, практическую и поэтическую основано на различных контактах человека с совокупностью реальности или, как это было определено тогда, с универсальным порядком.

Умозрительная, или теоретическая, философия дает результаты ознакомления с миром в его *объективном* аспекте; она включает философию природы, математику и метафизику, которые рассматривают (*considerat sed non facit*) переменную величину и общие условия бытия, соответственно, в материальном мире. Существуют три стадии, через которые проходит разум, чтобы обеспечить общий вид мира, зрителем которого он является. Средневековые определяют физику или философию природы как «изучение материального мира, пока он несется в потоке перемен, *motus*». Перемены! Действительно, является ли это вопросом неорганического мира или жизненной сферы растений или человека, атома или движения звезд — всего того, что находится в чувственной сфере, *становится*, так сказать, *переменной*, эволюционирует, или, используя средневековое выражение, все находится в движении (*movetur*). Изучить перемены в их сокровенной природе, а также их смысл, чтобы объяснить движение материального мира, — это задача философии природы². Лег-

¹ В о л ь ф Христиан (Кристиан) (1679—1754) — немецкий философ, представитель рационализма. Профессор математики и философии в Галле (в 1706—1723 гг. и с 1740 г.) и Марбурге (в 1723—1740 гг.), где в числе его слушателей был М.В. Ломоносов. Вольф выступил главным образом как популяризатор и систематизатор идей Г. Лейбница, на основе которых стремился разработать единую и всеобъемлющую систему знания. (*Примеч. пер.*)

² Следует отметить то, что, поскольку человек есть часть мира чувственного восприятия, психология также относится к физике.

ко видеть, что это изучение регрессивное и синтетическое, что оно общее, так сказать, философское, вследствие общего характера исследуемого материала (материального объекта) и обобщения точки зрения, с которой задается вопрос (формальный объект). Но через все свои перемены и трансформации тела сохраняют общее свойство, первичное свойство тела — количество, так что изучение количества заставляет нас еще дальше проникать в реальность. Математика, которая изучает количество в отношении его причастности к логике, была для древних философской и, следовательно, общей наукой, и в наши дни многие ученые склонны вернуться к этому Аристотелеву понятию. Метафизика глубже всего проникает в реальность и имеет дело с тем, что лежит за гранью движения и количества, — ради единственной цели рассмотрения общего определения бытия.

Но практическая философия не менее обща по характеру, хотя она не имеет отношения к универсальному порядку в своей объективной реальности, но изучает деятельность сознательной жизни, посредством которой мы вступаем в отношения с той реальностью (*considerat faciendо*).

Следовательно, как объясняет Фома Аквинский, практическая философия занимается порядком вещей, в котором человек является одновременно наблюдателем (поскольку он рассматривает его, примеряя на себя) и деятелем (поскольку он образует его посредством функции своего сознания, то есть *познания и желания*). Практическая философия состоит из логики, этики и политики. *Логика* предлагает схему всего того, что мы знаем, способ создания наук, и в ней нет ничего, чего бы человеческий разум не мог знать в несовершенном виде. *Этика* изучает сферу наших поступков, и нет ничего в человеческой жизни, что не могло бы стать должным материалом. *Политика* связана с областью общественных учреждений, и нет ничего, что не имело бы социальной стороны, поскольку человек создан, чтобы жить в обществе (*animale sociale*). Углубляясь далее в анализ практической философии, можно про-

демонстрировать, что логика вовлекает в себя спекулятивную грамматику, так как она захватывает области грамматики и риторики, первая присоединяется к тривиуму, чтобы брать оттуда материал для полемики. Кроме того, Париж видел рождение некоторых настоящих философов языка в спекулятивной грамматике Сигера из Куртрэ и Дунса Скота¹; а лексикографические коды Доната и Присциана, которые удовлетворяли XII век, были в конце концов с презрением отвергнуты.

Логика, этика и политика — все претендует на то, чтобы быть в соприкосновении с необъятностью реальности, с которой человек входит в отношения.

То же самое качество универсальности должно быть свойственно третьей группе философских наук — поэтическим наукам, которые изучают порядок, достигаемый человеком *извне* под руководством разума. Человек одновременно наблюдатель и деятель порядка, который сам создает. Но этот порядок вне его, в материи². Эта третья группа наименее развита из всех остальных. Может показаться, что, поскольку продукт деятельности человека *par excellence*, произведение искусства, наделенное красотой, должен здесь занимать важное место. Но мыслители XIII века рассматривали продуктивную деятельность ремесленника — изготовителя мебели или строителя домов — на одном уровне с созидательным трудом человека, который вдохновляет на эпическое произведение и который заставляет соборы возвышаться, витражи пылать, а гранитные статуи оживать. У Данте нет особых размышлений о красоте, когда он говорит о произведении искусства как о «внуке Бог»³. Профессиональные философы прячут свои размышления о красоте в метафизические ис-

¹ Подлинность *Grammatica speculativa*, приписываемая Дунсу Скоту, ставится под сомнение. Тем не менее, как бы то ни было, это выдающееся произведение.

² Ср.: *Thomas Aquinas*. In *Ethic. Nicom.* I, 1.

³ *The Inferno*. XI, 103. «...a Dio quasi nepote».

следования, отсюда фрагментарный характер их мысли в этой сфере. Возможно, такое упущение в отношении эстетической теории объясняется корпоративным характером их труда.

Ремесленник предан своему призванию, и эта преданность была такова, что ремесленник никогда не был или не мог стать художником. Разница между *artes liberales* (свободными искусствами) и *artes mechanicae* (механическими искусствами) не основывается на каком-либо превосходстве творческой деятельности как таковой, но на различии в использованных процессах; оба подводятся под *ratio artis* (понятие искусства) в сходной манере¹. Более того, мы должны иметь в виду, что современники творческого апогея не осознавали важности эволюции, свидетелями которого они были; теории всегда появляются позднее, чем факты, которые они должны объяснять. В любом случае нам следует отметить, как велика и человечна была философская концепция искусства в Средние века; нет ни одной работы человека, которую она не могла бы облечь в королевскую мантию красоты.

Осталось только упомянуть последний порядок исследований, который помещен над философией и который соответствует в сравнении, которое мы делали, наивысшей части конструкции, вершине пирамиды. Это *теология*, доктринальная и мистическая. Часть, относящаяся к доктринам, есть устройство догм, основанных на христианском откровении, и мы увидим позднее², что она приобретает двойственную форму, будучи как библейской, так и апологетической.

Помимо теологии, эта классификация человеческих знаний Аристотелева по происхождению.

Аристотелев дух проявляется не только в самом понятии «науки», которое нацелено на единство, но также во

¹ «Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis» (Summa Theologica. 1a 2ae. Q. LVII. Art. 3, в конце).

² См. гл. 7.

взаимоотношениях между определенными науками и философией. Поскольку последнее опирается на первое, оно остается в постоянном контакте с фактами; действительно, оно стоит на якоре у самых скал реальности. Щедрый урожай фактов, предоставленный греками и арабами, был обогащен свежими наблюдениями в физике (в современном смысле этого слова), химии (элементарной), ботанике, зоологии и физиологии человека. Более того, Фома Аквинский, Годфри Фонтейн и другие заимствовали материал из специальных наук, которые преподавались на других университетских факультетах, особенно из медицины и из права (гражданского и канонического). Факты о природе и о физическом и общественном в человеке — поистине наблюдения из всех источников — призваны представлять материал для синтетического взгляда философии. Они все заявляют вместе с Домиником Гундиссалинусом, что нет такой науки, которая не может внести свой взгляд в философию. *Nulla est scientia quae non sit aliqua philosophiae pars*¹. Схоластическая философия есть, следовательно, философия, основанная на науке, и, возможно, нелишне будет заметить, что мы теперь больше, чем когда-либо, возвращаемся к этим концепциям.

Но чтобы оценить истинную ценность заявлений, сделанных схоластиками, мы должны сделать две оговорки.

Во-первых, факты изучались скорее с целью снабжения философии материалом, чем ради них самих, следовательно, Средневековье никогда не признавало различие между обычным опытом и научным экспериментом, который так привычен для нас. Во-вторых, этот материал получен из наблюдений и опыта, представлял собой смесь — смешение фактов, искусственно полученных, и фактов точного наблюдения, первое обязательно ведет к ошибочным заключениям, примеры которым мы увидим позже². Однако

¹ De divisione Philosophiae, Prologus. P. 5. Ed. Baur (Baümker's Beiträge. IV, 3—3).

² См. гл. 5.

последние были адекватны для того, чтобы сделать правильные выводы.

Наконец, Аристотелев дух проявляется также во внутреннем построении самой философии. На протяжении первых столетий Средних веков было в моде платоновское деление философии на физику, логику и этику; и оно сохранялось долгое время. XIII век решительно отвергает его или скорее вкладывает его в новую классификацию. По сравнению с Аристотелем — самым блестящим учителем, какого только знало человечество, Платон всего лишь поэт, декларирующий красоту без какого-либо порядка или метода. Данте был прав, когда называл Аристотеля *«учителем тех, кто знает»*. Но *знать* — это, прежде всего, *упорядочивать*; *sapientis est ordinare* — миссия мудрого человека упорядочить свои знания. Даже те, кто не принимает идей Стагирита, признает его величие, когда дело касается порядка или ясности.

«Три четверти человечества, — пишет Тэн¹, — овладевают общими понятиями для праздных размышлений. Тем хуже для них. Ради чего живет нация или век, если не для того, чтобы создавать их? Лишь через них человек становится человеком. Если бы какой-то обитатель другой планеты спустился сюда, чтобы узнать, насколько далеко продвинулась земная раса, мы бы продемонстрировали ему наши пять-шесть самых важных идей относительно разума и Вселенной. Это одно дало бы ему представление о мере нашего интеллекта». На такой вопрос ученые Средневековья ответили бы демонстрацией своей классификации науки, и таким образом они бы завоевали славу. Действительно, она составляет внушительную главу в научной методологии, нечто вроде «введения в философию», пользуясь современным выражением. Каким бы ни было суждение относительно ценности этой знаменитой классификации, нужно почтиительно поклониться перед великим идеалом, который она

¹ Le positivisme anglais. Paris, 1864. P. 11, 12.

стремится поддерживать. Она отвечает необходимости, которая периодически неотступно преследует человечество и которая появляется во всех великих веках: необходимость унификации знаний. XIII век мечтал об этом, как Аристотель и Платон в древние времена и как Огюст Конт и Герберт Спенсер в наши дни. Это великолепный продукт величия и силы, и мы увидим в последующих главах, как тесно связан он с цивилизацией, к которой он принадлежал.

Глава пятая

ТЕНДЕНЦИИ К УНИФИКАЦИИ И КОСМОПОЛИТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ

I

Необходимость универсальности; «закон экономии»

Мы видели, что есть два выдающихся следствия различных причин, которые способствовали стремительному развитию философии в XIII веке. С одной стороны, это великая классификация человеческих знаний, в которой каждая наука имеет собственное отдельное место, — трехступенчатая пирамида; или, если предпочитаете, фигура, использованная Боэцием¹, — лестница для восхождения на стены обучения. С другой стороны, среди всех дисгармонирующих систем, которые опираются на эту классификацию, существует одна система, где превалирует мысль, то есть схоластика; и она завоевывает широчайшее одобрение, потому что преуспела в сведении к единому гармоничному целому всех проблем и их решений.

Держа в уме эти два замечательных факта, теперь мы продолжим демонстрировать тот факт, что они обладают характеристиками, которые обнаруживаются в каждой сфере жизни того времени, и, несомненно, как это окажется, они находятся в органической связи со всеми другими факторами средневековой цивилизации.

Существует одна основополагающая характеристика, появляющаяся в научной классификации и в схоластической

¹ *Boethius. De Consolatione Philosophiae. Lib. I, 1.*

философии, которая обнаруживается повсюду; я имею в виду *тенденцию к универсальности*. Необходимость все упорядочить в соответствии с принципами единства и постоянства, поиск систем, которые простираются на обширные сферы, есть одна из бросающихся в глаза примет века, которая видится в общем и целом и которая действует по свободному замыслу. Куда бы мы ни обратились, мы находим громадные амбиции инициаторов, каждый из которых мечтал о вселенской гармонии.

Этим стремлением была наполнена политика королей. Ведь в то время чувство единения стало воодушевлять великие государства, такие как Франция и Англия, Германия и Испания. И вот это единение не могло быть реализовано по-иному, кроме как введением принципов порядка, который подчинил бы общему режиму социальные классы, разбросанные на обширных территориях и ранее подчинявшиеся местным и враждебным властям. XIII век был веком королей, которые все были организаторами, администраторами, законодателями; они были строителями стабильности, которые формировали свои страны и свои народы: Филипп Август и Людовик IX во Франции; Эдуард I в Англии; Фридрих II в Германии; Фердинанд III и Альфонсо X в Испании — все они имели эти общие черты.

Во Франции местный и централизованный феодализм начинает слабеть все больше и больше, а монархическое средоточие неуклонно крепнет. Это средоточие, которое впервые появляется при Филиппе Августе, становится все более очевидным при Людовике IX, который отдавал предпочтение труду унификатора, начатому его дедом. Сторонник справедливости, уважающий права других и ревниво оберегающий собственные, он не делал попытки подавить феодальных землевладельцев или большие города. В его правлении не было деспотизма, и он предоставил возможность всем видам социальных сил развиваться самим по себе¹. Его прав-

¹ Luchaire A. Louis VII, Philippe Auguste, Louis VIII. P. 203.

ление можно сравнить с дубом, под которым он творил суд, ведь дуб, властелин леса, точно так же старается не подавлять рост более слабых растений, которые ищут защиты в его тени.

Не делая попытки провести параллель между политикой и социальными условиями Франции и соседних стран, должно признать, что стабильность, осуществленная Людовиком IX, повторяется *mutatis mutandis* (с необходимыми поправками) в Англии. Когда Иоанн Безземельный оказал Англии «неоценимую услугу потери ее французских владений¹», страна сплотилась изнутри. Великая хартия вольностей 1215 года учредила свободу в пользу духовенства и дворянства, она создала равновесие между силами короля и представителями нации. Возник парламент.

Здравомыслящие принцы, такие как Эдуард I (1272—1307), завершили завоевание острова и усовершенствовали национальные институты.

Почти то же самое происходило в нормандском Королевстве обеих Сицилий и в католических королевствах Испании, которые стали могущественными за счет арабских государств на юге полуострова и в которых позднее Кортес ограничил королевскую власть. Как его родственник Людовик IX, Фердинанд III, король Кастилии, лелеял идею централизации. Он организовал централизованное правление государством, и лишь его смерть не дала ему достичь законного союза, который консолидировал бы мозаику народов, живущих в расширяющихся границах Кастилии².

Но в то время как во Франции, Англии, в католических королевствах Испании и в Нормандском королевстве на юге Италии королевская власть обретала влияние, германский император терял свою власть. Результатом стало то, что два типа правления на Западе, феодальный партикуляризм и германская централизованная власть, неуклонно прибли-

¹ См.: *Harrison F. The Meaning of History, etc.* 1916. P. 161.

² *Altamira. Historia de España y de la civilisation espagnola.* Madrid, 1913. I. P. 385.

жаются друг к другу, и разные европейские государства становятся все более похожими на единую семью. Германские бароны, епископы и аббаты больше не были «слугами» императора; феодальное дворянство добивалось все больше независимости; города начали демонстрировать свою силу.

Даже в Италии, которую германские императоры так долго объявляли своей собственностью, Фридрих II, сын Фридриха Барбароссы, был вынужден считаться с ломбардскими городами, которые были могущественными княжествами, стремящимися сбросить его ярмо. В его лице династия Гогенштауфенов потерпела поражение от руки папы.

Над всем этим процессом становления национализации государств, которые стремились к национальной автономии, стояло папство, которое обрело в лице Иннокентия III свое самое совершенное средневековое выражение. Его миссия была прежде всего регуляторной, папство следовало религиозной и международной политике, эффект которой на весь век будет определен позднее в этой главе¹. Именно Иннокентий III упрочил унитарную роль папства в политической жизни своего века: он первым учредил *право*, которым его предшественники фактически применяли на практике, а именно назначение императора².

Но политика, будь она королевская или папская, составляет только тело цивилизации. Ее внутренняя жизнь циркулирует в религиозных и этических чувствах, в социальных, художественных, философских и научных доктринах.

Христианский догматизм и христианская этика пропитывали всю человеческую структуру, никакая деятельность не освобождена от их влияния.

Они пронизывали некой сверхъестественной санкцией жизни отдельных людей, семей и народов, которые все находились в странствии (*in via*) к дому небесному (*in patriam*). Христианство придавало дух жертвенности рабочим в гиль-

¹ См. III.

² См. the Bull Venerabilem: «Jus et auctoritas examinandi personam electam in regem et promovendum ad imperium ad nos spectat».

диях, оружейникам (при условии, что война была справедливой), артелям художников и скульпторов, строителям соборов, монастырским школам и университетам. Новые религиозные ордена организовывались в новом духе своего века. В то время как бенедиктинские монахи принадлежали к определенному аббатству, как к большой семье, доминиканцы и францисканцы принадлежали скорее своему ордену в целом, — они не были привязаны к определенному месту, их отправляли проповедовать, как солдат на поле брани¹.

Аналогично во всей сфере искусства был тот же помысел об универсальности, та же попытка неукоснительно осуществить идеальный порядок.

Готические соборы, которые являются самым совершенным расцветом средневекового гения, удивляют современных архитекторов своим размахом. «Они были созданы для толп, для тысяч и десятков тысяч человеческих существ, для всего рода человеческого, на коленях жаждущего прощения и любви»². В то же время они поражают современных студентов, изучающих искусство, логикой своей планировки.

Чтобы сделать сооружение зеркалом, отражающим природу, духовный мир и историю, архитектура прибегает к помощи скульптуры, живописи и витражей. Огромные храмы заселялись статуями, фигурами животных, изображениями деревьев и растений, всяческими узорами. Для средневековых художников видимый мир был подлинным отражением Божьей мысли, следовательно, они считали, что все божьи твари могут найти место в соборе. Точно так же собор является зеркалом науки и фактически всех видов знания, даже наискромнейших, таких, какие подобают мне за наставнический труд и составление календаря, а также высших, таких как свободные искусства, философия и теология, которым была придана скульптурная форма. Так, собор

¹ Ср.: *Baker E.* The Dominican Order and Convocation. Oxford: Clarendon Press, 1913.

² *Adams H.* Op. cit. P. 367.

мог легко служить в качестве наглядного катехизиса, где человек XIII века мог бы найти все, что ему нужно для веры и познания. Высшее стало доступным низшим. Ни в один другой период истории архитектура никогда не была более социальной и популярной.

Что касается литературы, в то время как литературные произведения XIII века не превосходят каменных изваяний, тем не менее они представляют собой гениальные попытки. Произведение, такое как *Roman de la Rose* («Роман о Розе»), — это своего рода энциклопедия всего того, что культурный мирянин середины XIII века должен знать. «Божественная комедия», произведение, которому невозможно подражать и которое просто неподражаемо, — это симфония всех времен. Сцена Данте — вся Вселенная; он гражданин мира, и он сообщает нам, что пишет «поэму священную, отмеченную и небом и землей»¹.

В то время как художники таким образом давали жизнь новому в искусстве, интеллектуальная прослойка томилась жаждой познать все, собрать все в сфере знаний и после завершения составления коллекции упорядочить все.

Существовали разные уровни этих попыток к упорядочению. На низшем уровне энциклопедисты выражают желание того времени систематизировать все то, что может быть познано. Так, Иаков Ворагинский в «Золотой легенде» собирает легенды о житиях святых; Вильгельм, епископ Манда, собирает все, что было сказано о католической литургии. Есть и компиляторы, такие как Бартоломей Английский, автор трактата *De Proprietatibus* («О свойствах вещей»). И прежде всего это Винсент из Бове, который написал огромный труд *Speculum Quadrupes* («Зерцало великое»), подлинную энциклопедию «Британника» XIII века. Винсент обращает внимание на *brevitas temporum* (краткость времени), находящегося в распоряжении его современников, и на *multitudo librorum* (множество книг), которые они

¹ *Divina Commedia. Paradiso, XXV.*

должны прочесть, дабы найти причину приводить его идеи по всевозможным поводам¹. Во многом то же самое можно сказать о трудах правоведов Болоньи и канонистов — хотя доктрина начала разрабатываться, совместное владение прецизионностью стало появляться в их трудах.

Так, законоведы компилировали различные теории римского права. Самый известный из этих юристов, Аккурзий, умерший в 1252 году, объединил в огромной компиляции (*Glossa Ordinaria*) все труды своих предшественников. Приблизительно в то же время *legistes* (юристы) Филиппа Августа перевели *corpus juris* (сборники римского права) на французский язык; Эдуард I составил собрание решений своего суда, а Хайме I Завоеватель, арагонский король, свел в один кодекс законы под названием *Canellas*. Более того, канонисты по желанию папства продолжали труд над кодификацией, начатый Грацианом в его *Decretum*, и собрали вместе все решения пап (*Decretales*) и решения церковного собора.

Но по сравнению с философами энциклопедисты, юристы и канонисты сравнимы как карлики рядом с гигантами. Философы, как мы видели², создали эту огромную классификацию человеческих знаний, в которой нашел себе место каждый вид мышления, — и, делая это, они показали, что, как сборники порядка и ясности, они явно симпатизируют требованиям своего времени. Так, все специальные науки, существовавшие в то время, и все те, что могли бы возникнуть при более подробном изучении неорганических веществ или этической и общественной деятельности человека, занимают место в плане, намеченном заранее.

Но блестящий пример такой крайней необходимости универсальности и единства появляется в той огромной системе мысли, которая является господствующей и за-

¹ *Speculum historiale*. Cap. I. Vol. I incunabile. Ed. Mentellini, 1473—1476.

² См. гл. 3.

тмевает всех своих соперников, а именно схоластической философии. Монументальные Summae, собрания публичных лекций под названием Quaestiones Disputatae («Спорные вопросы») и монографии всякого рода демонстрируют всеобъемлющую концепцию физического и этического мира, где не упускается ни одна из философских проблем. Вопросы психологии, идеологии и эпистемологии; о строении материи и материальных тел; о бытии, единстве, эффективности, акте и потенции, сущности и существовании; о логическом построении наук; личной и общественной этике; об общей эстетике; о спекулятивной грамматике и философии языка — все эти жизненно важные философские вопросы получили ответы. Все специальные науки реквизированы на службу философии, и они снабжали ее фактами и наблюдениями конкретного опыта. Даже интеллектуальная деятельность юристов и канонистов также вовлечена в схоластический синтез. Схоластики Парижа особенно в своих лекциях и книгах трактуют со своей особой точки зрения определенные вопросы, которые правоведы трактуют со ссылкой на собственные потребности. Например, они обычно обсуждали и изучали вопросы частной собственности, похорон, права развязывать войны, отношений между церковью и государством, но к подобным вопросам подходили не с точки зрения позитивного (действующего) права, а скорее с точки зрения нравственного закона и естественного права. Точно так же как другие области человеческого знания поставляют свою квоту материала, так и гражданское право и каноническое право вносят свой вклад¹. Таким образом, философская мысль простирается бесконечно, и философия становится объяснением всего.

Но не только получены ответы на все жизненно важные вопросы: везде существует взаимосвязь, и в полном значении этого слова, так что нельзя извлечь только одну док-

¹ Ср. гл. 4.

трину, не подвергая риску этим группу других. Все связано причастностью и логическим соединением: повсюду появляется всемерно это всепоглощающее стремление к универсальности и порядку, которое овладевает учеными и ведет их к введению самой обстоятельной и точной схемы из всех возможных. Фома Аквинский, Дунс Скот и в меньшей степени Александр из Гэльса и Бонавентура были людьми систематизированного ума; их философия — это интеллектуальный монумент, и чувство пропорции, которое она обнаруживает, сродни готическому собору, с которым ее так часто сравнивают. И это как раз потому, что в схоластической философии все так ладно сгруппировано¹, и потому, что она действительно удовлетворяла самые придирчивые требования разума о взаимосвязи, из которой и состоит сама жизнь, что и прельщало через века столь многие последующие поколения мыслителей.

Мы должны также заметить, что схоластическая философия осуществляет посредством ограниченного числа идей тот самый порядок доктрин, которому она столь предана. Она упрощает его до полного предела своей власти. Каждая доктрина, которую она привносит, обладает реальной ценностью для толкования, и, следовательно, ею нельзя пожертвовать. Итак, приведем лишь один пример, теории акта и потенции, материи и формы, сущности и существовании, субстанции и случайности — все необходимы для метафизики². Для нее философия, как и природа, подчиняется принципу экономии. Как пишет Фома Аквинский, *natura non abundat in superfluis*³ (природа не

¹ См. далее, в гл. 10, пример такой взаимосвязи доктрин.

² См. гл. 9.

³ *Aquinas Th. Summa Theologica. 1a 2ae. Q. XCIV. Art. 2.* Издание Леонине труда *Summa contra Gentiles*, следуя оригинальному тексту Фомы (Рим, 1918), можно понять, сколько усилий приложил автор в этой книге, чтобы осуществить тот внутренний порядок, на который я ссылаюсь. Намеренные недомолвки, дополнения, обдуманное улучшение — все это демонстрирует большой труд. Ср.: *Pelzer A. L'édition léonine de la Somme contre les Gentils // Revue Néo-Scholastique de philosophie. 1920. May. P. 224 ff.*

является избыточной¹). Действительно, XIII век уже предвидел в различных формах тот самый мудрый совет, который обычно приписывают Уильяму Оккаму: не следует приумножать сущности без необходимости².

В своей умеренности схоластическая философия действительно похожа на собор XIII века, признающий лишь те линейные формы, которые требует *логика* конструкции. И вплоть до XIV века появлялись такие громоздкие теории, которые ослабляли доктрину.

Тот же самый систематический характер отмечает также теологию того времени, которая была просто большое собрание католических догм, каждая из которых созвучна всем остальным.

Тогда подведем итог. Необходимость универсальности, необходимость единства, необходимость порядка — вся цивилизация томима жаждала по ним.

II

Крайности, возникающие в результате ощущения необходимости безграничного упрощения; геоцентрическая система и антропоцентрическая концепция

Однако эта страсть к систематизации самой своей притягательностью иногда доводит и самых способных философов до излишества — и здесь кроется причина определенной специфичности средневекового ума. Эта прочувствованная

¹ Цит.: по: *Фома Аквинский* // Сумма теологии. Пер. с лат., ред. и примеч. С.И. Еремеева. Киев: Ника-центр, 2010. 423 с.

² См. далее, как Данте применил этот принцип к универсальной монархии. Дунсу Скоту знаком этот принцип. Примечание о формуле: *pluritas non est ponenda sine necessitate* см.: Mind. 1918. July by Thorburn, который замечает, что она не принадлежит Оккаму. Фактически это формула, которая проходит через весь XIII в. и которая выражает как раз ту прочувствованную необходимость единства, которая и занимает нас в этой главе. Все философы ссылаются на этот принцип, и каждый приспособливает его к своим собственным учениям.

необходимость упорядоченности вещей была столь велика, что иногда, из-за отсутствия *мотивов для доказательства*, единственным выходом было прибегнуть к *домыслам, чтобы получить удовольствие*.

Астрономо-философские концепции XIII века приводят поразительный пример этого факта. Для людей того времени Земля была центром Вселенной, а человек — господином Земли. Считалось, что Луна и планеты неподвижны на своих местах и в дальних сферах и вращаются вокруг Земли; с усердной старательностью они стремились примирить эту концепцию с очевидными передвижениями на небесах. Что же касается неподвижных звезд, то они образуют последнюю сферу мира, за которой, следуя утверждению Аристотеля, «места или *locus* больше не существует» — считалось, что они прибиты накрепко золотыми гвоздями на небе из хрусталя, которое божественный разум заставляет вращаться в своем повседневном курсе вокруг нашей Земли и вокруг человека, который в конечном счете есть *raison d'être* (смысл существования) всего. И тут следует серия постулатов, которые созданы просто для того, чтобы удовлетворить их потребность в синтезе, — постулатов, которые основываются не на фактах, а на ощущениях. Так, например, считалось подобающим, что небеса, столь впечатляющие в их извечной тайне, должны быть сделаны из эссенции, превосходящей все, что внизу. И, будучи высшими, в равной степени подобающе то, что они должны оказывать влияние на земные объекты и управлять делами человека. Фома Аквинский вопрошает: разве высшее не господствует над низшим? Сам порядок вещей этого требует. Или опять же, поскольку единство более совершенно, чем множество, творение совершенно, следовательно, нужно верить в единство творения; следовательно, множество миров отвергается как дискредитирующее труды Бога. Несомненно, люди с ясными взглядами видели насквозь эту хрупкую и наивную концепцию построения мира; несомненно, в нескольких хорошо известных всем

строках¹ Фома Аквинский и его ученик Жиль Лессинский замечают, что геоцентрическая система всего лишь гипотеза и что, возможно, небесные перемещения могут поддаваться объяснению с помощью теорий, еще не открытых человеком. Фома Аквинский определенно минимизирует воздействие небес; он ограничивает это воздействие предрасположенностью человеческого тела и отвергает такое воздействие на интеллект и волю². Тем не менее астрономо-философские доктрины допускаются как элементы целого, потому что их вовлечение отвечает необходимости единства. Более того, они необходимы для должного понимания магии и алхимии или опять же запрета Парижского университета, наложенного на астрологию Роджера Бэкона, который преувеличивал ее направляющее воздействие на дела человеческие.

III

Общество человечества (*universitas humana*) в его теоретической и практической формах

Существует еще одна средневековая доктрина, которая звучит странно для нашего современного слуха и которая приводит еще более интересный пример средневековой ощущаемой потребности упорядочения вещей.

Я имею в виду мечту о вселенском братстве, которую представители Средневековья надеялись воплотить в ре-

¹ *Thomas Aquinas*. In lib. II de Coelo. Lectio 17. Приблизительно в 1322 г. неизвестный учитель учил следующему в Париже: quod si terra moveretur et coelum quiesceret, esset in mundo melior dispositio (ср.: *Duhem P. François de Mayronnes et la rotation de la terre* // *Archivum Franciscanum Historicum*. 1913. P. 23—25). Николай Орезмский учил той же доктрине приблизительно в 1362 г., за сто лет до рождения Коперника (1473).

Важно заметить, что в отношении вопросов астрономии схоластики XIII в. имели более либеральные идеи, нежели их последователи в XVII в. Последние отказывались признавать данные открытий, сделанных с помощью телескопа, и таким образом они помогали дискредитировать самую философию, недостойными наследниками которой они были.

² *Thomas Aquinas*. *Summa Theologica*. 1a 2ae. P. IX. Art. 5.

альность, создав нечто вроде христианской республики — республики, которая должна объять все человечество.

Если мы желаем понять это «общество человечества», уяснить его суть, мы должны, как никогда, думать непосредственно в терминах ментальности того времени. Давайте тогда посмотрим на это *universitas humana* глазами поэта Данте, философа Фомы Аквинского и канониста Иннокентия IV. Мы обнаружим, что в своей *теоретической* форме оно есть блестящая демонстрация тенденций к централизации того времени и что в своей *практической* форме она появляется в облачении, прекрасно подходящем XIII веку.

Бог создал все существа, а все существа подчиняются Его провидению. Он владыка, король Вселенной. Повсюду в его королевстве существует определенная установленная иерархия и порядок; тем не менее, таким образом, все зависит от Него и все стремится к Нему. Ангелы, которые являются чистым духом, организованы по степени совершенства, но все они состоят у Него на службе и предполагают Его необъятность. Человек, который представляет собой дух, объединенный с материей, живет в материальном пространстве, на Земле, ожидая грядущего дня, когда он сможет реализовать дарованную свыше судьбу, которую обеспечило ему искупление его грехов Христом.

Точно так же как Земля есть центр Вселенной, так и человек есть властелин Земли. Он венец творения, и здесь, внизу, он самый совершенный образ Бога. Человек подобен микромиру, микрокосму. Данте как представитель своего века говорит, что человек имеет сходство с горизонтом, где кажется, что встречаются два полушария¹. Созданный, чтобы быть счастливым — ведь все существа стремятся к счастью, — человек имеет двуликую судьбу: временную судьбу, которую он должен реализовать здесь, на Земле, и данную свыше судьбу, в которой он обретает совершенное предвидение и

¹ «Recte a philosophis assimilatur horizonti qui est medium duorum hemisphaeriorum» (De Monarchia. L. III).

любовь Бога, но право приблизиться к которому он должен обрести в этой жизни. Итак, он не может обрести этот временный конец и подготовить себя к данному свыше концу, если не живет в обществе. Без общества он не может ни отвечать требованиям материальной жизни, ни развить достаточно свою личность. Он общественное животное, *animal politicum*¹.

Идеалом, по словам Августина в его философском труде «О граде Божием», будет иметь на земле такое общество, которое является точной копией Божественного града, где царит мир и единение. В отношении политических группировок, которые больше, чем семья, было бы лучше всего, чтобы во всем мире существовала бы только одна. Но подобное единогласие невозможно из-за разногласий среди людей; массы людей, подобно массам воды, опасны тем более, чем они обильнее².

Если бы не было иной причины, различия только в языке были бы веской причиной разлада — *hominem alienat ab homine* («отчуждает человека от человека»³) — ведь человек лучше понимает свою собаку, чем другого человека, который не понимает его родного языка. Итак, требуются различные королевства, и соперничество между ними влечет за собой войны и все сопутствующие им несчастья.

Философы, теологи, канонисты, правоведы и публицисты XIII века порождают все эти доктрины Божественного града, который обладает такой притягательностью для всего Средневековья. Но они желали исправить дефекты, возникающие от множества государств, с помощью теории уни-

¹ См. далее, гл. 10.

² «Post civitatem vel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis humanae, incipientes a domo atque inde ad urbem, deinde ad orbem progrediendo venientes: qui utique, sicut aquarum congeries, quanto major est, tanto periculis plenior» (De Civitate Dei. XIX. Ch. 7).

³ Цит. по изд.: *Творения*. Т. 4. Кн. 14—22: О граде Божием / Блаженный Августин; сост. и подгот. текста к печати С.И. Еремеева. СПб.; Киев: Алетейя: УЦИММ-пресс, 1998. 584 с. (Далее ссылки на Блаженного Августина даны по этому изданию: *Творения*. Т. 4.)

фикации, вселенского сообщества людей, *humana universitas* (общество человечества), говоря словами Данте¹. Они желали любой ценой вернуть, вопреки существованию нескольких королевств, единство управления, такого, что управляет вращением сфер, общего управления Вселенной².

В то время никто не сомневался, что человек должен исполнить двуликую судьбу, и, следовательно, все признавали, что в человеческом обществе должно быть два вида правления — мирское и духовное.

Духовная иерархия составлена очень ясно: над паствой церковного прихода, управляемой приходскими священниками (ректорами), стоят епископы; над аббатствами, управляемыми настоятелями, стоят главы орденов; над всеми — папа, который представляет Христа на Земле. Что же касается мирской сферы, над отдельными государствами, находящимися в процессе формирования и которые по большей части управляются королями, теоретики провозгласили право единого монарха. Таков был политический постулат. Это была Цезарева мечта, которая со времен Карла Великого не давала покоя средневековому уму и которой никогда не оказывалась столь блестящая поддержка.

В *De Monarchia* («Монархии») Данте можно прочесть весомые рассуждения, которые поэт-философ приводит в защиту универсальной монархии, политической панацеи, которая призвана восстановить золотой век на Земле. Единый монарх, стоящий над различными королями феодальной Европы, был необходим для осуществления процесса унификации человеческого общества. Не существует иного способа установить единство среди разъединенных групп человеческого рода, как подчинением частей интересам целого³.

