



Ален де Либера **средневековое мышление**



HISTORIA RERUM

Alain de Libera

PENSER AU MOYEN ÂGE

Ален де Либера

средневековое мышление

Праксис
Москва 2004



ББК 87.3 фр.

Д 29

Данное издание выпущено в рамках проекта «Translation Project» при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса — Россия) и Фонда «Next Page» (Институт «Открытое общество» — Будапешт).

Перевод с французского
А. М. Руткевича (гл. 1—3, 5, заключение),
О. В. Головой (введение, гл. 4, 6)

Де Либер Ален
Д 29 Средневековое мышление / Пер. с франц. О. В. Головой, А. М. Руткевича. — М.: Праксис, 2004. — 368 с. — (Серия «Historia rerum»).

ISBN 5-901574-34-6

Книга современного французского историка философии Алена де Либеры посвящена рассмотрению основных черт философско-теологического мышления христианского средневековья. В работе подробно освещаются как содержательные особенности христианской теологии средневековья и схоластического склада мышления, так и социально-исторические аспекты средневекового мышления: роль университетов в средневековой культуре, положение средневековых интеллектуалов, особенности системы образования и т. д.

ББК 87.3 фр.

© Éditions du Seuil, 1996.
© О. В. Голова, А. М. Руткевич, перевод с французского, 2004
© А. Кулагин, оформление обложки, 2004
© Издательская группа «Праксис», 2004

ISBN 5-901574-34-6

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	7
<i>Глава I. К чему медиевисты?</i>	18
<i>Глава II. Забытое наследие</i>	42
<i>Глава III. Философия и интеллектуалы</i>	92
<i>Глава IV. Секс и досуг</i>	134
<i>Глава V. Философ и звезды</i>	207
<i>Глава VI. Опыт мышления</i>	264
Заключение	322
Примечания	331

ВВЕДЕНИЕ

Эта книга представляет собой эссе — размышление о месте средневековья в истории философии. Вместе с тем, это попытка проанализировать своеобразный феномен — появление «интеллектуалов» на грани XIII—XIV вв., феномен, наложивший отпечаток на всю последующую западную историю. Таким образом, эта книга не по истории и даже не по истории философии, она (во всяком случае, по замыслу) по интеллектуальной истории и посвящена тому, что, на наш взгляд, собственно и формирует интеллектуала как такового — опыту мышления.

Как недавно напомнил Беонио Брокьери, в Средние века слово «интеллектуальный» (*intellectualis*) применительно к человеку не обладало нынешним значением¹. Это не столь давнее изобретение восходит, по сути, к XIX веку и к «делу Дрейфуса». Однако у историка для этого выражения есть своего рода «средневековая обоснованность». Разумеется, она есть в тех границах, в которых, во-первых, в Средние века существовал *тип человека*, к которому этот термин вообще приложим, и в которых, во-вторых, этому термину соответствует определенная *группа людей* — профессионалов умственного труда, мэтров, *litterati*, клириков. Во всяком случае, смысл термина «интеллектуал», заданный Ле Гоффом в книге «Интеллектуалы в Средние века»², таков. Благодаря социологическим и историческим аспектам смысла этого термина, отнесенного к людям, «работавшим со словом и мыслью», «жившим не на земельную ренту и не вынужденным зарабатывать ручным трудом», открылась возможность выделить и яснее рассмотреть процессы возникновения, а затем возвышения квазисоциопрофессиональной (лучше сказать, *корпоративной*) категории людей

(существовавших в рамках определенных институтов — университетов, а то и вне их, если иметь в виду гуманистов XIII—XV вв., то есть «интеллектуалов в нестрогом смысле»), которые по-разному способствовали утверждению новой формы культуры, по существу не монашеской, связанной с «урбанистическим движением»³.

С момента выхода в свет книги Ле Гоффа исследования об интеллектуалах в Средние века претерпели значительные изменения. Однако протекали они почти всегда в одном направлении — касательно ремесла, разделения труда, городского развития, социальных институтов, короче, в чисто социальной перспективе, раскрывающей кроме вопроса о взаимоотношении интеллектуалов и власти, по крайней мере, еще один — вопрос о роли и функции интеллектуалов в обществе. Позаимствовав у Грамши различие интеллектуала *органического* и интеллектуала *критического*, Ле Гофф тем самым обозначил рамки и способ чтения, который, прежде всего в Италии, дал бесспорные результаты⁴.

Направленность этой книги иная.

Принимая во внимание, что феномен «интеллектуалов» существовал в Средние века и что его социологическая база достаточно хорошо определена⁵, мы полагаем, что необходимо теперь описать и проанализировать другое явление — рождение интеллектуального идеала как такового, попытки его формулировок и предъявляемые к нему требования, условия его возникновения и точки его приложения. И уже через это рассмотреть философию, проследить ее историю и динамику развития.

Определяя главные черты интеллектуалов как университетских *magistri*, историк-социолог оставляет философу опасную проблему, которую можно сформулировать так: если средневековые интеллектуалы сами *утверждали свое отличие* (что часто подчеркивается), то перед нами встает задача представить мотивы и выявить основания, позво-

лившие им так мыслить, так говорить, наконец, даже осмелиться на такое отличие. Установив, что «адекватность термина *интеллектуал* применительно к группе *средневековых* людей заключалась также в оттенке значения прилагательного *интеллектуальный*», в оттенке, хотя и подразумеваемом, но неоспоримом, а именно в том, что «употребление его в то время связывалось с *добродетелью, познанием и удовольствием*», Беонио Брокьери указал на возможную перспективу исследования. Она заключалась в том, что интеллектуалы Средних веков представляли себе свою особенность. И вот это их представление, это осознание, это «самоуважение» или скорее самооценка и должны быть теперь изучены. При этом существуют два пути. Один из них — углубиться в игру профессиональных притязаний: средневековый университет был переполнен корпоративистскими дискурсами; второй — попытаться вычленить притязание на интеллектуальность как таковую, то есть на такой идеал жизни, которому никакой социальный институт, в том числе и служивший ему приютом, не мог соответствовать.

Университетские интеллектуалы осознали себя как *тип* прежде, чем раскрылись как *группа*, и попытались определить то, что, в их понимании, должно было составлять жизнь философа. Сделав накопление и передачу знания, которое в своем греческом происхождении и в своем арабском продолжении было направлено на постижение мудрости, ремеслом, они должны были для самих себя разрешить определенные противоречия, связанные с тем институциональным пространством, в котором такая передача налаживалась. Средневековый университет не был, вообще говоря, школой мудрости, он был местом воспитания элит или, как говорит Ле Гофф, «питомником, возвращающим высокопоставленных чиновников», допускавшим реальную социальную мобильность лишь до определенного предела. Отношения, соединявшие *магистра* со своими сту-

дентами и бакалаврами, не были ни отношениями старого греческого мудреца со своими последователями, ни даже отношениями «профессора» со своими учениками в рамках еще мало изученных философских школ поздней античности. Кроме того, университет был институтом христианским, а это значит, что преподававший в нем философ исполнял функцию служебную, точнее подчиненную. На него возлагалась обязанность прежде всего подготавливать молодых людей к последующим, более углубленным изысканиям, — например, в теологии, — приносившим настоящие социальные блага, тогда как изучение философии само по себе не было ни целесообразным, ни доходным. Философское образование, дававшееся на «факультете искусств», было образованием пропедевтическим, открывавшим впоследствии, при условии его получения, куда большие возможности. В этой связи интересно отметить, что часть учащихся, несмотря на бедность и отсутствие перспектив, не покидала стен этого факультета, охотно сохраняя свой бессрочный «философский» *status*. Причины такого *социального воздержания* важны для нас не менее, чем само явление. Однако при всей важности фактора пренебрежения карьерой наиболее значимым было иное — распространение этой установки за пределами университета, а вместе с ней и части узаконивающих ее рассуждений и моральных требований. Иными словами, «органические интеллектуалы» задали жизненную модель, вышедшую за пределы институтов знания. Еще точнее, благодаря активности определенного числа посредников, этот *идеал* соединялся с устремлениями социальных групп, в цели которых не входило превращение своего мышления в ремесло, но которые, однако, желали личным опытом упрочить скрепленные философами узы добродетели, познания и удовольствия.

Таким образом, *депрофессионализация философии* означает для нас истинный момент рождения интеллектуалов,

событие, которого требует город, и которое никоим образом не противоречит тому, что историки называли «урбанистической революцией», поскольку именно в городах, расположенных в долине Рейна, оно достигло своей кульминации, хотя, конечно, это событие не представимо без университета, — без заразительности его идеала, без самоутверждения этого идеала, короче, без подъема настоящей философской университетской жизни.

На переходе тринадцатого века к четырнадцатому мы обнаруживаем два сорта интеллектуалов: тех, кто создавал философскую жизнь, исходя из текстов, и тех, кто стремился жить этой жизнью, воплощая метафоры магистерского дискурса. И хотя главные центры депрофессионализации философии были городскими, в тех городах, где философский образ жизни начинал налаживаться, — в частности, в Кёльне, — не было университетов, а были лишь монастырские школы (*studia*), принадлежавшие нищенствующим монашеским орденам. Следовательно, в таких городах интеллектуалы второго типа не могли быть интеллектуалами университетскими, и в этом смысле они были маргиналами. Рассматриваемые совместно оба эти фактора «новой городской культуры» указывают нам на важный аспект происходившего процесса, а именно: мысль становилась более светской и передавалась на местном языке, кое-где на верхненемецком, кое-где на «итальянском», а то и на французском. Передававшие философский идеал посредники *изъяснялись просторечиво*, в Италии таким посредником был Данте, в Германии его звали Мейстер Экхарт. Но все они черпали свое вдохновение в университетском мире, точнее, в мире университетского дискурса.

Одна из целей этой книги — проследить главные моменты указанной передачи, этого *translatio sapientiae*, затронувшего различия сословий, статусов и профессиональных навыков, то есть всего того, что предполагает знание, пе-

редаваемое интеллектуалами своим ученикам. Тем самым изучение генезиса самого философского идеала выходит на первый план как необходимое предварительное условие, — ведь без становления нет и результата.

В тех случаях, когда кое-кто из «органических» интеллектуалов средневековья обращался к простонародью, надо попытаться понять, каким образом он пришел к этому, как — вопреки всякому ожиданию — сумел артикулировать свои мысли, дабы они воспринимались во внеуниверситетской среде. Парадокс состоит в том, что университетский интеллектуал, все более обособляясь, тем самым подготавливал дискурс, пригодный для экспорта. Но откуда взялся сам университетский дискурс? Наш тезис состоит в том, что он возник не сам по себе, а был усвоен из определенных источников, интериоризирован и адаптирован: концепция философской жизни была сформулирована философами исламских земель, первыми средневековыми наследниками греческой философии. Импорт философского арабского идеала вместе с его космологическими, астрологическими, психологическими и этическими предпосылками сделал возможным выход философии за пределы университета. Арабо-мусульманская модель «философа» при посредничестве университетских философов была принята частью христианского общества именно потому, что она была сформулирована в мире, где не было университетов в «западном» смысле слова, равно как и потому, что согласно этой модели целью учения объявлялась мудрость и обещалось, что завершением познания станет приобретение подлинного интеллектуального опыта. Поскольку весь этот процесс протекал в двух временных фазах (возвышение профессионального корпоративистского идеала и его последующее выпадение за пределы социального пространства ремесла), то и реакция власти также соответствовала этим двум фазам (осуждение в основе своей арабских новаций применительно к университетам и последующий запрет их

внеуниверситетского расплзания с сопровождавшей его секуляризацией). Вот между этими-то двумя крайностями и помещается наш второй сектор исследования — осуждение арабизма в Париже в 1277 г. и осуждение Мейстера Экхарта в Авиньоне в 1329 г.

К изучению цензуры арабизма можно подходить с разных сторон. Наиболее очевидным нам представляется *этический подход*, ибо именно в этой области (главным образом в сексуальной этике) реально осуществлялся разрыв со старым укладом.

В историографии осуждения 1277 года часто ассоциируются с цензурой особой формы, направленной против интеллектуального вольнодумства, против того, что называли «популярным аверроизмом», совместив в одном исторически необоснованном выражении неприятие институционального характера (вторжение в университет арабо-мусульманских идей) и социальное уныние (моральный упадок, охвативший общество, элиты которого омрачены). Выкованная неосхоластическими историками начала XX века категория «популярного аверроизма» невольно указывает на то явление, которое, на наш взгляд, требует описания, — экспорт университетского философского идеала. Однако связывать его с именем одного лишь Аверроэса было бы неверно, речь должна идти о средневековой арабской мысли в целом (по крайней мере, о той ее части, которая была известна латинянам, как-то: сочинения аль-Фараби, Авиценны, аль-Газали). Столь же неверно переносить на семидесятые годы XIII столетия одну из притязавших на имя «аверроизма» форм, социальное существование которой относится к началу XIV в., причем имевшую место в основном за пределами Парижа. Однако сам факт связи, установившейся между проникшей иноземной философией и беспутством мысли, а затем и нравов, заставляет во всяком случае задуматься. Ибо если такая связь в принципе абсурдна и в реальности того времени не имела поддер-

жки, то неосхоластический диагноз наводит на след чего-то более существенного, — того, что в равной степени можно назвать предвещающим знанием цензора или эвристической способностью цензуры. Вряд ли у главного автора осуждений, епископа Парижа Этьена Тампье, всякий день стояла перед глазами та удручающая картина, на изображении которой он настаивал, но нам кажется, что он каким-то образом ожидал ее появления и, перейдя в наступление, вызвал к жизни еще не существовавший феномен. Это злополучное изобретательство цензуры будет нашим гидом.

Соединяя темы и тезисы, между которыми до того не замечали никакой связи, проклинатель тем самым подтачивал утверждение истины будущего. Его, пожалуй, следовало бы поймать на слове, и скорее принять во внимание то, что обусловило его активность, чем разоблачать произвол или неуместность его выступлений.

Так или иначе, но со всей этой «истиной цензуры» стоит разобраться. Если представление о «популярном аверроизме» — это характерное проявление историографии, а взгляд цензора — своего рода «проявитель» истории, то образ фотографического *негатива* может стать, пожалуй, самым подходящим. Скажем, нам говорят о вольнодумстве, — мы усматриваем его противоположность; разоблачают беспутство — подразумеваем, что речь идет об аскетизме. В подоплеке того, что подвергалось мерам епископального воздействия 1277 г., лежала не *крайность*, выражавшаяся во всех своих формах, а арабо-мусульманский аскетизм и соответствующая ему наиболее подлинная аристотелевская мораль. *Сладострастие*, воспетое осужденными философами, было интеллектуального порядка: это наслаждение мыслью.

Таким образом, наша проблема в действительности сводится к одному единственному вопросу: что называется мышлением, причем мышлением не вообще, а в конкрет-

ный временной период, на переходе тринадцатого века к четырнадцатому? Какие представления о мире могли быть в это время предметом обсуждений, чтобы интеллектуальный дискурс парижских мэтров XIII века смог переместиться к не имевшим университетского образования мирянам XIV в.? Именно в этом кроется в собственном смысле вопрос истории мысли.

Чтобы ответить на него, мы попытаемся частично расплести сеть интерпретаций, заброшенную самой историей на рождение интеллектуалов. Свой критический демарш мы попробуем осуществить с помощью контрверз, выдвигаемых относительно некоторых утверждений, сделанных Жаком Ле Гоффом в книге *Интеллектуалы в Средние века*. При этом речь идет не о том, чтобы переделать сделанное — и сделанное хорошо, — а о том, чтобы оговорить неоговоренное (поскольку с историко-социологической точки зрения в подобных оговорках нет резона). Речь пойдет о распространении формы жизни, спроектированной университетским миром, о ее перемещении, переносе в общество интеллектуалов не-«органических», об оживлении ее среди маргиналов, которые в большинстве своем не были представителями церкви (лишь некоторые из них причислялись к клирикам). Заимствование философского идеала у арабов привело в первые годы XIV века к серьезному структурному сдвигу: философская жизнь перестает быть достоянием лишь профессионалов от философии — университетских мэтров факультета искусств (артистов). Однако востребованная под другими названиями и в иных местах различными новыми категориями дилетантов, как-то: бегинками, монахинями, еретиками, поэтами, — она, тем не менее, сохраняет прямую связь со своим далеким философским источником.

Парижский мэтр 50—60-х годов тринадцатого столетия был причастен к процессу формирования и интеллектуальной востребованности нового стиля, новой морали, новой

формы существования, именовавшейся *философской жизнью*. Этот процесс (который вполне можно назвать «интеллектуалистским аристократизмом»), начался после знакомства с греко-арабскими философскими текстами, оживив некоторые жизненные установления и некоторые жизненные пожелания, встречавшиеся до того преимущественно во времена Абельяра. Разбитая университетской цензурой, разрушенная в 1277 г. высшим авторитетом, античная философия теперь воскресла и вышла за институциональные рамки, внутри которых ее пытались свести на нет. Последствия этих событий оказались сюрпризом: заблуждение вознамерились пресечь в Париже, а обнаружили преумноженным в Италии и Германии, оно заражало мирян и говорило их языком.

Именно эту непредвиденную эпидемию, эту *депрофессионализацию* мы и намерены описать. Метод и порядок изложения продиктованы нашим планом. Прежде всего, следует воссоздать канву, точнее, главные черты греческого и арабского философского присутствия в центре интеллектуальной идентичности Европы (главы 1—3), а затем подробнее рассмотреть, как сказалось это присутствие в трех областях:

— в области *половой морали*, где утверждалась специфичность *философского аскетизма* (глава 4);

— в области представлений об *интеллектуальном счастье*, душевном блаженстве, в котором утверждался новый *идеал благородства*, связанный с положением человека в космосе (глава 5);

— в сфере понимания *интеллектуальной отрешенности* — «невозмутимости», при которой осуществлялся подрыв порядков, положений и профессий, — некой «свободы духа», которая, примиряя разум и откровение, слишком неподходяще была названа «мистикой» (глава 6).

Секс, природа, трудовая деятельность: мы хотим проследить последствия, соединившие возрождение филосо-

ВВЕДЕНИЕ

фии и рождение интеллектуалов, вплоть до вершин опыта, *в котором университет находит воплощение далеко за собственными пределами*. В нашем деле нам помогут представления о *nobiltade* Данте Алигьери и об *edelkeit* Мейстера Экхарта — двух современников, безмолвный диалог которых задал условия новой жизни, «земного блаженства», воплощавшего для не-философов то, что Аверроэсом и аль-Фараби было названо «философическим упованием» (*fiducia philosophantium*).

ГЛАВА I

К ЧЕМУ МЕДИЕВИСТЫ?

Нет ничего менее актуального, чем средневековая философия. Хотя в последние десятилетия о ней написано немало ученых трудов, она все так же отсутствует в современной культуре и отстоит от нее куда более, чем философия первых греков.

Пьер Альфери

Подобно тем творениям духа, которые присутствуют в «культуре» как некие «монументы», средневековая философия вызывает скуку. Десять веков — это само по себе много, а десять веков «мрака» — тем более. Конечно, иные исследователи начинают с XII или с XIV века. У них есть на то свои причины — ведь они медиевисты. Занятия их понятны и не требуют оправданий: специалист по Средним векам занят чем-то средневековым, у него имеется, так сказать, «профессиональное» право на свою манию. И первый вопрос, который рождается у «профана», звучит не так: «Заслуживают ли Средние века нового осмысления?», но следующим образом: «Как вообще становятся медиевистами?» Так интеллектуальная история долгого периода подменяется генеалогией индивидуальной страсти, которая, подобно всем прочим страстям, недолговечна. Однако стоит ли этому удивляться?

Сыграем временно роль прокурора.

СИНДРОМ ТРУЙОГАНА

Чувство удаленности средневековой философии возникает у публики более всего из-за расхожего мнения, будто она дает дурные ответы на ложные вопросы. Волновавшие сред-

невековых мыслителей «проблемы» кажутся нам далекими от того, что непосредственно дано нашему сознанию, и чуждыми тому, что наше простое любопытство ищет в анализе древних учений или в повествовании о воззрениях прошлого. Приведем наобум несколько таких «проблем». Выделяется ли пот обильнее под волосами или на других частях тела? Может ли Бог знать больше, чем Он знает? Глупеют ли дураки в полнолуние? Остались ли шрамы на теле Христа после воскресения? Является ли вислоухость признаком благородства? Был ли голубь, в виде коего явился Св. Дух, подлинным животным? Правда ли, что у лежащего в постель к женщине зрачки, как и у умершего, обращены вверх, а у спящего вниз?

Бесплодные проблемы, идиотские ответы¹. Об этом уже все сказано Франсуа Рабле. Он привел образцовый диалог, дающий название синдрому интеллектуального банкротства, — «синдрому Труйогана»:

Засим Пантагрюэль обратился к философу Труйогану:

— Настал ваш черед ответить на вопрос: жениться Панургу или нет.

— И то, и другое, — отвечал Труйоган.

— Что вы говорите? — спросил Панург.

— То, что вы слышите, — отвечал Труйоган.

— А что же я слышал? — спросил Панург.

— То, что я сказал, — отвечал Труйоган.

— Ха-ха! — засмеялся Панург. — Трюх, трюх — все на одном месте. Ну как же все-таки: жениться мне или нет?

— Ни то, ни другое, — отвечал Труйоган.

— Пусть меня черт возьмет, если у меня не зашел ум за разум, — заметил Панург, — и он имеет полное право меня взять, оттого что я ничего не понимаю. Погодите, дайте мне одеть очки на левое ухо, — так мне будет лучше вас слышно (перевод Н. М. Любимова).

Даже удержавшись от смеха, даже взяв невыдуманных Пустомелиуса, Оболтуса, Прудпруды, Галео, Жана Теленка, Гроцемуцена и обратившись к действительно существовавшим «великим авторам», мы увидим, что слова П. Альфери сохраняют свою истину: греческая философия нам несравнимо ближе и симпатичнее, она будит нашу мысль куда более, чем самые глубокие страницы трудов Альберта Великого или Фомы Аквинского.

Истина не слишком приятная. Даже если читателю удалось преодолеть первоначальное отвращение, вызванное отсутствием всякого индивидуального стиля, скуку от чуть ли не гипнотической фиксированности фраз и формул, даже если он миновал стадию уныния, возникшую из-за ужасающей скудости риторики, короче, даже если он добрался до содержания, будучи при этом терпелив, открыт, внимателен ко всем различиям, он не может не прийти к выводу, что все эти средневековые дистинкции стоят ему слишком дорого. В итоге, от всех своих трудов он не получает ничего (или почти ничего).

Да и как ему добраться до содержания, когда одна только массивность, один объем этих литературных творений встает как непреодолимое препятствие? Тысячи фолиантов, составляющие сочинения великих схоластов (в сравнении с которыми нескончаемые *Les Causeries de lundi* Сент-Бёва напоминают *Reader's Digest*), лишают его возможности полностью охватить материал. Чтение средневекового автора в принципе не имеет конца и делает химерой всякое стремление освоить созданный этими книгами мир. Роджер Бэкон, быть может, был ближе всего нашему времени, поскольку не завершил ничего из начатого им: он набрасывал все новые проекты и предварительные версии своей главной книги, которая ему так и не удалась; он был первым, кто заметил, что требуется скаковая лошадь, дабы объехать наименьшую из Сумм теологии.

Если уж размеры произведений средневековой мысли

таковы, что мы едва различаем в них литературные творения, то остатки желания хоть что-то в них постичь окончательно улетучиваются, когда возникает подозрение, что эти мегалиты представляют собой каталоги ненужных вещей. В самом деле, уже сам жанр двух главных разновидностей средневековых трудов, теологических Сумм и Комментариев к Аристотелю, вряд ли вызовет нашу благосклонность.

Истерзанный скелет вопросов и статей Сумм создает впечатление уходящего в бесконечность членения. Странный синтез знания, составляющегося из множества деталей и примечаний, напоминает мелодию, которая мечется между сотнями главных тем, — затрагивая их все поочередно (а то и одновременно), она неизбежно приведет к провалу и дирижера, и музыкантов. Перегруженность, искусственные длинноты, хождения взад-вперед, заполняющие комментарий множеством случайных сближений и сравнений, сама техника экзегезы, которая достигает совершенства лишь выламывая мысль Аристотеля и вовлекая ее в водоворот культуры, претендующей на тотальность, делают для нас комментарий к его трудам способным только оттолкнуть подобным методом прочтения. Кажется, что его единственная цель — всеми средствами заставить оригинал походить на свои копии.