¹ *De Monarchia*. Lib. I.

² *Humanum genus est Alius coeli quod est perfectissimum...*

Et cum coelum totum unico motu, scilicet primi mobilis et unico motore qui Deus est, reguletur, etc. (Ibid.).

³ *Constat quod totum humane genus ordinatur ad unum... Partes humane universitatis respondent ad ipsam per unum principium... Humanum genus*

После ознакомления с этими философскими рассуждениями Данте вторгается в практический аспект этой проблемы. По его словам, это единственный метод избежать раздоров в мире.

Поскольку он был бы самым могущественным правителем на Земле, единый монарх должен непременно быть справедливым и свободным от алчности, — точно так же как идеальный философ Платона по самой концепции должен творить справедливость. Ведь его юрисдикция не будет походить на юрисдикцию королей Кастилии и Арагона, королевства которых ограничены, совсем наоборот, он будет править от океана до океана.

Не то чтобы единый монарх занимался каждым городом, имеющим самоуправление. Здесь должно быть несколько королевств; ведь скифы, которые живут в стране, где день не равен ночи, не могут управляться теми же законами, как и гараманты, которые живут при равенстве. Тем не менее существуют интересы, общие для всех народов, и они могут быть возложены лишь на единственного правителя¹. Единый монарх должен, следовательно, заниматься прежде всего вселенским миром, и именно от него короли отдельных государств должны получать правила своего поведения, принимая во внимание этот момент. Снова прибегая к философскому сравнению, но в поэтической форме, Данте говорит, что такое правило поведения, обеспечивающее гармонию среди человечества, должно было быть предписано монархом отдельным королям, точно так же как спекулятивный интеллект обеспечивает принципы практического интеллекта, которые управляют нашими действиями.

И Данте приходит к заключению, что, точно так же как мир с самим собой у человека есть условие его личного счастья, так и вселенский (универсальный) мир, *rex uni-*

potest regi per unum principem... quod potest fieri per unum melius est fieri per unum quam per plura. (Lib. I).

¹ *Ut humanum genus secundum sua communia quae omnibus competunt ab eo regatur et communi regula gubernetur ad pacem (Ibid.).*

versalis, вполне может обеспечить счастье всей человеческой расы. Помимо этого Данте ничего не говорит относительно деятельности этого руководителя, властелина и судьи. Но он действительно говорит, кем должен быть этот монарх. Он должен быть германским императором, благословленным папой и которого Данте считал наследником Цезаря и Карла Великого¹.

Но еще один вопрос создает расхождение во взглядах между канонистами и легистами. Мы упоминаем о нем лишь потому, что это касается тенденции того времени к централизации, этого притягательного единства; и, кроме того, потому, что один из наиболее известных раздоров XIII века, как нам кажется, явно связан с философскими противоречиями относительно этого идеального человеческого общества. Империя и папство, будучи индивидуальными и предусматривающие две главы, опять же способствуют возникновению новой двойственности, которая должна быть сокращена любой ценой до инклюзивного единства.

Канонисты, такие как Иннокентий IV и Иоанн Андреа, провозглашали подчинение императора папе, то есть мирской власти духовной. Они говорили, что Христос есть единственный король человечества, а папа есть его наместник на земле.

Императоры и короли не могут пользоваться мирской властью иначе чем через делегирование, которое всегда может быть аннулировано, так что «принцип разделения применим лишь к форме, в которой эта власть должна быть осуществлена»².

Данте со всеми легистами отвечал, что все не так. Мы, как и, вы горим желанием ввести единство власти над человечеством, но это единство есть результат *взаимодействия* между двумя отдельными властями, каждая из которых происходит

¹ De Monarchia. Lib. III.

² Gierke. Political Theories of the Middle Ages (в переводе на английский F.W. Maitland). Cambridge, 1900. P. 19.

непосредственно от Бога¹. «Imperium et Papae aequae principaliter sunt constituti a Deo» («Богом равным образом учреждаются и государственная власть, и папы») и «imperium non dependet ab ecclesia» («государство не зависит от церкви»)² — вот тайный пароль легистов. Данте добавляет, что в лучшем случае, поскольку временное счастье подчиняется вечному, император обязан питать определенное уважение к папе, точно так же как обязанность старшего сына в семье обеспечить основанное на уважении взаимопонимание с главой семейства³.

Как легисты, так и канонисты считали человеческое общество единым сообществом, в котором повсюду превалирует порядок.

Разве теория универсальной монархии, поддерживаемая легистами, и теория всемогущества папы, защищаемая канонистами, остаются не больше чем хитрый академический тезис?

Или неужели они снизошли от теории до жизненной практики? История дает ответ на эти вопросы, и достаточно коротко вспомнить факты. Под именем Священной Римской империи императоры Германии стремились установить гегемонию над народами Запада. Они утверждали, как учит нас Данте⁴, что они являются наследниками Карла Великого и, таким образом, они являются и наследниками римских цезарей. Отсюда их притязания на право господствовать над Италией и диктовать западным князькам (*reguli*). Отсюда также и вынужденное притязание амбициозной Саксонской династии и еще более амбициозной династии Гогенштауфенов на право назначать епископов, монастырских настоятелей и даже папу.

Всем известно, каким был результат. В Каноссе (1077) Григорий VII разрушает власть Генриха IV и избавляет епи-

¹ De Monarchia. Lib. III.

² Gierke. Op. cit. P. 17. Note 40.

³ «Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad Patrem» (Lib. III).

⁴ De Monarchia. Lib. II, III.

скопов и папство от воли императоров; сто лет спустя Александр III противится притязаниям Фридриха Барбароссы; а еще несколько лет спустя Иннокентий III меняет роли на противоположные и лишает императорской короны кого только пожелает. На протяжении XIII века император в лице Фридриха II определенно терпит поражение. Европейские короли, однако, решительно продолжают свое сопротивление вмешательству императоров.

И даже в начале XV века Антонин Флорентийский указывает на тот же самый факт, когда говорит: «Хотя все мирские владыки и короли должны подчиняться императору, однако есть многие короли, которые не признают его верховной власти, прибегая либо к привилегии или другого рода праву, или к простому факту, например король Франции, дож Венеции и некоторые другие феодальные сеньоры»¹. Можно добавить, что германский император был не единственным, кто доказал право на титул наследника Карла Великого и что некоторые короли, например Людовик VII, король Франции, претендовали, хотя и тщетно, на то же самое право. Во всяком случае, Гогенштауфены не преуспели в роли миротворцев, такой как Данте предопределил единому монарху. Далеко не будучи сторонниками мира, они провели свою жизнь, ведя войны во всех возможных направлениях. Пангерманское превосходство в XIII веке потерпело полное банкротство.

Дело в том, что верными приверженцами интернационализма были папы, представители теократии, которая достигла на протяжении XIII века величайшего размаха своей власти. Тот вид интернационализма, который был возложен папами на христианские нации, неотделимые от цивилизованного мира, основывались на всеобщности хри-

¹ «Quum omnes domini et reges seculares deberent esse sub Imperatore, multi tamen reges non cognoscunt eum ut superiorem suum, tuentes se vel privilegio, sive alio jure vel potius de facto, ut rex Franciae et dux Venetiarum et alii domini» (*Thomas Aquinas. Summa Theologica. Titulus III; De dominis temporalibus. P. 1*).

стианской веры и морали, а также на дисциплине Римской церкви.

Католичество олицетворяет всеобщность. Одна глава, признанная всеми, есть хранитель великого идеала, с помощью которого управляли обществом того времени. Григорий VII уже планировал освобождение Иерусалима и реставрацию Церкви Африки¹. Его наследник организовывал и поддерживал Крестовые походы. Иннокентий III воспользовался новыми нищенствующими орденами в целях интернационализма и католицизма. Несомненно, после середины XII века было много ереси; она лежала в основании общества подобно подводным течениям океана, не выходя на поверхность. XIII век еще не слышал предупреждений о великих переменах, которые еще грядут, и католическая вера сохраняла свой интернационализм благодаря престижу папства.

В качестве хранителя веры и морали того времени папа был также абсолютным образцом дисциплины. Самой деспотической формы папской власти добился Иннокентий III. Он снова и снова вмешивался в управление отдельных епархий. Он рассматривал случаи различного рода; его решения были универсальными и окончательными². За его решениями обращались бесчисленное число раз. Настал момент, когда Иннокентий III стал думать, что сможет подчинить себе раскольническую церковь Востока.

Он мог видеть с епископского трона Константинополя патриарха, который признает его верховенство. Сербь и болгары отдавали ему должное, и на мгновение казалось, что и русские последуют их примеру.

В этом отношении ясно, что папа не только подтвердил свою супернациональную роль как главы Церкви, но также свою роль вершителя судьбы европейской политики, а также хранителя морали наций. Он не ограничивался защитой и расширением мирского наследия, а провозгласил себя по-

¹ *Rocquain*. La cour de Rome et l'esprit de Réforme avant Luther. Vol. I; La Théocratie, apogée du Pouvoir Pontifical. Paris: Thorin, 1893. P. 48.

² Ibid. 54, 413; *Rocquain*. La papauté au moyen âge. Paris, 1881. P. 16.

велителем всего христианского мира, ссылаясь на принцип, «что церковь имеет высшее право власти над странами, которым дарует пользу христианской цивилизации». «Христос, — как пишет Григорий VII в 1075 году, — заменил свое царствование на Земле правлением цезарей, и римские папы управляли большим количеством государств, чем владели императоры»¹. Благодаря этой доктрине его преемники признавали королей или освобождали их подданных от долга повиновения; они присваивали феодальные владения; они делали себя судьями выборов германских императоров; они получали почести величия на Земле; те, кого покарали отлучением от церкви, дрожали от страха.

Такое политическое превосходство было далеко не приятным всем мирским правителям. История изобилует записями об их сопротивлении; и всем известен ответ Филиппа Августа легатам Иннокентия III: «Папа не имеет права вмешиваться в дела, которые происходят между королями»². Но даже когда они восставали против римских пап, короли уважали папство. Это мы видим ясно, когда Иннокентий протестовал против развода Филиппа Августа с его первой королевой, отлучает короля от церкви и заставляет его взять обратно свою законную жену. Хотя в разных других случаях он принижал его власть, этот поступок папы — порицание нарушения морального закона великим королем, есть один из благороднейших случаев проявления его теократической власти. Точно так же его уважали, когда он вмешался, чтобы предотвратить войны, которые считал несправедливыми, и когда он прибегнул к третейскому суду, чтобы положить конец спорам. Над сообществом государств, так и над отдельными личностями он обладал высочайшей властью. «Каждый король имеет свое королевство, — писал Иннокентий III, — но Петр имеет преимущество над всеми, ввиду того что он есть на-

¹ Ep. II, 75. Ср.: *Rocquain*. Op. cit. P. 54.

² *Janet P.* Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. Paris, 1887. Vol. I. P. 350.

местник Его, того, кто правит Землей и всем, что есть на ней»¹.

После такой констатации исторических фактов кажется излишним обращать внимание на то, что *humana universitas* (общество человечества) XIII века не представляет собой сообщество наций в современном смысле этого термина.

Оно не могло быть более чем обществом *европейских государств как они тогда существовали*, каждое из которых до некоторой степени было несформировавшимся и включающим разнородные расы и разные языки².

Августин оставил нам это прекрасное определение мира: это порядок, который дает нам безмятежность, *in omniū regum tranquillitas ordinis* («Мир всего — спокойствие порядка»)³. Как только все находится на своих местах и каждая вещь там, где она должна быть, благодарный покой парит надо всем. Весь XIII век находится под влиянием этой формулировки. Все человеческие науки, настоящие и будущие, имеют свое место, отмеченное в классификации знаний; все проблемы философии занимают ими, и они были решены и согласованы в господствующей схоластической философии; все, что искусство может одарить красотой, было собрано в соборах; все великие общественные факторы, которые входят в жизнь государства, были объединены в равновесии; и теоретики мечтали об обществе универсальном для всего человечества. Все верили, и верили с убеждением, что мир достиг состояния покоя, как конца предназначенного ему пути. Для них, современников Августа или Людовика XIV, казалось, что достигнута стабильность, приближающаяся к совершенству. Торжествовало общее чувство удовлетворения, и это благодушное состояние длилось полных сто лет, считая с середины XIII века.

¹ *Rocquain*. Op. cit. P. 358.

² Ср. далее, гл. 11.

³ *De Civitate Dei*. Lib. XIX. Cap. 13 // Творения. Т. 4. Кн. 14—22.

IV

Космополитические тенденции

В свете этой тенденции в направлении единства мы можем лучше понять еще один аспект средневековой цивилизации, аспект, который пропитывает все сферы ее общественной жизни и который к тому же проявляется в двух выдающихся фактах ее философской активности, уже нами отмеченной. Этим еще одним аспектом является космополитизм — тенденция оценки по универсальным стандартам.

Классификация знаний, на которую мы ссылались¹, не есть продукт какой-либо индивидуальной концепции, как то попытки, предпринятые Огюстом Контом, или Ампером, или Гербертом Спенсером; наоборот, результаты принимаются общим консенсусом мнений ученых.

Попытки идти ошупью, усилия Радульфа Арденса и даже Гуго Сен-Викторского в *Didascalion* («Семи книгах назидательного обучения»), а также многочисленные анонимные классификации того века исчезают. Трактаты XIII века определенно имеют дело с методологией. Так, например, труд *De divisione philosophiae*² («О разделении философии»), который Доминик Гундиссалинус написал в Толедо приблизительно в 1150 году под влиянием трудов Аристотеля и арабских философов, детально рассматривает отношение других наук к философии и взаимосвязь с различными отраслями философии.

А труд Майкла Скота, одного из его преемников в Институте Толедо, вдохновлен идеями Гундиссалинуса. К тому же существует важная работа Роберта Килуордби *De ortu et divisione philosophiae*³ («Возникновение и разделение философии»), написанная приблизительно в 1250 году, и, ви-

¹ См. гл. 4.

² *Baur L. Gundissalinus, De divisione philosophiae // Bäumker. Beiträge. 1903. IV.*

³ *Baur L. Die philosophische Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln // Bäumker. Beiträge. 1912. IV.*

димо, самое достопримечательное введение в философию, созданное в Средние века; эта работа доводит до совершенства основные принципы своего учителя из Толедо, и, в то время как она привносит некоторые отличия, она не открывает ничего нового, но и не претендует на это. Далее, ту же классификацию можно найти в труде *Compilatio de libris naturalibus*¹, написанном анонимным автором XIII века, которая отводит место для трудов Аристотеля и арабских философов и план которой следует программе Парижского университета, напечатанной в 1255 году².

Короче говоря, мы находим одну и ту же классификацию у всех авторов того периода: у Роберта Гроссетеста, Фомы Аквинского, Бонавентуры, Сигера Брабантского, Дунса Скота, Роджера Бэкона и других; знания их всех отлиты по одной матрице. Данте ссылается на эту классификацию в начале своего трактата *De Monarchia* («Монархия»).

Она существует не только в программе обучения университета Парижа, но обнаруживается также в Оксфорде и Кембридже; более того, она служит основой частного обучения. Я обнаружил этот факт в трактате еще не изданном, под названием *Speculum divinarum et quorundam naturalium* («Зерцало божественных и некоторых природных вещей»), который был написан где-то в конце XIII века Генрихом Бате из Мехелена для графа Ги из Эно, чьим обучением он занимался; это один из немногих учебных трактатов того века, написанный для мирского правителя³. Эта классификация составляет основу для различных доктрин и, несомненно, для разных философских систем; то-мизм и аверроизм, к примеру, с готовностью были включены в нее, во многом так, как растения, по существу разные,

¹ *Grabmann M.* Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII Jahrhunderts // *Baumker.* Beiträge. 1916. XVII. H. 5, 6.

² См. далее мою работу *The Teaching of Philosophy and the Classification of the Sciences in the Thirteenth Century* (*Philosophical Review.* 1918. July).

³ См. мой труд *Henri Bate de Malines* (*Bulletin de L'Académie royale de Belgique.* 1907).

могут расти на одной и той же почве. Это, так сказать, атмосфера, в которую вовлечены все системы, общая ментальная жизнь, которая уравнивает системы и части систем. В те дни не было привычно, чтобы одна группировка мыслителей замышляла уничтожить предположения, выстроенные другой группировкой; они были лишены того духа отрицания, который стал столь характерным для современных философов.

Эта космополитическая тенденция в оценках была также результатом на удивление широко распространенного соглашения с одной господствующей философией, то есть со схоластической философией. Эта великая система переживала свой подъем в Париже, «мировой столице философии», и там после кризиса в ее развитии она обрела свой полный размах и продемонстрировала всю полноту своей власти.

Существование этого общего центра обучения, особенно спекулятивной мысли, способствовало до некоторой степени сохранению на полтора века единства этой доктрины. Из Парижа эта философия распространялась большими волнами в Оксфорд и Кембридж, в Италию, Германию, Испанию и повсюду. Рожденная на крыльях французского влияния, она становится интернациональной. Она объединила многочисленный сонм тех, кто был предан философии, и поэтому она могла заявить права на величайшие имена: в Англии Александр из Гэльса и Дунс Скот, в Италии Бонавентура и Фома Аквинский, фламандец Генрих Гентский и испанец Луллий, каждый из которых дает собственную интерпретацию и отмечает ее своей личностью. Так, весь Запад признавал одно и то же объяснение строения Вселенной, одно и то же представление о жизни. Конечно, то же самое было верно для теологии, как спекулятивной, так и мистической. Подобное единство мысли редко существовало в истории человечества. Это произошло в III веке нашей эры — во времена триумфа неоплатонической философии. И после XIII века это явление никогда не повторялось.

Будучи далеко не анахронизмом, этот знаменательный факт всеобщего согласия на Западе удовлетворяет глубокие устремления того времени. Ведь была единая система образования для правителей, землевладельцев и церковнослужителей; один священный язык ученых, латынь; один моральный кодекс; один ритуал; одна иерархия, одна церковь; одна вера и один общий интерес Запада к борьбе против язычества и ислама; одно сообщество на земле и на небесах, сообщество святых; а также одна система феодальных привычек всего Запада. Обычаи, характерные для этикета и рыцарства, которые родились во Франции в предшествующем столетии, распространились на все страны и создали среди знати разных наций нечто вроде родственных чувств. Сеть феодализма покрывала все социальные слои, и повсюду эта система имела общие черты. Крестовые походы научили баронов знаться друг с другом. Торговля тоже установила точки соприкосновения между французами и англичанами, фламандцами и итальянцами и предрасположила людей к образу мыслей, который больше не был местным. Повсюду труд был организован по принципу гильдий и корпораций.

Быстрое распространение готического искусства — еще один пример прочувствованной необходимости в концепции красоты, не ограниченной одной нацией. Великолепная архитектура и скульптура увидели свет на островах Франции. Соборы Санса, Нуайона, Санлиса, Лана, Нотр-Дам-де-Пари, Шартра, Осера, Руана, Реймса, Амьена, Бурже были тогда либо в процессе строительства, либо только что закончены. Венок шедевров, начатый при Людовике VII в Северной и Центральной Европе и при Генрихе II Плантагенете на Западе, был завершен и дополнен при Филиппе Августе; и именно тогда форма стрельчатой арки обрела непревзойденную чистоту и красоту. Новый стиль в искусстве отразился почти немедленно на английских соборах Кентерберии, Линкольна, Вестминстера и Йорка. В Испании собор в Бургосе (1230) был построен по образу и подобию собора в Бурже; Толедский собор был обязан своим существовани-

ем французскому архитектору; Лионский собор, самый совершенный из всех, был построен по французским идеям; и то же самое также верно в отношении германского готического стиля вообще, — так, например, соборы Мюнстера, Магдебурга, Кёльна и Бамберга были выстроены по французским стандартам, и строители собора в Вимпфене называли стрельчатую арку «французским стилем», *opus francigenum*¹. Как прекрасно продемонстрировал Мале, новое искусство стало «экуменическим»².

Мы также наблюдаем некое единообразие, о космополитизме которого мы уже говорили, в политических институтах европейских государств, которые тогда были в процессе формирования. Повсюду этот процесс продолжается по тому же общему принципу — феодальная монархия, характерная система правления.

Наконец, как мы уже видели³, папство было настоящей космополитической силой практического свойства; ведь, по его мнению, всечеловеческое общество должно распространять свое влияние повсеместно.

В заключение следует заявить, что все вышеупомянутое не подразумевает, что ментальность XIII века находилась на неизменном уровне единообразия. Ни в коем случае. Человеческая натура всегда сложна; и не важно, сколь обще может быть явление в условиях общества, рядом с ним всегда возникает некое вторичное явление противоречивого характера. Это мнение должно конечно же быть принято во внимание, но без преувеличения их важности или значения. Всегда будет верно, что матери в большинстве своем любят своих детей, несмотря на тот факт, что существуют некоторые бессердечные матери. Точно так же уважение к власти

¹ Ср. интересную работу: *Mâle E. L'art allemand et l'art français du moyen âge*. Paris, 1917.

В Вимпфене священник Рихард пригласил архитектора «*qui tunc noviter de villa parisiensi e partibus venerat franciae, opere francigeno basilicam e sectis lapidibus construi jubet*» (p. 148).

² *Mâle E. L'art religieux du 13e siècle en France*. P. 5.

³ См. с. 105—108.

было превалирующим в XIII веке, вопреки возникновению некоторых явных микробов бунта против дисциплины Церкви и власти государства. Единству католической веры не наносили ущерб разнообразные ереси и предрассудки, а неумеренности некоторых баронов не ослабляли добродетели феодальных обычаев. Протесты небольшой группы завистливых мистиков против богатого убранства не уничтожили восхищения целого века красотой его самобытного искусства, а слабые моральные устои некоторых представителей духовенства не наносили общего ущерба чистоте жизни в этом слое общества.

Дух Средневековья нельзя точно понять только из списка анекдотов, исключительно из прочтения произведений сатириков, трудов проповедников и из мифотворчества, а также из определенных исторических хроник и записей, темперамент или обязанности авторов которых могут подтолкнуть их к преувеличениям. Наоборот, реальная задача и смысл в том, чтобы выяснить, описывают ли эти факты, анекдоты и карикатуры (чье имя легион) обычные или исключительные случаи, являются ли они по большей части характерными для того отрезка времени и выражают ли они и достигают ли настоящих глубин средневековой души.

Также и в философии несколько отдельных случаев скептицизма не умаляют общей доктринальной убежденности, которая характерна для средневековых философов. И точно так же большое число систем мысли и атмосфера соперничества, в которой они были рождены, вполне могут быть согласованы с господством философии, которое было поистине космополитическим, как и сама схоластическая философия.

Глава шестая

ОПТИМИЗМ И БЕЗЛИЧНОСТЬ

I

Оптимизм в философии, искусстве, религии

Оптимизм средневековой мысли — еще одна черта, которая выступает как характерная для всей цивилизации. XIII век — это конструктивный период в любой сфере. Но такое проявление конструктивной энергии и такая реализация на практике влечет за собой уверенность в человеческих ресурсах и способностях. И XIII век обладал этой уверенностью в изобилии. Он не только питал страсть к идеалам, но знал, как реализовать их в конкретной форме и практической жизни.

Когда имеешь дело с научной классификацией и философскими системами, оптимизм означает уверенность в силах разума, ясность в интеллектуальном труде. Без такой веры разве можно собраться с храбростью упорядочить все человеческие науки и, главным образом, разве можно тратить энергию на тщательное упорядочение многочисленных частей системы, столь обширной, как схоластическая философия?

Несомненно, можно в отношении власти рассудка понимать внешние реальности, познать все до определенной степени¹. Субъективизм, который заключает разум в замкнутый круг его же впечатлений, был чужд духу того вре-

¹ См. гл. 8.

мени. Так, когда Николай из Отрекура, называемый иногда Юмом XIII века, учил в Париже тому, что существование внешнего мира нельзя доказать, что принцип причинной связи не без объективной обоснованности, он был явным исключением, и поэтому его считали любителем парадоксов. Культурные умы того времени единодушно полагались на человеческий разум. Откровенно догматичная, схоластическая философия считает, что человеческий интеллект был создан для того, чтобы познать истину, точно так же как огонь был сотворен, чтобы гореть. Определенно, философы XIII века полагали, что человеческий интеллект имеет свои пределы, — они обладают очень посредственными знаниями обо всем, — но в этих рамках они им полностью доверяли; они для них были искрой, зажженной от факела вечной истины. Эта концепция уверенности не включает и не исключает нашей современной эпистемологии; подобно всему, что принадлежит средневековому гению, она есть *sui generis* (единственная в своем роде).

Схоластика не менее оптимистична в своих моральных учениях. Она считает, что счастье состоит в наиполнейшем по возможности развитии личности. Она учит, что ничто не может вычеркнуть из сознания фундаментальные принципы морали.

Соответственно, она утверждает, что даже самый безнравственный человек все же сохраняет коренное стремление к добру — стремление, которое говорит о том, что его исправление всегда возможно¹.

В сфере искусства оптимизм и ясность еще более очевидны; ведь искусство возникает из сердца, которое понимает радость даже лучше, чем дух. В *Chansons de geste* (песнях о деяниях) появляется радость жизни и свежесть образов, которые обогащают любовь между рыцарями и дамами, дыхание природы, которое говорит об абсолют-

¹ См. с. 224.

ном счастье, ощущаемом в жизни среди ее щедрых подарков и чудес. Всем нам известно, какое чистое и трепетное стихотворение «Цветочки» святого Франциска и что оно выражает, как и «Божественная комедия» Данте, не только восхваление Божественного творения и искупления, но и воспевание удовольствий на фоне природы.

Нужно ли говорить о готических соборах, поскольку они тоже воспевают гимн радости, триумф природы и Бога? Их высокие своды, залитые светом, их витражи, сверкающие на солнце, словно восточные гобелены, и благородные и выразительные своды с их изобилием фресок, фигур и символов, не могут быть работой людей, которые относятся к жизни скептически. Средневековые скульпторы «смотрели на мир удивленными детскими глазами». Они изображали природу в совершенстве ее красоты.

И наконец, еще более возвышенный мотив стимулирует оптимистический взгляд на жизнь в обществе в целом. Это христианский идеализм — надежда на будущее счастье, вера в религиозную ценность осуществляемого труда. Разве можем мы объяснить как-то по-иному удивительные подвиги оптимизма, проявленные в Крестовых походах? Как они теснят друг друга в этой долгой преемственности! Несмотря на громадность предприятия или отсутствие успеха в каждой из этих попыток, все равно Крестовые походы продолжали вызывать непрекращающийся энтузиазм. Их верно называли «эпопеями оптимизма».

II

Безличность

Еще одна характерная черта, тесно связанная с оптимизмом схоластики и требующая равного акцента, — это *безличный* характер ее трудов, некий дух личной отрешенности, который также охватывает ее научные работы, будь то классификация человеческих знаний или великая система

схоластической философии. Как оптимизм, так и безличность есть просто продукт осознанных, прогрессивных и коллективных усилий.

Действительно, XIII век обладал важной концепцией истины. Истина есть величественное здание, возводить которое нужно постепенно. Этот труд обязательно совместный и долговременный, и, следовательно, он должен быть внесен в безличность каждым работником. Истина и знание, которые являются его выражением, не считаются *личным достоянием того, кто их обрел*. Наоборот, это великое общее наследие, которое переходит от одного поколения к другому, все возрастающее с помощью постоянных и последовательных вкладов. «И так будет до конца света, — говорит Роджер Бэкон, — потому что нет ничего совершенного в человеческих достижениях». И далее он продолжает: «Всегда те, кто приходят позже, делают добавления к трудам своих предшественников; и они вносят много поправок и изменений, как мы видим особенно в случае Аристотеля, который позаимствовал и обсудил все идеи своих предшественников. Более того, многие утверждения Аристотеля были подправлены в свою очередь Авиценной и Аверроэсом»¹. И также Фома Аквинский не говорит иного о *безличном построении философии* и об ее усовершенствовании. Ссылаясь на «Метафизику» Аристотеля, он пишет: «То, что один человек может привнести своим трудом и с помощью своего гения в распространение истины, мало сравнимо с общими знаниями. Однако из всех этих элементов, отобранных, согласованных и сведенных вместе, возникает изумительная вещь, как это продемонстрировано различными областями учения, которые с помощью труда и прозорливости многих пришли к замечательным дополнениям»².

¹ «Nam semper posteriores addiderunt ad opera priorum, et multa correxerunt, et plura mulaverunt, sicut patet per Aristotelem, maxime, qui omnes sententias praecedentium discussit. Et etiam Avicenna et Averroes plura de dictis ejus correxerunt» (Opus Majus. Pars I. C. 6. Ed. *Bridges*. Vol. III. P. 14).

² In lib. II Metaphys. Lectio 1.

Разве эти заявления не напоминают красивую мысль Паскаля, который также размышлял, глубоко и пронизательно, о роли традиции в целостности философии? «Благодаря традиции, — говорит он, — целая процессия людей на протяжении столь многих столетий может считаться одним человеком, который живет вечно и который постоянно учится»¹. Тогда в непрерывности философии нет разрывов, не более чем в других сферах цивилизации; и золотая цепь соединяет греков с сирийцами, сирийцев с арабами, а арабов со схоластами.

Безличность схоластической философии далее обнаруживается в том факте, что те, кто создавал ее, ничего не раскрывают о своей внутренней и эмоциональной жизни. Труды, подобные автобиографии Абельяра, столь же исключительны, как и «Исповедь» Августина. Только мистики говорят о том, что происходит в сокровенной жизни души. В многотомных трудах Фомы Аквинского, к примеру, имеется лишь один-единственный пассаж, где философ показывает свои эмоции²; во всех других местах его мысль течет без спешки или эмоций так же спокойно и величественно, как река.

III

История философии и литературная атрибуция

XIII век получает из этих принципов в форме выводов свои характерные взгляды на историю философии и литературную атрибуцию.

Определение исторического факта и авторства подчиняется истине, продвижением которой занята схоластика; определение фактического не имеет абсолютной ценности

¹ *Pascal*. Opuscules, ed. Brunsvigg. P. 80.

² *De unitate intellectus contra Averroistas* (в сокращении), где сильно всколыхнулось его негодование.

как таковой. Следовательно, она ограничивается стремлением найти у авторитетных источников, на которые она ссылается, поддержку тезису, который она желает защищать.

Из такого отношения возникает тенденция средневекового мыслителя смягчить и даже подавить все расхождения в учении такие, какие есть у Платона, Аристотеля, Августина, Исидора Севильского, Беда Достопочтенного, Ансельма Кентерберийского. Разве все эти коллеги не выполняют одну общую задачу? Чтобы понять это, нужно изучать не общие фразы и клише, цитируемые всеми; а скорее трудные и более тонкие тексты, которым им удалось дать столько разных толкований. XIII век имеет характерные выражения для описания этой процедуры, к примеру: *in melius interpretari* (интерпретировать лучше); *reverenter exponere* (объяснять с уважением); *pium dare intellectum* (придавать почтительный смысл). Это эвфемизмы, к которым прибегают великие, когда необходимо подогнать какие-либо затруднительные для понимания пассажи к собственным теориям по определенному предмету. Мы вспоминаем здесь прощательные слова Иоанна Солсберийского о философам своего времени, стремящихся примирить Платона и Аристотеля, — как они тщетно старались сгладить противоречия умерших людей, которые противостояли друг другу всю свою жизнь!

Таковы были факты, и, кажется, трудно согласиться с тем, что философы XIII века были рабами традиции и добросовестными слугами авторитетов. Судя по их критическому отношению и их отношению к древним, не следует привязываться к букве их утверждений, наоборот, судить следует их интерпретацию текстов, которые они цитируют, в поддержку или в опровержение своей доктрины. Если она грешит против духа критики, то это лишь вследствие избытка свободы, а не по причине ее нехватки. Самые выдающиеся философы весьма свободно обращались со своими авторитетами. «Что такое авторитет,

если не маска?» — пишет Аделард Батский¹. «У авторитета нос из воска, который можно повернуть в любом направлении», — говорит Алан Лилльский². А Фома заявляет, что всем хорошо известно, что аргумент от авторитета бывает самым слабым, там, где дело касается благоразумия³.

С другой стороны, такое их отношение имело существенный практический подтекст. Если философский труд имеет своей целью коллективное и прогрессивное строительство кладезя истины, тогда, конечно, важен лишь результат труда, а имена трудящихся неизбежно исчезают перед лицом величия истины.

Отсюда философия придает мало значения именам своих соавторов. *Unus dicit, aliquis dicit* («некто сказал») — говорят они, отзываясь о современниках. Это как бы закон смирения и молчания. Для писателя было необходимо, чтобы его знали все, чтобы имя его было просто упомянуто (*allegari*). По пальцам можно пересчитать тех, кто удостоился такой чести в XIII веке.

По такому принципу искажения текста от рук переписчиков не считались поправлением оригинала, скорее они намеревались и предпринимали попытки улучшить выражение истины, которую автор пытался донести до читателей⁴. Точно так же, плагиат не считался воровством, это просто использование общего сокровища. В XII веке некий монах по имени Алкер Клервоский написал небольшую книжицу по психологии, и для того, чтобы обеспечить ей широкое распространение, переписчик того времени приписал ее руке святого Августина. Вильгельм

¹ «*Quid enim aliud auctoritas dicenda quam capistrum?*» Adelardi Batensis de quibusdam naturalibus quaestionibus (Op. cit. Fol. 76 V b.).

² Contra Haereticos. I, 30. «*Auctoritas cereum habet nasum...*» то есть «in diversum potest flecti sensum».

³ Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a. Q. VIII. Ad secundum. Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus.

⁴ Яркий пример подобного искажения текста в Summa contra Gentiles святого Фомы см.: Pelzer A. Rev. Néo-Scol. 1920, May. P. 231.

Овернский, епископ Парижа в 1229 году, воспроизводит почти слово в слово в своем *De Immortalitate Animae* («О Бессмертии души») аналогичный труд Доминика Гундисалинуса, архидиакона Толедо. И тому есть множество примеров.

Далее, если мы припомним, что небрежность переписчиков или скромность авторов ввела в обращение массу манускриптов без какого-либо определенного статуса, мы легко поймем некоторые из непреодолимых трудностей, с которыми сталкивался летописец, записывающий средневековые идеи, к примеру при определении оппонентов, или в установлении авторства текстов, или в выявлении литературного воровства.

При таком понимании вопроса мы не слишком удивимся, когда узнаем, что господствующая научная классификация представляла собой подобное смещение, что имена всех тех, кто был связан с ее происхождением, или совершенствованием, или опубликованием, были либо упущены, либо забыты. Как с популярной музыкой, так и здесь каждый композитор заимствует и создает ее по-своему.

Это же понимание вопроса также дает нам возможность увидеть, почему и до какой степени схоластическая философия сама есть душа коллективного тела, составленного из людей, принадлежащих к разным народам. Будьте уверены, среди них были такие, кто выступал против включения этих могущественных личностей в фонд идей, который был общим достоянием всех, — например, Фома Аквинский, Дунс Скот, Генрих Гентский и другие. Но помимо этого, как говорят документы, великое множество людей средних способностей учили и развивали ту же доктрину, не выступая против нее и не добавляя ничего своего. Они облагораживались ею, их ничтожность искуплялась ее величием. Подобно карликам на плечах гигантов, они купались в лучах известности, которую не заслужили.

IV

Постоянство

Одно последнее заключение, но не менее важное, родилось из этого безличного характера обучения и его прогрессивной программы. Философия не является чем-то по существу мобильным, некой ослепляющей своим блеском химерой, которая исчезает или изменяется со сменой эпох, но она обладает своего рода постоянством. Она образует монумент, к которому мы все время добавляем новые камни. Истина во времена древних греков есть та же истина во времена Фомы Аквинского и Дунса Скота. Истина есть нечто постоянное. Конечно, в человеческих знаниях оставлено место для прогресса и развития, там существуют адаптации определенных учений к общественным условиям; это проявляется, например, в схоластической доктрине переменчивости этических норм. Но принципы, которые управляют логической, этической и общественной деятельностью, остаются неизменными; они как человеческая натура, выражением которой они являются и которая не меняется¹, или как порядок существования, который в конечном счете основан на божественной неизменности. Ничто не противоречит духу схоластической философии больше, чем современный настрой вытеснить вклады предшественников собственными, покончить с традицией и начать *de novo* выстраивание мысли. С этой точки зрения мы можем сказать, что философы XIII века осознают ответственность *строительства на века*.

Точно так же обстоит дело и в других областях знаний — в гражданском и каноническом праве и в социальных и политических сферах. Так, Данте, который по столь многим вопросам проявляет дух своего времени, начинает свой труд *De Monarchia* («Монархия») с важного заявления, и в этой связи я привожу первые фразы этого уникального трактата:

¹ См. гл. 12.

«Для всех людей, которых верховная природа призвала любить истину, видимо, наиболее важно, чтобы они позаботились о потомках и чтобы потомки получали от них нечто в дар, подобно тому, как и они сами получали нечто в дар от трудов древних своих предков. <...> Ведь какой плод принесет тот, кто вновь докажет одну из теорем Евклида? тот, кто попытается вновь показать состояние блаженства, уже показанное Аристотелем? тот, кто решит защищать старость, уже защищенную Цицероном?.. Конечно, никто, и такое нудное изобилие лишних слов скорее способно будет породить одно лишь отвращение». А потом продолжает: «А так как среди прочих сокровенных и полезных истин понятие о светской монархии является полезнейшим и оно особенно скрыто, не будучи доступно всем, поскольку не имеет оно непосредственного отношения к житейской выгоде, я ставлю своей задачей извлечь его из тайников как для того, чтобы без усталости трудиться на пользу миру, так и для того, чтобы первому стяжать пальму победы в столь великом состязании, к вящей своей славе»¹.

Как и все остальные, хотя и с самыми скромными амбициями, Данте мечтает *писать для вечности*.

Такая нота безличности и вечности также обнаруживается в гимнах католической литургии, этом собрании духовных излияний, автор которых так часто остается неизвестным.

И разве не то же самое должно быть сказано о произведениях искусства? Никто не знает имена художников, которые украшали цветными рисунками манускрипты XIII века или витражи. Поскольку многие из этих работ делались в монастырях, несомненно, монахами, выполняющими эту работу, двигало правило смирения, и они скрывали свои имена². Точно так же эпические поэмы включают в себя

¹ Здесь и далее цит. по кн.: *Данте Алигьери. Монархия* / Пер. с ит. В.П. Зубова. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 1999. 192 с. (*Примеч. пер.*)

² Правило св. Бенедикта. Cap. 57. *Artifices si sint in monasterio, cum omni humilitate facient istas artes.*

многочисленные темы, подобные сокровищам фольклора, откуда все в равной степени могут черпать знание.

Прежде всего, этот безличный характер обнаруживается в готике, которая во всех отношениях отражает схоластическую философию и помогает нам ее понять. Ведь готика есть всеобщее достояние, в то время как каждый архитектор может интерпретировать ее по-своему, она действительно никому не принадлежит. Даже сейчас мы не знаем имен всех тех, кто строил планы и руководил строительством великих соборов, или если они и были когда-то известны, то с тех пор они преданы забвению. Кто теперь помнит Петруса Петри, руководителя строительства собора в Толедо? Армии скульпторов ваяли образы дев и святых, которые занимают порталы и ниши, однако как немного из них запечатлели свои имена на своих произведениях! Строители соборов также строили на века, и, по их мнению, материалы их зданий должны сохраняться веками, они должны остаться не на одно поколение, а для всех грядущих поколений.

Глава седьмая

СХОЛАСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ДУХ

I

Общее определение схоластической философии как религиозной философии

Рассматривая западную схоластическую средневековую философию, все как один повторяют лаконичное суждение, а именно: «Философия на службе и под влиянием и руководством католической теологии». Они говорят, что она не может быть ничем иным, и кажется, что все сказано после декларирования этой четкой формулы. Это находящееся в обращении определение, допускающее самые разнообразные толкования, может быть обнаружено почти во всех книгах, которые касаются схоластической философии. Независимо от того, дают ли их авторы радикальную или умеренную его интерпретацию, оно предлагается читателю в качестве сокращенного тезиса, содержащего в сжатой форме все, что стоит знать по этому предмету. «Схоластика — это философия, поставленная на службу доктрины, уже основанной церковью, или, по крайней мере, философия, поставленная в такое подчинение этой доктрине, что она становится абсолютной нормой того, что они имеют общего»¹.

¹ «Die Scholastik ist die Philosophie im Dienste der bereits bestehende Kirchenlehre oder wenigstens in einer solchen Unterordnung unter dieselbe dass diese auf gemeinsamen Gebeite als die absolute Norm gilt» (p. 196). Д-р Матайас Баумгартнер (Mathias Baumgartner) в последнем (10-м) издании Ueberweg-Heinze Grundriss der Geschichte der Philosophie, Zweiter Teil. Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit (Berlin, 1915).

Так вот это самое определение схоластической философии в Средневековье определяет ее из рук вон плохо, поскольку содержит смесь правды и лжи, точности и неточности. Ему нельзя доверять, как тем двусмысленным сентенциям, которые Джон Стюарт Милль называет «софизмами простого наблюдения», которые посредством повторения становятся нечто вроде *transeat*, или модными в науке без того, чтобы ставиться под сомнение.

Чтобы исключить двусмысленность, мы должны уделить внимание историческому окружению и рассмотреть и философию, и теологию в среде цивилизации, где они развиваются. Для этого мы должны рассмотреть, каких результатов они достигли, и изучение этого откроет новый рациональный аспект, в котором схоластическая философия и ее классификация знаний явятся в насущной и органичной гармонии с общей ментальностью той эпохи.

II

Сравнительный анализ различий между философией и теологией

То, что философия — это наука, отличная от теологии, было признано с середины XII века¹, и учителя XIII века делают акцент на это различие. Резкое разграничение состава в философии (*artistae*) и теологии — один из первых показателей того, что различие этих двух дисциплин было четко сохранено. Парижский университет просто позаимствовал методологические классификации XII века, какие можно найти в трактатах Доминика Гундиссалинуса, Гуго Сен-Викторского, Роберта Гроссетеста и многих других. Древо науки имеет форму пирамиды, со специальными науками в основании, философией посередине и теологией

¹ См. гл. 3.

на вершине, как мы уже это объясняли¹. Что нового было на этой стадии развития, так это вдумчивое и обоснованное изучение взаимной независимости философии и теологии.

Эта независимость основывается на различиях во взглядах (*ratio formalis objecti*) философии и теологии на материал, с которым они имеют дело (*materia*)².

Держа в уме этот принцип методологии, мы можем понять декларацию, которой Фома Аквинский открывает свои две *Summae* (труда) о *raison d'être* (о смысле существования) теологии вне философских наук (*praeter philosophicas disciplinas*) и об ее отличии от философии. «Это, — говорит он, — различия во взглядах на знания (*ratio cognoscibilis*), которые определяют различия этих двух наук. Астроном и физик приходят к единому заключению, что Земля круглая; но астроном пользуется математическими аргументами, абстрагированными от материи, в то время как физик пользуется аргументами, полученными на основании состояний материальных тел. Тогда ничто не мешает изучать вопросы философских наук, насколько они известны в свете естественных причин, одновременно и другой наукой, в той степени, в какой они известны по мере их открытия. Так, теология, которая занимается священным учением, отличается подобным образом от теодицеи, которая является частью философии»³.

Современник святого Фомы Генрих Гентский также поддерживает эту доктрину, принятую всеми интеллектуалами того времени. «Теология — это отдельная наука, — говорит он. — Хотя теология занимается определенными вопросами, затрагиваемыми философией, теология и философия тем не менее разные науки, поскольку отличаются поставленной целью (*sunt ad aliud*), процессами (*per aliud*) и методами (*secundum aliud*). Философ consults only reason; теолог

¹ См. гл. 4.

² Ср. гл. 4.

³ *Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a. Q. I. Art. 1.*

начинает с акта веры, и его наука освещена светом сверхъестественного»¹.

Легко продемонстрировать, что такие принципы широко применялись в XIII веке. Философы размышляли о происхождении идей, о человеческой свободе, о причинности и конечности в природе, об отношениях между волей и знанием и о многих других проблемах чисто рационального сорта. Напрасно искать религиозный налет или теологическую *agtière pensée* (тайную мысль) в данных решениях, постоянная опора на Аристотеля есть простой факт, который делает это невозможным. С другой стороны, теологи обсуждают Троицу, Спасение, сверхъестественный аспект человека и подобные проблемы, и они ссылаются на авторитет Писания. Когда определенные вещи являются общими для двух планов изучения, такие как существование и природа Бога, существует разница во взглядах, с которых философ и теолог соответственно их рассматривают. Их аргументы встречаются, подобно лучам света, выпущенным из разных источников и сходящимся на одном экране, но они не более перепутаны, чем — в нашем сравнении — перепутаны источники света. Отсюда могут возникнуть многочисленные философские системы, выдающиеся объяснения мира и жизни, способные быть объясняемыми и порицаемыми, как объясняют и порицают философию Аристотеля или Платона, Декарта или Канта.

Важно заметить, что это различие было общепризнано схоластиками XIII и XIV веков. Доказательством того, что народ сам уподобляется разуму в материи, служит фреска Траини, сохранившаяся в Пизе в церкви Святой Кaterины, на которую мы уже ссылались². На этой фреске, названной Триумфом святого Фомы», великий художник XIV века

¹ *Thomas Aquinas. Summa Theologica. Art. VII. Q. 1. Nos. 10—13. «Ad hoc philosophus considerat quaecumque considerat, ut percepta et intellecta ab lumine naturalis rationis; theologus vero considerat singula ut primo creta lumine fidei, et secundo intellecta lumine altiori super lumen naturalis rationis infuso».*

² Cp. c. 74.

символически изобразил в рисунке и в цвете все интеллектуальные движения своего времени. То, что нас здесь особенно интересует, — так это различие источников, которыми вдохновлен Фома, сидящий на золотом троне в центре композиции, на коленях у него открытая книга *Summa Theologica* («Сумма теологии»). Сверху на фреске Христос проливает на него лучи света, которые освящают шесть священных персонажей — Моисея, четырех евангелистов и святого Петра, которые располагаются полукругом; тогда далее Платон и Аристотель расположены по обеим сторонам на том же плане. Волны света разносят учение по всему миру, в то время как Аверроэс в позе поверженного лежит у ног Фомы.

Здесь мы имеем, так сказать, искусственную картину, которая представляет собой поразительное *résumé* (краткое изложение) умозрительных построений в XIII веке, и она показывает то впечатление, которое получают люди, такие как Траини, поставленный в положение, предоставляющее ему возможность обобщения. Она учит нас, что теология и философия есть разные плоскости, с подчинением, подобным подчиненности персонажей фрески, которые символизируют и ту и другую; это демонстрирует нам, что они обе связаны, как взаимодополняющие, в труде Фомы, этого знаменитого мыслителя, которого современники Траини называли «*doctor sanctus*». Более того, писатели Ренессанса и Реформации — по большей части столь *simplici* (лаконичны) в своем отношении к Средневековью — ясно различили схоластических теологов и схоластических философов, придерживаясь, скорее для последних, название схоластиков: «*Cum vero duplicem eorum differentiam animadvertamus theologos alios, alios philosophos, quamquam illis hoc nomen potius tributum sit*». Это суждение, которое я почерпнул из трактата *De doctoribus scholasticis* («Об учителях схоластики») Буссе 1676 года, подтверждается Биндером (Binder), Триббечовиусом (Tribbechovius)¹ и всеми теми, кто принадлежит к

¹ *Tribbechovius. De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia. Giessen, 1665.*

любопытной категории клеветников схоластики или на кого Рабле и многие другие направляли тогда свой сарказм. Эти «распространители оскорблений» были осведомлены лучше, чем некоторые из наших современных историков, для которых средневековые теории просто хаос, смешение философии и теологии и кто сделал историю средневековой философии разделом истории религии.

Не понимать фундаментального различия между порядком природы и порядком молитвы, между рациональной концепцией мира и систематизацией созданных догм означает непонимание теоретических трудов Средних веков и подмену произвольных концепций на неоспоримые декларации великих докторов Средневековья.

III

Религиозный дух эпохи

Свобода философии от зависимости от теологии основывается тогда на твердой методологической основе. Но в то время как философия и теология являются объектами умозрительных построений, мы не должны забывать, что они обе являются жизненно важными частями цивилизации, в которой они появились и чье влияние они ощущают. Следовательно, с ними обеими соприкасается, конечно же в одном больше, нежели в другом, религиозный дух.

Разве может быть по-другому в эпоху, когда католичество оставляет свой отпечаток на всей цивилизации? Чтобы оценить этот отпечаток, недостаточно обратиться к «Золотой легенде», или апокрифическим евангелиям, которые дают пищу людской набожности. Недостаточно собрать народные суеверия, такие как встречаются в посланиях епископа к пастве и анекдотах и рассказах Цезаря Гейстербахского. Недостаточно отметить крайности, вызванные благоговением перед мощами, конфликты между настоятелями монастырей и епископами или городскими буржуа

и приверженцами феодального строя, кого разделяет материальный интерес. Эти многие странности бледнеют перед великим фактом, что католическая религия вдохновляла общество и управляла его моралью, его искусством и его мыслью. Самые независимые государственные деятели — Филипп Август или Людовик Святой во Франции, Симон де Монфор или Эдуард I в Англии, Фридрих II или Рудольф Габсбург в Германии, Фердинанд Кастильский — все признавали католическую церковь как необходимую основу социальной структуры, даже когда их политика приводила их в конфликт с папством, чтобы избавиться от его покровительства. Та же пылкая вера, которая пробудила Крестовые походы, также породила новые монашеские ордена доминиканцев и францисканцев, которые происходили из самых разных социальных слоев и так высоко поднимали веру и мораль в массах. Даже еретическое движение, которое появилось в Лангедоке, Шампани и Фландрии, говорит о живучести религиозного чувства. Несмотря на дух оппозиции к Церкви, век Филиппа Августа остается эпохой католической веры¹. Ее догмами и ее моралью христианство пронизывало жизни отдельных людей, семей и народов. Под влиянием христианских идеалов и канонического права ростовщичество и начисление процентов были запрещены; справедливые цены и справедливая плата за работу правили ремеслом и торговлей. В корпорации работа считалась священной, мастера были равны, искусство родственно ремесленничеству, неприменный атрибут шедевра гарантировал качество изготавливаемого продукта. Поскольку человек работал для Бога, XIII столетие сумело впервые покрыть землю Франции, а потом Германии гигантскими соборами, ограненными подобно драгоценным камням.

К тому же тесный союз между религией и красотой заблистал в трудах того периода. *Rationale divinarum officio-*

¹ *Luchaire. Op. cit. P. 318.*

gum («Значения божественных служб») Вильгельма Дуранда, епископа Менде, подробно объясняет, что соборы являются одновременно чудом искусства и символом молитвы. Амьенский собор, который был самым совершенным из величайших французских памятников, является замечательной демонстрацией эстетических ресурсов первоначального варианта. Собор Шартра не менее блестяще демонстрирует свои иконографические ресурсы. У каждого камня есть свой язык. Украшенный скульптурами, Шартрский собор представляет собой целую религиозную программу. Для людей он великая книга священной истории, катехизис в образах. Подумайте об Амьене или Шартре, Париже или Лане. В каждой линии проявляется предназначение, задуманного для масс; с любого угла взгляд приковывается к алтарю, который подводит итог идеи жертвенности. Фрески и витражи Джотто дышат ароматом религии; стихи святого Франциска, воспевающие природу, возносят душу к Богу; и Данте писал Кану Гранде делла Скала, тирану Вероны, что желает посредством своих стихов вырвать жизнь из состояния несчастья и поставить ее на путь вечного счастья¹. Искусство во всех его формах демонстрирует неизменную связь между религией и красотой.

Религиозный дух, который пронизывал все, неизбежно должен был ощущаться также в сфере науки и особенно философии. Мы посмотрим на этот вопрос — столь сложный и столь малопонятный — с новой стороны, стремясь ясно понять отношения схоластической философии и католицизма. В чем же состоит эта связь между философией и религиозной средой? Как можно примирить ее с той доктринальной независимостью, на которую философы так яростно претендуют?

¹ Dicendum est breviter quod finis totius et partis est removeere viventes in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis. См.: *Dante Alighieri. Epistola X. Opere Latine di Dante* / Ed. Q. Giuliani. Firenze, 1882. Vol. II. P. 46.

IV

**Связь философии с религией, не влияющая
на целостность первой**

Легко добиться согласованности для определенной группы связей, которые я бы назвал внешними и которые, следовательно, не могут в действительности влиять на философскую доктрину. Они не менее созвучны умонастроениям того времени и демонстрируют совершенную гармонию, существующую между схоластической философией и средневековой цивилизацией. Мне кажется, что можно свести эти внедоктринальные отношения к трем категориям, которые мы должны кратко рассмотреть.

Первая категория — это результат общественного превосходства теологов; и это указывает на то, что философия по большей части есть подготовительный этап для изучения теологии. То, что теология занимает почетное место в полном цикле обучения, и то, что она располагается на вершине пирамиды знаний, нас не должно удивлять: ведь любое приобретение знаний подчинялось духовному словию. XIII век в этом лишь продолжил традиции раннего Средневековья. Парижский университет, родившийся из школ Нотр-Дама, насчитывал только духовных лиц среди своих профессоров, и эта профессура имела самые близкие отношения с канцлером Нотр-Дама с папством. Многие и сами были канониками либо в Париже, либо в провинции, либо за границей. Не говоря уже о францисканцах или доминиканцах, которые были самыми блестящими преподавателями в университете, перевод трудов с греческого и арабского — столь важный для Запада — был обязан своим выполнением священнослужителям Толедо или монахам из Греции и с Сицилии. Короче говоря, все участники в великом пробуждении XIII века являются священнослужителями.

Естественно, что преподаватели факультета теологии (*sacrae paginae*) превосходили всех других учителей и осо-

бенно философов. В этом университетская дисциплина была только отражением общественной жизни. Интенсивность католической жизни делает понятным, почему так много из этих «артистов» или философов желали предпринять изучение теологии, получив свои степени на низшем факультете. Это так вошло в обыкновение, что получение степени мастера искусств стало непосредственной подготовкой к обучению на факультете теологии. Документы объясняют это так: «*Non est consenesendum in artibus sed a liminibus sunt salutandae*»¹ («Нельзя состариться, занимаясь философией, ее нужно в конце концов оставить и заняться теологией»).

Именно эта интенсивность жизни католичества заставляет нас понять, как Робер де Сорбон, основатель знаменитого одноименного колледжа, мог сравнить Страшный суд — в своем кратком трактате *De Conscientia* («О совести») — с экзаменкой на степень в Париже и продолжить это сравнение во множестве подробностей. В этом «высшем испытании» на докторскую степень, например, арбитр не должен принимать рекомендации или подарки, и все пройдут это испытание или провалят экзамен строго в соответствии с требованиями справедливости. Более того, интенсивность религиозной жизни в ту эпоху была такова, что ей одной можно объяснить некоторые противоречия среди теологов, которые идут вразрез с нашими современными идеями, — так, как это было в случае христианского совершенствования. В то время как обычные люди страстно поклоняются религии, которая проста и крепка, ученые в Париже стремились определить, приближается ли монашеская жизнь к совершенству ближе, чем жизнь мирская. Между 1255 и 1275 годами все доктора теологии были обязаны высказываться по этому вопросу. Некоторые светские учителя высказывались с резкостью и страстью, которые служили им выходом негодования против доминиканцев

¹ Cp.: Denifle. Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. Bd. I. P. 99—100.

² *Sorbon R. de. De Conscientia* / Ed. by F. Chambon. Paris, 1903.

и францисканцев, которых они не могли простить за то, что они получили три кафедры на факультете теологии¹.

Если по всем этим причинам, как светским, так и религиозным, больше доверия, или почестей, или значения придавалось теологии и религиозным дискуссиям, чем философии, этот факт никоим образом не мог изменить положение философии, которая оставалась тем, что она есть и чем должна быть, — синтетическим изучением мира посредством одного только разума.

Вторая категория связей появляется в результате проникновения философии в теоретическую теологию, из чего составлена апология христианства, — проникновения, влияющего лишь на теологию, а вовсе не на философию. Этот метод, который был так дорог преподавателям Парижа, был неудачно назван современными авторами диалектическим методом в теологии. Нам уже известно, что теоретическая теология, которая достигла своей величайшей славы в XIII веке, была нацелена на согласованность католических догм, поэтому ее главный метод был неизбежно основан на авторитете священных книг. Наряду с этим принципиальным методом теологи пользовались еще одним, как вспомогательным и вторичным. Для того чтобы сделать догмы понятными, они стремились показать их хорошо обоснованную разумную необходимость, — то же самое, что делали еврейские теологи в дни Филона или что арабские теологи сделали с Кораном. Абельяр, Гуго Сен-Викторский и Гильберт Порретанский основали этот апологетический метод в XII веке, а в XIII веке он достиг широчайшего распространения. Тот же Фома Аквинский, который учил явной разнице между философией и теологией, писал по этому поводу: «Если теология и заимствует что-то из философии, то это не потому, что она нуждается в ее помощи, но для того, чтобы сделать более очевидными истины, которым она учит»².

¹ Ср. с. 68.

² «Ad secundum dicendum quod haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem

Обращение философии к теологии я назвал бы апологетикой. Как обращение математики к астрономии воздействует лишь на одну астрономию, так и обращение философии к теологии воздействует лишь на теологию. С этой исторической точки зрения, которую я давно стремился установить, писатели XIII века оказывали достаточную поддержку, ведь они различают два метода теологии: власти и разума, «*auctoritates et rationes*»¹.

Отсюда явно следует, что использование философии в целях теологии возникает наряду с чистой философией, в то время как последняя остается неизменной. Если вы вспомните о религиозной ментальности XIII века, вы легко поймете, как приложение философии к догме привело многие умы к теологии. В результате большинство философов стали теологами; и средневековая апологетика возникает в самых разнообразных формах. В обществе, где ересь сама по себе возникает из-за избытка религиозного рвения и под предлогом чистоты веры, никто и не мечтал о сопротивлении догме, наоборот, ее толковали — и всяческими способами.

Мудрейшие, следуя традициям Ансельма и сен-викторцев, утверждали сферу таинства, припасенную на благо теологии. Фома Аквинский не допускает философского доказательства самого таинства; он позволяет философии доказать лишь, что таинство не содержит ничего иррационального. Дунс Скот идет дальше: из страха фактического конфликта он удаляет любой теологический вопрос из империи аргументации. Но другие не последовали этим мудрым примерам. Раймунд Луллий желал поддержать откровение силлогизмом — как до него делал это Абеляр; и даже Роджер Бэкон путал философию с апологетикой. Средневековый рационализм, в своей схоластической форме, от-

manifestationem eorum quae in hac scientia tiaduntur» (*Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a. Q. I. Art. 5*).

¹ Это различие между «*auctoritates et rationes*» появляется во времена Петра, епископа Пуатье (Ср.: *Grabmann. Gesch. d. schol. Methode. I, 33*).

стаивает аргументацию возможности доказательства догмы во всех отношениях, и в этом он находится в разительном противоречии с современным рационализмом, который отрекается от догмы во имя аргументации.

Где еще может глубоко религиозный дух средневековых speculation проявляться более понятно, как не в этих опрометчивых попытках? Он был религиозным до безрассудства. Не найти лучшего слова, чтобы охарактеризовать отношение сторонников латинского аверроизма, которых это так глубоко волновало в Парижском университете в XIII и XIV веках. Не желая отрицать ни католическую веру, ни сплошную массу философских доктрин, которые состояли в вопиющем противоречии с этой верой, они нашли оригинальный прием, и им было изумительное учение о двойственности истины. «То, что верно в философии, — говорилось тогда, — может быть ложно в теологии и наоборот»¹.

Каковы бы ни были эти различные позиции — и каков бы ни был в них религиозный интерес, — они оказали очень важное воздействие на отношения философии и теологии. Ведь теолог имел обыкновение касаться огромного количества философских вопросов ради своей апологетики. Поскольку ни одна наука не носит больше, чем философия, отпечатка того, кто ее трактует, каждый теолог, таким образом, сохраняет и развивает свое собственное философское отношение. Более того, он опять мог бы почувствовать притягательность определенных философских проблем, мог освежить память своих слушателей — «*propter imperitos*» (ради несведующих), говорит Генрих Гентский; в обоих случаях он совершил глубокое и продолжительное вторжение в области, припасенные для философии. В результате философия становится востребованной как на факультете искусств, так и на факультете теологии, — определенно беспристрастная на первом и откровенно апологетическая на последнем.

¹ Ср. гл. 13, IV.

Простое объяснение такого педагогического явления, необычного для Средневековья, которое так сильно озадачивало историков, — это смешение вопросов философских и теологических в *Summae*, *Quodlibeta*, *Quaestiones Disputatae* и почти во всех средневековых трудах.

Если рассматривать лишь название *Summa Theologica* («Сумма теологии»), которое дали своим главным трудам Александр из Гельса, Фома Аквинский, Генрих Гентский и другие, можно подумать, что это великие произведения, в которых философии нет места. Но пусть здесь не будет обмана. В этих пространных произведениях содержатся подлинно философские трактаты. Достаточно будет сослаться на часть великой *Summa* Фомы Аквинского, где можно найти целые трактаты по психологии, этике и юриспруденции¹.

Религиозная ментальность того времени создала также третью категорию связи, существующую не между философией и теологией, а между субъективными намерениями философов и объективными целями, которым они подчиняли все свои учения, которые были не чем иным, как обретением счастья. Взгляды всех были прикованы к будущей жизни. На полях *Summa Contra Gentiles* («Сумма против язычников»), грубым почерком начертанные самим Фомой, мы находим различные благочестивые мольбы (*ave, ave Maria*)². Как писал Данте в «Божественной комедии», «хотя проклятым людям, здесь живущим, / К прямому совершенству не прийти, / Их ждет полное бытие в грядущем» (пер. М. Лозинского), так и интеллектуалы XIII века соотносят свои исследования, какие бы они ни были — астрономия, математика, науки наблюдения, а также философия, — со своими личными стремлениями к христианскому счастью.

¹ См.: *Thomas Aquinas. Summa Theologica*. 1a. Q. LXXV—XC; 1a 2ae. Q. I—XXV; Q. XC—XCVII.

² *Summa contra Gentiles, ad codices manuscriptos praesertim sancti Doctoris exacta*. Romae, 1918. Praefatio. P. VIII.

Не было разницы между ними и художниками, скульпторами или архитекторами, которые также трудились во славу Господа и собственного спасения, или даже правителями и королями, которыми двигало желание не попасть в ад и заслужить небеса и которые не скрывали этого в своих официальных актах. Но намерение было делом духовного сознания, оно менялось безотносительно политики королей, или красоты произведений искусства, или ценности философской системы. Схоластики в этом случае прибегли бы к знаменитому отличию *finis operis* (работы как таковой) от *finis operantis* (намерение, с которым она была сделана).

Подводя итог: ни общественное превосходство теологов, ни состав теологической апологетики, ни религиозные тенденции мыслителей не были препятствием к независимости философии. Однако эти три факта вполне проясняют, что философия в XIII веке тоже купалась в общей религиозной атмосфере, которая пропитывала все остальное.

V

Подчиненность философии католической теологии в свете этого анализа

Но, поскольку мы подняли в общих чертах вопрос отношений между философией и религией в XIII веке, есть последняя категория связей, о которых осталось поговорить и которые очень близко соприкасаются с самой философской доктриной, — запретительное или негативное подчинение философии теологии. Глубоко убежденная, что католическая догма есть выражение непогрешимого слова Божьего; убежденная, с другой стороны, что истина не может ниспровергнуть истину без ниспровержения принципа противоречия и без вовлечения всех этих убеждений в руины ниспровержения, схоластик приходит к следующему заключению: философская доктрина не может в действи-

тельности противоречить теологической, значит, ей запрещается делать это.

Чтобы понять точное значение этого запрещения, мы должны рассмотреть три пункта: во-первых, оно основано на принципе солидарности с истиной, во-вторых, оно затрагивает отказ от противоречий, а не подтверждение несомненных доказательств, и, в-третьих, оно влияет на философию лишь отчасти, то есть настолько, насколько ее сфера принадлежит одновременно (но с иной точки зрения) теологии. Давайте рассмотрим каждый из них по очереди.

Истина не может противоречить истине. Фома Аквинский пишет, что музыка зависит от применения математических принципов, которые, следовательно, не могут идти вразрез, но она не имеет отношения к их обоснованности, — это не ее дело. Допуская факт откровения — а в середине Средних веков никто не ставил это под сомнение, — отношение схоластиков логично. Генрих Гентский решает этот вопрос лаконично, когда говорит: «Если мы допустим (*supposito*), что теологические доктрины верны, мы не можем допустить, что другие доктрины могут им противоречить»¹.

То, что запрет является исключительно негативным по характеру, явствует из статута факультета искусств 1272 года. Этот статут просто предписывает «артистам» (*artistae*) «*determinare contra fidem*»; но он не приказывает им «*determinare pro fide*»². Никто не следует этому простому правилу с большей широтой ума, чем это делал Фома Аквинский; и его знаменитая позиция относительно вечности мира есть достаточное доказательство этого факта. Так, Библия учит,

«*Supposito quod huic scientiae nihil subjacet nisi verum... supposito quod quaecumque vera sunt iudicio et auctoritate hujus scientiae... his inquam suppositis, cum ex eis manifestum sit quod tam auctoritas hujus scientiae quam ratio... veritati innititur et verum vero contrarium esse non potest, absolute dicendum quod auctoritati hujus scripturae ratio nullo modo potest esse contraria*» (*Thomas Aquinas. Summa Theologica. X. 3. № 4*).

² *Chartularium Univers. Parisiensis*, ed. Denifle et Chatelain. I, 499.

что Бог создал Вселенную в мгновение ока. Чтобы избежать возражения против этой догмы, Фома игнорирует тезис, что Вселенная вечна. Но он утверждает, что идея о вечном творении не противоречива, потому что вечность мира не будет в оппозиции ее случайности¹.

И наконец, что касается воздействия на философию, этот запрет относится только к вопросам, которые толкуют и философия, и теология. Запрет не имеет силы, если только не затронуты обе сферы, следовательно, на философию оказывалось влияние лишь в очень ограниченной степени.

С таким пониманием схоластической концепции мы можем стремиться оценить истинность их взгляда на взаимоотношения философии и теологии.

Результаты конечно же будут разнообразными в зависимости от принятия или непринятия христианства и особого значения придаваемого идее откровения. Но мы здесь имеем дело с исторической проблемой. Несомненно, с этой точки зрения не может быть сомнений относительно положения, которое фактически занимала схоластика XIII века.

VI

Решение и урегулирование этой проблемы

Теперь мы в состоянии оценить общепринятый взгляд схоластической философии, который был дан в начале этой лекции. Определение, которое цитировалось — принятое большинством историков средневековой философии, — представляет схоластическую философию как по существу религиозную.

¹ «Mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest... Demonstrari non potest quod homo aut caelum aut lapis non semper fuit... unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum» (*Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a. XLVI. Art. 2*).

Конечно, можно сказать о схоластической философии, что она в значительной степени подпитывается религией. Однако это верно в настолько общем смысле, что этот факт оказался *нерелевантным* для целей определения. Эта философия развивалась в общественной атмосфере, в которой религия была главенствующей. Под чарами такой ментальности теологические исследования пользовались большим престижем, чем философские. Близость факультетов теологии и философии привнесла нечто вроде страсти к комбинированию (но не смешиванию) философских и теологических вопросов в одном труде. Наконец, в отношении сферы морали философия считалась интеллектуалами Средневековья предварительным шагом к стремлению к счастью. Но это религиозное влияние затрагивает всю остальную деятельность, которая и составляла цивилизацию XIII века, — политика, искусство, мораль. Религиозное влияние — это относительная особенность наряду со многими другими, но именно из-за того, что эта особенность принадлежит цивилизации, она принадлежит всем ее факторам и не свойственна одной лишь философии, которая является одним из этих факторов. Отсюда она столь же неадекватна определению философии, как будет, например, описание дуба путем отсылки к составу почвы, которую его корни разделяют с вязом, березой и другими деревьями в лесу. Можно понять, почему историки, которые специализировались на изучении средневековой цивилизации¹, выделяли для критики доминирующую озабоченность спасением в схоластике XIII века и считали это достаточно типичным. Но кажется неправдоподобным, что труды, которые трактуют исключительно историческое изложение философского учения, должны довольствоваться таким поверхностным суждением, да и сама процедура кажется мне неприемлемой.

¹ Как это делает, к примеру, Тейлор в своей замечательной работе *The Mediaeval Mind* (Vol. II. Ch. XXXV).

В дополнение к общей критике, которой мы сейчас подвергли это определение на основании недостаточности, можно подумать о некоторой частной критике, основываясь на наши предыдущие научные изыскания.

Другие говорили, что схоластика есть философия, поставленная на службу доктрине, уже установленной церковью. Вовсе нет. Ставить философию на службу теологии — значит использовать апологетику, а апологетика, которая предлагает продемонстрировать рациональный характер догм заранее установленных, происходит из схоластической теологии, а не из схоластической философии. Давать определение какому-либо понятию в соответствии с подробной процедурой Аристотеля — значит сказать, что представляет собой вещь, а не только то, чем она не является.

Тогда поставлена ли схоластика в такую зависимость от теологии, чтобы следовать ей без каких бы то ни было противоречий? Ответ на этот вопрос утвердительный при условии, что основы общие. Но вопрос состоит в том, достаточно ли этой зависимости, чтобы составить полное определение, и тогда ответ должен быть отрицательным. Прежде всего потому, что эта зависимость просто расставляет границы или пределы, за которые нельзя пройти. Она не трактует то, что за ними многочисленные философские доктрины, которыми теология не интересуется, но в определении которых заинтересованы мы. Схоластическая философия включает в себя обширные области, которые не вступают в конфликт со сферой теологии¹.

¹ Даже г-н Тейлор (Op. cit.) признает, что философы-схоласты преданы погоне за знаниями для себя. Кроме радости от работы ради собственного спасения они имеют радость от научных занятий. Он говорит, что люди, такие как Роджер Бэкон, Альберт Великий и Фома Аквинский, не могли бы сделать того, что они сделали без любви к знаниям в их душах. Точно так же Мале продемонстрировал, что, кроме символической скульптуры, основанной на религиозном учении, в готических соборах есть множество композиций и мотивов, которые были возведены исключительно ради красоты искусства. См.: *Mâle E. L'art religieux du 13^e s. en France. P. 70 ff.*

Теперь определение включает в себя не только очерчивание границ, но и проникновение в саму область. Мы возражаем далее, поскольку эта зависимость не устанавливает никакого доктринального содержания, а просто запрещает противоречия. Следовательно, оно может лишь установить негативное, то есть несовершенное, определение философской доктрины, которое само по себе требует определения.