Подобное, целиком негативное видение схоластики мы находим у первых историков философии: таким оно было уже у гуманистов и у энциклопедистов. С тех пор оно мало в чем изменилось. Зажатая или даже раздавленная между античностью и классическим веком средневековая мысль чаще всего рассматривалась как некий каталог или даже склад *вопросов, которые больше не задают*. Труды Аристотеля по биологии еще сохраняют какое-то право на внимание читателей, поскольку привлекают нас свежестью рождающейся науки, привкусом новизны. Но средневековые парафразы этой науки для большинства историков не

представляют никакого интереса, никакой документальной ценности. Они не несут в себе ничего первоначального или загадочного, в них содержатся только повторы, конвенции, кодексы — понятийные сети, выброшенные на чуждый им мир. Иначе говоря, они были вырваны из того мира, в котором возникли, а потому были обречены на роль жалких пародий, выдающих себя за сам предмет. Откроем какой-нибудь учебник, и мы прочтем примерно следующее:

Средневековую философию характеризует, прежде всего, злоупотребление авторитетом. Считалось, что истина уже получена, что она содержится в Священных книгах и в трудах древних философов — отсюда ее нужно просто извлечь... Поэтому, с точки зрения собственно философии, Средние века являются лишь продолжением античности. Это тем более верно, если учесть, что схоластическая логика не родилась в Средние века (sic!); она началась со стоиков, долгое время подготавливалась комментариями и уже целиком сохранилась у Бозция, в последних греческих и латинских учебниках. Второй характеристикой средневековой философии является формализм, злоупотребление силлогистикой. Тут менее заботились об установлении истинных принципов, чем о строгом выведении следствий из принятых без всякой критики начал» (Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, p. 998).

При таком диагнозе не требуется врач: средневековая мысль мертва. Она умерла, поскольку повторяла, излагала уже известное, принуждала природу имитировать искусство, игнорировала жизнь. Что тут вообще объяснять? Ведь ответ очевиден.

Средневековые философы почерпнули все из книг, а не из опыта собственного существования, потому что не былиотягощены вопросами, их не понуждала мучительная по-

требность мыслить, короче, потому что они *не были интеллектуалами*.

Их окружали смерть, болезнь, нищета и войны, а они едва ли не сознательно сводили философию к толкованию мира лишь в виде комментария к текстам — *они не видели окружающей их действительности*.

В их текстах бесполезно искать, например, свидетельства того, что они были современниками строительства соборов или расцвета труверов, взятия Иерусалима и захвата Византии. Лишенные внутреннего измерения эти тексты ничего не говорят и о внешних событиях: одно объясняет другое.

Тогда не удивительно, что гипотетический читатель средневековых философских текстов от столкновения с ними способен испытать сегодня только некую смесь изумления и скуки. Двадцать один том *in-folio* какого-нибудь известного схоласта, конечно, способен произвести впечатление, но было бы абсурдом полагать, что эти тома могут пробудить даже самую эфемерную страсть у добросовестного человека. У автора никому не адресованного труда и к тому же труда, не затрагивающего самого автора, нет публички.

АНОНИМНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Всякому медиевисту доводилось когда-нибудь слышать эдакую версию прозопопеи безразличия, сопровождающей или санкционирующей то, что он называет «своей работой». В нашем изложении она мало чем отличается от не раз слышанных или тех, что еще придется услышать. Не стоит жаловаться, в этом есть даже нечто забавное, а с возрастом все мы убеждаемся, что Сизифа следует представлять себе счастливым. К тому же, кое-что стало меняться.

Расцвет аналитической философии позволил новым поколениям англосаксонских медиевистов открыть в средне-

вековых текстах то, что скрывала сбивавшая с толку неосхоластика, — философию языка, семиотику, временную логику, деонтическую логику, эпистемическую логику, не говоря уже о той философии множеств, которая разрабатывалась в рамках номинализма оккамистов и постоккамистов². В свою очередь, за Рейном медиевистика открыла в немецкой школе доминиканцев XIV в. (Дитрих Фрейбергский, Мейстер Экхарт) нечто отдаленно родственное трансцендентальному идеализму и метафизике духа, а затем — через Brentano — и некую форму феноменологии³. Возведенная в ранг источника двух антагонистических течений, господствовавших долгое время на сцене современной философии (и доминирующих на ней ныне), средневековая мысль получила иной статус и за сравнительно краткое время перешла из разряда *Черной Индии* Жюль Верна в разряд *Затерянного мира* Артура Конан-Дойля. Теперь известно, что в ней можно отыскать все, что душе угодно, а потому любому современному исследованию предшествует короткий визит в Средние века, в коих находят уже не истощенную рудную жилу, сокрытую где-то в глубине земли, но некий экологический музей, чудом сохранившийся, несмотря на бури Истории. Стали ли нам от этого интеллектуально ближе мыслители средневековья? Вряд ли.

Есть все основания для сомнений в том, что имелась некая центральная интуиция, своего рода единое концептуальное ядро, объединявшее все опыты и стремления эпохи, что, обнаружив и активировав его, можно достичь некоего общего для всех фундамента, некоей зоны подлежащего освоению опыта, а тем самым «сердца эпохи» или центра (пусть далекого и ускользающего), из коего можно воссоздать ход времен. И напротив, можно надеяться, что существовало нечто, не обладавшее никакой значимостью ни для своего века, ни для какого-либо другого временного периода, но зато имевшее таковой для отдельного индивида — для его труда в уединении (а то и в изоляции), для

труда, который доступен нашему взгляду, *доступен прочтению* сегодня точно также, как его можно было прочесть и вчера. Это позволяет нам посредством эмпатии или предположения присоединиться к этому труду и обнаружить в средневековом индивиде то, что мы думаем прочесть или разгадать в себе.

Такое весьма широкое требование можно конкретизировать с помощью апелляции к общественной полезности исследования средневековой мысли. Вопрос можно поставить так: в чем заключается актуальность средневековой мысли? Или, иными словами, к чему изучать средневековых авторов? Или даже так: кого нам следует читать?

Как ответить на все эти вопросы? Обычно философы и историки философии, сегодня заново открывая Средние века, перебрасывают мост между философскими интересами, преобладающими под конец нашего века, и научным языком, теоретическими объектами позднего средневековья. Понятно при этом, что последние принимаются во внимание ровно настолько, насколько они могут вписаться в нынешние интеллектуальные стратегии, — отвлекаясь от всего прочего, независимо от любой целостной перспективы. Короче говоря, «на бис» вызывают актеров пьесы, которую никогда не видели, которая, быть может, вообще не существовала, словно иерархия ролей (предполагается, что первые роли были у тех, кто стоял посреди сцены), фасон и расцветка костюмов, распределение музыкальных партий и облик стоящей на сцене труппы способны дать нам ясное представление об интриге, о движущих мотивах и смысле пьесы. Даже если мы заранее познакомились с текстом пьесы и догадываемся, когда нужно аплодировать, то ее постановка все равно от нас ускользает. Таково положение историка средневековой мысли: он может выучить наизусть текст, изучить карьеру каждого актера, но у него нет ни малейшего представления о том, что было сыграно труппой. Говорят, что нет признаков, по которым можно

было бы определить Средние века в качестве особого исторического объекта. Но разве мы не можем сказать то же самое о древних греках, о философах классической эпохи или XIX века? Конечно, имеется одно отличие: у нас есть квазиочевидное понимание греков, классиков, современных мыслителей. Мы полагаем, что знаем достаточно много о мире, в котором они жили, об их манере говорить, есть и одеваться — это одним махом устраняет их чуждость нашему миру.

Мы знакомы с социальным существованием греческого философа времен Перикла, мы знаем и то, чем могла быть философская школа в Афинах или в Александрии в эпоху «римского мира». У нас имеются все основания для того, чтобы считать философию неким «сущим», наделенным признаками, именем, видимостью, одним словом, считать ее чем-то *реальным*, если уж потребовался декрет Юстиниана, положивший конец философии как форме жизни действительно существовавшего сообщества, как возможности человеческой экзистенции, антагонистичной христианскому способу существования, — смерть философии могла быть, в таком случае, только легальной, по предписанию властей.

A fortiori, у Декарта мы находим шарм, мы считаем его нашим любимым дядюшкой, который был еще и авантюристом, умевшим не только мыслить, но и жить. Разве он не начал между печью и шпагой писать наш семейный роман? Разве не так возник сценарий *Рассуждения о методе* и *Размышлений*, в котором мы находим набросок нашего собственного существования — *cogito*, эту купель французского лицеиста, его первое воспоминание об интеллектуальном усилии?

Что же касается философов XVIII—XIX вв., то они нам близки с очевидностью, они нам даже ближе, чем наши современники. Разве *Критика чистого разума* Канта, *Наукоучение* Фихте и *Энциклопедия философских наук* Геге-

ля не рисуют границы мира нашей мысли? Разве не они предоставили нам лексику и синтаксис философского опыта?

Удаленность Средних веков во многом объясняется именно тем, что в них мы не находим собственной колыбели. Там нет «философов в греческом смысле слова», нет философской школы, нет *cogito*; отсутствуют код, лексика, средства выражения наших желаний и прихотей; нет ничего, что нас направляло бы, подкрепляло, образовывало. Средневековая мысль не входит в наши школьные программы: она даже не столько нам чужда и непрозрачна, сколько неведома и бесполезна, мы научились с легкостью без нее обходиться. К тому же, что мы сможем из нее узнать, даже если того пожелали бы? Достаточно открыть *хорошую* историю средневековой философии. В наличии есть превосходные, их даже немало⁴; но что мы в них обнаруживаем? В худшем случае, рассказ о каком-то невероятном путешествии, об *Одиссее* без Улисса и Итаки, в лучшем случае, план жуткого замка, испещренного неведомыми галереями, в которых каждый шаг будет вызывать из глубины плит эхо тысячи каменных мешков.

Да и что такое хорошая история средневековой философии? Как вообще можно всерьез описывать десять веков истории мысли? Кто сказал, что эти столетия вообще способны составить историю? Каковы наши принципы периодизации?

Становится ли автоматически «средневековым» все происходившее в Средние века? Обязательно ли совпадение начала и конца средневековой философии с началом и концом Средних веков? Или интеллектуальная история располагает собственным временем, даже несколькими временами, которые и совпадают, и противостоят друг другу в зависимости от природы проблем и от эволюции способа их выражения? Разве не существует инструментальной истории мысли, — истории чтения, письма, книг, дискуссий, —

которая явно усложняет историю понятий и институтов? Наконец, разве не очевидно то, что само наше наименование «история средневековой философии» есть лишь порядок сигнатур, — великих и малых имен, которых сегодня называют «авторами»?

Проблема заключается в том, что, пока речь идет о Средних веках, отсутствует логика патронимов, артикулирующая наше видение истории литературы. Огромная часть философских произведений средневековья анонимна, причем из всей массы безымянных текстов лишь самое незначительное их число доступно нам в печатном виде. Неведомые земли, составляющие статистически три четверти средневековой мысли, не располагаются ни на одной карте, даже в виде белых пятен. У нас есть каталог произведений без авторов и реестр авторов без произведений, мы располагаем какими-то первоначальными списками, но не в силах соотнести их друг с другом, как и заполнить пустующие колонки в каждом из них. За малым исключением, никто и никогда не писал историю философии, которая не зависела бы в основном от изданных источников. Наше видение Средних веков тем самым тесно связано с нашим издательским делом, а оно определяется сегодня случаем — годовщинами, празднованием стольких-то столетий «содня», местным патриотизмом и вкусами эрудитов. Поэтому посредственности могут занимать места, которых у них никогда не было, и мы вынужденно говорим о них, зная, что своим существованием в литературе они обязаны старанию копиистов. Есть своего рода закон (он вызывает сожаление, но с ним приходится считаться), согласно которому «доступная для чтения рукопись» неизбежно превращается в «хорошо читаемую рукопись», а она, в свою очередь, становится привилегированным свидетельством значимости произведения.

Возьмем лишь один пример: история логики XIII в. на протяжении более полувека покоилась на фикции. Случай-

ность издательской деятельности поспособствовала тому, что благодаря Мартину Грабману мы получили современное издание учебников логики (один — англичанина Уильяма Шервудского, другой — португальца Петра Испанского, будущего папы Иоанна XXI). Опираясь на эти два источника, на протяжении нескольких десятилетий производились сравнения и сближения, был написан обширный сценарий, в котором труды двух этих «парижских мэтров» (один труд считался источником второго) способствовали созданию целой панорамы эволюций, антагонизмов, альтернатив, якобы присущих целому веку. Что осталось от всех этих филиаций, от сказок об «отцеубийстве», о борьбе между французами и англичанами, когда мы узнали, что ни Уильям, ни Петр не преподавали в Париже, что Уильям, считавшийся учителем Петра, в действительности преподавал в Оксфорде двумя десятилетиями *позже* того, как португальский логик написал свой трактат на севере Испании? Теперь мы знаем, что они вряд ли вообще слышали друг о друге. Да мы вообще не ведали бы об Уильяме, не будь его *Введение в логику* скопировано с удивительно хорошо читаемой рукописи (Nat. lat. 16617), изданной — к тому же довольно плохо — Грабманом.

В нашу концепцию мира и судьбы нужно включить то, что настоящие (если не «великие») авторы XIII века носили имена, вроде *Nomen dividuum* — в логике, *Sicut dicit Remigius* — в грамматике. Мы имеем дело с анонимами, со сколками университетского труда, сводками каждодневных дискуссий, репортажами о диспутах и контрроверзах, в которых смешались мэтры и студенты, логики с кафедр и дебютанты; они обмениваются суждениями, репликами и контрдоводами согласно формальным процедурам логики дискуссий, заслуживающим специального анализа. Нужно обратиться именно к этой истории белых пятен и пробелов, дабы избежать клише, той манеры писать о прошлом, которая, в конечном счете, сводится к установлению

меню обедов, дававшихся в честь лиц, зачастую просто не существовавших. Истинная история логики есть история дискурсивной вселенной, разного рода «puzzles» (*sophismata*), ролевых игр (*obligationes*); к ней можно подойти и со стороны школьных упражнений, и со стороны литературных жанров — в обоих случаях мы получим свою особую длительность, специфическое институциональное положение, автономную психологическую реальность⁵. Таким образом, история произведений литературы и доктрин образует целое, поддерживавшееся и сохранявшееся этим анонимным носителем, согласно которому и должно воссоздаваться это целое.

Поэтому мы можем заверить потенциального читателя: то, что поначалу отдалит его от Средних веков, по прошествии времени и при лучшей информированности окажется как раз необходимым. На примере средневековья мы узнаем, что мысли не являются творениями индивидов, через головы коих они проходят, что эти мысли в целости и сохранности могут пережить индивидов, став наброском будущих жизней. Обнаруживаем, что мы — не столько родители наших творений, сколько пользователи мыслями, должники слов, лишенных субъекта. Понять историю мысли как анонимную историю (в чем, по нашему мнению, и есть первая задача медиевиста) — это не так уж мало. Подобный подход обусловлен не случайностями, не внешними для мысли катастрофами, но самой природой объекта. Дошедшие до нас тексты не были достойным образом похоронены, и мы получили их без титулов, без имен авторов, короче — без всей этой болтовни, такими они были скопированы, в такой форме обращались, без вычурностей и прикрас. Передать хотели не гравюру, изображающую индивидуальную статью, — речь шла о коллективной памяти и общем деле.

Медиевист сталкивается по преимуществу с текстами. Он несет ответственность за прослеживаемую им историю,

К ЧЕМУ МЕДИЕВИСТЫ?

поскольку ему и только ему предстоит открыть ту или иную структуру, воссоздать ее генезис. Он может знать, что именно он ищет, но он никогда не знает заранее, что обнаружит. Он имеет дело с тем, что не было опубликовано, а, стало быть, с тем, что относится к непредсказуемому; полученные им результаты зачастую тем весомее, чем менее в них оригинальности. Сколько стратегий и аргументов, вышедших из под пера Оккама и Фомы Аквинского, представляли как безусловно личные, а на поверку они оказались «общими местами» эпохи, сколько было торжественно установленных на пьедестал доктрин, в которых потом не обнаруживалось ничего, кроме немых цитат — целого их каскада! Сколько было архитектурных сооружений из сложных фраз, которые на деле оказывались просто синтезом двух-трех сознательно соединенных рукописей. Такова материя, с которой имеет дело медиевист: мир циркулирующих высказываний, переходящих друг в друга и друг на друге паразитирующих. Все вместе они производят неожиданный новый эффект — эффект изменения и преобразования. Он был зрим людям средневековья, он стал темен для нас.

АКТУАЛЬНОСТЬ СРЕДНИХ ВЕКОВ И «НОВЫЙ МЕДИЕВИЗМ»

Теперь самое время дать ответ на ожидаемый вопрос читателей: в чем актуальность средневековой философии? Думаю, актуальность определяется тем, что вложено в ее исследование автором. Сама по себе средневековая мысль и актуальна, и неактуальна. Либо мы можем говорить о двух типах актуальности. Есть латентная актуальность и актуальность привходящая: актуальность философских решений, которые незаметно, не будучи узванными, тайком направляют нашу проблематику, и актуальность того, что еще не было испытано, не было завершено или походя

отброшено, но способно вывести нас из тупика, внести свой вклад в преодоление сегодняшних альтернатив. Существует и третий тип актуальности, проистекающий из первых двух, — признание непрерывности, схватывание неизменного позволяет отличать действительно нам принадлежащее от того, что мы повторяем вслед за другими, не ведая о том, что просто переливаем из пустого в порожнее.

Возьмем, к примеру, философию языка и ту проблематику, которая со времен Рассела играет в ней ведущую роль, — проблематику денотации и референции. Различение значения (*meaning*) и референции (*reference*) термина родилось в Средние века в виде оппозиции *significatio* и *suppositio*. Эти два понятия были ведущими на протяжении четырех веков логической теории. Они открывали перспективы, которые — вопреки скорополительному диагнозу Жана и Сеайа — не могли даже смутно предугадать философы поздней античности: теорию прономинальной кореференции (*relatio*), теорию временной референции (*restrictio, ampliatio*), теорию референции не существующих единичностей и проблематику предикации пустых классов, теорию ментального языка, семиотическую теорию универсалий и еще ряд теорий, которые даже независимо от рефлексии по поводу языка составляют саму сущность логики. Эта доктрина — вернее комплекс учений — известная под названием теории суппозиции, дает нам все три вышеуказанных типа актуальности. Речь может идти, прежде всего, о латентной актуальности: раздавленное сарказмами гуманистов, принесенное в жертву риторике и концепции языка, подчеркивающей его экспрессивные или эстетические способности (способности выражать многообразную явленность прекрасного), понятие «суппозиция» было насильственно изгнано из истории философии. К XVII в. оно уже прекратило свое концептуальное существование, хотя кое-кто, вроде Гоббса и Лейбница, еще хранил о нем воспоминание. Исчезновение из философии учения о рефе-

ренции не помешало ему выжить в дискурсивных практиках, которые на референцию не ссылались и не сохраняли существо и цель учения, но незаметно к нему возвращались.

В своих учебниках по логике неосхоластика уделяла большое место «свойствам терминов». Но застывшая в древовидных схемах классификация (по образу и подобию тех таблиц, которые в свое время были синоптически представлены в *Сумме теологии* Фомы Аквинского) являла собой натюрморт: неосхоластика упрямо рисовала его в обособленности от исследований, осуществлявшихся в это же время логиками из будущей «аналитической» школы. Неосхоластическая теория референции сводилась к теории языка, а она — к формуляру канонических примеров, заимствованных к тому же по большей части из *Логики* Пор-Рояля. Она была уже не аналитическим орудием философской мысли (каковым являлась на протяжении всего средневековья), но просто главой в учебнике, да еще и не применявшейся к проблемам языка и знака. Семантика была целиком поглощена психологией интеллектуальной деятельности и теорией ментальной репрезентации.

Следует подчеркнуть, что не «наследники» Средних веков — вроде Маритена с его *Малой логикой* — «пробуждали» интерес к доктрине референции. Возобновление пришло извне, из англосаксонской философской традиции (Э. А. Моуди, Ф. Бонер), которая сумела прочесть в средневековых текстах то, что так тщательно скрывала неосхоластика своим философским проектом и даже более того — всей своей исторической реальностью. Этот процесс возобновления начался где-то полвека тому назад и продолжается на наших глазах. Войдя в современные философские дискуссии, средневековая семантика получила развитие за пределами своей эпохи, своего культурного и религиозного пространства, то есть там, где у нее не было ни функцио-

нального места, ни творческой роли. Аналитическая философия придала Средним векам указанные выше вторую и третью формы актуальности, обновив забытые проблемы, самостоятельно обследовав те «возможности мышления», которые были неведомы ни классической логике, ни логике XIX века.

Конечно, мы можем задаться следующими вопросами. Как получилось, что столь важное понятие *suppositio* смогло стать тривиальным и исчезнуть из научного оборота? Как понятие репрезентации сумело подменить понятие референции? Как язык и семантический подход к реальности могли настолько ступешаваться перед лицом репрезентации и психологии суждения? Короче говоря, как потенциально столь плодотворная теория сделалась настолько стерильной, что едва не исчезла вовсе?

Но вопрос можно задать *также* о смысле возвращения, позволившего ей вновь обрести важнейшие из утраченных функций. Говоря на языке психоаналитиков, должен ли прогресс философии — как в данном случае, так и в других областях — протекать в виде «возвращения вытесненного»? Такая гипотеза напрашивается, хотя она банальна, и, приняв ее, еще далеко не все будет сказано.

Показав, что характерная для аналитической школы манера философствования во многом близка тому статусу, которым обладала логика в средневековой университетской педагогике, проследив все параллели между средневековыми дискуссиями по поводу *sophismata* и пропозициональным анализом англосаксов (ему они отдают все силы, начав с пущенной в оборот Бертраном Расселом «лысины нынешнего короля Франции»⁶), мы еще не слишком далеко продвинулись и не затронули того факта, который напрочь противится всякой метапсихологической трактовке Истории.

У забвения есть своя позитивная и спасительная сторона: забытое не деформировано, и если оно возвращается, то

возвращается в целости. Не все исчезнувшее по ходу Истории по природе своей способно вернуться. Забвение не дает гарантий. Нет золотого века мысли или потерянного рая, равно как нет животного, дикого, детского или полиморфного состояния истины, которое было побеждено, переделано, обуздано длительной дрессировкой. Если забвение часто сберегает, если оно может помочь памяти, стоит все же признать, что иные идеи не столько возвращаются, сколько случаются: они не были центральными ни в то время, которое их породило, ни тогда, когда мы полагаем их возрождающимися. Подобные идеи никогда не находили отзвука. Они ничуть не новее сегодня, чем пятью столетиями ранее. У них своя актуальность и своя длительность, относящаяся к ментальному пространству — в нем они формировались и никакому другому не были и не будут современны. Эти идеи просто ждут того, кто их воспримет, они дожидаются своей аудитории. Поэтому к ним не слишком подходит слово «возвращение», даже если это возвращение было бурным. Это мы должны откликаться на их зов, нам следует переместиться, войти в их время.

Короче говоря, каким бы ни был спрос на рынке, существует свободная актуальность — текучая, независимая от нашего представления об Истории, о ее «фигурах» и «моментах». Наша история, а тем самым наше настоящее, наша актуальность таковы, поскольку одни объекты для нас мыслимы, а другие никогда не входят в наше мышление. Каковы они — зависит от наших ответов, причем каждый отвечает сам за себя. Между манией экзегезы и радостями деконструкции сегодняшние читатели должны искать свой собственный путь, свой способ чтения, чтобы уразуметь, что им делать с ускользающим от них. Все вокруг осмысленно, перед нами составляются и распадаются смыслы, и все же, как говорил Хайдеггер, «мы все еще не мыслим»⁷. Когда мы обнаруживаем блуждающую идею и распознаем ее, то мы, напротив, знаем, что вошли в простран-

ство, которое никогда не было нашим, а потому осознаем, что поиски нового шли впустую.

Именно этот не слишком оригинальный опыт лучше всего показывает нам положение медиевиста и его предполагаемую «территорию». Если он считает себя логиком и мыслит как логик, то и находит он логику. Если он метафизик, то обнаружит метафизику, если физик — физику. Если он себя никем не мыслит, то обнаруживает нечто менее разделенное по дисциплинам, далекое от стандартов и непрофессиональное. Почему бы ему не сломать те «железные» правила, согласно которым философское рассуждение о мире всякий раз оказывается рассуждением о мире философии?