VII

Влияние философии на другие сферы. Выводы

Тогда мы приходим к выводу, что потребность универсального порядка, космополитической ценности, оптимизма, безличности и религиозного духа и есть столь многочисленные *гармоничные* отношения, которые существуют между схоластической философией и всеми другими сферами цивилизации, где она проявляется.

Но в дополнение к этим гармоничным отношениям, которые показывают эту цивилизацию скорее в ее статичном состоянии, существуют также отношения, которые определенно динамичны. Ведь схоластика оказывала очень основательное влияние в рамках различных областей физической жизни, и с этого угла ее действенности она обретает новую ценность для нашего внимания.

То, что было сказано о средневековой апологетике, constitutes пример проникновения философской доктрины в область теологии. Точно так же можно показать, что эта доктрина оказывает влияние в сферах канонического и гражданского права, политической экономии и мистицизма. Более того, подобно музыкальному звуку в его гармонической шкале, одна и та же доктрина отзывается в формах артистической и обычной жизни. И не составит труда продемонстрировать, что литература того периода пропитана ею, что *Roman de la Rose* («Роман о Розе»), читаемый в замках феодалов; великие поучительные поэмы, такие как

Bataille des Septs Arts («Битва семи искусств») пера Анри д'Андели, Renart Contrefait («Переделанный Ренар»), Mariage des Septs Arts et des Septs Vertus («Союз семи искусств и семи добродетелей»); что поэма Чосера «Птичий парламент» или его «Кентерберийские рассказы» наполнены философскими теориями, заимствованными у Алана Лилльского, Авиценны, Фома Аквинского, Томаса Брадвардина и других¹. То же самое можно сказать и о канцонах Гвидо Кавальканти² и о стихах Данте.

Так, например, Дантова De Monarchia («Монархия») черпает свое вдохновение из теории четырех причин; она ссылагается на схоластическую теорию *proprium* (свойство; один из пяти универсальных атрибутов, или предикабилей), чтобы оправдать заявление, что благо человека состоит в развитии его интеллекта³; она принимает в качестве авторитетного источника «*magister sex principiorum*» («мастера шести начал») Гильберта Порретанского; она создает «полисиллогизм во второй фигуре»⁴; она подробно объясняет теорию свободы, для которой она пользуется определением, выражающим феодальную ментальность (*suimet et non alterius est*); она говорит, что легче учить философии того, кто не имеет ни малейшего представления о ней, чем того, кто перенасыщен ошибочными суждениями; она основывается на заповеди, которая так восхитительно выражает тенденцию к унификации того времени: «*quod potest fieri per unum melius est fieri per unum quam per plura*» («тому, что может происходить благодаря одному, лучше происходить благодаря одному, нежели посредством многого»); она сравнивает отношения малозначительного князька и монарха с отношением практического и теоретического интеллекта, ввиду того что указания относительно поведения переходят

¹ Например, «Второй рассказ монахини» Чосера воспроизводит теологический детерминизм Томаса Брадвардина.

² Например: Canzone. P. 123 / Ed. Ercole Rivalta // La Rime di Guido Cavalcante. Florence, 1902.

³ Pars Prima.

⁴ «*Iste polysyllogismus currit per secundam figuram*».

к первому от последнего. Что же касается «Божественной комедии», она полна философии, несмотря на поэтическую трансформацию, которая придает мысли ее магическое очарование. Несмотря на то что Данте не был методичным философом, тем не менее он эклектичен, и влияние философских систем очевидно везде в его мысли; в руках такого эксперта произведение искусства, словно мягкий и податливый воск, получает любой доктринальный отпечаток.

Можно продемонстрировать, как статуи кафедральных соборов Шартра, или Лана, или Парижа, к примеру, а также фрески и миниатюры XIII века в общем отражают в рисунке и цвете философскую мысль того периода; как великие художники с XIV по XVII век во многом обязаны своим артистическим вдохновением темам схоластики; как терминология этой самой философии делает немалый вклад в постоянно растущую современную лексику, особенно в философии¹; как схоластические определения вошли в

¹ Сейнтсбери заметил, что схоластический термин стал «разменной монетой», и добавил: «Даже логический бездельник, даже логический жаргонист обязан быть точным. Сейчас точность была тем самым, чего языки, главным образом, юные по фактическому возрасту... хотели больше всего» (Periods of European Literature. Vol. II // The Flourishing of Romance and the Rise of Allegory. P. 16, cp. p. 20, 21). Cp. Brunetière: «Les definitions de la scholastique n'ont rien de scientifique au sens véritable du mot; mais elles n'en ont pas moins discipliné l'esprit français en lui imposant ce besoin de clarté, de précision et de justesse qui ne laissera pas de contribuer pour sa part à la fortune de notre prose... A coup sûr, nous ne pourrions pas ne pas lui être reconnaissants de nous avoir appris à composer; et là, comme on sait, dans cet équilibre de la composition, dans cette subordination du détail à l'idée de l'ensemble, dans cette juste proportion de parties, là sera l'un des traits éminents et caractéristiques de la littérature française» (Manuel de l'histoire de la littérature française. Paris, 1898. P. 24—25). Шекспир тоже был знаком со схоластическими доктринами.

Например, гамлетовские «quiddities» (Act V. Sc. i. «Where be his quiddities now?») — это схоластический термин, он обозначает подлинную сущность, а не «subtilities» (словарь общей лексики).

Опять же Гамлет (акт I, сцена V) говорит:

Ах, я с таблицы памяти моей
Все суетные записи сотру,
Все книжные слова, все отпечатки,
Что молодость и опыт сберегли.

(Пер. М. Лозинского)

английскую и французскую литературу; как некоторые агиографы (составители жизнеописаний святых) XIII века пользовались методом деления и специальными терминами схоластики; и как целые доктрины, почерпнутые из схоластики, сконцентрированы в скупых высказываниях разговорной речи. Действительно, такие влияния столь далекоидущие и столь разнообразные, что ни один средневековый студент, изучающий историю, или политические и общественные науки, или искусство, или литературу, не мог благополучно игнорировать философию того периода.

Но какими бы важными и интересными эти влияния (динамические отношения) ни были, они не более важны для нашего правильного понимания схоластической философии, чем гармоничное равновесие (статические отношения), рассмотренное в предыдущих главах. И следовательно, для того, чтобы полностью постичь и правильно оценить эту философию, мы должны приступить к рассмотрению того, что принадлежит ей в ее собственном составе. С этой целью мы коснемся содержания ее доктрин.

Будет невозможно конечно же рассмотреть все из многочисленных и пространных доктринальных сфер, которые охватывает схоластическая философия. Следовательно, мы ограничимся этими доктринальными сферами, которые

Это намек на «*formae et species impressae*». И опять он пользуется схоластической мыслью, когда говорит:

Чувства есть у вас,
Раз есть движенья
(акт III, сцена IV)
(пер. М. Лозинского),

вспоминая доктрину о том, что движение предопределяет чувственное восприятие.

То, что «богоподобный» разум отличает человека от животного (акт IV, сцена IV), также одно из учений схоластики.

Что человек, когда он занят только
Сном и едой? Животное, не больше.
Тот, кто нас создал с мыслью столь обширной,
Глядящей и вперед и вспять, вложил в нас
Не для того богоподобный разум,
Чтоб праздно плесневел он.

(Пер. М. Лозинского)

наиболее тесно связаны с цивилизацией. А именно: интеллектуализм, потому что он пропитывает всю жизнь этого столетия, хотя он принадлежит собственно к психологии (глава 8); метафизику, потому что она есть основа всей схоластической философии (глава 9); социальную философию, потому что она тесно связана с политической и религиозной жизнью (главы 10 и 11); и, наконец, концепцию человеческого прогресса, потому что для них, как для всего энергичного человечества, она является главной движущей силой жизни (глава 12).

Глава восьмая

ИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗМ

I

Интеллектуализм в идеологии

Интеллектуализм — это учение, которое относит все благородство, всю энергию, всю ценность физической жизни к факту познания. Ни одна философия не была более «интеллектуалистической», чем средневековая схоластика. Это доктрина света. Задолго до Декарта, но с другой точки зрения, Фома Аквинский и Дунс Скот подчеркивали важность ясного интеллектуального понимания. Схоластическая концепция чистой науки не только выдающаяся в своей психологии; она к тому же пронизывает все остальные отрасли своей философии, так что интеллектуализм одновременно и доктрина и метод.

Рассматриваемый в своем идеологическом аспекте, схоластический интеллектуализм — это блестящая форма идеализма¹, и он относит средневековых философов к семейству Платона, Плотина, Декарта, Лейбница и Канта.

Это явствует из простого примера. Я смотрю на двух черных лошадей, тянущих экипаж. Все, что мои чувства воспринимают в этой внешней информации, получает особое облачение, которое обладает временными и пространствен-

¹ С помощью термина «идеализм» я ссылаюсь на идеологическую концепцию, которая устанавливает существенные различия между чувственным восприятием и интеллектуальным познанием.

ными качествами¹. Но я владею еще одной силой представления себе реального. Интеллект вытаскивает из этого чувственного содержимого представления о движении, о мускульной силе, о лошади, о жизни, о бытии. Это уничтожает конкретные условия, которые в чувственном восприятии связывают реальное с особым состоянием; это «абстрагирует» «*quod quid est*», что есть вещь.

Можно увеличить примеры при желании, но они лишь яснее продемонстрируют, что у нас есть бесчисленное множество абстрактных идей — представлений, например, о качестве и форме, о количестве, действии и страстях и так далее. Поистине человек обладает сокровищем этих абстрактных представлений; они столь же разнообразны, как и виды реальности, предполагаемые в комплексной информации чувственного восприятия, из которых всегда черпают абстрактную идею. *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* («Нет ничего в сознании, чего бы не было раньше в ощущении»). Ведь с точки зрения схоластики абстрагировать — это закон для интеллекта; его функция абстрагирования столь же нормальна, как физиологический процесс пищеварения. В тот момент, когда интеллект входит в контакт с реальностью, он реагирует на эту реальность, — на свою, так сказать, пищу, — посредством ассимиляции ее под себя и, следовательно, посредством лишения ее любого особого состояния.

Естественно, возникает вопрос: как интеллект образует эти *абстрактные* представления посредством контакта с *конкретными* объектами ощущения? Схоласт ответил бы, сославшись на теорию *intellectus agens* (действующего интеллекта). Но это завело бы нас слишком далеко от наших целей². Для нашего настоящего исследования важны только их выводы, а именно абстрактное знание отличается от

Sensus non est cognoscitivus nisi particularium (*Thomas Aquinas. Summa Contra Gentiles. Lib. II. Cap. LXVI*).

² Подробное рассмотрение этой концепции см.: *Mercier D. Psychologie. Louvain, 1912. Vol. II. P. 39 ff.*

чувственного восприятия не в степени, но в качестве. Ведь содержание наших абстрактных представлений — движение, сила и жизнь наших лошадей и экипажа в вышеприведенном примере — вполне независимо от особых связей времени и пространства и ото всех материальных условий, в которые реальность вовлечена как воспринимаемая чувствами. Следовательно, абстрактное знание выше чувственного восприятия; абстракция — это великая привилегия человека. Такое превосходство интеллекта и есть именно тот предмет благодарной гордости для схоластики, как это было для Платона и Аристотеля.

II

В эпистемологии

Интеллектуализм предоставляет также объяснение в эпистемологии проблемы ценности знаний; поскольку он устанавливает истину на твердом основании, в то время как он одновременно устанавливает пределы разума. Истина есть нечто, что свойственно интеллекту. «Поскольку истина состоит в определении того, чем является суть или чем она не является»¹.

Следовательно, уверенность, что не что иное, как *firm* (согласие с истиной), есть обладание пониманием и мышлением, она не зависит от воли, или от чувств, или от прагматичной продуктивности. В этом и состоит одно из основных отличий схоластической философии от существенной современной тенденции в эпистемологии, которая настаивает на некоем «неинтеллектуальном» «критерии уверенности»².

Интеллект охватывает «существо», он может каким-то образом ассимилировать все: *intellectus potest quodammodo*

¹ *Thomas Aquinas. Perihermeneias. I, 3.*

² Более полные подробности см. в моем труде *Histoire de la Philosophie Médiévale* (p. 246).

omnia fieri. Более того, когда он схватывает существо, он непогрешим. Майстер Экхарт пишет, что «в образе Иезекииля», который со своей удивительной силой воображения превосходно выражает именно эту идею, «интеллект — это тот самый громадный орел с большим размахом крыльев, который спустился на Ливан и выхватил сердцевину кедра в качестве добычи, — то есть суть вещи — и общипал сверху зеленеющую крону»¹. Ошибки в самом понимании нет, оно всегда верно в отношении существа, его объект правильный².

Ошибка состоит лишь в суждении, когда мы объединяем две концепции и заявляем, что их сути совпадают, хотя в реальности они находятся в разладе. Это следует из того, что разум в нашей жизни обладает истинной ценностью; это не сбившийся с пути блуждающий огонек, который уводит в сторону того, кто ему доверяет, — это факел, который освещает дорогу.

Но то, что понимает интеллект, лишь малая толика реальности, следовательно, нужно понимать, что у разума есть предел. Интеллектуальное знание несовершенно и неадекватно. Во-первых, потому, что наши идеи черпаются из сути чувственного восприятия, из чего следует, что мы не можем хорошо знать больше, чем реальности ощущений; соответственно, сверхчувствительное можно познать лишь по аналогии. С этой точки зрения человеческий интеллект больше не является могучим орлом, а крылатым созданием ночи, летучей мышью (*noctua*), которая с трудом переносит яркий солнечный свет — сферу сверхчувствительного. Более того, даже материальная реальность оценивается несовершенны-

¹ «Intellectus enim est in figura aquila illa grandis Eze. 17 longo membrorum ductu, que venit ad Lybanum et tulit medullam cedri, id est, principia rei, et summitatem frondium ejus avulsit». Ed. Denifle (*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1886. P. 566).

² «Intellectus circa proprium objectum semper verus est; unde et seipso numquam decipitur; sed omnis deceptio accidit in intellectu et aliquo inferiori, puta phantasia vel aliquo hujusmodi» (*Thomas Aquinas. Summa Theologica*. 1a. Q. XCIV. Art. 4).

ми процессами. Мы знаем только общее определение существа, общее понятие, например, жизни или движения в различных живущих илидвигающихся сущностях. Природа индивидуального, как таковая, ускользает от нас, несмотря даже на то, что мы с Дунсом Скотом извлекаем нечто вроде спутанной интуиции из конкретного и единичного. Кроме того, эти общие понятия даже не обнаруживают то, что специфично в сущностях, которые известны; действительно, мы применяем то же самое общее понятие жизни к растениям, животным и людям, и мы приговорены к неведению сокровенной реальности, принадлежащей исключительно к жизни у каждого разряда этих живых существ. Следовательно, со всех сторон реальность превосходит знание; непознаваемое окружает нас со всех сторон.

III

В психологии (свободное волеизъявление)

И все же этот самый разум, столь великий и одновременно такой скромный, есть король сознательной жизни. Он управляет охваченную желаниями жизнь, умеря страсти и снижая аппетиты. Разум сияет, словно факел, который освещает и направляет волю, вынужденную или свободную. Мы желаем лишь то, что хорошо знаем, — *nihil volitum nisi cognitum* , — и уже это превосходство интеллекта над волей устанавливает зависимость воли от интеллекта.

Потому что мы разумные существа, свободное волеизъявление психологически возможно. Фома Аквинский, а также и Дунс Скот¹, — о которых так долго говорили, что они в этом придерживаются различных взглядов, — дают замечательное интеллектуальное объяснение свободы, которое нельзя найти ни в одной из предшествующих систем.

¹ См.: *Minges P. Ist Duns Scotus Indeterminist? // Baümker. Beiträge. 1905. Vol. 4. Ср. с моей работой Histoire de la Philosophie Médiévale (p. 460).*

Нас тянет к добру. Это означает, мы склонны желать все, что представляет реальность, чтобы удовлетворить определенное не оставляющее нас стремление, — наше стремление, а именно стремление к тому, что *считается* подходящим для нас.

В то время как интеллект представляет себе сущности в абстракции, что неотъемлемо от сущности, поэтому он представляет себе добро как таковое, общее благо. Потому что, когда интеллект действует, он подчиняется закону своей энергии, и, делая это, он абстрагирует добро как таковое и видит в этой (или любой другой) сущности все хорошее, что в ней есть. Только совершенное благо может притягивать нас непреодолимо, потому что оно одно удовлетворяет это интеллектуальное стремление нашей натуры¹. Тогда для воли невозможно не желать его. Если проявляется Бесконечное Добро, душа будет к нему стремиться, подобно тому как железо притягивается к магниту. Притягательность, которую мученики ощущали к благам этой жизни в тот самый момент, когда они предпочитали умереть, по замечанию Дунса Скота, есть признак и результат этой необходимой тенденции к добру, к добру как к совокупности.

Но на протяжении нашей земной жизни добро никогда не кажется нам нефальсифицированным; ведь у каждого блага есть предел под определенным углом зрения, ограничения воспринимаемы, каждое добро есть благо только в определенном аспекте; оно содержит недостатки. Тогда интеллект ставит меня перед двумя интеллектуальными суждениями. К примеру, для меня хорошо совершить путешествие, не предпринимать никакого путешествия также неплохо. Видите, я призван судить свои собственные суждения. Какое суждение я выберу? Решать должна воля, и она принимает решение свободно, ведь ни одно суждение не предписывает необходимого притяжения.

¹ Objectum autem voluntatis quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum (*Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a 2ae. Q. II. Art. 8*).

Мы свободно желаем блага, которое выбираем, не потому, что оно есть *большее* благо, но потому, что оно есть *какое-то благо*. В некотором смысле мы можем сказать, что наш выбор останавливается на благе, которое мы считаем лучшим. Но в конечном счете это верно, лишь если мы добавим, что воля *свободно вмешивается* в это решение. Другими словами, именно под влиянием воли практичный интеллект выносит свое суждение, что тот или иной образ действий предпочтительнее. Воля может в действительности отдать предпочтение любой из этих альтернатив. В момент определенного выбора *обдумывание* прекращается и уступает место *решению*. Так, Фома и Дунс Скот избегали психологического детерминизма, который ставил в тупик других схоластов, таких как Годфри Фонтейн и Жан Буридан.

Так, свобода живет в воле, но корни ее в суждении. Следовательно, свободный акт — это обдуманый акт, и целиком мыслительный. Акт подобного рода вещь не обычная. Действительно проходят дни, на протяжении которых мы не принимаем интеллектуальных решений, то есть в схоластическом значении этого слова.

IV

В более общем смысле (психология, логика, метафизика, этика, эстетика)

Схоластический интеллектуализм вполне очевиден не только в оставшихся отраслях психологии, но также в логике, метафизике, эстетике и морали.

Абстракция, которая является основной работой интеллекта, устанавливает духовность души, поскольку существо, способное производить мысли, содержание которых свободно от цепей материи, само по себе выше материи¹. Она

Thomas Aquinas. De Anima. Lib. III. Lect. VII.

оправдывает естественный союз души и тела, потому что нормальная функция организма не может быть отделена от акта мышления. Она приводит довод в пользу нового союза души с телом в воскресении, потому что тело есть обязательный инструмент интеллектуальной деятельности.

Нужно ли отмечать, что каждая теория науки или научной логики непостижима без интеллектуализма? Научные суждения — это необходимые суждения, законы, и они не требуются без абстракции и обобщения. На абстракции основана теория силлогизма, ценности первых принципов, определения, разногласия и все, что входит в процесс созидания. Еще до Анри Пуанкаре схоласты сказали: «Наука должна быть интеллектуальной, или она прекратит свое существование».

Восприятие произведения искусства и его красоты также акт интеллекта. Красота должна быть блистательной, *claritas pulchri*, она должна обнаруживать и поразительным образом внутренний порядок, который управляет красотой. Она говорит со способностью познания и, прежде всего, с интеллектом.

То, что верно для восприятия произведения искусства, верно и для его создания. Артистические способности человека — благодаря которым плотник и скульптор достигают своих результатов — состоят в правильном использовании разума; ведь разум один доводит намерения до конца. *Ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum faciendum* («Искусство есть не что иное, как некоторая сделанная правильным способом работа»). «Достоинства искусства», *virtus artis*, — как для скромного ремесленника, так и для талантливого художника — состоят скорее в совершенстве духа, чем в понимании тонкостей искусства или в физической сноровке¹.

¹ *Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a 2ae. Q. LVII. Art. 3: Utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus.* Прочитайте все об искусстве (3, 4 и 5), и об интересных предложениях по интеллектуалистической теории искусств. Ср. мое исследование *L'Œuvre d'art et la Beauté* (Louvain, 1920. Ch. VI).

Подобная верховная власть достигается в моральной сфере. Разум учит нас нашим обязанностям и управляет нашим сознанием. Разум придает типичную значимость судьбе и счастью. Быть счастливым — это, прежде всего, знать, потому что счастье состоит в наивысшей деятельности нашей наивысшей физической силы, то есть в понимании¹. Даже в этой жизни знание есть великое утешение. Блаженство или совершенная добродетель, предназначенная человеку, — то единственное, что рассматривает философия, — будет «счастьем абстракции», а добродетель, основанная на абстрактном знании законов и сущностей осмысленного мира, познанием и любовью Создателя к Своим творениям².

Превосходство разума проявляется также в метафизике, где оно объясняется существенным порядком вещей, который основывается целиком на Божественном Разуме. Это проявляется в неизменности как естественных, так и моральных законов, которые Бог не может изменить, не вступая в противоречие с Вечным Разумом, то есть не разрушая Себя. Нет, воля, даже Божественная воля, не может изменить природу истины; и истина не может противоречить истине больше, чем круг может быть похожим на квадрат.

И наконец это самое превосходство разума очевидно в самой теории государства, где правительство представлено, собственно говоря, как интуитивное правление, из чьих за-

¹ Oportet quod (beatitudo) sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quae est optima potentiae respectu optimi objecti. Optima autem potentia est intellectus, etc. (*Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a 2ae. Q. III. Art. S).*

² Сравните следующий отрывок из неопубликованного текста XIII в. (как у *Grabmann. Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Uebersetzungen d. XIII Jhr. P. 76 // Baumker. Beiträge. 1916. XVII. 5—6*): «Cum omne desiderii compos et maxime creatura rationalis appetat suam perfectionem, summa vero et finalis perfectio hominis sit in cognitione unius intellectualis veri et in aniore unius incommutabilis boni, quod est nosse et amare suum creatorem, et medium praecipue inducens ad cognoscendum et amandum creatorem sit cognitio consideratione operum creatoris, etc».

конов все деспотическое должно быть исключено, где избирательная система оправданна, потому что она одобряет гимнастику ума¹.

V

В других формах культуры

Но этот четкий интеллектуализм и любовь к точности проявляется также в других формах культуры XIII века. Он вдохновляет даже мельчайшие детали той структуры доктрины, разработанной докторами теологии, придавая каждому элементу веры апологетическое и рациональное объяснение. Он обнаруживается в трудах канонистов, которые аргументируют исходя из церковного права, точно так же как правоведы аргументируют исходя из римского права. Интеллектуализм также обнаруживается в толковании ритуалов и символов, многообразие значений которых такие люди, как Вильгельм, епископ Манда, пытались раскрыть в своем *Rationale Divinorum* («Значения божественных служб»). Далее, то же самое можно найти и в *Roman de la Rose* («Роман о Розе») поэта Жана де Мена, где Разум персонифицирован и заполняет поэму пространными рассуждениями, точно так же как он наполняет своими диктатами жизни средневековых людей².

¹ См. гл. 11.

² Тогда неудивительно, что Данте, получивший образование в кругах схоластов, писал такие слова в своей *De Monarchia* (lib. 1): «Итак, специфическим свойством человека является не само бытие как таковое... таковой является лишь способность представления через посредство „возможного интеллекта“; последняя черта не присуща ничему отличному от человека, — ни стоящему выше, ни стоящему ниже его. Ведь хотя и существуют иные сущности, причастные интеллекту, однако их интеллект не есть такой же „возможный интеллект“, какой имеется у человека. Banquet, или Convito, обращается к тем, кто жаждет познания, и размышляет, побуждая все человечество участвовать в процессе познания, — что „блага желают все“, это высшая форма счастья. В „Божественной комедии“ Данте возвеличивает человека, который жертвует жизнью в поисках познания. Вергилий олицетворяет человеческие зна-

Тот же самый интеллектуализм и та же ясность проявляются и в готической архитектуре и скульптуре, где все разумно и рационально.

Разве не справедливо было сказано, что готическая архитектура есть применение логики в поэме в камне, что она говорит так же убедительно и так же ясно как с разумом, так и со зрением? Это не более чем самое логичное применение закона гравитации. Стрельчатые арки окон и своды с двойными арками восхитительно выполняют свою функцию, как и опоры и контрфорсы. Повсюду мы находим красоту рациональную; никаких ненужных украшений, ничего из того фантастического убранства, что портило представление о готике в XV веке. В этих ясных и чистых линиях, которые мы видим в нефах соборов Реймса, Парижа, Амьена и Шартра, все спокойно и умеренно. В стенах были сделаны расщелины, чтобы впустить свет, однако свет наполнял скорее видения, навешанные витражами; и ощущаемый недостаток света был восполнен в итоге созданием церквей, которые были прозрачны, где все подчинено идеи освещения.

Точно так же и со скульптурой XIII века, формы которой оживляются ясными и суровыми концепциями. М. Мале пишет, что «иконография XIII века нацелена на разговор с разумом, а не с чувствами». Она доктринальна и теологична, иначе говоря, логична и рациональна, но в ней нет ничего патетического или нежного. Великие религиозные композиции говорят с разумом, а не с сердцем. Рассмотрим, к примеру, как художники XIII века представляли себе Рождество Христово: «Дева Мария полулежит на ложе, отвернув голову, Младенец не в колыбели, а на алтаре; над Его головой подвешена лампа между раздвинутых занавесей»¹. Каж-

ния, которые должна обрести душа в их изобилии, прежде чем будет допущена к Божественным таинствам. А в Paradiso каждый из избранных наслаждается полной благодатью, „чья сладость лишь вкусившим постижима“» (пер. М. Лозинского).

¹ *Mâle. L'art religieux du 13^e siècle en France. Paris, 1910. P. 231.*

дый момент направляет разум к догме и учению. Человеческие эмоции молчат перед такой концепцией, и то же верно, когда спокойная Дева держит на руках или на коленях Младенца-Спасителя или когда она помогает в горе, но без слабости, снять с креста своего Сына. Лишь после XIV века искусство становится *нежнее*, Святая Дева улыбается и плачет, и «символическое яблоко, которое серьезная Дева Мария XIII века держит в руке, чтобы напомнить нам, что она вторая Ева, становится игрушкой, чтобы малыш Иисус не расплакался»¹.

Общество в целом тоже интеллектуально, в том смысле, что весь век жаждет порядка. Конечно, XIII век наполнен распрями и мятежами, войны вспыхивали повсюду; это означает только то, что больше невозможно полностью реализовать общественный идеал в том веке, как и в любом другом. Но идеал тем не менее существовал и был действенным.

Отношения вассалов и сюзеренов, подданных и королей, участие феодальных слоев в привилегиях правительства, учреждении национальных парламентов, сведения в кодекс гражданского и канонического права, организации ремесел и гильдий, абсолютное и международное священноначалие Церкви, подчинение государств моральному авторитету папы — все это интеллектуальные слои общества считали лучшим средством расстановки вещей на свои места. Фома Аквинский говорил, что порядок указывает в каждом случае на вмешательство разума. «*Intellectus solius est ordinare*»². Только разум способен упорядочить вещи. Следовательно, естественно, что интеллектуализм проявляется во всем.

¹ *Mâle*. Op. cit. P. 239.

² См. в: *Éthic. ad Nicomach. Lect. I, 7.*

Глава девятая

ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ВСЕЛЕННОЙ

I

Что такое метафизика

Узнать концепцию Вселенной, предлагаемую схоластикой, — значит вступить в сферу метафизики. Реальные существа живут вне нас. Мы узнаем о них сначала посредством чувственного восприятия. Затем интеллект лишает реальности, предложенные чувственным восприятием, их индивидуальных и специфических черт, так что объект понимается как абстрактный и предоставляет возможность обобщения.

Метафизическое исследование, таким образом, основывается на абстрактном знании как того, что является сутью материальных существ, так и определений, которые принадлежат всем сущностям.

Что такое реальность?

Чтобы прояснить ответ схоластики на этот вопрос, я предлагаю рассмотреть реальность последовательно в двух аспектах: во-первых, в статике, или реальность в состоянии покоя; во-вторых, в динамике, или реальность в состоянии перемен.

Я пользуюсь этими общими терминами предварительно, они станут понятнее по мере нашего продвижения вперед.

II

Статический аспект реальности

Давайте на мгновение предположим невозможное, а именно что вращающаяся Вселенная, в которой мы живем, вдруг остановилась и что в этом состоянии вселенского покоя мы можем сделать фотографический снимок этого статичного мира. В этом состоянии из чего будет складываться реальный мир? Схоластика ответила бы: из неопределенного числа сущностей, *независимых в своем существовании друг от друга*. Каждый человек, каждое животное, каждое растение, каждый одноклеточный организм, каждая частица материи существует сама по себе, в своей непостижимой индивидуальности. *Существует лишь индивидуум*. Такова фундаментальная доктрина схоластической метафизики, и ее унаследовали из XII века. Она принадлежит естественной науке, а не философии, чтобы поведать нам, что такое индивидуум. Это атом, ион или электрон? Схоластическая метафизика последовала бы за современной наукой к самым глубинным частицам реальности. Что бы это ни было, существует лишь индивидуум.

Таким образом, схоластика есть плюралистическая философия и заклятый враг монизма, который учит единоначалию всех реальностей. Соответственно, Фома Аквинский говорит о Fons Vitae («Источнике жизни») Авицеброна, апологета неоплатонического и арабского пантеизма, скорее как об отравленном колодце, а не как о фонтане жизни.

Давайте рассмотрим внимательнее одну из этого несчетного числа индивидуальных реальностей, которые окружают нас со всех сторон, — например, дуб, растущий вот там. Индивидуальность, представленная здесь, включает в себя множество элементов: этот дуб, который имеет определяемую толщину и высоту, цилиндрическая форма ствола, шершавость коры, темный цвет листвы, место, которое он занимает в лесу, определенное воздействие его зелени на окружающую атмосферу, специфическая зависимость от

внешних воздействий, поскольку он поглощает питательные жизненные силы из почвы. Здесь такое множество определений сущности, или, пользуясь языком схоластики, столько много классов, *категорий* — категории количества, качества, действия, пассивности, времени, пространства и отношений.

Теперь все эти классы или категории предполагают еще один, более фундаментальный. Сможете ли вы понять, спрашивает Аристотель, реальность хождения без того, кто идет? Вы можете представить себе количество, толщину и остальное без того — нашего вышеприведенного дуба, — что обладает ими? Ни действие — ходьба, ни количество нельзя постичь отдельно от объекта, в котором они существуют. И это объект, который Аристотель и схоластика называют *субстанцией*, — фундаментальная категория, отличная от других классов, которую они называют *случайностью* (accidentia).

Мы не только *представляем* себе материальные реальности с точки зрения субстанции и случайности, — и ни одна философия не отрицает существование в нашем мозгу этих двух концепций, — но также субстанции и случайности существуют независимо друг от друга и вне нашего разума. В порядке существования, как и в порядке нашей мысли, субстанция и случайность *относительны* друг к другу. Тот, кто преуспел в доказательстве внешнего существования случайности¹ (например, толщина дерева), также доказывает существование субстанции (то есть дерева). Если акт хождения не является иллюзией, а чем-то реальным, то же самое должно в равной степени быть верным для материальной сущности, которая ходит и без которой акта хождения не будет. Субстанция, или объект, существует отдельно, она

¹ Схоластика доказывает объективность нашего внешнего чувственного восприятия посредством отпечатка пассивности (которую мы осознаем) и с помощью принципа причинности: quidquid movetur ab alio movetur. Мы осознаем, что были пассивны во внешнем ощущении; следовательно, мы не создаем его, следовательно, оно должно исходить от неон-эго.

самодостаточна. Но она также и опора всего остального, поэтому и называется *accidentia* (*id quod accidit alicui rei*).

Что касается моей собственной субстанции, субстанции меня, как человеческого существа, то есть личности, тут существует свидетельство сознания посредством его особой деятельности существованию именно такого субстанциального эго. Думая, говоря и так далее, я достигаю своей собственной существующей субстанции. Схоласты были по существу знакомы с *cogito ergo sum*. Без неизменности личности память была бы необъяснимой. Если бы я был только собранием эфемерных поступков (актов), которые Тэн называет собранием *сигнальных ракет сознания* (*gerbes lumineuses*), как может одна сигнальная ракета помнить другую?

Как тогда я мог бы помнить в зрелости поступки, совершенные в моем детстве? Но я не только помню эти поступки, я также осознаю, что остаюсь одной и той же *личностью*, мои поступки исчезают, мое тело изменяется, но я остаюсь объектом, независимым от этих поступков (актов) и перемен.

Частое неправильное понимание схоластической теории субстанции основывается на двух неверных представлениях о том, что эта теория предполагает: во-первых, что известно, чем одна субстанция отличается от другой; во-вторых, что субстанция есть нечто, лежащее в основе случайных реальностей. Тогда, что касается первого, схоластическая философия никогда не претендовала на знание, чем одна субстанция отличается от другой во внешнем мире. Она считала субстанцию представлением, возникающим в результате рассуждений, которые не сообщают, относительно того, что есть *специфического* в каждой из субстанций¹; известно, что они такое и чем должны быть, но никогда — что они собой представляют. Действительно, представление о субстанции, по существу, неубедительно. И то же самое можно сказать и об эго, как субстанции, лучше всего известной каждому

¹ См. с. 154.

индивидууму; сознание свидетельствует о его существовании, но никогда о его *природе*, как ошибочно предполагал Декарт. Схоластика говорит, что доказательство того, что сознание одно ничего не говорит нам относительно нашей собственной *природы*, является темой для дискуссии для философов о природе души. Второе вышеназванное неверное представление можно вполне не принимать во внимание. Воображать, что нечто лежит за или под случайностями, как дверь находится под краской, которая ее покрывает, есть просто неверное истолкование схоластической теории.

Локк особенно здесь ошибался; конечно, ему не составляло труда раскритиковать эту концепцию как смехотворную. Но такая интерпретация безусловно неправильная. С точки зрения схоластики субстанция и случайность действительно есть одна и та же конкретно существующая вещь. Действительно, субстанция — это то, что наделено индивидуальностью при особых детерминациях, или случайностях. Следовательно, это субстанция дуба, составляющая основу его индивидуальности и таким образом наделяющая индивидуальность ее качествами, размерами дуба и всей цепью случайных детерминаций, которые принадлежат его конкретной индивидуальности.

Этот *tout ensemble* (ансамбль) субстанции и случайной детерминации, взятых вместе, существует благодаря лишь *одному* существованию, существованию конкретного дуба, который мы рассматривали как неподвижный и обездвиженный в вышеописанный статический момент.

III

Динамические аспекты; центральная доктрина акта и потенции

Но такая картина мира невозможна, ведь *ничто не бывает недвижимым*. Реальность вовлечена в изменения и в эволюцию. Химические тела находятся в состоянии посто-

янного изменения на всех стадиях их существования, будь оно жидкое, газообразное или твердое. Живые организмы изменяются; наш земной шар, рассматриваемый в целом, непрестанно находится в двукратном движении; солнце в окружении своих планет подвержено закону перемен, и то же самое верно для звезд, разбросанных по безбрежности пространства. Субстанция и случайность — все подвергается становлению. Дуб появляется из желудя, он становится высоким и массивным, его жизнедеятельность все время меняется, пока само дерево не исчезнет. Для того чтобы понять полное значение метафизики, необходимо бросить *сущности* в кипящий котел перемен.