РАССУЖДЕНИЕ О МЕТОДЕ

Каков способ действия философа-медиевиста? Ответ труден, да еще и обманчив. Он сводится к одному слову — «филология». А что такое «филология»? По существу, метод чтения. Эту область истории философии не вписать в какую-нибудь другую, поскольку она находится на скрещении ряда «территорий» и не дана заранее, она неопределенна, зависит от множества вопросов, рождающихся по ходу исследования и поиска. Конкретно это означает, что медиевист «занят манускриптами», что ему нужно сначала описать *corpus*, а уж потом ставить свои вопросы. Тысячи спящих в библиотеках *Кодексов* ждут читателя, словно некая техническая документация для предприятия, которое ничего не может о ней сказать, поскольку еще ее не получило. Знакомство с рукописями при использовании строго научной практики — таково известное правило рассуждения об историческом методе: нужно дать слово текстам, а это значит, что их нужно *копировать*. Труд медиевиста начинается с труда копииста, именно так он устанавливает связь со временем, к которому относится изучаемая им

мысль. В Средние века хорошему копиисту, как правило, не удавалось за день скопировать более одной страницы размером 25 × 16 см. В наши дни хороший историк вряд ли сумеет сделать больше. Второй задачей является критическое издание: определение текста, идентификация его источников и скрытых заимствований, выявление его происхождения. Такая двойная аскеза есть условие свободы. Работа со втористочниками, то есть зависимость от уже напечатанного, ведет к воспроизведению клише и принятых в историографии моделей; такова стратегия воспроизводства знаний, но не метод освоения неведомого. Исследователь должен быть захвачен предметом, а не сам хвататься за него, чтобы воссоздавать самого себя, предлагая «новые интерпретации» фактов, — ведь эти факты существуют лишь потому, что его предшественники или коллеги произвели их. Философская идея чтения может иметь следующий лозунг — *переделка сделанного*, пересоздание фактов.

На это могут возразить, что текстуализм представляет собой — словами Маркса — некую «робинзонаду», что он отрывает философа от истории людей именно там, где он желал бы к ней его приблизить. Но это возражение неправомерно. Пока речь идет о Средних веках, вся историческая практика базируется на текстах; единственное, с чем можно согласиться, так это с тем, что внимание историка не должно исчерпываться всякого рода капитулациями и нотариальными актами. Надо признать, что о средневековой мысли ничего не скажешь, не упомянув средневековых интеллектуалов, а о них речь может идти только при изучении, скажем, картулария парижского университета или документов, имеющих отношение к собственности колледжей Оксфорда. Однако это рассуждение следует продолжить. Что нам делать с этим картуларием, если от него мы не перейдем к текстам самих мэтров? Как понять агонистическое, социальное, профессиональное, ритуаль-

ное, антропологическое измерение средневекового диспута, если мы не читали, не издавали, не анализировали *disputationes* из дошедших до нас манускриптов? Как мы поймем интеллектуальный тип *magister artium*, если при чтении текстов у нас не возникла идея (так сказать, формальная) о его психологической нагрузке? Структура диспута, невероятная игра доводов и контрдоводов говорят нам о ментальной вселенной университетского интеллектуала, подобно тому как социологический анализ выявляет его корпоративистские установки — точнее говоря, эти установки составляют плоть (если не оправдание) такой ментальной вселенной.

Труды англосаксонских медиевистов о *sophismata* касаются только истории логики, но по ним видно, чем занимались ученик и учитель, они показывают повседневную форму совместной жизни. Существуют архитектура духа и социальное измерение мысли, надо попытаться уловить место их встречи — школьные упражнения, педагогические методы, распорядок времени.

Конечно, этого не достаточно. Философ не является архивистом-палеографом, мечтающим о *тотальном издании* всех средневековых источников. Он должен выбирать между ними. В какой-то момент он должен взять инициативу в свои руки и задаться вопросами. *Переписка, издание, перевод* требуют долготерпения, но они предполагают также и нетерпение, страсть, центральную идею, если угодно, *idée fixe*. Моя собственная *idée fixe* вынесена в заглавие книги. Определяя порядок данного исследования в целом, следует уточнить, что идея эта пришла не из средневековья, но из вычитанного однажды мною у Хайдеггера вопроса: *Was heisst Denken?* Его можно перевести так: «Что называется мыслью?». Или лучше: «Что побуждает нас мыслить?»⁸. Пытаясь постигнуть *объем* этого вопроса (не предлагая заранее ответа, да и не зная его), мы обратились к средневековой логической теории и одновременно к мистике, назы-

ваемой обычно «немецкой» или «рейнской». Именно это открыло нам Средние века. Существуют иные пути, иные проблемы и вопросы. Наш вопрос именно таков, и из него проистекают следующие. Что такое интеллектual? Каковы происхождение и функции мысли для средневековых интеллектualов? Что изменилось на переходе XIII века к веку XIV? Можно ли, взяв ограниченный период, писать историю того, что побуждало людей мыслить? Как нам писать такую историю? С документов какого типа нам начать? Наконец, в какой перспективе эти документы рассматривать?

После долгих сомнений мы пришли к выкристаллизовавшейся проблеме: *что связывает Данте и Экхарта?* А это позволило нам определить исходный пункт — *университетские тезисы 1277 г.*

Таков, как говорится, предмет этой книги. Подобно всем предметам медиевистики, он влечет за собой множество других. Именно это поможет нам показать читателю, как методы исторической и философской филологии с необходимостью ведут и к прошлому, и к *настоящему*, короче говоря, — к человеческим *мирам*.

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ УНИВЕРСИТЕТ И ЕВРОПА: БУДУЩЕЕ ОДНОЙ ИЛЛЮЗИИ

Большая часть тех областей, к которым обращаются медиевисты, в Средние века относилась лишь к пропедевтике. Логика была «универсальным модусом всякого научного познания», но не рассматривалась в качестве познания как такового. Даже на своих вершинах метафизика была скорее естественной теологией, а не прояснением множественности смыслов бытия. Действительно, если средневековая философия вообще существовала, то не в виде философии языка или учения о бытии как таковом, а в виде теологии и этики. Диалектические школы XII века, факультеты «ис-

кусств» в университетах XIII—XIV веков трудно сравнивать с Лицеем или Академией. Тем не менее, в Средние века существовала философия, даже если не было философов в социальном, педагогическом, институциональном смысле слова, имелся философский опыт мышления, который, несмотря на внешние разрывы, увязывался с тем, что понимали под философией мыслители поздней античности, — всеобъемлющий опыт трансцендентного, теология или даже теургия. Специфика труда медиевиста заключается в том, что он должен овладеть тем же, чем владели средневековые философы, он должен с ними сравняться. Переходя от одной дисциплины к другой, учась то там, то тут, он вынужден пройти *все* подготовительные этапы духовного странствия, ведущего к Богу без церкви. От того, как он это осуществит, зависит его определение Средних веков, сама их длительность.

Традиционное различие раннего и позднего средневековья следует понимать, прежде всего, в теологическом смысле. Известно, что средневековая философия во многом изменилась после перевода почти всех трудов Аристотеля. Но это изменение не сводится к введению в оборот новых текстов, будь они логическими, метафизическими, физическими, космологическими или биологическими. Аристотелевская энциклопедия знаменует начало нового средневековья именно тем, что она способствует появлению нового типа мудрости — перипатетического, то есть греко-арабского, — занявшего место популяризированной платонической мудрости, отстаивавшейся отцами церкви. Важным феноменом является арабизация теологической мысли христиан-латинян XIII века. Именно к этому феномену следует обратиться в нашу эпоху исключения и ostracism, которым подвергается некий воображаемый ислам с позиций «западного» разума (характерный признак любого империализма и колониализма), хотя «греческий» разум, наследником которого считают себя «люди Запада»,

преисполняясь при этом гордыней и презрением к прочим, никогда не стал бы их достоянием без посредников — арабов и евреев.

Чтобы понять актуальность средневековой мысли, следует сначала принять неизбежно проистекающие из истории и культуры Запада следствия. Эллинизация римского мира была посмертной, а главные носители ее прибыли из арабских земель. Начала европейской идентичности обнаруживаются у переводчиков-евреев из Толедо, у арабских философов Андалузии, а еще раньше, на грани VIII—IX веков, когда Запад был еще целиком окутан мраком, — в Багдаде, где возникло сотрудничество арабов-христиан и арабов-мусульман. Иначе говоря, эти начала заключались в тех многочисленных лучах, которые несли свет с Востока.

Запад родился на Востоке — вот о чем должен напомнить медиевист всем партиям в том невероятном диалоге, в котором сталкиваются фантомы и фантазмы трех великих монотеистических религий.

ГЛАВА II

ЗАБЫТОЕ НАСЛЕДИЕ

У семитов философия всегда была чисто внешним заимствованием, бесплодной имитацией греческой философии. То же самое можно сказать и о средневековой философии.

Эрнест Ренан

Употребление выражения «христианский Запад» было бы неосторожным. Выражение «средневековый Запад» принимается всеми, но ему можно предпочесть и третье — «латинское средневековье».

Латинским средневековый Запад предстает в заглавиях множества публикаций, хотя сам этот эпитет в разное время приобретал различный смысл. *Раннее* средневековье является «латинским» в том смысле, что оно выступает в качестве наследника галло-римского мира, равно как и в том, что оно было латинским по языку и культуре. Священные тексты — Ветхий и Новый Заветы — читались на Западе по латыни, на латыни шло обучение, в первую очередь, в монастырях, как светские, так и религиозные тексты писались на латыни же: в качестве примера можно привести *Этимологию* Исидора Севильского, эту энциклопедию поздней античной культуры, составленную в вестготской Испании VII века. Для некоторых историков раннее средневековье совпадает с тем, что получило название темных веков — *the Dark Ages*. Суждение слишком скорое и несправедливое. Однако следует признать, что книги в те годы были редки, ученая культура не имела распространения. Каролингская школьная реформа, несомненно, была признаком культурного оживления, при этом речь шла о

попытке императора возместить дефицит латинской культуры, избавить ее от внутреннего истощения и вырождения, проистекающего из ее замкнутости на самой себе. Фермент «возрождения IX столетия» привнесен извне — взгляд был обращен к «греческому миру». В Средние века эпохи «возрождения» всякий раз были эпохами переводов, периодами «окультуривания». То, что великие переводчики IX века были одновременно ведущими умами эпохи, — не случайность. Это относится, по крайней мере, к ирландцу, Иоанну Скоту по прозвищу Эриугена (то есть «сын Ирландии»). Он переводил греческих авторов (Псевдо-Дионисия Ареопагита, Григория Нисского, Григория Назианзина, Максима Исповедника) и в то же самое время создал, изложив на латыни, первую средневековую теологическую систему — *Книгу о четверояком разделении природы*, или *Periphyseon*. Это книга христианского богослова, но при всей насыщенности темами греческих Отцов, она свидетельствует об известной философской культуре в духе неоплатонизма. Дело не в том, что раннее средневековье развивалось только в меру своей открытости внешним источникам (в данном случае миру «греков», христиан Востока), но в том, что высшие области культуры ожили и получили шанс на развитие, усваивая при этом приходящее извне.

Что происходило в это же время в исламском мире? Далеко не все объяснимо сопоставлением дат, но иной раз хронологические таблицы вызывают спасительный шок.

ИРАК — СТРАНА КОНТРАСТОВ

Во времена раннего средневековья ислам вырвался из рук Омейядов и перешел в руки Аббасидов — династии халифов, основанной Абу аль-Аббасом аль-Сафахом, потомком Аббаса, дяди Пророка. Установив свою власть в Багдаде, Аббасиды, правившие в нем до XIII века, стали вдохновителями глубокой культурной встряски, структура и мате-

рия которой связаны с двумя словами: *калам* (спекулятивная теология) и *фальсафа* (философия). Не питая иллюзий относительно статуса философии и не утверждая *a fortiori* наличие философов как социальной группы, сравнимой с равнозначной ей в греческом мире, мы можем сказать, что в мусульманском мире философия существовала в том же смысле, какой придается ей сегодня.

Коротко говоря, в Багдаде переводили и интерпретировали тексты. Перевод и интерпретация — вот две практики, которые, пребывая в четко указанном религиозном и политическом контексте, предполагают либо «терпимость», либо настоящий социальный и политический «спрос». Такой спрос в Багдаде был.