Так, статическая точка зрения, или Вселенная, рассматриваемая в состоянии покоя, должна быть дополнена динамической точкой зрения, или Вселенная, вовлеченная в становление. Здесь появляется следующая схоластическая концепция, а именно хорошо известная теория *акта* и *потенции*, которая образует, по моему мнению, замковый камень в своде метафизической структуры. Эта теория есть общий анализ того, что значит перемена. Схоластика почерпнула ее у Аристотеля, но придала ей широту и глубину, неизвестные греческому философу. Что есть изменение, любое изменение? Это реальный переход из одного состояния в другое. Итак, отмечено, когда одна сущность переходит из состояния А в состояние Б, она должна уже обладать в состоянии А *зародышем* своей будущей детерминации в Б. Она обладает силой, потенцией стать Б еще до того, как она действительно это сделает. Это требуется принципом достаточной причины — абсолютного принципа, которому все, что существует, должно подчиняться, под страхом не существовать вообще. Отрицать предварительное существование такого рода равнозначно отрицанию перехода из одного состояния в другое, эволюции реальности. То, что мы называем изменением, тогда было бы серией мгновенных появлений и исчезновений субстанций, не имеющих никаких внутренних связей, каждое из которых с длительностью

бесконечно малой. Дуб потенциально находится в желуде, если бы не было потенции, то как бы он смог бы появиться из него? С другой стороны, дуб не находится потенциально в гальке, которую катают морские волны и которая на вид может представлять собой близкое подобие желудю. Акт или *актуальность* (actus) схоластики Аристотеля есть любая итоговая сумма совершенства. *Потенция* (potentia) в схоластике есть способность стать этим совершенством. Это несовершенство и небытие, если хотите, но это не есть простое ничто, потому что небытие, рассматриваемое в уже существующем предмете, обеспечено зародышем будущей актуализации.

Соединение акта и потенции, следовательно, пронизывает реальность до ее сокровенных глубин. Это объясняет все великие концепции метафизики. В особенности это объясняет те две великие доктрины, в которых мы проследуем за игрой акта и потенции, — а именно доктрина субстанции и случайности и доктрина материи и формы.

IV

Применение к субстанции и случайности; материи и форме

Доктрина субстанции и случайности, таким образом, окружена и объясняется соединением акта и потенции; действительно, адекватное понимание первого требует последнего. Так сказать, сущность, уже составленная в своей материальной детерминации, изменяется, значит, что она *действительно реализует свои потенциальные возможности*. Ребенок уже потенциально могучий атлет, если в один прекрасный день он решит им стать. Если ему суждено стать математиком, тогда уже в колыбели он обладает этой способностью, или предрасположенностью, тогда как другой младенец лишен ее. Количественные и качественные изменения, перемены деятельности несут с собой посредством действительного бытия и активности, которой они подвергались, — все

это было способно *существовать* до фактического существования.

Рассматриваемая в свете этой теории, доктрина субстанции и случайности теряет свою наивную и фальшивую значимость. Растущий дуб, живущий человек, любого рода химические вещества, каждая из несметного числа отдельных сущностей действительно становится отдельной субстанцией, потому что ее количество, качество, активность, отношения становятся ее потенциальными возможностями. Лейбниц действительно следовал этой доктрине томизма, когда говорил: «Настоящее беременно будущим». Но более того, в то время как Лейбниц также учил вечным истинам и неизменности субстанций, которых он называет монадами, Фома и схоластики продвинулись дальше в самое сердце изменений. И не только случайности, которые изменяются, когда, к примеру, дуб растет, или его древесина становится крепче, или меняется место, когда его пересаживают, или его активность обновляется по мере того, как он развивается, но и сами *субстанции* уносятся в водоворот перемен, и природа делает нас зрителями непрекращающегося спектакля их трансформации. Дуб умирает, и из медленного процесса его распада рождаются химические тела самого разнообразного вида. Электрический ток проходит через молекулу воды, и вот появляются водород и кислород.

Все это, по существу, схоластическая доктрина. Когда одна субстанция становится другой, каждая имеет *вполне непохожие особенности*. Субстанции отличаются друг от друга не в степени, а в качестве. Дуб никогда не превратится в другой дуб, как и частица воды не превратится в другую частицу воды. Но из умирающего дуба или разлагаемой частицы воды родятся химические тела, которые появляются с совершенно другой активностью, отношениями и так далее¹.

¹ «Нет ни малейшей аналогии между пассивной и активной силой воды и кислорода с водородом, которые have given rise to it», — говорит Гексли в Lay Sermons («Мирские проповеди») (The Physical Basis of Life. New York, 1874. P. 136).

Различия всех этих активностей, количества и всего остального для нас *лишь средства* познания сути вещей, потому что активность вещи дает ей меру совершенства и вытекает из нее: *agere sequitur esse* (действие вытекает в бытие). И следовательно, если есть не поддающиеся превращению активность и качества, должны быть соответствующие им и не поддающиеся превращению субстанции. Конечно, схоласты были не способны наблюдать, как это можем мы, химическую активность материальных тел. Но это просто дело применения, и принцип остается. Субстанция водорода отлична от воды — это то, что я назвал специфичностью объектов.

Материальная субстанция не может быть более или менее чем то, чем она является. Вода просто вода, или это нечто совсем иное; она не может иметь степени бытия водой. Точно так же как человек не может быть более или менее человеком по сравнению с другим человеком. *Essentia non suscipit plus vel minus* (существование не принимает модус более или менее). Соответственно, Вселенная предлагает величайшее разнообразие не поддающихся превращению совершенств субстанции.

Но давайте рассмотрим более тщательно это явление основного перехода из одной субстанции в другую или в несколько других субстанций, — например, вода превращается в водород и кислород. Если бы пригласили Фома Аквинского объяснить это явление, он бы сказал, что *субстанция воды трансформируется в новые субстанции*, водород и кислород, и что водород был в воде потенциально или в перспективе. Он добавил бы, что тогда каждая субстанция, которая возникает, состоит, по существу, из двух составляющих элементов; с одной стороны, должно быть нечто общее со старым состоянием и с новым, а с другой стороны, должен быть принцип специфичности. Что то, что является общим для двух стадий процесса, есть статическая неопределимость, обнаруживаемая в равной степени и в воде, и в водородо-кислороде. В противном случае

одно не может перейти в другое, никакой трансформации воды в ее компоненты не может произойти, но вместо этого произойдет уничтожение (воды), за которым последует созидание (водорода-кислорода). Что касается принципа специфичности, он должен существовать на каждой стадии процесса как специфический и подходящий фактор, посредством которого вода как таковая отличается от водорода-кислорода как таковых.

С этим мы подошли к теории *первичной материи и формы субстанции*, так часто неверно понимаемой. На самом деле это не более чем применение на практике теории акта и потенции к проблеме трансформации тел. Первичная материя есть общий неопределенный элемент или субстрат, способный получать последовательно противоположные детерминации. Форма субстанции определяет этот бесформенный и потенциальный фундамент и фиксирует сущности в целом в своих индивидуальностях и в своих специфических формах существования. Каждый человек, каждый лев, каждый дуб, каждое отдельное химическое вещество обладает формой, то есть своим принципом свойственного ему совершенства. И принцип совершенства или формы, которая присуща дубу, не сводится до той, что принадлежит человеку или молекуле водорода.

Все, что принадлежит совершенству сущности (ее существование, ее единство, ее деятельность), теснее связано с формой, в то время как все, что принадлежит несовершенному состоянию (ее неопределенность), теснее связано с материей, и особенно это верно для количественного расширения материальных сущностей. Расширяться в пространстве в делимом количестве это несовершенство, и ни одна действительно отдельная сущность не могла бы существовать, если бы не объединяющая функция формы, собирающая разрозненные элементы расширившейся материи. Ни одна доктрина на самом деле не объясняет лучше все совершенства и несовершенства, хорошее и дурное, которые коренятся в глубинах всех материальных сущностей.

Так, материальный мир восходит поэтапно от одного вида к другому, природа переходит из одной стадии в другую, от одного вида к другому, следуя некоему определенному порядку. Природа превращает воду до водорода и кислорода, но она не превратит морской камешек во льва, как нельзя сделать пилу из шерсти. Она эволюционирует тела в соответствии со свойствами и последовательным движением вперед, расшифровка которых есть миссия специальных наук, которые мы можем познать только посредством терпеливого наблюдения. Если бы в природе были какие-то скачки, они никогда не были бы непостоянны. В каждой телесной субстанции, на каждой стадии и в каждое мгновение обнаруживаются зародыши состояний субстанций, которые должны родиться из них. Такова суть формулировки, повторяемой схоластами, «что первичная материя содержит потенцию или перспективу, серию форм, в которые она должна облачаться и разоблачаться в процессе этого становления». Спрашивать, как это делают некоторые, где находятся эти формы до их появления и после их исчезновения, — означает показать полное непонимание схоластической системы. Ни у кого нет права требовать от доктрины решения, которое она собиралась давать. Мы просто знаем, посредством рассуждений, что материя и форма *должны* быть, точно так же как мы знаем, что *должны* быть субстанции и случайности. В своем объяснении этих фактов схоластика учит, чем данная вещь *должна* быть, но она не всегда учит тому, *что представляет собой* эта вещь.

Эта доктрина определенно представляет теологическую интерпретацию Вселенной. Ибо последовательные стадии изменений в каждой из соответствующих субстанций и повторение тех же самых трансформаций в материальном мире требуют склонности со стороны каждой сущности следовать определенному порядку в этой деятельности¹. Такая

¹ Термин *natura* используется, чтобы обозначить отдельную субстанцию настолько, насколько она обладает такой определенной склонностью.

склонность в каждой субстанции есть имманентная законченность.

Подведем итоги. Двух видов изменений достаточно, чтобы объяснить материальный мир. Во-первых, становление составной субстанции; так, дуб в процессе становления, в своей деятельности, в своем количестве, в своем качестве, в своих отношениях, но он сохраняет ту же самую субстанцию. Во-вторых, переход из одной субстанции в другую (или во множество других субстанций); такой как превращение дуба в собрание химических тел, когда под внешними воздействиями предрасположение первичной материи требует нового субстанционного становления целого.

V

Проблема индивидуализации

Невозможно дать здесь подробный обзор такой интерпретации материального мира. Давайте просто применим эту концепцию Вселенной к знаменитой проблеме схоластики «индивидуализации» и покажем, как все эти доктрины используются для объяснения человеческой природы.

Проблема индивидуализации (*individuatio*) в схолистической философии имеет своеобразное, но ограниченное значение. Суть этой проблемы в следующем: как могут существовать так много отдельных *индивидуальностей* одного и того же субстанционного совершенства и, следовательно, одного и того же вида? Почему существуют миллионы и миллионы дубов, а не только один дуб, и не только одна *forma quercis* (форма дуба)? Почему должны существовать миллионы и миллионы человеческих существ, а не один человек? Зачем мириады молекул воды, а не *одна-единственная* молекула воды? Почему ни одна молекула, один ион или один электрон каждого вида? Если бы так было на самом деле, мир представлял бы собой шкалу совершенств, отличающихся по степени, но тогда не существовало бы

двух материальных сущностей одного вида. Одна вещь отличалась бы от другой, как число три отличается от числа четыре.

Монады Лейбница реализуют до некоторой степени такую концепцию Вселенной. Но решение томизма более основательное и заключается в следующем тезисе: эта расширенная материя, *materia signata*, есть принцип индивидуализации. Другими словами, без *расширения* и расширенной материи не будет причины тому, почему могут существовать несколько индивидуальностей одного вида.

Действительно, форма субстанции как таковая чужда и безразлична к повторению, и, пока рассматривается *форма*, нельзя найти никакой причины, почему должны быть *две идентичные* формы, почему одна форма будет ограничивать себя, вместо того чтобы сохранить в себе все способности к реализации. *Forma irrecepta est illimitata* («Нереализованная форма не имеет ограничений»). Но этот вопрос обретает новый аспект, когда эта форма должна соединиться с материей, чтобы существовать, и таким образом обретает расширенное существование. Мое тело имеет ограничение развития, и, следовательно, остается место для вашего тела и для миллионов тел, помимо моего и ваших. Дуб обладает ограниченным развитием в пространстве, и в момент, когда он прекращает заполнять пространство, также остается место для еще многих. И то же самое можно сказать обо всех материальных сущностях в бесконечных разновидностях в пространстве космоса.

Есть один важный вывод, который вытекает непосредственно из этой философии. *Если существуют* некие ограниченные сущности, которые не являются *материальными* сущностями и, следовательно, являются чистыми совершенствами, чистыми формами (к примеру, чистый разум), тогда невозможно никакое повторение в сфере этих сущностей. Они отличаются друг от друга, как форма дуба отличается от формы березы или формы молекулы водорода.

Это последнее соображение объясняет, почему проблема индивидуализации отлична от проблемы индивидуальности. Каждая существующая сущность есть индивидуальность, и, следовательно, чистый разум, если и существует, есть индивидуальность¹. Но индивидуализация означает особую ограниченность индивидуальности, иначе говоря, повторение нескольких идентичных форм в одной группе, — отсюда специфические группы (*specific groups*) и названы видами (*species*).

VI

Человеческая личность

Все доктрины, которые мы стремимся объяснить, предназначены для применения к человеческим сущностям или человеческим личностям. Мы есть непостижимые и непередаваемые сущности или личности. Ни одна философия никогда не настаивала более, чем схоластическая философия, на этой независимости и на чувстве собственного достоинства и ценности человеческой жизни, — посредством этой доктрины о личности. Все виды отношений существуют между людьми, например семейные и политические отношения. Но, как мы увидим², они непосредственно не кончаются нашей сокровенной субстанцией, которую вместе с Лейбницем мы можем назвать «невыносимо независимой».

Человеческая личность состоит из тела и души, и самый сокровенный союз в человеке проистекает из этого соче-

¹ Эта теория тоже зачастую понимается неверно. Так, Генри Адамс ошибочно пишет следующее: «Фома допускал, что ангелы были универсалиями» (*Mont St. Michel and Chartres*. P. 364). Это, конечно, неверное понимание; нематериальные сущности не лишены индивидуальности, потому что они лишены материи. Фома Аквинский, похоже, написал следующее в опровержение: «*Non est verum quod substantia separata non sit singularis et individuum aliquod; alioquin non haberet aliquam operationem*». См. его труд *De unitate intellectus contra Averroistas*, edit. (Parme. 1865. Vol. XVI. P. 221).

² Гл. 10, V.

тания, тело — это первичная материя, душа — это форма субстанции, и каждая дополняет и пропитывает другую. Следовательно, наша душа находится вовсе не в противоестественном состоянии, когда она соединена с нашим телом. Душу не стоит сравнивать, как это делает Платон в «Государстве», с морским божеством Главком (он же Глакус), которого невозможно различить под грязными наслоениями ракушек и ползающих тварей. Наоборот, союз души и тела таков, что первому требуется помощь от последнего во всей ее деятельности.

Становление человеческого существа и его индивидуализация в роду человеческом должна также объясняться доктринами, уже объясненными. Развитие ребенка есть становление новой субстанции, но оно включает в себя несколько этапов особого рода, каждый более совершенен, чем предшествующий. Душа объединена с эмбрионом, только когда предрасположение нового организма достаточно совершенно, чтобы потребовать союза с *человеческой* душой. Так, в схоластической философии это фактически человеческое тело, как продукт развития человека, что является принципом индивидуализации; это действительно и есть точная причина, почему такая-то и такая-то душа с ее большим или меньшим сокровищем потенциальных возможностей объединена с таким-то и таким-то телом. И хотя божественная и бессмертная душа не есть продукт развития, тем не менее родители, как те, кто дает тело ребенку, берут на себя ответственность за потенциальные возможности всей сущности. Душу можно сравнить с вином, количество которого изменяется в соответствии с размерами чаши.

Однако существует еще одно очень важное отличие между человеческой душой и формой других субстанций в материальном мире. По причинам, которые мы не можем развить здесь, основанным главным образом на превосходстве человеческого познания, человеческая душа имеет *божественную* природу, то есть она выше материальных вещей и, следовательно, *бессмертна*. Соответственно, человеческая

душа, хотя и составляет единое целое с телом, не является результатом химической, физической и биологической деятельности, которые объясняют органическое развитие. Аристотель сказал, что интеллект происходит извне, Фома добавляет, что душа создана Богом.

VII

Бог как чистое существование

Теперь в заключении мы рассмотрим место, отводимое представлению о Боге в схоластической метафизике. Ее естественная теология, или теодицея, тесно связана с концепцией Вселенной. Оно вытекает из теории перемен, которая объяснялась выше. Оно сокровенно связано с представлением о переменах в целом, но особенно с доктриной *рациональной причинности*.

Изменение, как мы видели, есть переход от одного состояния в другое, своего рода колебания, посредством которых реальное в перспективе становится реальным в действительности и таким образом обретает новое совершенство. Итак, принцип причинно-следственной связи говорит: *ни одна сущность, которая изменяется, не может придать себе безо всяких чужеродных влияний, исходящих извне, это добавление реальности*, посредством которого она переходит из одного состояния в другое. *Quidquid movetur ab alio movetur* («Что бы ни двигалось, движимо другим»). Принцип противоречия требует этого; и принцип противоречия, в соответствии с которым вещь не может одновременно быть и не быть, есть закон ментальной жизни, а также закон реальности. Ведь если вещь может менять собственное состояние (будь то субстанциальное или случайное) без помощи извне, которым она обладает перед обретением другого состояния, — она уже будет тем, чем еще не является. Это конечно же абсурдно. Вода обладает потенциальной возможностью превратиться в кислород и водород; но без элек-

трического тока — без постороннего вмешательства — вода не может сама по себе придать себе новые детерминации. Это другая вещь, посредством которой вода переходит в кислород и водород, называется рациональной причиной.

Однако эта активная причина сама несет связь становления. Электрическая энергия не может появиться без того, чтобы не подвергаться, в свою очередь, воздействию других рациональных причин. Весь процесс развивается очень похоже на то, как, когда камень бросают в тихие воды, волны расходятся из центра, каждая непрерывно воздействует на следующую. Более того, процесс становится сложным, ведь каждое воздействие сущности А на сущность Б удваивается реакцией Б на А. Природа — это хитросплетение рациональных причин: становления, перехода от потенции к акту. Закон всемирного тяготения Ньютона, закон равновесия сил, закон сохранения энергии — это некоторые из столь многочисленных формулировок, которые констатируют в точной форме воздействие одной сущности на другую.

Но — и, конечно, всегда существует «но» — мы не можем продолжать процесс до бесконечности. Ведь в этом случае изменение будет иллюзией, и это повлечет за собой отрицание самих доказательств. Первоначальное движение требует отправного пункта, исходного стимула. Это абсолютное начало возможно только при условии, что есть Сущность, которая выше всех изменений, с которой ничего не может произойти и которая, следовательно, неизменна. Эта сущность есть Бог. Итак, Бог не может запустить серию перемен, состоящих из акта и потенции, за исключением импульса, который оставляет свободной и необеспокоенной Его собственную бесстрастность. Ведь какой бы незначительной ни была модификация, которая, как можно предположить, вызовет в Нем этот акт (изменение других), все равно это будет изменение, и отсюда нечто новое и требующее новых объяснений — обращение к вмешательству еще более высшей сущности. Таким об-

разом, процесс будет бесконечным, если только Бог есть «неподвижная первичная движущая сила».

Давайте предположим, что кто-то решил построить дом и хочет, чтобы он стоял основательно. С этой целью он закладывает глубокий фундамент, на который должно опираться здание. Он копает глубоко, потом еще глубже и еще глубже, чтобы получить фундамент с абсолютной устойчивостью. Но он должен в конце концов остановить эти земляные работы из страха, что работа по строительству здания никогда не начнется. Таким образом, мы должны прийти к заключению, из самого существования дома, что строитель на самом деле остановился в какой-то момент земляных работ и заложил свой первый камень.

Точно так же со схоластическим аргументом, который мы рассматриваем. Изменение существует как факт, как раз и дом существует как факт. Факт здесь, он смотрит нам в лицо, он наполняет Вселенную. Если бы не было остановки в цепи рациональной причинности, само изменение не могло бы существовать. Никто не в состоянии выбирать, будет мир развиваться или нет, ведь эволюция — это закон Вселенной. Представить себе, что можно осуществить бесконечный регресс в причинных связях, все равно что представить себе, что можно подвесить вес к одному концу цепи, другой конец которой требует осторожного добавления звена за звеном, чтобы удлинить цепь до бесконечности!

Все это тогда приходит к следующему: если любой факт — это реальность, а совокупность вещей, без которых реальность этого факта была бы скомпрометирована, не менее реальна. Поэтому отсюда следует, что схоластическая философия демонстрирует существование Бога, делая Его существование необходимым условием объяснения реальности. Соответственно, с точки зрения метафизики Он существует лишь ради Вселенной. Следовательно, Бог не является, как можно предположить, еще одним таинством, требующим объяснений помимо общей загадки мира. Схоластический аргумент божественному существованию име-

ет как раз ценность принципов противоречия и рациональной причинности. Первое — это точка опоры, вторая — это рычаг, который использует мысль, чтобы поднять вещи, которые изменяются, до уровня Сущности, которая не подвергается изменениям. Отодвиньте точку опоры или разрушите рычаг — и мысль упадет, бессильная перед всеенской загадкой.

Фома Аквинский добавляет, что Бог, не неся в Себе потенциальных возможностей, есть *бесконечность*, абсолютное совершенство; и в этот момент его разум внезапно возвышается и устремляется ввысь и обретает самое прозорливое понимание всего, что касается божественного. Чтобы довести эту цель до нашего полного осознания, я позволю себе сравнение, хотя в подобных вещах сравнения недостаточно.

Представьте себе ряд сосудов с разными емкостями, которые будут наполнены водой; пусть здесь будут крошечные сосуды, и сосуды, которые вмещают галлоны, и огромные емкости, служащие резервуарами. Очевидно, что объем воды, который может храниться в каждом сосуде, должен ограничиваться объемом самого сосуда. Как только сосуд заполнен, ни капли нельзя добавить к его содержимому, пусть сам океан перельется через него, содержимое сосуда не увеличится.

Теперь *жизнь* в определенной сущности можно уподобить воде в нашем сравнении; ведь *существование* тоже ограничено емкостью каждой получающей сущности. Эта емкость есть общая сумма *потенциальных возможностей*, которые с минуты на минуту становятся фактической реальностью, будучи наделенной существованием. Тот дуб в лесу, который наделен самыми прекрасными свойствами своего вида и самыми совершенными жизненными силами; тот гениальный человек, который одарен самыми ценными дарами разума и тела, — они обладают максимальным *существованием*, которое может, возможно, обнаруживаться и в видах дуба, и в человеке. Но не надо забывать, что спо-

способность к *существованию* в каждом из них предельна и ограничена самим фактом наделения потенциальными возможностями, или «существованием». В этой красивой концепции Фома могучий дуб имеет большую меру существования, чем чахлый; гениальный человек обладает *существованием* в более широком смысле, чем человек среднего ума, потому что великий человек и могучий дуб обладают силой и энергией в большей мере, и вследствие этих сил и энергии они и существуют. Но опять же есть *предел* даже их существованию.

С другой стороны, возвращаясь к нашему сравнению, давайте представим себе существование неограниченное, скажем безбрежный океан, неограниченный и беспредельный. Подобное существование, чистое и неограниченное от Бога. Бог есть жизнь; Он не что иное, как множество существований; Он *есть* тот, кто *существует*, — *Ego sum qui sum* — чья суть есть Его существование. Все остальные сущности *получают* некоторую степень существования, — степень, возрастающую по мере увеличения их емкости. Но они получают в каждом случае эту степень существования от Бога. Созданные факторы, или вторичные причины, определяют емкость сосуда, и размер непрерывно изменяется; один Бог наполняет его до полной емкости существования.

Это Бог, кто является непосредственным раздатчиком жизни из существующего в чистом духе тем, кто существует в атомах. Это Он, кто поддерживает все, что угодно, кроме чистого небытия. Это Он, кто направляет мир к цели, которая известна только *Ему одному*; и самонадеянно, более того, опрометчиво для людей стремиться проникнуть в эту тайну. Короче говоря, Бог есть существование; другие сущности *получают* жизнь — существование, отличное от Его собственного, — лишь в той мере, в какой они обладают энергией, чтобы получить ее. Никто не может сказать, что значит Бесконечность. «Высочайшее знание, которое мы можем иметь о Боге в этой жизни, — пишет Фома Аквин-

ский, — это знать, что Он выше всего того, что мы можем подумать о Нем»¹.

Схоластическая метафизика, таким образом, находит свою кульминацию в теодицее. Начиная с изучения изменяющегося материального мира она восходит к Сущности, без которой изменения были бы необъяснимы. Но ее главный объект тем не менее изучение материальных сущностей, которые окружают нас. Следовательно, можно сказать, что она основывается на наблюдении и бросает якорь на скалы реальности.

Следующая схема может помочь в выяснении метафизических доктрин и отношений, объясняемых в этой главе:

Сущность (<i>essentia</i>)	Субстанция (<i>substantia</i>)	<ul style="list-style-type: none"> Первичная материя (<i>materia prima</i>) Форма субстанции (<i>forma substantialis</i>) Качества, к примеру: форма, энергия, привычка (<i>habitus</i>) Качество Действие
	Случайности (<i>accidentia</i>)	<ul style="list-style-type: none"> Пассивность Отношение Время Пространство Положение (<i>se habere</i>)
Существование (<i>esse</i>)		Состояние

¹ Thomas Aquinas. De Veritate. Q. II. Art. 2.

Глава десятая

ИНДИВИДУАЛИЗМ И ОБЩЕСТВЕННАЯ ИНДУСТРИЯ

I

Теория общества: последнее добавление в схоластическую философию

Социальная философия — это последнее дополнение к системе взглядов, которую создали мыслители-схоласты. На самом деле говорить о социальной философии до 1260 года, в котором перевод Вильгельма из Мербеке «Политики» Аристотеля вышел в обращение среди ученых мужей, неверно с исторической точки зрения. До того времени мы определенно находим дискуссии по отдельным вопросам, таким как естественное право или божественное происхождение и моральные обязанности политической власти. Но эти вопросы не были объединены в любой философской *системе*, хотя и получили выдающуюся разработку в трудах Манегольда Лаутенбахского и особенно Иоанна Солсберийского (в его «Поликратикусе», 1159).

Тем не менее, говоря, что социальная философия является одним из последних добавлений к схоластической системе взглядов, необходимо некоторое объяснение, чтобы обосновать это мирское сравнение. Философия не растет, как дом, к которому время от времени пристраивают крыло, ни как земельная собственность, к которой постепенно добавляются прилегающие поля. Ведь новые доктрины, которые вводятся в философию, не должны раз-

рушать те, которые уже были приняты, наоборот, они должны подходить для того, чтобы образовать с принятыми доктринами единое целое, и с этой целью каждое и всякое добавление должно быть тщательно обдуманно.

Систематический характер схоластической социальной философии паразителен в трудах Фомы Аквинского. Он первым преуспел в строительстве из нового материала доктрины, в которой все держится вместе и которая целиком пропитана общественной ментальностью XIII века. Эта доктрина появляется в его *Summa Theologica* («Сумме теологии») и в его комментариях к «Политике» Аристотеля; мы знаем, что он также намеревался написать трактат *De Regimine Principum* («О правлении государей») для обучения правящего государя Гуго II де Лузиньяна, короля Кипра¹. Другие философы последовали его примеру и его учениям; они адресовали свои труды принцам и королям, чтобы просветить их как в отношении их прав, так и их обязанностей.

Так, например, францисканец Жильбер Турнейский писал по просьбе Людовика IX Святого, короля Франции, трактат *Eruditio Regum et Principum* («Обучение государей и предводителей»), который был недавно опубликован², а Жиль де Ром составил похожий труд для королевского сына.

¹ См.: *Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a 2ae. Q. XCIII—CV.* Фома собственноручно прокомментировал лишь книги I, II и III (в частности, только главы 1—6) *Politics* Аристотеля. Теперь это ясно из древних рукописей, цитируемых Грабманном (см.: *Welchen Teil der Aristotelischen Politik hat der hl. Thomas selbst kommentiert? // Philos. Jahrbuch. 1915. P. 373—375*). Что касается *De Regimine Principum*, только книга I и часть книги II (главы 1—4) были написаны Фомой. Подлинность даже этого небольшого была поставлена под сомнение Андре (*De regimine principum des hl. Thomas von Aquin // Bäumker. Beiträge. Festschrift, 1913. P. 261—267*). Однако его аргументация не вполне убедительна, и старейшие и лучшие каталоги приписывают эту часть самому Фоме. По моему мнению, Фома был автором начала труда (книги I и II, главы 1—4) и его доктрина вдохновила написание всего остального.

² А. De Poorter в серии: *Les Philosophes Belges, collection de textes et d'études. Louvain, 1914. Vol. IX.*

II

Фундаментальный принцип: группа существует ради своих членов, а не наоборот

В качестве вступления к обсуждению более важных вопросов, с которыми схоластическая социальная философия имеет дело, — предмет, который мы прибережем для следующей главы, — я хочу здесь рассмотреть основной принцип. Этот принцип составляет общее основание политической и общественной теории, и на нем лежит надстройка государства, очень похоже, как этажи дома опираются на цокольный этаж. Принцип можно кратко сформулировать следующим образом: государство *существует на благо его граждан*, а не наоборот, *граждане существуют на благо государства*. Это утверждение допускает расширение.

Любая что ни на есть группа, будь то семья, деревня, город, провинция, королевство, империя, аббатство, церковный приход, епархия или даже сама католическая церковь, оправдывает себя благом, которое она совершает для своих членов. Другими словами, члены существуют не для блага группы. Вопрос становится интереснее, потому что профессора римского права в Болонье и другие правоведы, которые дискутировали от имени суверенов (Гогенштауфенов и королей Англии и Франции), и канонисты, следуя Decretum («Декрету») Грациана, касались этих деликатных вопросов, однако философы добились ясности и точности, чего были лишены правоведами по тем же самым вопросам.

Фактически этот принцип — что государство существует только во благо своих граждан, а не наоборот, граждане существуют для блага государства, — тесно связан со всей системой схоластики. Будучи основой для государственной доктрины, этот принцип сам основывается на этической почве. Эта этическая почва, в свою очередь, зиждется на более глубоко лежащей метафизической доктрине. Так, социальная философия в действительности основывается на

двойном фундаменте: этическом и метафизическом. Давайте кратко рассмотрим ту роль, которую играет каждая из этих основ.

III

Этическое основание этого принципа

Во-первых, этический фундамент этого принципа. Почему должна группа, в частности государство, зависеть от блага своих граждан? Разве гражданин не является инструментом для блага государства? Схоластическая этика отвечает: потому что каждое человеческое существо имеет определенную священную ценность, неприкосновенную индивидуальность и, например, он обладает личной судьбой, счастьем, реализовать которые ему должно помочь государство. Давайте рассмотрим подробнее, что это означает.

Каждый человек стремится в жизни достичь какой-то цели. Наша деятельность будет лишена даже обыкновенного смысла, если она не стремится к цели, если она не старается — сознательно или неосознанно — творить добро, так сказать, совершенствовать индивидуум, который и является источником этой затронутой деятельности. Это верно не только для человека, но и для всех созданий. Человеческая завершенность — это просто применение вселенской завершенности, и, следовательно, схоластика повторяет вместе с Аристотелем: «Это есть благо, которого ищет каждое создание» (*Bonum est quod omnia appetunt*). Обладание человеком своего блага означает человеческое счастье.

Собственно говоря, человек ищет блага в самых разнообразных объектах, и он зачастую обманывается, но это лишь вопрос применения, который не влияет на главный тезис. Даже человек, который повесился, поддавался склонностям, что, как он верил, закончится в его пользу. Но эта иллюстрация показывает лишь то, что искать блага следует в соответствии с рациональными суждениями и следовать туда,

куда они ведут, не позволяя себе быть обманутым внешней стороной. Человек действительно отличается от падающего камня или от дикого зверя, которые следует своим инстинктам, тем, что он обладает привилегией обдумывать свой путь и свободно выбирать его, он обладает способностью неверного выбора. Намерения человека находятся в его собственных руках. Философы XIII века без труда доказали, что ни богатство, ни почести, ни слава, ни власть, ни чувственные наслаждения не могут удовлетворить потребности *блага* (*summum bonum*) для людей; тут он свободен стремиться или не стремиться к ним как к главной жизненной цели.

Более того, каждая судьба непременно личная, благо это *мое* благо. Если, например, я решил, что оно должно состоять в удовольствиях, вполне очевидно, что это удовольствие — *мое* удовольствие. Тем более судьба должна быть личной для схоластической этики, которая утверждает, что счастье проистекает из применения того, что есть самое благородное и самое возвышенное в человеческой жизни, — а именно *познание* и *любовь*. Ничто не может быть более личным, чем познание и любовь. Счастье — это такое личное дело, что благо другого входит в него лишь случайно, а не обязательно. Нужна благородная душа, чтобы внести судьбы других в сферу собственных забот.

Итак, индивидуум, предоставленный лишь самому себе, как одинокое существо, не способен достичь своей достойной цели. Он окажется лишенным материальных средств, разумного руководства, моральной поддержки. Фома Аквинский говорит, что такая неспособность одинокого индивидуума и есть единственная причина существования общества. «Человек призван природой, — пишет он¹, — жить в обществе, поскольку ему нужно многое, что необходимо для его жизни и что он не может произвести самостоятельно. Таким образом, отсюда следует, что человек естественно становится частью группы (*pars multitudinis*), которая

¹ Comment in Ethic. Nicom. Lib. I.

обеспечивает ему средства для хорошей жизни. Он нуждается в этой помощи по двум причинам. Во-первых, чтобы он мог обрести элементарные предметы первой необходимости, и делает он это в домашнем кругу, частью которого является. Каждый человек получает от своих родителей жизнь, пропитание и образование, и взаимопомощь членов семьи способствует взаимному обеспечению тем, что необходимо для жизни. Но есть и вторая причина, по которой индивидuum помогает группе, частью которой является, и только в ней он обретает свое адекватное благоденствие. И то, что он может не только жить, но и *хорошо жить*, возможно при благоприятных условиях социального общения. Так, гражданское общество помогает индивидuumу в получении необходимых материальных средств, объединив в одном городе большое число ремесел, которые нельзя было бы объединить в рамках одной семьи. И гражданское общество также помогает ему в моральном аспекте жизни».

Схоластическая философия XIII века единодушно согласна с Аристотелем и Августином: для человека жить в обществе — это естественная необходимость, *naturalis necessitas*.

Эта общественная жизнь предполагает разные уровни. Существуют группы, более или менее обширные, которые логически и хронологически предшествуют государству. Человек непременно рождается в семье. Несколько семей, сгруппированных под чьим-то началом, составляют деревню — сообщество, чей смысл существования, по словам Данте¹, способствовать обмену предметами и услугами между людьми. Город, продолжает Данте, — это более широкая организация, которая позволяет человеку жить в моральном и материальном достатке, *bene sufficienterque vivere*. Но тогда как Аристотель останавливается на городе, Фома рассматривает в *De Regimine Principum* («О правлении государей») более широкую группу, провинцию, которая соответствует Дантову королевству. Возможно, мы можем увидеть в про-

¹ De Monarchia. Lib. I.