«Реформа» Карла Великого имела двоякую цель: религиозную и административную. Принесла некоторые плоды, она была весьма скромна по своим задачам: нужно было обучить читать и писать церковную элиту, сформировать корпус имперских чиновников. В ту же самую эпоху при халифате Гаруна аль-Рашида культурная политика Аббасидов была совершенно иной, куда более амбициозной, блестящей и «развитой». Иоанн Скот прибыл из Ирландии, дабы помочь латинянам заново освоить остатки христианского наследия. Даже если халифам — Аббасидам хватало политических проблем в собственном смысле слова, они не знали тех культурных трудностей, с которыми сталкивался Карл Великий: в «начальных школах» исламского мира превосходно учили читать и толковать Коран и Хадисы. Вот почему в этом мире, не знавшем задержек в интеллектуальном развитии, с первой половины VIII века христианской эры начинают переводить и переводят столько, сколько не переводили ни в одну другую историческую эпоху.

Цивилизации получают наследство по мере собственного развития. В случае эпохи Аббасидов следует говорить о «великом наследии человечества»¹. Действительно, заим-

ствование велось из шести известных на то время литератур — еврейской, сирийской, персидской, индийской, латинской и греческой, при этом для розыска книг отправлялись экспедиции в Персию, Индию, Константинополь. Что же именно переводили? Да почти все, что угодно. Это означало, что наряду с прочим переводились великие труды греческих философов (в первую очередь Аристотеля), научные тексты, труды по алхимии и медицине.

И что же с этими текстами делали далее? Сначала их читали и комментировали, а затем на их основании сочиняли новые, изобретали, обновляли, продлевая жизнь этого «наследия человечества». Короче говоря, здесь протекала жизнь, которую сегодня мы называем «интеллектуальной».

Эта жизнь не была простым украшением двора властителя, она затрагивала всю «публику, жаждавшую образования». «Мечети были настоящими местами учености», множились «частные собрания». Открытая по своему содержанию, эта культура была столь же открытой в плане различных векторов своего развития. Не все переводчики были мусульманами, среди них встречались христиане (несториане и яковиты). Факты таковы: в ту эпоху, когда латинский Запад испытывал недостаток знаний и должен был заботиться о своей идентичности, в мире Аббасидов такие христиане, как Хунаин (ум. 877 г.), Исхак (ум. 910 г.) и, позднее, Яхья ибн Ади (ум. 974 г.) переводили и комментировали научные труды античных язычников по заказу мусульманских халифов.

Мы воздержимся от спекуляций по поводу «открытости ислама» науке и философии. Во-первых, потому что разговор о «природе» религии всегда является пустопорожним, во-вторых, потому что нельзя не удариться в этноцентризм, делая из факта наличия философии единственный критерий, способный охарактеризовать религиозную ментальность и направляемые, побуждаемые, сопровождае-

мые ею формы социальной, юридической, интеллектуальной и духовной жизни. И наоборот, историк религиозной культуры и теологии имеет право настаивать на том, что если латиняне в раннее средневековье пытались сохранить свою культуру, то мусульманский мир того же времени поддерживал, создавал и развивал как свою собственную, так и другие культуры.

ВОСТОК И ЗАПАД

По своему происхождению философия является греческой, в этом смысле она одинаково «чужеземна» и для мусульманина из Багдада, и для христианина из Экс-ля-Шпель. Тем не менее, *фальсафа* очень рано становится если не составной частью мусульманской мысли, то уж, во всяком случае, составной частью мысли, существовавшей в мусульманском мире. Между ними следует проводить различие: ситуация вообще изобиловала всевозможными конфликтами. *Высший парадокс европейской средневековой культуры заключается в том, что «драма схоластики» (посредством которой эту культуру хотели бы определить) начинается у арабов.* Это хорошо понимали богословы XIII века, такие как Альберт Великий и Фома Аквинский, поскольку они молчаливо заимствовали теологические и философские аргументы у арабов, вычитанные ими в труде еврейского мыслителя XII века — в *Путеводителе растерянных* Моисея Маймонида!

Еще более показателен другой парадокс, связанный с *уровнем* дискуссии. На протяжении раннего средневековья выступавший против философии мусульманский богослов оказывал сопротивление не какому-то призраку, отвергал не какой-то «вторичный продукт». Он выступал против античной науки и всего того, что вывели из нее люди Востока. Для христианского богослова ситуация была иной.

Во времена «возрождения XII века» характер эпохи оп-

ределяют две фигуры, два яростных противника: представляющий старый монастырский идеал св. Бернард Клервский, с одной стороны, с другой — представляющий новые тенденции «логик» Петр Абеляр. Оба были христиане, оба теологи. Что их разделяет? Бернард ставит в вину Абеляру использование диалектики, логики Аристотеля при разъяснении Священного Писания и при толковании вопросов вероисповедания. Мы еще вернемся к этому спору. Пока же стоит отметить, что Бернард громит тем сильнее, чем меньше он понимает критикуемое им. Как и всякий славный представитель первоначальной европейской традиции, он никогда толком не читал Аристотеля, а у «философов» он готов поживиться только тем, что вошло в труды отцов церкви. Лучше ли вооружен Абеляр, этот «чемпион» философии? Конечно лучше, однако весь вопрос в том, что он сам читал? Небольшой отрывок из логики Аристотеля: два раздела из первой части *Органона* (*Об истолковании* и *Категории*), к ним можно добавить короткий трактат Порфирия об универсалиях (*Исагоге*) и несколько монографий его латинского ученика Боэция.

Абеляр умирает осужденным в 1142 г. В ту же эпоху создал свой гигантский труд аль-Фараби (ум. 950 г.), «второй учитель после Аристотеля»; Ибн Сина (Авиценна, умерший в 1037 г.) создал философскую энциклопедию, *Книгу исцеления* (*Китаб аль-Шифа*) и медицинский трактат, *Канон*; богослов аль-Газали (ум. 1111 г.), помимо прочего, сначала изложил, а затем опроверг взгляды философов в двух фундаментальных книгах: *Цели философов* (*Макасид аль-Фаласифа*) и *Опровержение философов* [дословно — *Непоследовательность философов*] (*Тахафут аль-Фаласифа*). Ибн Рушду (Аверроэсу) на тот момент было 16 лет. Латинское средневековье назвало его «Комментатором», он умер в 1198 г., оставив творения, которые на протяжении нескольких веков были главным ферментом западной философской рефлексии².

Многу указаны только наиболее известные имена. Чтобы дополнить картину, следовало бы назвать все арабские по своему происхождению псевдо-аристотелевские труды, которые заметно увеличили научные ресурсы того времени (от ботаники до физиогномики, затрагивая психологию, диетологию и мораль). Но в первую очередь следовало бы указать на авторов, к которым у западных схоластов не было настоящего доступа, — от Ибн Баджжи (Авемпаце) до Ибн Туфайла (Абубацера) или на тех, кого на Западе просто игнорировали, вроде аль-Амири или Абд аль-Латифа³.

Нет нужды повторяться. Если уровень культуры измеряется числом созданных или усвоенных произведений, то можно сказать, что вплоть до XII века средневековый Запад был философски недоразвитым. Обновление еще придет, мы увидим, как это произойдет. Но пока что нам нужно дать ответ на еще одно возможное возражение.

Не определяем ли мы мусульманскую мысль, исходя только из ее успехов в светских науках? Не воздаем ли мы ей почести по единственной причине: за то, что она лучше, нежели латинское христианство, приняла, переработала и усвоила греческую науку? Не становимся ли мы, тем самым, жертвой того же предрассудка, который опровергали ранее? Но мусульманская мысль не сводится к философской мысли в мусульманском мире. Признав этноцентризм «предрассудка в пользу философии», мы вовсе не обязаны брать в скобки существование философии в исламских землях. Слишком поспешным и недалеким было бы суждение, согласно которому разум является *греческим*, а тем самым, экзогенным для этих земель. Интеллектуальную жизнь арабо-мусульманского мира не свести к простой адаптации, а умелая «интеграция» античной мысли не является исключительным критерием успеха и необходимой моделью всякого свершения. Короче говоря, арабов нет нужды загонять в категорию вечных поставщиков: аристотелизма —

тогда, нефти — сегодня; но не следует поддаваться и давлению тех, кто обрек себя на добровольное забвение. Расизм и ксенофобия имеют разнообразные причины, в число которых философия обычно не включается. Однако игнорирование роли, сыгранной исламскими мыслителями в истории философии, выступает действенным орудием риторики для тех, кто сочиняет исключительно западную историю разума. Под тем нелепым предлогом, что мы поддерживаемся от навязывания «греческого разума» в качестве единственного фактора идентичности народам, которые хотели бы самоопределяться без его участия, происходит лишение арабского мира того, что принадлежит ему и по праву и фактически. Составляют ли передача и развитие греческой философии и науки часть историко-культурной идентичности арабо-мусульманского мира, — это могут обсуждать все заинтересованные лица, проводя иные, чем историк, разграничения. Но то, что «арабы» сыграли решающую роль в формировании интеллектуальной идентичности Европы, не подлежит «обсуждению» — это просто очевидно. Уже интеллектуальная честность требует того, чтобы отношение Запада к арабской нации *сегодня* включало в себя и признание *забытого наследия*. Как это осуществить?

Для этого нужно обратиться к трудному, имеющему свои границы, но неизбежному вопросу о школе и светском образовании.

СРЕДНИЕ ВЕКА В ШКОЛЕ: К СВЕТСКОМУ ОБРАЗОВАНИЮ

«Спор о парандже» вызвал во Франции смятение умов и заставил заострить перья, будучи сам по себе понятийной путаницей и исторической ловушкой. Многие французские сторонники республиканской школы, включая арабов, сами того не желая, делали жертвоприношения демонам

этноцентризма, и наоборот, немалое число не принадлежавших к мусульманам защитников паранджи более или менее сознательно шли на уступки соблазну стигматов. Разумеется, независимо от всяких регалий школа должна в своих пределах находить место для всех устремлений, должна высвечивать все декларации идентичности.

Возьмем какую-нибудь группу населения, прямо или косвенно происходящую из исламских стран. В терминах средневековой метафизики это единство происхождения является чисто аналитическим: всем известно, что существуют мусульмане и немусульмане, французы и «иностранцы» — одни из них арабы, другие нет — и еще множество всевозможных различий. Мы не можем урегулировать все проблемы каким-то одним-единственным актом. Интеграция всевозможных идентичностей в «мультикультуральном» обществе с помощью «светской и республиканской» школы возможна при двух условиях: путем умножения «светских» моделей и традиций и путем плюрализации поля Истории.

До сих пор учитывалось только второе требование: начиная с первичного цикла средней школы, время от времени упоминается история некоторых исламских обществ. Французам европейского происхождения это помогает открыть сложность и богатство истории, общества, культуры «вовне»; отчасти это обращает «чужаков» к забытым ими традициям, пробуждает память, дает известное число портретов достойных лиц. Но такая история чаще всего не покидает пределов сомнительной стадии «семейного романа».

Иной раз мы слышим, что «чужаки» *должны* интегрироваться во французское общество, а потому они *должны* овладеть источниками европейской культуры так, словно они являются их собственными, представляют собой важную часть их собственного наследия. Но коли речь идет о *долженствовании*, то и школа *должна* предоставлять для

этого средства. Слова о «культурном слиянии» бесполезны, если в действительности практикуется политика блоков: в Европе — наука, философия, искусство и литература, тогда как у прочих — мешуи и танец живота. Нечего хвастаться радостями этнического плюрализма, если сами «этничности» ранее прошли обкатку постколониальными стереотипами. Историческая амнезия, а на более глубоком уровне — философская амнезия, никого и никогда не «эмансипировала».

В глазах медиевиста светская школа (в нашем случае — коллежи и лицеи французской системы образования) должна дать знание истории богословия и философии исламских стран. Молодому выходцу из Магриба, как и любому другому подростку независимо от его веры или неверия, должно быть дано право на изучение многовековой и полной конфликтов истории *калама* и *фальсафы*, право на открытие того, чем были Багдад и Андалузия, право на знание той роли, которую сыграли мусульмане и немусульмане (евреи, арабы-христиане) в интеллектуальной истории человечества. У него есть право услышать несколько слов об Ибн Сине и Ибн Рушде, прочитать несколько страниц (в том числе по-арабски) романа Ибн Туфайла, где роль метафизического *Робинзона Крузо* исполняет Хайя бен Якзан⁴.

Короче говоря, у него есть право на знание того, что «на Востоке» существовала политическая, научная и мистическая мысль.

Можно только сожалеть о том, что лицеист-араб во Франции не ведал о существовании в конце XI века автора *Прощального послания и Жизнеустройства уединенника*, Ибн Баджжи, провозгласившего двойное отделение: философии от общества и философии от религии. Что уже по этой причине современники Ибн Баджжи — как всегда верные технике «доведения до крайности» — считали его «проклятием» и, помимо всего прочего, обвиняли в том, что он «от-

клонился от того, что предписывает божественный закон... изучал лишь математику, размышлял лишь о небесных телах... и презрел Бога».

Абсурдно то, что лицеист никогда не слышал о трактате *Рассуждение, выносящее решение относительно связи между философией и религией*, что он даже из вторых рук не знаком с тем, как его автор, Аверроэс, решает вопрос, открывающий трактат и сохранивший всю свою актуальность:

Цель нашего рассуждения — рассмотреть с точки зрения религии является ли изучение философии и логических наук разрешенным религией или запрещенным ею, предписанным ею либо как нечто похвальное, либо как нечто обязательное.

Печально то, что лицеист никогда не имел возможности поразмышлять о том отрывке этого трактата, в котором философ из Кордовы, перенимая и развивая теорию «трех классов людей» Ибн Баджжи, объявляет лишенную философии интерпретацию Корана источником всех исламских «сект», представители которых скоры на обвинения других в неверии и ереси⁵.

Наконец, нетерпимо то, что у лицеиста нет ни малейшей возможности узнать, что далекие предки так называемых французов «почвы» также должны были пройти долгий и трудный путь окультуривания.

Некоторые преподаватели философии считают, что философскую подготовку следует расширить, проводя ее не только в заключительном классе лицея, но распространяя на все среднее и даже на начальное образование. Этот проект — благодаря усилиям Ж. Деррида и Международного французского Коллежа — периодически обретает во Франции какую-то актуальность, он станет еще более заслуживающим реализации, если будет открыт для «арабской» и «еврейской» философии. Предназначение школы заключа-

ется в том, чтобы расширить перспективы видения, а потому она не должна держаться популяризируемой масс-медиа оппозиции веры и разума, не должна заниматься критикой повседневной жизни, отталкиваясь исключительно от рефлексии относительно способа существования технических объектов. Система школьного образования должна не подражать гигантоманиям телевизионных шоу, а знакомить учащихся с *плюрализмом религиозной рациональности*.

Не стоит впадать в пустые мечтания: философская «культура» в целом чужда культурным заботам подростка независимо от того, является ли он выходцем из стран Магриба или нет. У «молодежи» есть свои ориентиры, свои «главные» тексты, свои словечки и образцы для подражания, свой стиль, манеры слушать музыку или одеваться; философская книга далека от того, чтобы вызывать желания, страсти или подкреплять идентичности. Вполне вероятно, потомок эмигрантов в поисках самого себя ничуть не больше захочет читать Аверроэса, чем его французский по «почве» соученик — Аристотеля. Но именно их равенство в этом отношении, сходство проблем оправдывает подобное педагогическое предприятие и придает школе реальную функцию. Светское образование занимает свое место между противостоящими друг другу фундаментализмами, будь они религиозными или какими-то иными, оно стоит между культурными заимствованиями и преходящими увлечениями, навязанными извне вкусами и альтернативами. Призванием такой школы является «диссидентство», поскольку она должна расширять пространство чтения и дискуссий. Принадлежность к французскому «национальному сообществу» не означает ни расистских представлений об одежде, ни какого-то одобренного государством дендизма.

Так ли уж трудно признать, что молодому мусульманину могут не понравиться джинсы, продаваемые с фабрич-

но сделанными «дырами на коленях и ляжках». Разве под запрет попала та мысль, что ставшая всеобщей *культура джинсов* производит «человека-сэндвич», что она трансформирует его в носителя тех марок одежды, желание покупать которые зависит лишь от вложенных в рекламу денег, что такому мусульманину просто навязывают новую форму — дорогостоящие обноски, униформу взаимозаменяемых жизней, ставшую знаком социальной идентичности?

Школа не должна предписывать *look*. Она должна включать в себя *всех*, предлагая свои собственные ценности, обучая и воспитывая. Она должна гарантировать определенный *уровень рефлексии*, обеспеченный существованием «национальных программ». История, а именно история средневековой мысли, может предоставить школе образцы легитимизации учебы в мусульманском мире. В конце концов, чем еще занимался Аверроэс, когда разъяснял смысл суры Корана: «Назидайтесь, обладающие зрением!»⁶. Проблема ведь заключается в том, чтобы показать молодому арабу, что он вовсе не обязан автоматически делать выбор между верой своего отца и разумом своих «учителей».

ИСТОРИЯ ОКУЛЬТУРИВАНИЯ

Бернард Клервоский критиковал Абельяра за использование диалектики, подобную конфронтацию мы находим и в исламском мире. Хорошим примером «кризиса окультуривания» может служить «спор в Багдаде» между мусульманским грамматиком Абу Саидом аль-Сирафи (ум. 899 г.) и логиком-несторианином Абу Бишром Матти (ум. 940 г.). В этом диалоге сталкиваются ислам и эллинизм, но это также столкновение грамматика и логика, за которым стоят две различные концепции отношения человека к языку. В известной мере этот спор предваряет оппозицию Бернарда и Абельяра. Было бы, однако, ошибочным рассматривать

ее как конфликт логики и веры. Великие мусульманские богословы не уходили от обсуждения вопроса о соотношении теологии и логики — по большей части они сами были хорошими логиками. Как, например, аль-Газали, *Логика* которого даже стала школьным учебником в университетах времен «золотого века» латинской схоластики (XIII век), — еще до того, как ее адаптировал один из самых решительных противников ислама Раймунд Луллий.

Богословская ортодоксия аль-Газали не вызывает сомнений. Величие его как теолога связано *также* со знанием тех философских учений, которые он «опровергал». Его трактат *Опровержение философов (Tahafut)* не имел бы смысла, если бы в нем не присутствовала мысль философов (в первую очередь, Авиценны), если бы она не излагалась аль-Газали со всеми подробностями применительно к разным областям — от логики до философской теологии («божественной науки философов»). Латиняне не знали всего корпуса творений аль-Газали: *Tahafut* не был переведен на латынь. Поэтому противник философии стал у них главным учеником Авиценны. Ответ Аверроэса на *Tahafut*, его *Опровержение опровержения*, было переведено довольно поздно⁷. Так что латиняне были не слишком хорошо знакомы с уровнем богословских и философских споров в исламском мире.

Это неведение сказывается еще и сегодня. Одним из наиболее распространенных (если не господствующих) мнений в современной истории философии остается следующее: средневековая мысль считается результатом встречи философий Аристотеля и «исходящего от иудео-христианства способа представления». Формула принадлежит Хайдеггеру, она вряд ли удовлетворительна. Во-первых, потому, что весь Аристотель стал известен лишь к началу XIII века, то есть спустя примерно восемьсот лет с начала средневековья. Во-вторых, по той причине, что в этой формуле соотносятся сущности, которые никогда не существовали в так

сказать химически чистом виде. Наконец, эта формула упускает из виду феномен перевода — долгую цепь передачи и усвоения, которая начинается в Багдаде, продолжается в Испании и завершается в Неаполе. К тому же туманный «иудео-христианский способ представления» скрывает за собой сложное явление, в конституировании которого сыграли свою роль три монотеистические религиозные культуры.

Говоря о самих себе, средневековые мыслители назывались *Latini*, противопоставляя себя как *Arabi* или *gentes* («люди» или «язычники»), так и *philosophi* («философы»). Стоит обратить внимание на это отождествление *Arabi* и *philosophi*, которое делает избыточным выражение «арабские философы». Для христианского богослова XIII в. *философами* по преимуществу являются не греки, но арабы (или те и другие вместе). Был ли этот разрыв между *Latini* и *philosophi* выражением какого-то скрытого этнического конфликта? Вряд ли. *Заблуждения философов* теолога Эгидия Римского есть христианская версия *Tahafut al-falāsifa* («Опровержение философов»), в которой философы в основном — арабы, но отбор «противников» происходит не по политическим критериям. Это прямо отражает состояние корпуса философских трудов в XIII в.: *Arabi* в нем статистически представлены куда более греков. К тому же ассимиляция «философов» и «арабов» не была чем-то оцениваемым исключительно негативно. Выбирая философию, не кто-нибудь, но Альберт Великий, мог где угодно подбирать себе героев и образцы для подражания, при этом он всякий раз не уставал подчеркивать свое непочтительное отношение к латинским современникам или предшественникам. Послушаем, как он, рассуждая о природе души, восклицает: «В сей области, как и в большинстве других, я не переносу всего того, чего придерживаются латиняне». Альберт Великий носил титул «универсального доктора», но его можно назвать «доктором арабских наук». Пикантность

ситуации усилится, если вспомнить, что умер этот шваб в 1280 г., а канонизирован в 1931 г., — дабы продемонстрировать сближение церкви с научной культурой нашего времени.

Альберт в наибольшей мере воспользовался тем великим наследием человеческого рода, которое сохранил арабомусульманский мир. И если мы хотим окончательно разделаться с этноцентризмом, нам следует лучше знать, как это наследие достигло Европы.

Первым большим очагом культуры средневековья был Толедо. История повторяется: в XII веке Толедо для христианского мира был тем, чем ранее был Багдад для мира мусульманского. Нет смысла перечислять всех переводчиков и приводить названия всех переведенных трудов. Достаточно напомнить о том, что Авиценна был переведен на латинский в Толедо, причем переводила его небольшая команда, состоявшая (как минимум) из Ибн Дауда — еврея, владеющего арабским, обеспечившего переложение с арабского на кастильский, и Доминика Гундисальви, христианина, переводившего с кастильского на латынь. Этот перевод Авиценны был чрезвычайно важен. Во-первых, иудей и христианин сотрудничали для передачи текста перса, писавшего по-арабски (встречались и другие формы «скрепления»). Во-вторых, текст Авиценны был первым известным философским произведением, достигшим Запада. Часто забывают о том, что латиняне узнали Авиценну задолго до того, как был целиком переведен Аристотель. На самом деле, если в XIII веке и имелись так называемые «схоластические» философия и теология, то существовали они лишь потому, что тексты Авиценны читали и использовали с конца XII столетия. Именно Авиценна, а не Аристотель, приобщил Запад к философии. Здесь нельзя довольствоваться словами вроде «ученика узнали раньше учителя». Ибн Сина был философом и суфием. Он многим обязан Аристотелю, равно как и другим источникам, будь

они религиозными или философскими. Неоплатонизм про­низывает все его труды.

Иными словами, если западная метафизика (по Хайдег­геру) характеризуется как «онто-теология», то начало и образец ее для последующих поколений нужно искать у Авиценны. «Онтология» означает науку о бытии, «теоло­гия» — «божественную науку», науку о трансцендентном и неизъяснимом Боге, Первопричине всего сущего, «Пер­вом Деятеле всякого бытия». Две последних темы в таком виде не присутствуют у Аристотеля и даже отчасти ему про­тиворечат. Известно, что «бог» Аристотеля, неподвижный перводвигатель вселенной, никоим образом не является ее «творцом», а Авиценна заимствовал идею «Первого Деяте­ля вселенной» у «старого грека» Аль-Шейха аль-Юнани (вероятно, у Порфирия).

Именно с Авиценны влияние мусульманской мысли на латинское средневековье обретает четкие очертания: этот автор не только приобщил Запад к разуму в его мирском обли­чии, то есть к науке, он снабдил его религиозной ра­циональностью — рациональностью, которая впервые и очень строго была поставлена на службу монотеистической религии.

Из Толедо движение окультуривания Запада — благода­ря Фридриху II — переходит в Неаполь, на Юг Италии. Коронованный в Риме в 1220 г., Фридрих Гогенштауфен правил в большей мере своими итальянскими владениями, нежели землями в Германии. Этот почитатель арабской науки и мусульманской культуры был отлучен от церкви папой Григорием IX за отказ от участия в шестом кресто­вом походе. Известно, что он все же отправился в поход, но действовал на свой манер, путем переговоров (договор в Яффе, 11 февраля 1229 г.).

Основав университет в Неаполе, Фридрих, как и древние халифы Багдада, способствовал переводам и покупке книг, у него имелись свои именитые переводчики, как-то Михаил

Скот, руководивший работой небольших групп двуязычных переводчиков. Сам Фридрих написал трактат о соколиной охоте — первое на Западе произведение о поведении животных, возникшее из наблюдения и «опыта». Его внебрачный сын, Манфред Ланция, пошел по стопам отца. Он был автором важного *Послания Парижскому университету*, которое стало оправданием ассимиляции арабской науки и культуры. Манфред погиб в битве при Беневенте, когда по призыву папы Карл Анжуйский (брат короля Франции Людовика IX) отправился «упокоить в аду султана Люцеру» — презрительная формула, прославившая Карла.