винции те большие феодальные лены, которые были важными единицами, такие как Нормандское герцогство или герцогство Брабантское, которые на самом деле были известны Фоме. Что же касается государств, некоторые росли у него на глазах, а именно в Италии, где принцы Анжуйского дома правили двумя Сицилиями, в то время как основные европейские государства: Франция, Англия, Испания и Германия — обретали свои различные характерные черты. Данте пишет, что королевство (*regnum particulare*) обеспечивает те же преимущества, что и город, но придает большее чувство безопасности, *cum maiori fiducia suae tranquillitatis*. В этом Данте повторяет томистическую мысль о том, что королевство лучше, чем город, отвечает военным потребностям, когда на него нападают враги¹.

Итак, поскольку группа существует лишь на благо его членов, благо группы *не будет иным, как благом индивидуумов, составляющих эту группу*. Так, Фома говорит: «Цель группы непременно является целью каждого индивидуума, которые составляют группу, — *oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius*»². А Данте пишет в том же духе: «Граждане существуют не для консулов и королей, а консулы и короли — для граждан, — *non enim cives propter consules nec gens propter regem, sed e converse*»³. Группа была бы абсурдностью, если бы роли переменились и государство или любая другая группа должна была бы следовать курсу, который больше не совпадает со счастьем каждого из его подданных, и если бы к индивидууму относились как к отработавшей свое машине, которую отдают на слом, когда она становится бесполезной.

Такая концепция одновременно и *новая, и средневековая*. Ведь в то время как город или государство появляются у Аристотеля как сама по себе цель, которой подчиняются

¹ *Thomas Aquinas. De Regimine Principum. Lib. I. Cap. 1; De Monarchia. Lib. I.*

² *Thomas Aquinas. De Regimine Principum. Lib. I. Cap. 14.*

³ *De Monarchia. Lib. I.*

индивидуумы, схоластическая философия, наоборот, считает государства подчиненными благу индивидуумов. Для Аристотеля высший долг быть хорошим *гражданином* и выпытать свою гражданскую добродетель.

Но для философа-схоласта высший долг — придать ценность человеческой жизни, чтобы стать *хорошим человеком*, а государство должно помочь в этом каждому своему члену.

Из этого учения следует, что перед государством индивид не должен склоняться, осознавая свой венец прав, на которые государство не может посягнуть, потому что их законность вытекает из ценности самой личности. Это есть «права человека». Основа их есть закон природы, так сказать, человеческая сущность и вечный закон, — вечные отношения, которые регулируют порядок сущностей в соответствии с указаниями извечно существующей мудрости. Это право на сохранение своей жизни, право вступать в брак и растить детей, право развивать свой интеллект, право на обучение, право на правду, право жить в обществе. Вот некоторые прерогативы индивидуума, которые появляются в декларации прав человека XIII века¹.

Таким образом, схоластическая философия оправдывает с этической точки зрения концепцию ценности индивидуума перед центральной властью. Но мы видим вместе с тем, как она также носит феодальный характер. Ведь и рыцарь, и барон, и вассал, и гражданин два прошедших столетия были поглощены идеей жить своей собственной жизнью.

IV

Представление о группе в учении канонистов и легалистов

Но этическая доктрина, в свою очередь, опирается на метафизическое основание. Действительно, зачем человек

¹ *Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a 2ae. Q. XCIV. Art. 2.*

имеет право обрести свое счастье, которого ни одно государство не может его лишить? Метафизика отвечает: потому что лишь человеческая личность есть истинная *реальность субстанции*. С другой стороны, любая что ни на есть группа, в том числе и государство, не является реальной сущностью, это просто группа человеческих личностей (*multitudo hominum*).

Такая доктрина интересовала правоведов и канонистов в той же степени, что и философов. Поскольку ее природа такова, что она проливает свет на политическую ментальность того периода, давайте вкратце рассмотрим концепции правоведов и теоретиков в гражданском и каноническом праве. Это будет полезное подготовительное мероприятие для опровержения, прежде чем перейти к заключениям философов.

Юристы-теоретики просто брали из римского права концепцию *корпорации* (*universitas*) и применяли ее, как теоретики гражданского права к государству, а как канонисты — к Церкви. Итак, римская *корпорация* (*universitas*) — это не что иное, как *ассоциация индивидуумов*. Определенно она являлась средоточием частного права, и она могла владеть и приобретать имущество, но, как подчеркивал Савиньи, она не является реальной личностью и, следовательно, у нее нет души, разума и воли. Римские правоведы были слишком реалистичны, слишком подвержены логике здравого смысла, чтобы придумать коллективную душу, — реальность, отличную от индивидуумов, — в этих ассоциациях, цели которых были явно коммерческими и промышленными.

Подобным образом канонисты не считали церковные приходы и монастыри, а также Вселенскую Церковь *реальными сущностями*, как сущностями, отличными от членов, которые их составляли. Иннокентий IV, у которого было имя выдающегося правоведа, был первым, кто заговорил о корпорации как о *persona ficta*, фиктивной личности, — отличная формулировка, которую нельзя найти в «Диге-

стах» Юстиниана, но которая восхитительно выражает мысль XIII века. Гирке называет его «отцом теории фиктивной личности»¹. Соответственно, корпорация определенно не вещь в себе, не живой организм в реальном смысле этого слова, поскольку не имеет ни разума, ни воли. Канонисты действительно заявляли, что она не может совершить преступление или любой другой наказуемый законом проступок, следовательно, политическая группа как таковая не должна бояться ада или грядущего гнева Божьего.

Не рассматривали по-иному средневековые правоведы и государство-корпорацию. В той же манере они объясняли искусственно созданную личность королевства или империи. Государство (*universitas*) есть коллективная масса индивидуальных людей, которые составляют *populus*; и его функция, говорит автор трактата *De Aequitate*, который приписывают Ирнерию, заботиться об отдельных людях, которые являются его членами².

Точно так же сообщество государств, которое Данте считал группой индивидуумов, скорее *respublica humana*, чем группа правительств. Универсальный монарх — это слуга всех, *minister omnium*, точно так же как папа — слуга всех слуг Божьих. Он желает благополучия каждому человеку, он ближе к каждому гражданину, чем любой отдельный суверен³. А в XIV веке Бальдус пишет: «*Imperium non habet animum, ergo non habet velle nec nolle quia animi sunt*»⁴ («Государство не имеет души, следовательно, не имеет ни воли, ни устремлений, которыми полна душа»).

¹ *Gierke O. von. Die Staats- und Korporationslehre des Allertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland. Berlin, 1881. P. 279. № 102: «Cum collegium in causa universitatis fingatur una persona» (Иннокентий IV).*

² *Imerius. De Aequitate, 2: universitas, id est populus, hoc habet officium, singulis scilicet hominibus quasi membris providere. Cp.: Carlyle. Op. cit. Vol. II. P. 57.*

³ *De Monarchia. I. Cp.: above, ch. V, 111.*

⁴ Цит. по: *Gierke. Political Theories of the Middle Ages / Ed. by Maitland. Cambridge, 1900. P. 70.* Этот перевод лишь небольшая часть цитируемого выше труда Гирке.

Разве такая концепция государства (не будучи сущностью вне членов, которые его составляют) и в самом деле представляет собой неудачу¹ средневековых правоведов и канонистов? Разве это не триумф здравого смысла и здравомыслия людей, которые стремились к верности истине, а не к оригинальности? Лично я не считаю, что государство есть реальная сущность, реальная субстанция вне его граждан, и я согласен с Полем Бурже в одном из его последних романов (*Le Sens de la Mort* — «Смысл смерти»), когда он вкладывает в уста доктора Маршала эти вызывающие слова: «Умереть за Францию не значит умереть ради коллективной сущности, но за всех французов, существующих и тех, которые будут существовать».

Взойти по лестнице и перешагнуть через вершину лестницы — все равно что подняться на эшафот. Они это сделали. Ради кого? Ради Франции. Но Франция — это общая сумма всех тех, кому было предопределено быть французами. Это наше самое «я», ты и я, — мы французы, я повторяю².

V

Метафизическая основа: группа не существует вне своих членов

Основополагающая причина этой доктрины — что государство, большое или маленькое, не есть «вещь в себе», сущность, отдельная от граждан, которые его составляют, — предоставлена самой схоластической философией, и мы уже видели, что она такое. Для схоластической философии мир плюралистичен, единственные реальные существующие сущности — это индивидуальные сущности, к примеру такой-то и такой-то дуб, такая-то и такая-то пчела, такой-то

¹ *Gierke. Political Theories of the Middle Ages. Cambridge, 1900. P. 70.*

² «Sortir de la tranchée, sur l'échelle, c'est monter à l'échafaud. Ils y montent. Pour qui? Pour la France. Mais la France, c'est la somme des destinées françaises. C'est nous, je vous répète». (P. 173. Ed. 1915, Paris, Plon).

и такой-то человек¹. А поскольку единение приходит на смену сущности (*ens et unum convertuntur*), только индивидуумы обладают физическим и внутренним единением. Дубовая роща, рой пчел, табун лошадей, пароход, дом, армия, церковный приход, город, государство — ничто из этого не означает реальных физических сущностей, в результате они не имеют единения, принадлежащего реальной субстанции.

Тогда из чего это единение или группа состоит? Метафизика Фомы Аквинского проливает нам свет на этот тонкий вопрос. Показав, почему индивидуум должен стать членом семьи и гражданского сообщества, он пишет: «Теперь мы должны понять, что эта совокупность гражданских или семейных групп *обладает лишь единением (внешнего) порядка*, и, следовательно, она не обеспечена единством, которое принадлежит естественной субстанции. Это причина, почему часть этой совокупности может осуществлять деятельность, которая не является актом группы. Солдат, к примеру, выполняет действия, которые не принадлежат армии, но такие действия солдата не препятствуют группе выполнять свою деятельность — деятельность, которая не принадлежит части, но целому. Так, сражение — это деятельность всей армии целиком, процесс буксировки баржи — это деятельность совокупности людей, которые тянут бечеву»².

Тогда есть основательное различие между единством индивидуума — органической и внутренней «неделимости» (*unum simpliciter*), которая принадлежит человеческой лич-

¹ См. гл. 9.

² «*Sciendum est autem quod hoc totum, quod est civilis multitudo vel domesticia familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum. Et ideo pars ejus totius potest habere operationem quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicujus partium, puta conflictus totius exercitus. Et tractus navis est operatio multitudo trahentium navem*» (Ethic. Nicom. L. I).

Я понимаю, что *unitas ordinis* означает союз, составленный из комбинации независимых сущностей, осуществляющих внешний порядок, отличный от физического союза, который вытекает из внутреннего порядка, в сущности, где существует множество элементов.

ности, — и внешнее единение, которое является результатом социального группирования среди определенного числа индивидуумов. Внутреннее единство приносит согласованность внутри отдельной субстанции, так что все ее составные части или элементы не имеют ни независимой ценности, ни собственного существования. Отсюда и противоречие в самой идее *коллективной личности*. Либо члены, которым полагается составлять такую коллективную личность, остаются, по существу, независимыми, — в случае чего здесь нет *одной личности*, а собрание личностей — либо они зависят от целого, и тогда каждый член теряет свою индивидуальность. Совсем по-другому в случае внешнего единения, которое появляется в группе личностей, поскольку это единение не затрагивает индивидуальность, которая принадлежит каждому члену.

Тогда вы спросите: разве семья или государство просто ничто? Сделать подобное утверждение было бы преувеличением доктрины. Ведь *единение* группы, о котором говорит Фома, функционально по характеру и *основывается на выполнении сообща определенной человеческой деятельности*, в которую каждый член вносит свой вклад. Подобная деятельность наделена реальностью, но реальностью, отличной от непередаваемой и неотъемлемой субстанционной сущности, которую сохраняет каждый член. Когда буксируют баржу, мышечная энергия людей, которые ее тянут, направляется сообща; в игре, или клубе, или в любом дружеском сообществе каждый член предоставляет частицу своей деятельности в распоряжение общей жизни, — и во всех этих случаях всегда возможно прекратить это делать.

Но в семье или в сообществе, наоборот, это взаимное объединение деятельности заложено природой, здесь нельзя пойти на попятную, поскольку определенная основная деятельность индивидуума поглощается этим сообществом. Действительно, в некий кризис, ради общего блага и общей безопасности, семья или государство может требовать

entire activity от своих членов. Но даже так человек, который отдает другим всю свою *энергию*, все равно сохраняет собственную *индивидуальность*. Если человек индивидуальность, то он никогда не уступает суверенитет своей собственной личности.

Эту доктрину нельзя сформулировать яснее, чем сделал это Фома Аквинский в этих прекрасных словах: «Закон должен учитывать многое, что касается личностей, дел, времени. Ведь общность государства состоит из многих личностей, и его благо обеспечивается *разнообразием деятельности*»¹.

Соответственно, с точки зрения схоластической метафизики нет разницы между единением группы людей, тянущих баржу, и единением семьи или государства или даже целой цивилизации.

Единственный вопрос об этой разнице состоит в том, которое из них связано с совершенством продемонстрированной деятельности. Надлежащее функционирование государства зависит от разнообразия деятельности, и государство становится более совершенным, как и цивилизация в целом, в зависимости от того, насколько эта деятельность полная, разнообразная и интенсивная. *Bonum commune*, всеобщее благосостояние, которое государство должно обеспечивать, получается в результате общей суммы выполняемой деятельности с целью единения и достижения гармонии.

Эти соображения проясняют, как можно говорить одновременно о *единстве* цивилизации XIII века и о *плюрализме*, который столь основополагающ в ее мышлении. Единство цивилизации есть результат общих чаяний, общих верований, общих чувств, как моральных, так и эстетических, общего языка, общей организации жизни; и такое единство

¹ «Bonum autem commune constat ex multis, et ideo oportet quod lex ad multa respiciat et secundum personas et secundum negotia et secundum tempora. Constitutor enim communitas civitatis ex multis personis et ejus bonum per multiples actiones procurator» (*Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a 2ae. Q. XCVI. Art. 1*).

не больше чем сообщество деятелей. В то же время единение субстанций, или физическое единение, принадлежит каждому из *многочисленных personalities*, которые являются факторами этой цивилизации, и только им одним¹.

В этом мнении томизма и схоластики групповая жизнь обретает динамизм. Он основывается на участии в деятельности на благо всем. Обладая одинаковой человеческой натурой с цепью неотъемлемых прав, все индивидуумы представляют собой огромную разницу в своих талантах, своих способностях и деятельности, которая вытекает из них. *Равные в человеческой натуре, люди неравны в способностях к деятельности*²; таков закон метафизики, который управляет деятельностью социальной группы во всех ее степенях.

VI

Сравнение группы с человеческим телом

После такой точной и основательной дискуссии, под которой подписалось бы большинство философов-схоластиков XIII века, не сложно отдать справедливость одному излюбленному сравнению того века — сравнению, к которому часто прибегали публицисты, канонисты, правоведы, тео-

¹ По причине неудачи постичь это различие между единством порядка и физическим единением многие историки отрицают индивидуализм в Средних веках и имеют неверное представление об этом основополагающем учении метафизики XIII в. — «*nihil est praeter individuum*». Так, пораженный унитарным характером цивилизации, г-н Баркер пишет: «Вряд ли мы можем сказать, что в Средние века не было никакой концепции государства. Понятие государства *involves* плюрализм, но этот плюрализм есть *ex hypothesi*, а не *not to be found*» (см.: *Unity in the Middle Ages // The Unity of Western Civilization*. Ed. Marvin. Oxford, 1915. P. 112). Этому утверждению предшествует другое ошибочное суждение: «Преобладание реализма, которым отмечена средневековая метафизика к концу XIII в., — это еще одно наследие Платона и еще один импульс к единению. Всеобщее является и есть истина, в которой индивидуальное разделяет с другими и обретает свою субстанцию в зависимости от степени коллективного использования». Ничто не противоречит больше схоластической философии XIII в.

² Ср. гл. 9.

логи и даже поэты с целью разъяснения проблемы индивидуума по отношению к группе. Это сравнение государства с человеческим телом, которое разработал Иоанн Солсберийский, детальное сравнение, и он уподобил каждый член человеческого тела с определенной частью государства.

Правитель — голова; сенат — сердце; полицейские и судьи — глаза, уши и язык; чиновники — руки; крестьяне и работники — ноги государства, — так что, по замечанию этого английского писателя, у государства больше ног, чем у сороконожки или сколопендры. Функция защиты людей становится «обувью» государства. Действительно, нет причины, почему бы не продолжить эту маленькую игру бесконечного антропоморфного сравнения¹.

Эта идея не является открытием Иоанна Солсберийского. Сам он ссылается на письмо, написанное Плутархом Траяну (фальшивое, насколько нам известно). Это сравнение повторяется в XIII веке, но оно утратило буквальное значение. Каждое государство, каждая церковь, каждый город, даже каждая гильдия сравнивается с физическим органом. Но философы того века не были введены в заблуждение чисто переносным значением, и Энгельберт из Фолькерсдорфа, аббат Адмонта, который написал приблизительно в 1290 году трактат с правилами для правителей, говорит о моральном и политическом органе в противоположность с физическим органом². Далее, когда Фома Аквинский называет коллектив граждан публичной персоной, *persona publica*³, здесь не возникает сомнений об истинном значении этих слов.

Сведенное к роли образного инструмента, это сравнение не лишено элегантности; оно показывает поразительным образом, что в политическом или церковном организме члены не занимают одинаковое место; что есть многообразие функций; что имеются промежуточные соединения; что здо-

¹ *Polycraticus*. Lib. V. Cap. 1, 2.

² *Gierke*. Op. cit. P. 24.

³ *Thomas Aquinas*. Summa Theologica. 1a 2ae. Q. XC. Art. 3.

ровый орган может помочь или подпитать слабый или поврежденный орган. Это сравнение прекрасно подходило средневековому мышлению, с его пристрастием к символам, и веку, который говорит о мистическом союзе Христа с Церковью, епископа с его епархиальной церковью и который уподобляет дочерям различные аббатства, которые выросли из материнского аббатства. Такие символы и многие другие никого не вводили в заблуждение. Сегодня мы не принимаем буквально сравнение Теннисона «миллионно-ногая толпа»¹, или выражение «усыновленные города», которое давалось определенным городам, разрушенным во время войны, или «материнские города», имя, которое с гордостью присвоили себе некоторые другие города, взявшие на себя «усыновление». Философы XIII века не принимали по ошибке солому слов за зерно идей. Органическая теория, которую ввели сегодня в моду некоторые немецкие философы, противопоставлена гению схоластической философии, как и юридической доктрине XIII века; обе считаются соблазнительным миражом.

VII

Заключение

Незадолго до войны я ненадолго останавливался в Страсбурге. Посетив его величественный собор, я заметил, что в одной из стен отделанной башни появилась трещина и что возникла необходимость воздвигнуть подпорку, чтобы башня не завалилась. Друг объяснил мне, что архитекторы XIII века воздвигли собор на фундаменте из прочных дубовых столбов, которые сохранялись веками, потому что были вбиты в болотистую почву, но что последние дренажные работы в городе повлекли за собой непредвиденные последствия высыхания этих древних, пропитанных

¹ The Fleet.

водой бревен и, следовательно, разрушили собор. *Невидимые и подземные*, до сегодняшнего времени они поддерживали фасад этой изумительной готической жемчужины, и никто не понимал, какой фундаментальной было их наличие и функция.

Так и с метафизической доктриной, которую можно назвать *невидимой и основополагающей опорой* социальной философии XIII века. На этом фундаменте покоится мораль, поскольку на морали основывается руководящий принцип, что государство создано для граждан, группа — для ее членов. Если бы метафизика схоластической философии осела и упала, тогда, в свою очередь, их этика была бы скомпрометирована, и зловещая трещина появилась бы в их социальной философии. Такая близкая взаимозависимость доктрин предоставляет поразительный пример связи и единения схоластической системы, на что мы уже указывали выше¹.

Глава одиннадцатая

ТЕОРИЯ ГОСУДАРСТВА

I

Верховная власть от Бога

Государство существует на благо индивидуумов, а не наоборот. В свете именно этого принципа решены все проблемы, которые поднимает изучение государственной организации, и, как мыслители согласны в принципе, так они будут согласны также по большинству решений, которые вытекают из него, посредством применения или выводов. Эти проблемы можно классифицировать под определенным аспектом понятий суверенитета или верховной власти. Никакая общественная жизнь невозможна, — будь то в семье, деревенской общине, государстве, монастыре, церковном приходе, епархии, Вселенской Церкви, — пока не будет власти, которой должны подчиняться члены.

Тогда каков же источник верховной власти, из чего она состоит, кому принадлежит, каковы ее атрибуты? Таковы некоторые специфические проблемы философской дискуссии политической жизни.

Откуда берется верховная власть, это превосходство одного человека, который правит, над своими собратьями? Подобно своим предшественникам предыдущих веков, философы XIII века отвечают: вся власть от Бога. И ход их мысли следующий. Вся Вселенная построена по замыслу Провидения, она управляется вечным законом (*lex aeterna*), который не что иное, как порядок вещей, сумма взаимоот-

ношений, которые следуют из природы сущностей¹. Реализовать свою цель как рациональной сущности и обрести свое счастье есть уникальная роль человека во взаимодействии с вселенской космической законченностью, предопределенной Богом. Теперь разумное объяснение правления другими, *ratio gubernationis*, в том, что оно учреждено, чтобы облегчить каждому достижение своей цели. Следовательно, оно должно быть в конечном счете божественным делегированием, господством, в соответствии с которым правители выполняют те необходимые функции, которые предоставляют возможность отдельным членам занять предназначенные для них места в божественной структуре².

Соответственно, правители владеют божественной властью, основанной на делегировании. Эта теория независима от следующего вопроса: каким образом эта власть, божественная по своей сути, попадает к тем, кто ею владеет, и кому она дается? Пусть правители получают эту власть непосредственно от Бога, как тому учат как легалисты, так и *De Monarchia* («Монархия»), или пусть полномочия мирской власти передаются по папским каналам, как утверждают сторонники опосредованной божественной власти; пусть верховная власть будет в руках монарха или представителя республики, — в любом случае она всегда восходит назад к Богу как ее источнику. Требования метафизики связывают ее с Богом.

II

Она есть функция; мораль правителей не отличается от морали подданных; что предполагает эта функция

Raison d'être (основание существования) верховной власти, следовательно, определяет ее природу. И это подводит

¹ См. далее, раздел V этой же главы.

² «Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus a lege aeterna deriventur» (*Thomas Aquinas. Summa Theologiae. 1a 2ae. Q. XCIII. A. 3*).

нас к нашему второму вопросу: из чего состоит верховная власть? Легалисты, канонисты и философы — все согласны в ответе. Верховная власть есть *общественная полезность*, функция, *officium*; она предназначена для всеобщего благополучия. Применение ведущего принципа, уже объясненного, понять не трудно. Поскольку государство создано для индивидуума, верховная власть в государстве может быть только на пользу его членов. Правители на земле, согласно Фоме Аквинскому, назначаются Богом не для собственной выгоды, но для того, чтобы они могли служить общему благу¹. По словам Птолемея Луккского, королевство создано не для короля, а король для королевства².

Даже при теократическом папском правлении сохраняется мысль о *officium*, долге, неотъемлемом от этой власти. Папа римский есть слуга слуг Божьих, *servus servorum Dei*. Как раз потому, что государство есть ассоциация индивидуумов и учреждено ради их благоденствия, разницы между моралью правителей и подданных не существует. Например, требуется исполнение договоров и соблюдение заповедей верности; они составляют саму основу *jus gentium* (права народов). Или опять захватнические войны запрещены, поскольку они препятствуют заботе государства о благополучии индивидуумов.

Но как будет правительство выполнять свою функцию? Как оно поможет индивидууму достичь своей цели, которая, прежде всего, есть некое высоконравственное счастье, результат *facultas contemplandi veritatem* (способности созерцать истину)?³ Ответ таков: осуществлением *unitas multitudinis* (единения сообщества), единения, случайного и внешнего, реализацией *bonum commune* (общего блага), которое является результатом гармоничной и совместной деятельности, исполняемой гражданином, — деятельности,

¹ *Thomas Aquinas. De Regimine Principum. I. P. 1—3.*

² «*Regnum non propter regem, sed rex propter regnum*» (Ibid. III. P. 11).

³ См.: *Thomas Aquinas. Comment in Ethic. Nicom. X, 11.*

которую De Regimine («О правлении государей») так старательно отличает от *unitas hominis* каждого индивида¹.

Правительство обременено тройным участием в делах нашей общей жизни². Во-первых, оно должно упрочить (*instituire*) всеобщее благосостояние, охраняя мир внутри границ, иногда называемое *convenientia voluntatum* (согласие желаний)³, побуждая граждан вести добродетельную жизнь и обеспечивая достаточное изобилие (*sufficiens copia*) для обеспечения жизненных потребностей. Общественное благосостояние, однажды упроченное, должно впоследствии быть сохранено. Это осуществляется гарантированным подбором представителей правительства; подавлением беспорядков, поддержанием нравственности через систему вознаграждений и наказаний; защитой государства от нападений внешних врагов. Наконец, правительство наделено третьей миссией, более расплывчатой, более гибкой: усовершенствовать (*ut sit de promotione sollicitus*), пресекать злоупотребления, компенсировать недостатки, трудиться ради прогресса.

Bonum commune (общее благо), учреждаемое и поддерживаемое правительством, основывается на превосходной концепции солидарности: каждый хороший и добродетельный поступок, совершенный отдельным человеком, способен принести пользу обществу, членом которого он является как частица целого. Отсюда следует, что в государстве индивидуальное благо может приписываться всегда общему благосостоянию: ученый, который занимается исследованиями и преподает, монах, который молится и проповедует, — все они оказывают услуги обществу в той же степени, что и ремесленник, крестьянин и обычный труженик.

¹ *Ipsa tamen hominis unitas per naturam causatur; multitudinis autem unitas quae pax dicitur, per regentis industriam est pro curanda (Thomas Aquinas. De Regimine Principum. Lib. I. Cap. 15).*

² *Ibid.*

³ *Thomas Aquinas. In Ethic. Nicom. III, 8.*

Фома Аквинский особо учит, что каждый добродетельный поступок (в сфере природы или приличий) может войти в состав общей или правовой справедливости (*justitia generalis vel legalis*); поскольку добродетель здесь с целью достижения общего благосостояния регулирует отношения поддержания порядка в поведении различных членов общества¹. Эта концепция обретает особую значимость, характерную для общественного порядка в XIII веке, когда размышляешь о правителе как об облеченном полномочиями сделать действенной эту добродетель в *justitia legalis* (юридическом праве). Это он обладает добродетелью справедливости по праву главенствования (*architectonice*), и достопримечательным образом, тогда как его подчиненные обладают ею только в административной зависимости и вторично².

Правитель есть *custos justii*, хранитель справедливости; он есть *justum animatum*, олицетворение справедливости³. Он — общественный миротворец, посредством своего титула он наделен правом направлять деятельность своих подданных, приказывать молиться, или сражаться, или строить, или обрабатывать землю, — всегда ради величайшего общего блага⁴.

¹ См.: *Thomas Aquinas. Summa Theologica. 2a 2ae. Q. LVIII. Art. 5*, важный текст в этой связи. «Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum; pars autem id quod est, totius est; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cujuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere, secundum quod ordinant hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc justitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare ad bonum commune... inde est quod talis justitia praedicto modo generalis dicitur justitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune».

² Ibid. Art. 6. «Et sic est (justitia legalis) in principe principaliter et quasi architectonice; in subditis autem secundo e' quasi administrative».

³ Ibid. Art. 1, ad quintum.

⁴ Тот же принцип был использован церковной властью в возложении на правителя долга пресечения ереси. Bonum commune, как оно понима-

Если тем не менее тому, кто правит, не удастся воодушевиться этим пониманием общественного блага и он предается эгоистичному и капризному использованию власти, тогда его должны считать тираном.

Каждый трактат, написанный для принцев и будущих королей, выражает ужас перед тираном, который позволяет собственной личной выгоде брать верх над благом группы. Данте оставляет тиранам особое место в своем аду рядом с разбойниками и убийцами.

Каждый обосновывает целую систему гарантий, чтобы оберегать государство от тирании, которая столь противна его природе. Некоторые из этих гарантий профилактические.

Так, Фома в *De Regimine Principum* («О правлении государей») хотел бы, чтобы люди — заметьте, в XIII веке он поддерживает тезис о *суверенитете народа* — во время избрания своих правителей навели справки об их характере и выяснили, не обладают ли они деспотическим темпераментом. «Берегись своего короля», — говорит он (*providendum de rege*)¹. Некоторые из таких гарантий предназначены, чтобы длиться на протяжении всего периода их правления; ведь его власть должна контролироваться и уравниваться другими, — сложная взаимосвязь, как мы покажем позже. И наконец, некоторые из этих гарантий репрессивные. Сопротивление против несправедливых приказов тирана не только разрешается, но и приветствуется; а в чрезвычайных случаях люди, которые выбрали тирана, могут его свергнуть. В то время как Иоанн Солсберийский считает тираноубийство *licitum*, *aequum* и *justum* (законным, справедливым и надлежащим)², Фома Аквинский явно презирует тираноубийство. Он выражает пожелание, чтобы люди из всех сил старались вытерпеть несправедливого правителя;

лось в XIII в., требовало, чтобы цель человека в божественном устройстве должна быть гарантирована и что поэтому правителю следует сурово пресекать любую ошибку, которая могла бы сбить с пути членов общества.

¹ Lib. I. Cap. 6. Cp. *ergo Comment Polit. Lib. III. Lectio 14.*

² *Polycraticus*. III, 15.

но, если правление становится совершенно невыносимым, он допускает право свержения недостойного правителя, что на самом деле является неизбежным следствием возможности выбора его¹.

В то время как ясно, что философы XIII века были очень чувствительны к описаниям тиранов, которые они находили в «Политике» Аристотеля, не менее ясно, что общественная жизнь того века предоставляла им фактические иллюстрации тирании, которые помогали черпать вдохновение для их теории.

Птолемей Луккский, который закончил труд *De Regimine Principum* («О правлении государей»), начатый Фомой, обливает презрением тиранов малых итальянских республик (городов-государств) своих дней (*hodie in Italia*), которые использовали государство для собственной личной выгоды. Возможно, он имел в виду *Podestas* (подеста — глава администрации в средневековых итальянских городах), которых приглашали из других городов, исполнять административные функции в городах-государствах Италии и которые, как только получали посты, думали лишь о собственных интересах.

Фома Аквинский определенно должен был знать случаи феодальной тирании, монархов, которые злоупотребляли своей властью. XIII век был свидетелем более чем одного свержения монархов. Достаточно вспомнить, как бароны Иоанна Безземельного восстали против него.

III

**Верховная власть принадлежит людям,
которые ее представляют**

Но и эта доктрина закономерна сама по себе, и не важно, кто облечен властью. И это подводит нас к третьему

¹ *Thomas Aquinas. De Regimine Principum. Lib. I. Cap. 6:*

вопросу, самому интересному из всех. Кому же принадлежит верховная власть, эта верховная власть, которая берет свое начало в божественной передаче полномочий, а свой *raison d'être* (смысл существования), свою ограниченность — в общественном благе?

В то время как легалисты и канонисты заняты лишь Римской империей, существующими монархиями и папством¹, философы имеют более общий взгляд.

Самый поразительный из них Фома Аквинский, который придал *droit social* (социальному праву) XIII века замечательную логичность, которую он возлагает на своих современников и своих потомков. Именно Фома подвиг своего друга Вильгельма из Мербеке на перевод на латынь «Политику» Аристотеля.

Чтобы понять политическую систему Фомы, мы должны различать два отдельных аспекта этой проблемы. С одной стороны, в *любом государстве* — с любой степенью совершенства — возникает вопрос о месте верховной власти. С другой стороны, есть еще вопрос о роли этой самой верховной власти в государстве, которое он считает *самым совершенным*.

Что касается первого вопроса. В любом государстве верховная власть возникает из коллектива и принадлежит *всем людям*, так сказать, массам, состоящим из индивидуумов. Поскольку государство составляют люди и оно создано на благо всех граждан, верховная власть должна осуществляться, логично прийти к заключению, что Бог вверил коллективу власть править и создавать законы. Таким образом, доктрина о «верховной власти народа» вовсе не современное открытие; она в непосредственной гармонии с ведущей идеей схоластической политической философии, что индивидуумы есть только общественная реальность и что, следовательно, государство не является организацией вне их. Тогда с помощью новой связи эта доктрина

¹ Ср.: *Gierke. Op. cit.* / Ed. by Maitland. P. 30, 70. Notes 131, 174.

соединяет *droit social* (социальное право) с метафизикой и этикой.

Но масса граждан слишком многочисленна, слишком не сформирована, слишком ненадежна, чтобы осуществлять самой власть, которая была предназначена ей божественным указом. Соответственно, она, в свою очередь, делегирует свою власть. Обычно граждане поручают ее монарху; но не обязательно, потому что люди также могут делегировать ее аристократической или республиканской форме правления. Если люди делегируют ее монарху — и это обычная средневековая практика, — он представляет группу и обладает властью ради группы; *ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis* («определять что-либо к общему благу есть прерогатива или всего сообщества, или кого-то из тех, кто представляет правителя сообщества»)¹.

Следовательно, монарх есть только вице-регент. Это без преувеличений верно настолько, что (как мы уже видели в *De Regimine Principum* — «О правлении государей») обычно рекомендуется принять меры предосторожности, когда выбирают вице-регента. Действительно, как говорит Фома², «среди свободных людей, которые могут устанавливать законы для себя, разрешение, обусловленное популярностью определенных практик, постоянно поясняется обычаем и имеет больше веса, чем авторитет правителя, поскольку последний обладает властью законотворчества, только пока представляет волю народа». Итак, власть передается этим последовательным делегированием от Бога народу, от народа монарху. Исходным субъектом власти является целый коллектив. Люди обладают ею благодаря определенному врожденному титулу, который ничто не может уничтожить, но короли владеют ею, подчиняясь воле народа, которая конечно же может перемениться.

¹ *Thomas Aquinas. Summa Theologica. la 2ae. Q. XC. Art. 3.*

² *Ibid. Q. XCVII. Art. 3, ad tertium.*

Тогда в истоках делегирования, осуществляемого народом королю, лежит *контракт*; в менее развитых государствах это рудиментарная или скрытая воля, но в государствах, достигших высшей степени организации, эта воля явная. Эта воля может самовыражаться тысячами различных способов, каждый из которых достаточен для того, чтобы обладание властью представить законным.

Этот средневековый принцип обретения власти по *контракту* находится в превосходном согласии с доктриной метафизики, что только индивидуум есть реальная сущность. Поскольку государство не является сущностью, воля государства есть не что иное, как сумма воли всех его членов; и государство не может существовать без взаимного доверия членов и тех, кто назначены управлять ими. И снова принцип находится в замечательном согласии с феодальным обществом и феодальной монархией, которая целиком основывается на пакте, *pacum*; на клятве верности вассала феодалу, которая является религиозной гарантией лояльности данному слову. Разве не пакты между королями и жителями самоуправляемых городов, баронами и прелатами являются основными принципами общественных институтов, которые окружают и способствуют созданию феодальной монархии? Когда одна из сторон контракта нарушает соглашение, другая сразу же отказывается от участия в сделке и оказывает сопротивление. История отношений между королями и их феодальными вассалами и самоуправляемыми городами полна случаями подобного сопротивления.

В принципе, как мы уже говорили, делегирование верховной власти народом, будь то монарху, или аристократии, или республике — одинаковой природы. В монархии есть преимущество, состоящее в том, что власть сконцентрирована и, как указывает Фома, отсутствие распространения более эффективно (как для благих, так и для дурных целей). *Virtus unitiva magis est efficax quam dispersa et divisa* («единая сила более действенна в исполнении намеченного, чем рас-

сеянная или разделенная»)¹. Но он продолжает и говорит, что сами обстоятельства должны решать в любой данный момент политической жизни народа, какая форма правления наилучшая, и эта дополнительная формулировка придает его теории ту эластичность, которая делает ее приспособляемой к любым сложившимся обстоятельствам.

IV

Лучшая форма правления в соответствии с философией Фомы Аквинского

Сам Фома, однако, демонстрирует очень заметное предпочтение смешанной форме правления (смешанной монархии), которую он считает самой совершенной реализацией этого народного делегирования, — и мы уже в общих чертах рассматривали эту форму. Эта смешанная система такова, что в ней верховная власть принадлежит народу, но в то же время сочетается как с выборной монархией, так и с олигархией, чтобы ограничить использование власти монархом. Общий план его системы намечен в этом классическом тексте:

«Несмотря на то что эти (то есть различные формы правления) различны в некотором отношении... тем не менее первое место удерживает „королевство“, где властью управлять наделен один, „аристократия“, что означает правление лучшими, когда властью управлять наделены несколько человек. Соответственно, лучшая форма правления заключается в государстве или *королевстве*, где *одному* дается власть осуществлять руководство над всеми; в то время как ему подчиняются *другие*, обладающие руководящей властью. И все же правление такого рода разделено между

¹ *Thomas Aquinas. De Regimine Principum. Lib. I. Cap. 3.* Перевод цит. по изд.: *Фома Аквинский* / Пер. Н.Б. Срединской // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI—XVII вв. Л.: Наука, 1990. С. 231—245.

всеми, как потому, что все могут быть избранными для того, чтобы править, так и потому, что правители выбираются всеми. Поэтому это лучшая форма государственного устройства: частично королевство, поскольку во главе всех стоит один человек; частично аристократическая, поскольку несколько лиц облечены властью; частично демократическая, то есть правление народное, поскольку правители могут избираться народом, а народ имеет право выбирать себе правителей»¹.

В этом отрывке, написанном приблизительно в 1250 году, утверждаются следующие политические принципы: всеобщее право голоса, право наискромнейшего гражданина возвыситься до высочайшей власти, одобрение законом добродетелей и достоинства личности, репрезентативная и избирательная монархия и право народа делегировать самым достойнейшим этот священный дар Бога, называемый властью.

Этот полный глубокого смысла текст содержит в сжатой форме, в *latin lapidaire*, значительное число проблем, из которых мы рассмотрим лишь немногие.

Во-первых, поскольку государство должно служить благу индивидуума, необходимо, чтобы те, кого воля народа ставит во главе, непременно обладали интеллектом и достаточной моральной целостностью, чтобы видеть и понимать общественные интересы и содействовать им. Таким образом, необходимо понимающее правительство. Причиной, по которой ему придается столь высокое место в структуре жизни индивида², также состоит в руководящей роли верховной власти в общественной жизни. Система делегирования власти будет более совершенна в зависимости от того, насколько она следит за тем, чтобы власть попадала в руки наиболее этого заслуживающие или, скорее,

¹ *Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a 2ae. Q. CV. Art. 1. English translation (Dominicans), Part II (First Part), Third Number. P. 250. New York. Benzinger, 1915.*

² См. гл. 8.

в самые добродетельные, говоря средневековым языком. И опять же человек действия должен находиться под руководством человека понимающего; ведь «в руководстве делами людей крайности возникают из-за того факта, что человек, стоящий во главе, в действительности головы не имеет. Те, кто выделяется в силу понимания, есть прирожденные лидеры», — *in regimine humano inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus praeeminentiam aliquis praeest* («хаос в правлении людей связан с тем, что некто является главным не в силу превосходства разума»)¹.

Вот почему наиболее совершенной формой делегирования власти является избирательная система; поскольку, как Фома пишет в своем комментарии к «Политике» Аристотеля, выборы есть работа разума² и средство выбирать самого достойного.

Такие выборы касаются монарха, а также его министров в правительстве, которых Фома включает в свою составную форму правления без определения их функций.

И наконец, Фома ставит условие для осуществления народных выборов: необходимо, чтобы народ был достаточно информирован о поставленных на карту вопросах, и впоследствии он должен получить политическое образование, обучение гражданству. Так, соглашаясь с Августином, он говорит: «Если люди обладают чувством меры и ответственностью и являются самыми усердными хранителями общего благосостояния, правильно будет ввести закон, позволяющий таким людям выбирать собственные магистраты для управления всеобщим благосостоянием. Но если, по прошествии времени, те же самые люди становятся коррумпированными настолько, что продают свои голоса и вверяют правление негодяям и преступникам, тогда такие люди должным образом лишаются права назначать

¹ *Contra Gentiles. Lib. III. Cap. 78. Illi qui intellectu praeeminent naturaliter dominantur.*

² «*Electio per se est appetitus ratione determinatus*» (*Com. in Politic. Lib. III. Lectio 14*).

своих должностных лиц, и право выбора переходит к другим хорошим людям»¹. Здесь опять мы видим, как всегда, как начинает действовать наш основополагающий принцип: народное избирательное право должно вносить свой вклад в осуществление в государстве всеобщего блага. Если само по себе всеобщее избирательное право наносит ущерб, его осуществление должно быть приостановлено.

V

Составление законов — весьма важный атрибут верховной власти; естественное и гуманитарное право

Как верховная власть, какая бы она ни была, выполняет свои функции? В соответствии со схоластической философией, существенным атрибутом, который способствует правительству в выполнении его миссии, является возможность создавать законы. *Создавать законы* для других действительно есть самая естественная форма приказа.

Теория гуманитарного права на страницах труда Фомы Аквинского тесно связана с его психологией, этикой и метафизикой; и она образует часть оригинального целого, которое можно кратко назвать «системой права»². Гуманитарное или позитивное право, *lex humana seu positiva*, имеет две стороны, а именно *jus gentium* (право народов, международное право), которое принадлежит всем людям одинаково, и *jus civile*, гражданское право, которое принадлежит, собственно говоря, только государству как таковому. В любом случае это гуманитарное право просто производная форма естественного права, а естественное право, в свою очередь, есть только применение — к человеку как к естественному созданию — вечного декрета извечно существующей мудрости, *lex aeterna* (вечный закон).

¹ *Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a 2ae. Q. XCVII. Art. 1.*

² *Ibid. 1a 2ae. Q. XC—C.*

Что же касается вопроса, который сейчас стоит перед нами, будет достаточно сказать, что естественное право, или естественное гуманитарное право, есть та самая совокупность правил, которые основываются на фундаментальном совершенстве человека; они неизменны и не могут изменяться, потому что следуют взаимоотношениям между сущностью Бога (единственный оплот всей реальности) и Его созданиями.

Философия томизма суммирует это все в такой формулировке: естественное право есть участие в вечном законе — *lex naturalis est participatio quaedam legis aeternae*¹. Тогда из этого следует, что каждый человеческий индивид несет в себе совокупность прав и обязанностей, которые есть выражение его натуры, так сказать, его статуса как разумного существа. Отсюда также следует, что естественные предписания этого закона, принципы общественного порядка, одинаковы для всех людей и для всех времен и что уничтожение их означает уничтожение самого человека. Позитивное, или гуманитарное, право не может нарушать их. Ведь, по словам Фомы, если гуманитарное право противоречит естественному праву, оно больше не является правом, а *искажением* права²; оно находится за пределами сферы гуманитарного законодательства. Гуманитарное право действительно черпает свою силу, свой *raison d'être* (смысл существования) только из естественного права, эхом чего оно и является, так сказать, продолжением и завершением. Непосредственное применение, очевидное естественное следствие общественной природы человека принадлежит *jus gentium* (то, что верно для всех народов), как, например, «справедливость при продаже и покупке и в других подобных обстоятельствах, без которых общественная жизнь была бы невозможной»³.

Но есть менее очевидные и более отдаленные последствия естественного права; и есть применения, которые из-

¹ *Thomas Aquinas. Summa Theologica. Q. XCI. Art. 3.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

меняются в соответствии с конкретными обстоятельствами, свойственными исключительно каждому государству.

Определять это остается правительству определенных групп, и делается это под видом позитивного права. К примеру, естественное право требует, чтобы преступник был наказан, но оно не указывает на способ или форму наказания, — следует ли его наказать штрафом, или тюремным заключением, или смертью¹. Упорядочение смысла естественного права оставлено здравому смыслу гуманитарного права.

Так, надежно связанные с естественными законами, все гуманитарные законы связаны с разумом, который является основой бытия человека. «Гуманитарное право есть применение разума во благо всех, что делается тем, кто пропагандирует и заботится об обществе»².

VI

Такая форма правления в сравнении с европейскими государствами XIII века; в сравнении с современной государственностью; в сравнении с теориями предшествующих веков

Разумеется, государство, описанное Фомой Аквинским, есть идеальная или теоретическая концепция. Конечно, как таковая она не может быть реализована на практике в полном смысле, поскольку реальные сообщества слишком сложны, чтобы их можно было приспособить к любому кругу людей, связанных общими интересами, или постоянной схеме. Но с этой оговоркой кажется справедливым сказать, что великие европейские государства, которые все тогда находились в процессе формирования, предприняли попытку с определенной точки зрения фактически реали-

¹ *Thomas Aquinas. Summa Theologica. Q. XCI. Art. 3.*

² «*Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*» (Ibid. Q. XC. Art. 4).

зовать отчасти систему «ограниченной монархии» так, как обрисовал ее Фома.

Например, Франция Людовика IX, в которой передача власти, опирающейся на волю народа, видоизменила растущую власть короля с помощью определенной системы контроля; Англия XIII века и немного позднее поставила своих королей лицом к лицу с национальным парламентом; приблизительно в то же время Испания также получила свои кортесы, народные собрания, возникшие во времена централизованного правительства Кастилии и Арагона¹. Везде высочайшая прерогатива верховной власти состоит в использовании юридической власти, которая была не чем иным, как логическим следствием власти отдавать приказы и придавать им силу. Повсюду делались попытки к достижению более совершенной последовательности. Но, с другой стороны, эти попытки так и не достигли той формы административной централизации, которые нам известны в современном государстве.

Тогда снова важно отметить, что доктрины томизма применяются к государствам, а не к нациям. Чувство любви к родине, которое появляется в *Chanson de Roland* («Песне о Роланде») — где говорится о *la douce terre de France* (о милой земле Франции), — находит свое место в системе моральных принципов Фомы Аквинского.

Он говорит о *pietas* (благочестии), которым мы обязаны нашей родной почве, — *in qua nati et nutriti sumus* (на которой были рождены и воспитаны), и он считает, что гражданин в долгу перед своей родиной, «*debitor patriae*»².

¹ Относительно исторического происхождения различных политических функций во Франции Капетингов (понятие королевского *officium*, роль суверена как *justicier*, клятвы верности подданных, важность выборов, и *sacre* и коронации, *designatio* престолонаследника до Людовика VII) см.: *Luchaire. Histoire des institutions monarchiques sous les premiers capétiens* (987—1180). Paris, 1891. Vol. I; *Zeiller. L'idée de l'Etat dans St. Thomas*. Paris, 1910.

² *Thomas Aquinas. Summa Theologica. 2a 2ae. Q. CXXII. Art. 5; Q. CI. Art. 1.*

Но нация означает больше, чем государство и родину. В нашей современной концепции нация предполагает весьма организованное государство, за которым стоит собрание традиций, с учреждениями, с правами и чувствами, с победами и страданиями и с определенным типом мышления (религиозным, моральным и артистическим). Это ее основы. Результатом явилось то, что эта связь, которая объединяет нации, выше всех психических по характеру (интеллектуальных и моральных), а не территориальная или расовая.

Так вот, европейские нации, определенные таким образом, не существовали в XIII веке: они были *в процессе формирования*. Монархические государства должны были стать ядром наций современности. Война тогда не была соперничеством между двумя нациями, борьбой между двумя членами единой семьи, или двумя королями, или двумя вассалами, или между вассалом и господином. Она сохраняла характер частной междоусобицы, и то же самое верно для раздоров между городами и между сословиями в одном городе. Отсюда в своей философской доктрине войны Фома Аквинский настаивает, что война должна быть справедливой, должна объявляться законной властью.

Это было как раз потому, что государства в XIII веке не были оформлены в явно очерченные нации, что они имели больше общих черт, чем государства сегодня.

Но они находились на грани становления многонациональными. XIII век был подобен центральному плато, и потоки, которые стекали с него, прокладывали себе русла в различных направлениях.

Теория государства томизма представляет собой кристаллизацию политических опытов XII и XIII веков, но она также представляет собой подчинение феодальному гражданскому и каноническому праву, которые не делали ни малейшего прогресса в то время. Следовательно, три законодательные системы (феодальная, гражданская и каноническая) единодушны во стольких многих важных вопросах,

таких как божественное происхождение власти, подчинение короля закону, характер короля как слуги справедливости, сила закона, вмешательство общества в делегирование власти князю и участие народа в правлении. Точно таким же образом естественное право для легалистов и канонистов было идеалом, к которому позитивное (гуманитарное) законодательство должно стремиться, и предписания естественного права должны быть заимствованы, насколько это возможно в существующих обстоятельствах¹.

Наконец, теория государства XIII века поглощает и дополняет различные философские доктрины, которые обрели одобрение древних философов, таких как Манегольд Лаутенбахский и Иоанн Солсберийский.

Но она стала общественной философией, и она облекает все в синтез, которого не найдешь ни среди феодальных теоретиков, ни среди легалистов, ни среди канонистов, ни среди философов предшествующих веков. Она координирует все и привязывает доктрины, которые она создает, к системам психологии, морали, логики и метафизики. Это своего рода демократия, *задуманная в умеренности*, и она основывается на плюралистической концепции мира и жизни.

¹ Ср.: *Carlyle*. Op. cit. С гражданским правом. Vol. II. P. 27, 49, 75; с канонистами. Ibid. P. 110, 145, ср. VIII и p. 242; с феодальным правом. Vol. III. P. 32, 34, 44, 51, 100, 106, 116, 125, 137, 147, 162 и заключение.

Глава двенадцатая

КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПРОГРЕССА

I

Постоянное и неизменное

Есть ли в схоластике XIII века место для теории прогресса? Этот вопрос имеет отношение не только к системе человеческих законов, это общая проблема, и, следовательно, ее нужно решать в соответствии с общими принципами. Давайте рассмотрим вкратце, как преуспела схоластика в согласовании постоянного и переменного и до какой степени она допускает возможность перемены к лучшему.

Мы уже видели¹, какую важную роль играют стабильность и неизменность в концепции Вселенной в XIII веке. Сущности неизменны, и посредством их естественные виды неизменны; они есть имитации Божественной сущности; и степень подобия не изменяется. Из этого следует, что то, что составляет человека, его *сущность*, как тогда говорили, находится повсюду и всегда неизменна.

Нечто есть либо человек, либо не человек. *Essentia non suscipit plus vel minus* (существование не принимает модус более или менее). Точно так же первые принципы разума, то есть суждения, которые выражают фундаментальные отношения всех сущностей, предпосылки, что любая

¹ Гл. 9, IV.

реальность может вступить в фактическое существование, стабильны и неизменны; их необходимость и их универсальность абсолютны.

Возьмем, к примеру, принцип противоречия: «то, что есть, не может не быть», или принцип причинной связи: *quidquid movetur ab alio movetur* (что бы ни двигалось, движимо другим). Схоластика ссылается на эти принципы как *per se notae*, познаваемые сами по себе; просто путем понимания субъекта и предиката можно постичь абсолютную необходимость отношений, которые их объединяют, независимо от всего опыта и в результате независимо от всего существования.

Первые принципы математики, хотя менее общи в том, что они имеют дело лишь с количеством, выражают таким же образом неизменные отношения.

Не иначе дело обстоит и с принципами морали и общественного порядка. С тем, что нужно творить добро и избегать зла, вряд ли кто-нибудь станет спорить. И то, что государство создано на благо индивидуумов, есть принципы, необходимые и постоянные, — это понятно; и мы видели, что существуют права, вытекающие из природы, которые ни одно человеческое законодательство не может нарушать. Тем не менее необходимость в этих моральных и социальных принципах есть другого рода, чем математические теоремы и принципы разума. Эти моральные принципы предполагают *условие*; а именно существование человечества в его существующем состоянии, — факт созидания. То же самое верно и в отношении принципов естественных наук. Отсюда подобные принципы не познаваемы простым анализом и сравнением их предмета и утверждения (*per se notae*); они явно опираются на наблюдение и опыт (*per aliud nota*)¹.

¹ О различиях в схоластике между суждениями *per se nota* и *per aliud nota* (*aliud* здесь означает наблюдение и опыт), см.: *Mercier. Logique. Louvain, 1919. P. 135 ff.* Ср.: *Thomas Aquinas. De anima. II, 14.*

II

Прогресс в науке, морали, в светском и политическом правосудии, в цивилизации

С другой стороны, мир ограниченного существования влечет за собой изменения, и схоластика тщательно изучает проблему перемен. Доктрина акта и потенции — действительности и потенциальных возможностей в каждой меняющейся сущности — не что иное, как решение этой проблемы¹. Изменения возникают повсюду в физическом мире. Но само изменение следует определенному единообразию, над ним доминирует конечная цель изменить себя, которая придерживается определенных закономерностей; в ней преобладает завершенность. Неизменная смена времен года, движение планет, цикл физических и химических законов, повторение жизненных циклов у растений и животных — все это демонстрирует поразительную регулярность, неотъемлемую в сфере перемен. Если рассматривать неорганические сущности, растительный и животный мир, это самое повторение не допускает никаких исключений. И не только виды неизменны, деятельность, демонстрируемая самыми разнообразными отдельными сущностями, не изменяется.

В отношении эволюции, как мы понимаем ее сегодня, динамическая метафизика схоластики не принимает и не исключает переход одних видов в другие. Этой проблемы не существует в XIII веке. И теория эволюции, и теория мутации несовместимы со схоластической теорией Вселенной. Действительно, как мы уже видели выше, субстанция всегда трансформируется в другие виды субстанции — и не важно, каким образом.

Но человеческие поступки, связаны ли они с тем же единообразием, или, наоборот, возможен ли человеческий прогресс на самом деле? Этот вопрос более интересен, по-

¹ См. гл. 9.

скольку в XIII веке люди считали, что он реализован в состоянии устойчивого равновесия, и поскольку их необычайный оптимизм заставляет поверить, что они достигли состояния близкого к совершенству. Соответственно, необходимо объяснить, что они считали, что человечество прошло через низшие ступени, чтобы достичь такой степени совершенства.

Точная формулировка украшена их метафизической психологией. Человеческая природа одинакова у всех людей, и, что бы ни основывалось на этой природе, оно стабильно и единообразно. Но способности — прямой источник деятельности — отличаются от человека к человеку в степени и гибкости. Интеллект и воля деятельны в большей или меньшей степени; они повержены совершенствованию с помощью образования, и это самоусовершенствование неограниченно. Повторение деятельности порождает постоянный характер (*habitus*), который усиливает попытку. Итак, место для прогресса в науке есть. То, что люди не были способны открыть в данное время, может быть открыто в любой момент гением, более проницательным. Фома Аквинский применяет это к геоцентрическим гипотезам, возможное вытеснение которых он предвидит¹. Наука, более того, считается коллективным сокровищем, которое непрерывно возрастает посредством вкладов последующих поколений².

В сфере морали и социальной справедливости место, отведенное переменам (конечно же переменам к лучшему), гораздо важнее. Проблема здесь не связана с ростом моральных или общественных суждений, как было в случае науки; но с реальной трансформацией и вытекающей из нее адаптацией, и подоплека тому находится в свободе человека. Кроме непреложных принципов (отправной пункт и стандарты морали), схоластика признает, что применение

¹ Ср. с. 98.

² Ср. с. 117.

этих принципов относительно ясно и более менее непостоянно¹. Эти принципы управляют большинством случаев, но они не допускают исключений. Разум должен взвешивать ценность всех обстоятельств, которые охватывают и практическое применение морального закона. Чем многочисленнее становятся эти обстоятельства, тем больше становится эластичность закона.

Этот вопрос хорошо и ясно изложен Фомой Аквинским², который говорит следующее: «Что касается должных выводов практических рассуждений, то ни один не будет истинным или правильным в равной степени для всех, а там, где это так, то не всегда это в равной степени известно всем. Таким образом, правильно и верно для всех действовать, как подсказывает здравый смысл, и, исходя из этого принципа, следует правильный вывод, что товар, доверенный другому, должен быть возвращен его владельцу. Так вот, это верно для большинства случаев, но может так случиться, что в определенном случае будет вредно и, следовательно, неразумно возвращать товар на сохранение, например если его затребовали в целях войны с какой-то страной. И этот принцип, как окажется, скорее не сработает; по мере того, как мы будем вдаваться в подробности, к примеру, если будет сказано, что товары, отданные на хранение, должны быть возвращены с такой-то и такой-то гарантией или таким-то и таким-то образом, потому что чем больше добавляется условий, тем больше способов, чтобы этот принцип сработал так, что возвращать товар будет неправильно, либо его вообще будет нельзя возвратить».

Коренная склонность к добру находится в глубинах человеческого сознания; ее можно омрачить, *obtenebrari*, но не уничтожить. В самых худших людях человеческая натура остается хорошей и носит неизгладимый след вечного закона³.

¹ Ср. с. 216.

² *Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a 2ae. Q. XCIV. Art. 4.* В переводе доминиканцев. Р. 48.

³ *Ibid. Q. XCVI. Art. 6.*

Что касается общественных истин и общественных законов, они ещё более подвержены условиям *tempora, negotia, personae* (времени, обстоятельств и личности), чем моральные законы индивидуума¹.

Они изменяются с ними, они не наделены *непогрешимостью*². Отсюда прогресс в гуманитарном законодательстве возможен. Несомненно, что система ограниченной монархии, которой Фома Аквинский отдает свое предпочтение, представляет, по его мнению, шаг вперед от примитивных форм правления, которые он перечисляет. В следующем прекрасном пассаже Фома показывает, что закон, так же как и наука, способен к прогрессу: «Таким образом, может быть две причины для справедливого изменения гуманитарного права: одна со стороны здравого смысла; другая — со стороны человека, поступки которого регулируются законом. Причина со стороны здравого смысла состоит в том, что человеческому рассудку кажется естественным постепенно продвигаться от несовершенства к совершенству. Отсюда в спекулятивных науках мы видим, что учение древних философов было несовершенно и что впоследствии оно было усовершенствовано теми, кто пришли к ним на смену. Так и в практических делах: ведь те, кто впервые попытались открыть нечто полезное для человеческого общества, не будучи способными самостоятельно принять все во внимание, основали определенные институты, которые были несовершенны во многих отношениях; и они были изменены последующими законодателями, которые создали учреждения, которые могут зачастую оказаться менее несовершенными в отношении общего блага.

Со стороны человека, чьи поступки регулируются законом, закон может быть справедливо изменен, вследствие изменившихся условий человека, которому подходят

¹ *Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a 2ae. Q. XCVI. Art. 1. Cp. the whole of q. XCVII («De mutatione legum»).*

² *Ibid. Q. XCI. Art. 3, ad tertium.*

различные вещи в зависимости от различий в его условиях»¹.

Таким образом, теория томизма открывает путь к прогрессу в гуманитарном законодательстве; и поскольку законодательство есть атрибут верховной власти, оно также открывает путь прогресса в управлении государствами. Но тут же Фома добавляет этот мудрый совет: гуманитарные законы следует не менять без основательной на то причины. Ведь любое изменение закона делается за счет власти и величия, которые присущи законодательной власти, — *quando lex mutatur, diminuitur vis constructiva legis*² (при изменении закона накладывающая обязательства сила закона ослабевает).

Поэтому на основе принципов томизма можно оправдать серию прогрессивных мер. XIII век не мог, конечно, предусмотреть их, но они не противоречат системе. Ведь, каким бы ни было правление, оно должно всегда смотреть в направлении улучшения (*ut sit de promotione sollicitus*); оно должно предоставлять в распоряжение индивидуумов средства усовершенствования их личности. Оно должно обеспечивать, к примеру, все, что касается обучения физическим упражнениям, рассуждениям, морали и воли; оно должно предоставлять условия для производства и для работы³.

Подобная *миссия* принадлежит общественной власти, вне зависимости от формы этой власти. Следуя тонкому и рассудительному определению Фомы, нужно угадывать в изменяющихся обстоятельствах, какая форма правления наиболее подходит реализации своей общественной миссии.

Наконец, подобно государству и коллективной жизни, человеческая цивилизация во всей своей полноте способна

¹ *Thomas Aquinas. Summa Theologica. 1a 2ae. Q. XCVII. Art. 1. Dominican trans. P. 77.*

² *Ibid. Art. 2. Перевод цитируется по изданию: Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II—I. Вопросы 90—114 // Пер. с лат., ред. и примеч. С.И. Еремеева. Киев: Ника-центр, 2010. 423 с.*

³ *Ср. с. 205.*

к прогрессу, поскольку она является результатом человеческой деятельности, всегда способствующей совершенствованию. Образование, наследство, верховная власть — все это может повлиять на развитие артистических способностей, научных трудов, обычаев, религиозной практики.

Подведем итоги. Неизменность сущностей и отношений сущностей, акт и потенция; способность к совершенствованию способностей; свобода и приспособляемость коллективной жизни к обстоятельствам и потребностям — вот принципы, с помощью которых схоластика разрешила проблему прогресса. Она сделала это, ответив по-своему на вопрос древних греков: как примирить неизменное и изменяемое?

Глава тринадцатая

ФИЛОСОФИЯ И НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР В XIII ВЕКЕ

I

Схоластическая философия отражается на темпераменте народов, которые ее создали

Схоластическая философия была господствующей философией XIII века. Таков выдающийся факт, значимость которого мы попытались оценить, соотнося его с другими факторами той цивилизации.

Эта философия есть результат медленного и постепенного развития, и она следует общему направлению западной цивилизации. Зарождение доктрин, довольно медленное вначале, становится усиленным в XI и XII веках, по мере того как общественные и политические структуры обретают свою феодальную форму; и оно достигает своего самого плодотворного периода как раз тогда, когда явный средневековый образ жизни, мысли и чувств ясно проявляет себя в любой сфере человеческой деятельности. Эта великая философская система отражает тенденции к унификации в то время, ее влияние космополитично, ее оптимизм, ее безличность и ее религиозная направленность находятся в гармонии с цивилизацией в целом, а ее доктрины оказывают основательное влияние на искусство, литературу и общественные обычаи.

Поскольку схоластическая философия есть продукт западных народов, она также является и самобытным про-

дуктом. В ней западные народы воспроизводят неизбежно проблемы греков и восточного мира. Но решения этих проблем формируются в новой форме, они пропитаны новой ментальностью. В этом кроется секрет удивительного роста и распространения схоластической философии на Западе.

Принимая во внимание, что западные народы были постоянно озабочены ею, неудивительно, что эта философия должна была сыграть роль в формировании философского характера; что она должна была придать им интеллектуальные наклонности, особый склад ума. Тогда не стоит удивляться, когда мы находим в этом уникальном периоде истории, когда умы разных европейских народов обретали свой склад — развитие определенных общих черт, влияние которых сохранилось в философии после XIII века и даже на протяжении всего Средневековья.

Экономические формы, политическая организация, структура слоев общества, культура и искусство — все это исчезает или трансформируется; действительно, к концу XIV века эти элементы цивилизации утратили свое явно средневековое значение. Но мораль и характер философии сохраняются, потому что принадлежат к более глубоко лежащим эманациям человеческого духа. В отдельном человеке характер или темперамент, зависящий от физиологических условий, сохраняется на всю жизнь. Точно так же в группе индивидуумов ментальный темперамент, который находит свою опору в общих идеях, как интеллектуальных, так и моральных, сохраняется в народе. Так, обычаи сохранения чести и правила этикета под общим влиянием церкви и феодального строя передаются через последующие поколения в качестве основных реалий, которые мы находим даже сегодня в нашем современном сознании. Точно так же характер философии XIII века — я имею в виду действие определенных методов и доктрин — вошел в современную эпоху и даже сейчас направляет наш образ мыслей. В самом деле, схоластическая философия привела

в действие три главные доктрины — которые также можно назвать методами, — которые стали нашим общим подходом к проблемам и их решениям.

II

Три главные доктрины: ценность индивидуума; интеллектуализм; умеренность

Первая из этих доктрин делает акцент на мир индивидуума, или личности, как единственную человеческую реальность. Схоластическая философия, будучи плюралистической концепцией мира, делает из каждого человека автономного деятеля, имеющего собственное тело, разум и волю, а также свободу. Каждый человеческий индивид обладает способностями, которые дают ему, как представителю расы, чисто личную способность к действию, и такое неравенство способностей объясняет некоторые склонности различных индивидуумов к художественной, научной, профессиональной или общественной деятельности. Человеческий индивид имеет право на личное счастье и призван после смерти обрести личное блаженство. Он защищен от государства или группы целой системой нематериальных прав¹. Соответственно, философия XIII века выступает против всего, что имеет сходство на подчинение одного человека другому. По той же причине она проявляет абсолютную неприязнь к низу и пантеизму; она с большим трудом (и этому нельзя придавать слишком много значения) стремилась исключить каждую пантеистическую тенденцию из ее учения. Действительно, она вызывает ужас по отношению к любой доктрине, объединяющей в одно целое несколько или всех сущностей, — в частности, которая делает всех людей частью или становлением единого великого целого, одного бытия, что, следовательно, и подавляет их индивидуальность.

¹ Ср. главы 9 и 10.

Эта доктрина, состоящая в том, что исключительно индивид есть вещественная реальность и что только он представляет собой реальную ценность во Вселенной, конечно же Аристотелева по своему происхождению.

И это написано на первых страницах его «Метафизики», этой роскошной книги здравого смысла, которая питала умы человечества на протяжении двух тысячелетий. Но со своей особой заинтересованностью к природному равенству всех человеческих существ схоластика пошла гораздо дальше Аристотеля. В то время как он утверждает, что люди от природы не похожи и что именно природа сделала одних рабами, а других свободными людьми, схоластика считает рабство и крепостничество *обусловленными*, а не естественными. И мы можем быть уверены, что такой поворот мысли, поворот к повышенной ценности индивидуума не был в согласии с глубочайшими стремлениями средневековой цивилизации (у народов, которые были его высшими представителями), он так и не нашел доступ к их умам, не вошел в их кровь. Ведь западные умы воспринимали лишь то, что их устраивало, — будь то от Аристотеля, или Платона, или Августина, или Авиценны, или Аверроэса, — и они брали это лишь потому, что оно было им удобно.

Нет ничего более фальшивого, чем суждение, которое находит доверие у многих историков, что нужно дождаться Ренессанса, чтобы увидеть, что человеческая личность оценена по достоинству. Не много есть философов, которые выделяли метафизическую, психологическую, моральную и общественную ценность индивидуума столь сильно, как это делали схоласты. И точно так же как XIII век есть век поразительных личностей, это к тому же и век дискуссий по всем проблемам, которые поднимают вопрос о личности.

Существует вторая доктрина, которая также затрагивает философскую ментальность и которая тесно связана с тем, о чем мы только что толковали. Это интеллектуализм, или господство разума в человеке и во всем, что касается

человеческой жизни. Он вводит превосходство разума во все области человеческой деятельности¹. Фома Аквинский и Дунс Скот являются замечательными представителями интеллектуализма, но его также можно найти, хотя и в меньшей степени, у всех схоластических философов.

И это потому, что доминирующей философией XIII века была интеллектуальная философия, которая способствовала любви к ясности и точности, которая боролась против приводящей в тупик неопределенности арабского мистицизма, которая привнесла в дискуссии атмосферу точности и аккуратности, которая оказала на формирование и развитие умов самое благотворное влияние. И именно этой ментальной дисциплине, которой философская латынь магистров обязана своей гибкостью, — и тому же источнику современные языки обязаны большей частью своей лексики². Мы уже видели, как этот интеллектуализм и любовь к ясности проявлялись в самых важных формах культуры XIII века³.

Но в добавление к индивидуализму и интеллектуализму существует третья, глубоко лежащая характерная особенность, которая входит в характер тех, кто создавал и развивал схоластическую философию.

А именно их дух умеренности — *moderation* — проявляется в обдуманной альтернативе. Их философия есть *via media* (средний путь) между взглядами Платона и Аристотеля; она смягчает натурализм последнего и идеализм первого. Таким образом, равновесие, которое появляется во всех общественных силах того века, проявляет себя в своей доминирующей философии.

Мы уже видели⁴, что схоластическая метафизика — это динамичная философия, но ее динамичный характер умеренный, поскольку форма или принцип любого данного совершенства, который может быть присущим каждому су-

¹ Ср. гл. 8.

² Ср. с. 147.

³ См. гл. 7.

⁴ См. гл. 9, III, IV.

ществу, раскрывается в материи. Это дает материальному миру эволюционную интерпретацию, но это умеренная эволюция, поскольку она не относится к самим сущностям. Так, к примеру, концепция эволюции сочетает в себе рациональные причинность и окончательность, она представляет умеренное реалистичное решение, примиряя индивидуальную природу внешних реальностей с абстрактным характером наших соответствующих концепций¹.

Схоластическая философия есть умеренная форма идеализма, поскольку абстрактные идеи возникают в чувственном восприятии², и человек считается единым союзом как души, так и тела. Точно так же эта умеренность находит выражение в этике, которая объясняет совместимость долга с удовольствием и непостоянные моральные законы с их неизменными принципами³.

То же самое верно для их эстетики, поскольку прекрасное одновременно и субъективно и объективно. И снова в их логике появляется тот же самый дух, поскольку они устанавливают право как дедукции, так и индукции. Эта умеренность проявляется также в общественной философии, ведь верховная власть в государстве принадлежит как народу, так и тем, кто получил власть посредством делегирования от народа⁴. Умеренность также обнаруживается в теории прогресса и культуры, которая учитывает и то, что неизменно в человеческой натуре, и то, что изменяемо и поддается совершенствованию⁵.

Так, во всех своих отражениях схоластика ищет золотую середину и избегает крайностей; она наслаждается решением, которое занимает промежуточное положение между противоположными взглядами. По всем этим причинам она есть глубоко *гуманитарная философия*, то есть фило-

¹ См. с. 55 и 151.

² Ср. гл. 8, I.

³ Ср. гл. 12, II.

⁴ Ср. гл. 12.

⁵ Ср. гл. 11, III.

софия, которая соответствует сущностям, связанным материальными условиями и все-таки участвующим также и в духовной сфере.

Важность личности, превосходство разума и ясных идей, чувство меры и умеренность в доктринах, которые ее составляют, — эти три характерные черты схоластической философии находятся в совершенной гармонии с западной цивилизацией XIII века.

III

Схоластическая философия как продукт неолатинских и англо-кельтских умов; вклад германцев фактически незначителен

А сейчас мы должны рассмотреть следующий факт — факт центральной важности. Эта цивилизация, прежде всего, есть продукт французского влияния. Франция является центром, из которого она повсюду бросает свой свет. С этой точки зрения интересно заметить, что мастера схоластической философии, те, благодаря кому она получила свое полное развитие, и те, кто оставил на ней отпечаток своего гения, все *получили образование* во Франции, — будь они французами, итальянцами, англичанами, либо фламандцами, либо валлонцами. Фома Аквинский и Бонавентура принадлежат к влиятельным итальянским семействам; Александр из Гэльса, Дунс Скот, Уильям Оккам и многие-многие другие — англо-кельты; Жерар из Аббевиля, Вильгельм Овернский, Вильгельм Осерский родом из Франции; Генрих Гентский, Сигер из Куртрэ — уроженцы Фландрии; Годфри Фонтейн происходит из знати Льежа. Все эти мастера встретились в Париже, где они жили и преподавали, и, следовательно, они французы по образованию. Схоластическая философия в XIII веке еще более система *Gallicae Sententiae* (французского образа мышления), чем она была во времена Аделарда Батского.

С другой стороны, роль германцев на удивление незначительна. Единственная знаменитая личность, которая родом из-за Рейна, — это шваб Альберт Великий, граф фон Больштедт. Его вклад в схоластическую философию заслуживает пристального внимания, но это заслуги очень особого рода.

Альберт Великий был неутомимым компилятором текстов, неутомимым комментатором, наблюдателем фактов, отличным энциклопедистом, но он не был глубоким философом¹.

Я не хочу сказать конечно же, что немцы не внесли свой вклад в философию XIII века; ведь они породили некоторых мыслителей, чья мысль чрезвычайно важна в отношении цивилизации. Но их философия не есть схоластическая философия, как мы из всех сил старались показать на страницах этой книги. Их система мысли содержит семена, которые были чужды схоластическому гению, и в ней находятся зачатки их будущих глубочайших стремлений.

Этот контраст между двумя типами мышления и поразительный, и поучительный. Поэтому мы с пользой можем рассмотреть его более подробно в заключении нашего исследования.

IV

Латинский аверроизм в XIII веке

Что же это за философия, которой немцы в большинстве случаев отдавали предпочтение? Чтобы понять полную значимость этого вопроса, необходимо рассмотреть несхоластическую философию XIII века.

¹ Cp.: *Schneider*. Beiträge zur Psychologie Alberts des Grossen // *Bäumker*. Beiträge. IV, 5. 1903. Albert in de animalibus is fond of distinguishing the Germani and the Galli. Cp.: *Stadler H.J.* Albertus Magnus de animalibus L. XXVI // *Bäumker*. Beiträge. XV—XVI, 1916 and 1921. Incices, verbis Galli, Germania, Germani.

Сразу же следует оговориться, что мы должны проигнорировать необычное, ведь наше исследование есть изучение общих тенденций. В этом столетии, которое было столь богато важными личностями, существовали определенные обособленные, но блестящие мыслители, которые, подобно метеорам, промелькнули на философском небе, оставляя небольшой след реального влияния на свое окружение. Роджер Бэкон, возможно, самый притягательный из этих людей. Но в то же время, как он намного опережал современников во всем, что касалось математики и естественных наук, он с таким же успехом отставал в своих взглядах на саму философию, подобно чистым апологетикам в продвижении религии. Так, он представляет собой двойственный анахронизм — не только в науке, но и в философии также! Поэтому, как ни была бы интересна его личность как представителя XIII века, он тем не менее остается не более чем исключением и заслуживает лишь второстепенного места в нашем исследовании.

Помимо схоластической философии, появляются два принципиальных течения мысли, а именно латинский аверроизм и неоплатонизм. Они и подавно отмечены переворотом, который они причинили, тем не менее, в отличие от полноводной реки схоластики, они лишь мелкие речушки. Первое течение возникает внезапно, но постепенно исчезает из вида в XIII веке, словно поток, который вливается в какой-то подземный туннель. Второе, с другой стороны, возникает медленно, но расширяет свое русло и углубляет течение, и, делая это, оно уносит с собой германский гений. Давайте рассмотрим каждое из них по очереди.

Латинский аверроизм отличается от схоластической философии как готический собор отличается от арабской мечети, а не так, как собор в Амьене отличается от собора в Шартре. Конфликт между одним течением и другим представляет собой две отдельные концепции Вселенной и жизни, две системы метафизики и психологии.

Исследователи Мандонне послужили, чтобы обогатить наше знакомство с происхождением и природой этих аверроистических доктрин¹. То, что они появились в Париже приблизительно в 1256 году и что между 1260 и 1270 годами они были источником большого беспокойства для факультета искусств университета, сейчас очевидно установленные факты. В философской дуэли, которая тогда велась между схоластикой и латинским аверроизмом, появляется Фома Аквинский как защитник первой и Сигер Брабантский и Флеминг, которые защищали последний и собрали вокруг него небольшое число восхищенных последователей. Чтобы бороться с аверроистическими доктринами, все схоластики объединились в союз, как наступательный, так и оборонительный, включавший также таких людей, как Роджер Бэкон².

В этом контексте мы можем сосредоточить свое внимание на двух принципиальных доктринах, на которые схоластика неустанно нападает, а именно учение о единой душе для всего человечества и учение о двойственной истине. Первое имеет дело с важным аспектом психологии и имеет важное значение для религии; последнее затрагивает отношения философии и теологии. Мы рассмотрим краткую трактовку каждой из доктрин.

Это учение о едином разуме у людей учит, что все человеческие мысли возникают благодаря *единому разуму*, который принадлежит расе и в качестве субстанции остается в состоянии изоляции от отдельных человеческих существ. Наши личные мысли возникают, когда наше индивидуальное чувственное восприятие и воображение озарены этим единым разумом, посредством его мгновенного воздействия в союзе с восприимчивой душой (*anima sensibilis*) в каждом

¹ См.: *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^{ème} s. // Les Philosophes Belges. Vol. VI (1911) and VII (1908), Louvain.*

² Фома Аквинский написал специальный трактат под заглавием *De unitate intellectus contra Averroistas*. Дунс Скот говорит об Аверроэсе как о *maledictus ille Averroes* (Oxon. IV. D. 43. Q. 2. № 5).

из нас. Более того, и как следствие этого, душа человечества одна наделена бессмертием, а душа или форма, которая индивидуальна в каждом из нас, уходит со смертью. Люди умирают, душа же расы бессмертна.

Подобная доктрина идет против любого глубокого смысла человеческой личности, минимизируя индивидуальные аспекты мышления и религиозный опыт и исключая личное бессмертие. Ожесточенная борьба схоластики против этой доктрины, следовательно, вполне понятна как выражение ее глубокого устремления и акцент на ценность человеческой личности. Изображение поражения Аверроэса Траини¹ (и работы других художников, вдохновленных великим произведением Траини) также отражает это самое чувство ценности личности, включенное в более широкий комплекс той цивилизации, общества в целом, частью которого является философия.

Учение о двойственной истине утверждает, что некая доктрина может быть верна в философии, но ошибочна в теологии, и наоборот. Эта прагматичная доктрина дала возможность гармонизировать с католической догмой идеи, которые были крайне чужды ее духу и способствовали ниспровержению ее учения. Обращая истину против себя, она идет вразрез с принципом противоречия — неотъемлемым не только от сохранности теологии, но и от принципов морали и общественного порядка. Глубочайшие тенденции той цивилизации и основополагающие доктрины логики и теологии точно так же несовместимы с учением о двойственной истине. И именно эта несовместимость привела к ее формальному осуждению в 1277 году (как это ясно с самого начала этого интересного документа)², и то же самое явствует из труда Фомы, направленного против сторонников Аверроэса. Отсюда можно понять напряженность борьбы, которую эта доктрина вызвала в учебных заведениях.

¹ Ср. с. 74 и 129.

² *Denifle-Chatelain*. Chartul. Univers. Paris. Vol. I. P. 543.

Латинский аверроизм не есть продукт западной мысли, а экзотическое заимствование. Его приверженцы провозглашали философскую непогрешимость Аверроэса, и их постоянной заботой было стремление не предать его.

Мотивы, которые подвигли это слияние западной и восточной интерпретаций Аристотелева натурализма, остается лишь предполагать. Это могли быть искренность, или убежденность, либо осознание греховности, или это могло быть желание оправдать ослабление веры и морали, как считает Мандонне. Но в любом случае определенно латинский аверроизм не проник в интеллектуальные массы. В Париже он был кредо небольшой группы, и, когда приговор 1277 года прекратил профессиональную карьеру Сигера Брабантского, его распространение было остановлено, хотя он и не исчез окончательно. Действительно, при дворе Фридриха II, короля обеих Сицилий, аверроизм одержал местную победу. Но тот двор отражал скорее дух Востока, чем Запада; Фридрих II был восточным князем как по касте, так и по воспитанию.

Если аверроизмом не был пропитан дух ученых мужей в западном мире, еще менее он проник в русло обычной жизни¹. Будучи *в целом* чуждым западной цивилизации, необходимой искать где-нибудь в другом месте влияние аверроистических доктрин на цивилизацию, которую мы изучаем. Прежде всего, он создал атмосферу конфликта и таким образом вынудил схоластическую философию сформулировать свою позицию с большей точностью, и он объединил основные принципы, те, которые в противном случае были бы разделены.

Более того, несколько отдельных теорий аверроизма благодаря свойственной им силе продолжали оказывать влияние, — влияние, которое усиливалось в ходе последующих веков. Например, учение о двойственной истине постепен-

¹ *Alphandéry. Y-a-t-il eu un Averroïsme populaire aux XIII^e et XIV^e s.? // Revue de l'histoire des religions. 1901. P. 394.*

но подрывало католическую веру; и определенные аверроисты XIV века оказывали поддержку легистам, которые были поглощены подчинением папства государству. И наконец, определенные элементы аверроизма внесли свою лепту в укрепление другого течения идей, зародившегося в XIII веке, — течения неоплатонизма, которое мы сейчас должны рассмотреть.

V

Соблазн неоплатонизма для германцев

Западный неоплатонизм не мог состязаться со схоластической философией XIII века больше, чем латинский аверроизм. Учения об эманации и туманный мистицизм Прокла — особенно как они описаны в *Liber de Causis* («Книге о причинах») — находились в прямой оппозиции характеру схоластики. Но неоплатонизм преуспел в привлечении группы германских философов; и ввиду его вклада в тенденции, которые развивались в Германии, особенно на протяжении XIV и XV веков, изучение его чрезвычайно интересно с исторической точки зрения. В сферу настоящей работы не входит подробное рассмотрение движения неоплатонизма XIII века, для чего потребуется отдельное исследование, следовательно, мы лишь коснемся его и дадим в общих чертах определенные общие результаты.

Первые переводчики трудов неоплатонизма, такие как Роберт Гроссетест, Альфред де Серешель и Вильгельм из Мербеке, не питали к неоплатонизму симпатии, отличной от особой нежности, которую питал каждый переводчик того века к труду, который он переводил. И то же самое можно сказать об Альберте Великом как комментаторе, ведь, комментируя Аристотеля и труды неоплатонистов, соответственно, он склоняется к каждому автору по очереди.

Но во второй половине XIII века группа германских философов намеренно обращалась к определенным неоплатони-

ческим тезисам. Эти люди являлись современниками или непосредственными преемниками Альберта Великого, и некоторые из них, подобно самому Альберту, являются сановниками доминиканского ордена в Германии. Я имею в виду Ульриха Страсбургского — непосредственного ученика Альберта, Эразма Витело, Теодориха Фрайберга (в Германии), Бертольда Мосбургского (возможно, также бывшего учеником Альберта) и Мейстера Экхарта, самого прославленного из всех. Эти мыслители преуспели в гармонизации своих доктрин в единое целое, в органическое единство на основе неоплатонической мысли. В разной степени их труды сочетают эманационный взгляд на реальность, тенденцию к возникновению знаний в душе, независимо от внешнего мира, и мистический порыв к бесконечности.

VI

**Основные доктрины в противопоставлении
к схоластическим тенденциям: недостаток ясности;
склонность к пантеизму; дедуктивный метод *à outrance*
(до крайности); отсутствие умеренности**

Теперь мы ограничим наше исследование Теодорихом Фрайбергом и Мейстером Экхартом, поразительными личностями из всей группы. Примечательно, что эти люди (чьи труды сейчас опубликованы или хорошо известны)¹ наме-

¹ Здесь я даю труды этих людей. Ульрих Страсбургский является автором трактата под названием *De Summo Bono*, краткий фрагмент которого был опубликован (ср.: *Ueberweg-Baumgartner*. Op. cit. P. 462). Витело написал труд *Optics* (*De Perspectiva*), и, возможно, он автор трактата *De Intelligentiis*. Труды Теодориха Фрайберга были опубликованы Кребсом. Бертольд Мосбургский написал комментарий к *Elementa Theologica* Прокла. По утверждению Дироффа (*Ueber Heinrich und Dietrich von Freiburg. Philos. Jhrb.* 1915. P. 55—63), Генрих Фрайбургский (*de Urberch*), вероятно, принадлежал к тому же семейству, что и Теодорих Фрайберг, и жил в то же время, перевел на немецкий в стихах мистические и неоплатонические речи Теодориха Фрайберга. Немецкие труды Экхарта были опубликованы Пфайфером в 1857 г., а фрагменты его латинских трудов — Денифле (*Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mittelalt.*, 1886).

ренно расстались со схоластической философией, философией, которая господствует над неолатинскими и англо-кельтскими умами и с которой были основательно знакомы германские мыслители. Так, Теодорих Фрайберг специально говорит, что желал бы отделить себя от тех, кто преподает обычную философию, — от *communiter loquentes* (говорящих об общих предметах), — и он гордится этим¹. То же ощущение отграниченности от других появляется и у Экхарта, который говорит относительно некоторых собственных доктрин: «*Primo aspectu monstruosa, dubia aut falsa apparebunt, secus autem si sollerter et studiosius pertractantur*»² («На первый взгляд ужасающие, сомнительные и ложные, но ситуация меняется, стоит рассмотреть их с большей тщательностью и умом»).

Оба этих мыслителя имеют определенные характерные черты и тенденции, которые диаметрально противоположны тенденциям неолатинской и англо-кельтской мысли, на которые мы указывали.

Первая фигура лишена ясности мысли и точности языка. Хотя он пользуется принятой терминологией схоластики, знаменитый Экхарт невразумительный мыслитель, — «*Ein unklarer Denker*» (неясный мыслитель) называет его Денифле³, лучший его библиограф и сам родом из Германии. Ясным идеям и точным выражениям схоластической философии германские неоплатоники противопоставляют неоднозначные теории и вводящие в заблуждение сравнения. Их мысль не стремится к ясному свету, и они довольствуются приблизительной точностью. Их воображение наслаждается аналогиями, а именно сравнением эманации с излучением или потоком, которым они олицетворяют создание, как поток воды, вытекающий из божественного ис-

¹ См. выше: *Sententia communis*. P. 83. Ср.: *Krebs E. Meister Dietrich, s. Leben, s. Werke, s. Wissenschaft // Bäumker. Beiträge. Vol. 5—6. 1906. P. 150, 151.*

² *Denifle. Meister Eckharts lateinische Schriften*. P. 535.

³ *Ed. Denifle*. P. 459.

точника, и как свет, исходящий из святающегося сердца Божества. Теодорих говорит об акте создания Богом человеческого разума как о *ebullitio* (вскипании), о внутреннем переливании, посредством которого изливается Его естество, благословенное свыше и плодородное¹.

Это приводит нас ко второй характерной черте, гораздо более важной, которой германская философия XIII века противопоставляет себя схоластической философии. Это склонность к пантеизму, который объединяет людей с Богом даже до полного слияния; перенесение души для общения с Божеством, мистического общения, столь тесного, что исчезает любое различие между Богом и душой. Из всей группы германских мыслителей XIII века именно Экхарт демонстрирует эту тенденцию наиболее сильно, и, кроме того, именно он оказывает величайшее влияние на умы германцев. Он смело учит, что *существование* Бога помимо всего и есть само *существование* его творений². В этом Экхарт полностью отличается от схоластической философии, которая дает каждому (то есть каждому отдельному существу) не только его собственную *суть*, но и *существование*, отличное от существования любого другого существа, а также и от существования Бога. Экхарт таким образом утверждает слияние Бога и Его созданий, поскольку одно и то же единое существование окружает их обоих. Следовательно, понятно, почему Экхарт может сказать, что Бог походит на бесконечную сферу, центр которой повсюду, а окружность которой *is nowhere*³, и что каждое создание питает постоянный голод и жажду к Богу: *qui edunt me adhuc esuriunt*.

Он пишет, что животные прекращают кормить своих детенышей, как только они насытятся; но сущности не могут насытиться Богом, ведь они существуют в Нем⁴.

¹ Ed. *Krebs*. P. 129, 133.

² «*Ens tantum unum et Deus est. Extra primam causam nichil est; quod enim est extra causam primam, deum scilicet, est extra esse, quia deus est esse*» (Ed. *Denifle*. P. 549).

³ Ibid. P. 571.

⁴ Ibid. P. 582.

На основании такой метафизики Экхарт разрабатывает мистицизм, где душа заключает союз с Богом, который наведет мост через бездну между бесконечным и конечным. От его описания этого мистического союза бросает в дрожь. То, что Бог любит в нас, — это Он сам, Его собственное существование; душа есть убежище Бога, где Он обретает Себя! Но Бог не войдет в это убежище, пока душа не будет подготовлена к этому, она должна отречься от всего, — не только от всего внешнего, но также и от самой себя, своих знаний, своей воли, своих чувств, своих устремлений, своей индивидуальности. Короче говоря, Бог входит, только если душа пребывает в состоянии абсолютного самоотречения, полной пассивности (*abgeschiedenheit*)¹. И тогда происходит чудо: Бог раскрывает единство и безграничность Своего естества, душа переносится в безмолвную пустыню, где нет ни напряжения, ни сомнений, ни веры, где для того, чтобы познать, нет больше нужды в образах, в подобии, в толковании, в документах или в догме. Бог находится во мне; Он не полон без моей души².

Так как я постоянно присутствую в бытие Бога, Он совершает все Свои труды посредством меня. Бог создал человека, чтобы тот мог стать Богом. Это есть мистическое обожествление; это возвращение человека в бесконечность, а с человеком возвращение в Бога всех созданий, ἐπιστροφή Прокла³.

Действительно, трудно очистить подобную доктрину от бремени пантеизма, однако Экхарт мог бы протестовать против подобной интерпретации своей доктрины. Но здесь снова, как в иной связи⁴, мы должны помнить, что наме-

¹ Ed. Pfeiffer. P. 650 ff.

² Ibid. P. 382, 458, passim.

³ В отличие от вышесказанного истина утверждения Генри Адамса явствует, когда он говорит о сен-викторской мистике в XII в.: «Французские мистики демонстрируют в своем мистицизме ту же французскую рассудительность, чувство меры, логику, науку; верность форме, прозрачность мысли, которую французский ум всегда демонстрировал на своей поверхности, подобно перламутровой раковине» (Op. cit. P. 304).

⁴ См. выше, с. 140.

рение человека возлагается на его совесть; оно не имеет ничего общего с его доктриной, как она представлена, которая есть то, что она есть.

Теодорих Фрайберг высказывается против пантеизма *Liber de Causis* («Книги причин») и *Elementa Theologica* («Первооснов») Прокла. Но он разделяет дедуктивный метод *à outrance* (до крайности), который был заимствован у неоплатонизма, с Экхартом, Ульрихом Страсбургским и Вителло и всей германской группой философов. Это приводит нас к дальнейшим особенностям направления мысли, которое мы изучаем: германской философии XIII века, лишенной умеренности и равновесия, которые являлись таким красивым триумфом схоластической философии.

В доказательство этому достаточно одного примера. Так, схоластический метод начинается с фактов, с наблюдения ощущений и скрижалей сознания, чтобы узнать роль общих понятий и действие принципов или законов. И лишь после этого труда по анализу он подтверждает вывод, что вся реальность зависит от Бога¹. Германский неоплатонизм XIII века берет противоположный курс. Он не начинается с фактов. Он начинается с понятия Бога или даже с общего понятия бытия и прослеживает эманацию всего, шаг за шагом. Здесь опять Экхарт лучше всего представляет дух этой группы. Никто не получает больше удовольствия, чем он, в величественном спокойствии и непостижимой загадке Божественного; в смутной и бездонной бездне его реальности; в излиянии души, пассивной и обнаженной, в этом океане реальности. Экхарт не останавливается, как Бонаventura, чтобы отметить нижние ступени путешествия души к Богу; его мысль взмывает к самому Богу, к Сущности, которая лишь одна его интересует. Так, в теории Экхарта мы имеем прототип того элемента метафизики, который бросает теорию с головокружительной скоростью в бездну, не налагая на себя сдержанность настоящего опыта.

¹ Ср. гл. 9, VII.

Это отсутствие умеренности, которое влияет на философский метод германцев, также воздействует и на каждое из их учений: метафизику, психологию и мораль. Более того, он был расширен Экхартом до фактов религиозного опыта и интерпретации догмы. Его презрение к внешним поступкам, его преувеличение внутреннего аспекта религиозного опыта, небольшое место, которое он отводит значимости Священного Писания, — все это определенно подготавливает путь к Реформации, но это находится в большом противоречии с догматической, мистической и моральной теологией Фомы Аквинского.

Резюмируем.

Дар персональной ценности индивидуума с опорой на метафизику; преданность ясным идеям и их правильному выражению; умеренность в учении и соблюдение справедливой середины между крайностями; сочетание опыта и дедукции — вот характерные черты или, если хотите, тенденции схоластической философии, как это было разработано неолатинянами и англо-кельтами. Но в неоплатонической группе германских мыслителей в XIII веке все это заменяется очень необычными особенностями — очарованием монизмом и пантеизмом; мистическим союзом души с Богом; тягой к экстремальным заключениям; пристрастием к изучению Бытия и этапам его происхождения; антипатией к ясному интеллектуализму; удовольствием от примеров и метафор, которые обманчивы и двусмысленны; и, главным образом, из-за желания сбалансированного равновесия, от преувеличения определенных аспектов и доктрин, независимо от всего остального.

Глава четырнадцатая

ЭПИЛОГ

I

Влияние философских систем XIII века на более позднюю мысль на Западе

Идеи унификации XIII века сошли на нет к середине XIV столетия. По мере того как европейские государства все больше обретали стабильность, дух национализма становился все больше и больше разносторонним. Парижский университет утратил свой космополитизм как центр учености и стал просто национальным учреждением. Более того, в области политики авторитет папства пошел на убыль. Так, в убыстрившемся и усложнившемся ходе событий определенные характерные черты средневековой цивилизации прекратили свое существование.

Но философские системы Средневековья оставили свой отпечаток на западные умы. Противоречия между философами неолатинского и англо-кельтского происхождения, с одной стороны, и философами германской группы — с другой пережили XIII век. Декарт и Локк гораздо больше обязаны схоластике, чем принято считать¹, и немцы имели вескую причину считать Майстера Экхарта первым философом в своих рядах.

¹ Труды о долге более поздних мыслителей перед средневековой мыслью см., например: *Gilson E.* La liberté chez Descartes et la théologie. Paris, 1913; *Krakowski E.* Les Sources médiévales de la philosophie de Locke. Paris, 1915; *Ramsay P.* Les doctrines médiévales chez Jean Donne, le poète-métaphysicien d'Angleterre. Oxford, 1916.

Это возвращает нас назад к нашему отправному пункту. Ведь это оправдывает наш взгляд на XIII век как на водораздел европейского гения в его расходящихся потоках.

II

Педагогическая ценность схоластики для истории современной философии

Если наши размышления в этих лекциях верны, изучение философских систем Средневековья и, в частности, схоластики должно обрести новую значимость и цену для всех тех, кто ценит западный образ мысли.

Поскольку изучение греческих и латинских классиков есть незаменимое введение в нашу литературную культуру и поскольку изучение античной скульптуры, средневековой архитектуры и живописи Ренессанса обладает неоценимой важностью в формировании умов наших будущих скульпторов, архитекторов и художников и обуславливает сам полет оригинальности, — точно так же и изучение современной философии должно опираться не только на одну греческую философию, но и в равной степени на концепции Вселенной и жизни, которые формировали нравы наших предков.

Мы ближе к ним, чем к древним грекам, и в свете истории изучение их философии оказывается необходимым этапом в нашем философском образовании. Так, игнорировать этот век — все равно что идти вразрез со здравым смыслом, что до сих пор делалось, увы, слишком часто. Мы должны действительно «подробно исследовать схоластическую философию Средних веков», если нам нужно ее раскритиковать или выйти за ее рамки.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава первая

ВВЕДЕНИЕ

I	Взаимосвязь философских аспектов в Средние века.	7
II	Методы.	9
III	Значение XII и XIII веков в средневековой цивилизации.	16
IV	Обзор этих веков.	18

Глава вторая

ОБЗОР ЦИВИЛИЗАЦИИ XII ВЕКА

I	Феодальная Европа.	22
II	Влияние католичества: Кюни, Сито, епископство, папство.	25
III	Новый дух: ценность и достоинство отдельного человека.	34
IV	Новые формы искусства.	35
V	Влияние Франции в XII веке.	37

Глава третья

ЦИВИЛИЗАЦИЯ, КАК ОНА ОТРАЖЕНА В ФИЛОСОФИИ

I	Местонахождение философских школ; вторжение иностранцев во французские школы.	39
---	--	----

ОГЛАВЛЕНИЕ

II	Ограничение некоторых наук; философия отличная от семи свободных искусств и от теологии.....	44
III	Гармония феодального ощущения персонального мира с философской доктриной того, что существует лишь один индивидуум.....	51
IV	Феодальная цивилизация и антиреалистическое решение проблемы общего и единичного.....	55

Глава четвертая

ВЕЛИКОЕ ПРОБУЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В XIII ВЕКЕ

I	Причины: приобретенный импульс.....	57
II	Подъем университетов (Париж и Оксфорд).....	59
III	Учреждение монашеских орденов (доминиканцев и францисканцев).....	66
IV	Знакомство с новыми философскими трудами; переводы.....	69
V	Общий результат: среди множества систем схоластическая философия становится преобладающей.....	72
VI	Всесторонняя классификация знаний.....	75

Глава пятая

ТЕНДЕНЦИИ К УНИФИКАЦИИ И КОСМОПОЛИТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ

I	Необходимость универсальности; «закон экономии»....	87
II	Крайности, возникающие в результате ощущения необходимости безграничного упрощения; геоцентрическая система и антропоцентрическая концепция.....	96
III	Общество человечества (universitas humana) в его теоретической и практической формах.....	98
IV	Космополитические тенденции.....	109

Глава шестая

ОПТИМИЗМ И БЕЗЛИЧНОСТЬ

I	Оптимизм в философии, искусстве, религии.....	115
II	Безличность.....	117

III	История философии и литературная атрибуция	119
IV	Постоянство	123

Глава седьмая

СХОЛАСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ДУХ

I	Общее определение схоластической философии как религиозной философии	126
II	Сравнительный анализ различий между философией и теологией	127
III	Религиозный дух эпохи	131
IV	Связь философии с религией, не влияющая на целостность первой	134
V	Подчиненность философии католической теологии в свете этого анализа	140
VI	Решение и урегулирование этой проблемы	142
VII	Влияние философии на другие сферы. Выводы	145

Глава восьмая

ИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗМ

I	Интеллектуализм в идеологии	150
II	В эпистемологии	152
III	В психологии (свободное волеизъявление)	154
IV	В более общем смысле (психология, логика, метафизика, этика, эстетика)	156
V	В других формах культуры	159

Глава девятая

ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ВСЕЛЕННОЙ

I	Что такое метафизика	162
II	Статический аспект реальности	163
III	Динамические аспекты; центральная доктрина акта и потенции	166
IV	Применение к субстанции и случайности; материи и форме	168
V	Проблема индивидуализации	173
VI	Человеческая личность	175
VII	Бог как чистое существование	177

Глава десятая
ИНДИВИДУАЛИЗМ И ОБЩЕСТВЕННАЯ
ИНДУСТРИЯ

I	Теория общества: последнее добавление в схоластическую философию	183
II	Фундаментальный принцип: группа существует ради своих членов, а не наоборот	185
III	Этическое основание этого принципа	186
IV	Представление о группе в учении канонистов и легалистов	190
V	Метафизическая основа: группа не существует вне своих членов	193
VI	Сравнение группы с человеческим телом	197
VII	Заключение	199

Глава одиннадцатая
ТЕОРИЯ ГОСУДАРСТВА

I	Верховная власть от Бога	201
II	Она есть функция; мораль правителей не отличается от морали подданных; что предполагает эта функция	202
III	Верховная власть принадлежит людям, которые ее представляют	207
IV	Лучшая форма правления в соответствии с философией Фомы Аквинского	211
V	Составление законов — весьма важный атрибут верховой власти; естественное и гуманитарное право	214
VI	Такая форма правления в сравнении с европейскими государствами XIII века; в сравнении с современной государственностью; в сравнении с теориями предшествующих веков	216

Глава двенадцатая
КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПРОГРЕССА

I	Постоянное и неизменное	220
II	Прогресс в науке, морали, в светском и политическом правосудии, в цивилизации	222

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава тринадцатая

ФИЛОСОФИЯ И НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР В XIII ВЕКЕ

I	Схоластическая философия отражается на темпераменте народов, которые ее создали.	228
II	Три главные доктрины: ценность индивидуума; интеллектуализм; умеренность.	230
III	Схоластическая философия как продукт неолатинских и англо-кельтских умов; вклад германцев фактически незначителен.	234
IV	Латинский аверроизм в XIII веке.	235
V	Соблазн неоплатонизма для германцев.	240
VI	Основные доктрины в противопоставлении к схоластическим тенденциям: недостаток ясности; склонность к пантеизму; дедуктивный метод à outrance (до крайности); отсутствие умеренности.	241

Глава четырнадцатая

ЭПИЛОГ

I	Влияние философских систем XIII века на более позднюю мысль на Западе.	247
II	Педагогическая ценность схоластики для истории современной философии.	248

Вульф Морис де
СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ
И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Ответственный редактор *Е.Л. Шведова*
Художественный редактор *Е.Ю. Шурлапова*
Технический редактор *Н.В. Травкина*
Корректор *Т.В. Соловьева*

Подписано в печать 25.02.2014.
Формат 84×108 ¹/₃₂. Бумага типографская. Гарнитура «Ньютон».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 13,44. Уч.-изд. л. 11,91.
Тираж 2 000 экз. Заказ № 2135.

ЗАО «Центрполиграф»
121471, Москва, Можайское ш., дом 29/2

WWW.CENTRPOLIGRAF.RU

Отпечатано в ОАО «Рыбинский Дом печати»
152901, Ярославская обл., г. Рыбинск, ул. Чкалова, 8.
e-mail: printing@r-d-p.ru www.r-d-p.ru

ВИНСЕНТ ФОСТЕР ХОППЕР

ЧИСЛОВАЯ СИМВОЛИКА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

ТАЙНЫЙ СМЫСЛ
И ФОРМЫ ВЫРАЖЕНИЯ

Числовой символизм был широко распространен и глубоко укоренился в мировой культуре. Мыслители Средневековья и поэт Ренессанса Данте вкладывали в числа глубокий смысл. Автор данной книги Винсент Фостер Хоппер, преподаватель английской словесности, профессор Нью-Йоркского университета, показывает, что в средневековом сознании человека числовая символика была не просто математическим инструментом наподобие игровых фишек, а основой понимания мира, ясной по форме выражения. Автор исследует главные источники числового символизма: элементарные символы (например, пальцы), вавилонскую астрологию, пифагорейскую систему соотношения чисел и искусную комбинацию всех этих элементов гностиками при разработке числовой философии Отцами Церкви, выраженной, в частности, в красоте порядка в «Божественной комедии» Данте.

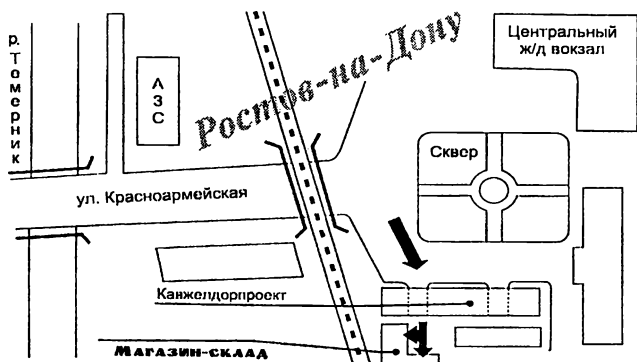


Переплет, формат 130×206 мм, объем 224 с.

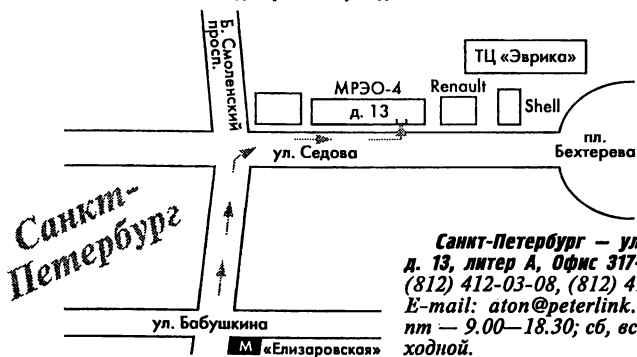
Фирменные магазины «Издательства Центрполиграф»



Ростов-на-Дону — Привокзальная пл., д. 1/2 (мелкооптовый отдел), тел.: (8632) 38-38-02; пн—пт — 9.00—18.00.

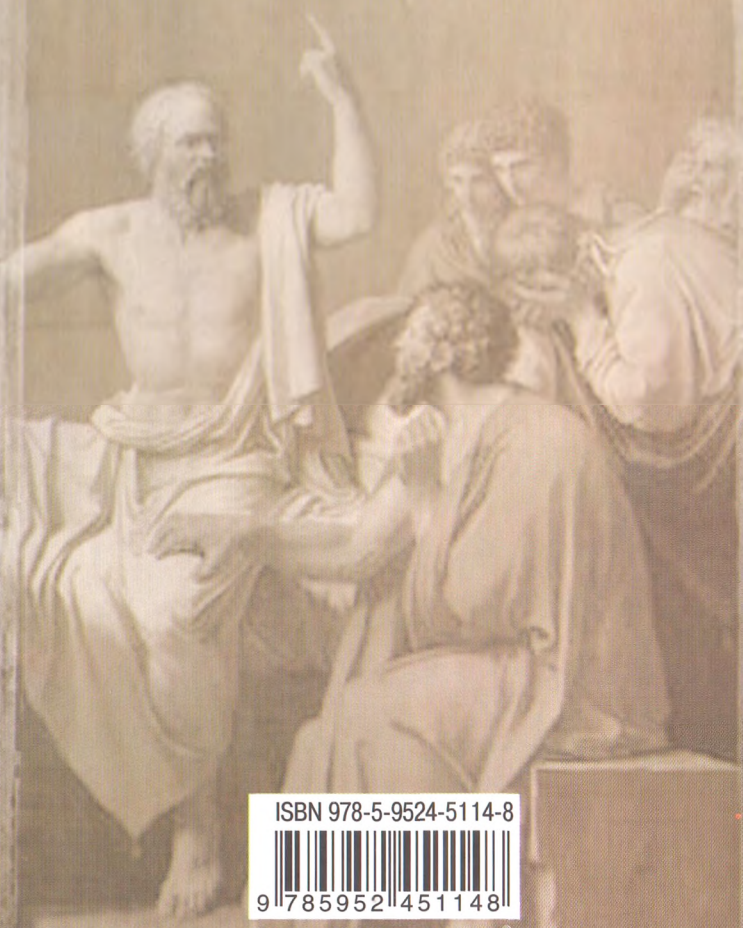


Официальный дистрибьютор издательства ООО «АТОН»



Книга выдающегося
ученого Мориса де Вульфа
представляет собой обзор
главных философских направлений и
мыслителей жизненно важного периода
Западной цивилизации. Автор предлагает
доступный взгляд на средневековую историю,
охватывая схоластическую, церковную,
классическую и светскую мысль XII—XIII веков.

От Ансельма и Абеляра до
Фома Аквинского и Вильгельма Оккама Вульф
ведет хронику влияния великих философов
этой эпохи, как на их современников, так и на
последующие поколения.



ISBN 978-5-9524-5114-8



9 785952 451148

ЦЕНТРОЛИГРАФ®