Не будет преувеличением сказать, что *Штауфены*, Фридрих и Манфред (у нас еще будет повод к ним вернуться), считали мусульманский мир своего рода хранилищем культурной памяти всего мира в целом. Насилие положило конец этому периоду любознательности и прямого диалога. Тем не менее, влияние исламской мысли на Запад продолжалось.

Со второй четверти XII века Парижский университет становится ведущим университетом Запада в том, что касается богословских и философских штудий. Достаточно полистать тексты того времени, чтобы понять, что «арабизм» (презрительное словечко Э. Ренана) был тогда, если не модой, то уж, во всяком случае, моделью. От Альберта Великого до Фомы Аквинского или Сигера Брабантского мы сталкиваемся с аристотеликами, будь они «умеренными», «христианскими» или «радикальными», и не найти теологической Суммы или философского комментария, которые не двигались бы в интеллектуальном пространстве, детерминированном «арабской» интерпретацией Аристотеля. Рисуют ли схоласты систематическую картину наук, определяют ли объект и его связи, они всякий раз обращаются к аль-Фараби и Авиценне. Занимаются ли они обычным научным поиском — оптикой («перспективой»), астрологией, алхимией, физикой, — рецепты, принципы, понятия

и методы опять же заимствуются у «арабов». Возьмем в качестве примера оптику: все средневековые авторы, такие как Витело (где-то 1250—1275), Роджер Бэкон (ум. 1292), Дитрих Фрейбергский или Джон Пеккам (около 1230—1292) пользовались «перспективой» Альгазена (Ибн аль-Хайтама). Средневековая оптика не существовала бы без арабской.

Толедо, Неаполь, Париж — прервем это путешествие. Вывод очевиден: нам известно, что научный дух Средних веков был живым, открытым и соотносился с многообразием арабских наук.

Сделаем по этому поводу два замечания — одно общее, другое частное. Если проблема соотношения философии и религии нашла свое первое выражение в арабо-мусульманском мире, то *модель «кризиса» или «драмы схоластики», используемая для осмысления специфики Средних веков, оказывается, на деле, импортированной моделью*. Первое столкновение эллинизма и монотеизма (именуемое конфликтом веры и разума) произошло в мусульманском мире. Учитывая, что «интеллектуал средневековья» по определению должен был испытывать потрясение от столкновения двух противоречивых постулатов, следует иметь в виду, что «философское окультуривание» Европы не было простым заимствованием интеллектуальной техники: вместе с мыслительным инструментарием перенимался и «кризис» с его концептуальным порядком и ментальными структурами. Интеллектуальная «драма» Запада родилась не из встречи христианской веры с греко-арабским разумом, но из интериоризации *противоречий арабского религиозного рационализма*, из тех решений, которые были даны арабскими мыслителями проблеме соотношения эллинистической философии и мусульманской религии. Иначе говоря, у арабов была позаимствована культурная форма под названием «схоластика», а не формализм «схоластического» разума.

«Аверроизм» не был извращенным воздействием «арабизма» на западную мысль, уже в рамках самого ислама он представлял собой структуру мышления, выражавшую внутренний конфликт рациональности. Будучи импортирован на средневековый Запад, этот конфликт на сегодняшний день отчасти утратил свою силу, так как религиозный рационализм стал важной частью самого христианства. Но структурно этот кризис сохраняется во вполне обмирщенном виде, свидетельством чего является нынешний конфликт школы с множеством интегристских религиозных требований, подступающих со всех сторон. Школа доныне имеет дело со «схоластическим» (то есть со школьным) вопросом. Действительно, «кризис схоластики» сегодня, похоже, покинул поле институтов веры, чтобы перейти на поле институтов разума, словно перенесясь из синода епископов в ученый совет профессоров. Такого неожиданного воскресения «средневековой интеллектуальной проблемы», которая заслуживает осмысления. «Возвращение средневековья» заключается не в подъеме нового фундаментализма, но в активизации древнего кризиса, долгое время считавшегося разрешенным. При этом он вновь «импортируется» нами из тех стран, откуда пришел к нам впервые. Но если для религиозной власти средневековья кризис решался в терминах осуждения и проклятия, то для светской республиканской власти нашей эры решение осуществляется в терминах «допустимого» и «недопустимого».

Еще одно замечание или скорее еще один вопрос. Если разум или рациональность составляют часть того, что Запад усвоил от мусульманского мира, если разум, неправильно названный «западным», как и свет, пришли с Востока, то Западу следует это учитывать не только в диалоге с другими, но и во внутреннем диалоге с самим собой. Поэтому мы вполне законно можем поставить вопрос о «межконфессиональном» диалоге в Средние века, которому спо-

собствовала общая для всех вероисповеданий философия. Этот конкретный вопрос может привести нас к ответу на следующий: стоит ли отчаиваться относительно рационального, стоит ли хранить *верность разуму*?

БОРОДАТЫЙ ФИЛОСОФ

Конечно, средневековые мыслители немало знали об исламе как таковом, даже если *Коран* был переведен на латынь по наущению Петра Достопочтенного.

Намерения Петра не были мирными. Как хорошо показал Ж. Ле Гофф, руководящей была «мысль о том, что с мусульманами нужно сражаться не только в военной, но и в интеллектуальной области»⁸. Об этом красноречиво свидетельствуют несколько строк, написанных самим клюнийским реформатором (кстати, защитником Абеяра) по поводу «его» перевода:

Дают ли мусульманскому заблуждению презренное имя ереси или бесчестное имя язычества, против него нужно действовать, а это значит, что против него нужно писать. Но латиняне, в особенности же нынешние, утратили древнюю культуру и, подобно иудеям, изумлявшимся знанию множества языков апостолами, не владеют иным, кроме языка своей родной земли. Поэтому они и не могли ни распознать чудовищности этого заблуждения, ни преградить ему путь. Оттого воспламенилось сердце мое, и огонь зажег мои мысли. Я вознегодовал, видя, как латиняне упускают из виду причину гибели, и решил предоставить их невежеству силу сопротивляться этой гибели. Ибо никто не мог ответить, ибо никто не знал. Посему я стал искать знатоков арабского языка, позволившего смертельному яду заразить полземли. Силою молитвы и денег убеждал я переложить с арабского на латинский исто-

рию и учение этого презренного и даже его закон, имеваемый Кораном.

Хотя альтернатива — неведение или война — знавала исключения, ни одно из них не заслуживает в полном смысле слова названия «диалог», которое Абельяр вынес даже в заглавие своего сочинения, — *Диалог философа, иудея и христианина*. Хотя невежество и преодолевали, но в лучшем случае для того, чтобы навязать *рамки гегемонии*, чтобы собрать иудеев, мусульман и христиан *под эгидой христианства*.

В связи с этим можно вспомнить Раймунда Луллия, «бродячего философа».

Однажды в окрестностях Парижа верный встретил неверного. После того, как они поприветствовали друг друга, верный спросил неверного, куда тот идет. Неверный ответил: «Я иду в Париж, где, как говорят в моих краях, много ученых мужей. Я иду туда, чтобы опровергнуть все аргументы, которые они могут выдвинуть в пользу католической веры». В свою очередь, неверный спросил верного, куда тот идет. И верный сказал: «Я иду в страну сарацинов, ибо узнал, что там живут великие философы-сарацины. Я хотел бы опровергнуть все те аргументы, которые выдвигаются ими против католической веры»⁹.

Христианин и мусульманин заводят на обочине дороги беседу, которая переходит в один из тех вымышленных диалогов, неоспоримым мастером которых в эпоху Филиппа Красивого стал Раймунд.

Крестовый поход разума начался в парижском предместье и имел определенный политический и культурный смысл: Франция, весь христианский мир становятся полем миссионерской деятельности. С одной стороны, военные экспедиции крестоносцев, раз за разом заканчивающиеся

неудачами. С другой — арабская философия, уже полвека «захватывающая» Запад, что еще более тревожно. Вывод напрашивается сам собой. *Из внешнего врага сарацин стал врагом внутренним.* Он расположился в Париже, университет стал его прибежищем, а философия служит ему мечом. По всему видно, что без битвы не обойтись.

Как не заметить, что в приведенном выше коротком рассказе оружие с обеих сторон одно и то же — силлогизмы, доказательства. Одним словом, разум включается в конфликт интерпретаций и словно интериоризирует насилие. Конечно, можно сказать, что мы имеем дело с фикцией: встреча имела место в тексте Луллия, и за его пределами разум мало на что способен. Но это не так уж важно.

Христианин-араб, родившийся на Майорке, — отсюда, из-за его бороды, его прозвище *philosophus barbatus*, соответствующее привычной иконографии, — самоучка, паломник и странник, знаток Писания и пишущий на все темы автор, Раймунд Луллий ведет свою неповторимую войну: он *пишет* на латинском, арабском и каталанском языках о согласии мусульман, евреев и христиан. Но он вовсе не кабинетный ученый. Согласие им программируется и предвидится, он за него молится, «навлекая на себя бесчестье, удары и унижения». Это он на главной площади Бужада «увещевает по-арабски толпу язычников», бросая им слова: «Закон христианства истинен, свят и угоден Богу, закон сарацинов, напротив, ложен и полон обмана. И это я готов доказать». За эту смелую выходку он был «брошен в отхожую яму в тюрьме для воров». В 1294 г. его высылают из Туниса, где он попытался сделать такое же публичное заявление.

В страданиях и унижениях Раймунд начинает истинный диалог, изобретая на свой манер понятие «партнер по дискуссии», столь любезное нынешней немецкой философии. Да и дискуссию он понимает своеобразно. Приводить разумные аргументы — это, на взгляд Раймунда, пользовать-

ся оружием противника. Цель заключается в том, чтобы его обратить. Дабы состоялся диалог, необходимо вступить в область логики веры, для обращения нужна высшая, в сравнении с мусульманской, логика — техника мышления, могущество которого отвечало бы верховной Истине. Имеются два конкурирующих откровения, христианское и мусульманское, но лишь один разум и лишь одна логика — «аристотелевская» логика в своих восточных и западных перевоплощениях. Гений Раймунда состоял в том, что он предложил новую логику, *логику откровения*, которая должна была принудить мусульман сменить Закон, базирясь на том же разуме.

«Знатокам Закона Мохаммеда», в большом числе окружавшим Раймунда в Тунисе «ради свидетельства в пользу их Закона и обращения его в их секту», он противопоставлял «Искусство, открывшееся божественным, как он считал, образом одному христианину-пустыннику». Раймунд утверждал, что благодаря этому *Аrs*, он смог бы с очевидностью доказать божественную Троичность, «по крайней мере, если бы с ним согласились поспорить со спокойным сердцем на протяжении нескольких дней». Со своей стороны, кади, который по приказу владыки Бужада, в конце концов отпустил его в Геную, начал требовать от него *разумных доводов*, «ибо сам был знаменитым философом»:

Если ты веруешь в то, что Закон Христа истинен, а Закон Мухаммеда ложен, то приведи необходимые доводы.

Не стоит впадать в иллюзии: у диалога имелись свои границы, чаще всего он ни к чему не приводил. Тем не менее, Раймунд не оставлял своих попыток. Чем объяснить такую настойчивость? Возможны две интерпретации.

Упорство Раймунда проистекает не из непобедимой веры в «рациональность» собеседника, в универсальную принудительную силу естественного разума, а из его призвания

мученика, из убежденности в том, что его *Arg* божественного происхождения. С этой точки зрения Раймунд является *Пророком разума* в буквальном смысле слова: все начиналось для него с видения распятого Иисуса на Кресте, которое было ему однажды ночью, когда он, сидя в кровати, «сочинял песенку на вульгарном языке, адресованную одной Даме, в которую он был безумно влюблен». За этим последовало остальное.

Вторая интерпретация. Даже если происхождение «Искусства» Раймунда является божественным, по своему содержанию оно есть выражение естественного разума, оно является образом совершенного мышления. Приводить аргументы в пользу христианского Закона значит спасти разум от самого себя, выправлять его средствами самого разума — задача трудная, но *осуществимая*.

С этой точки зрения интуиция Луллия схватывает *единство кризиса*: первоначальное миссионерство среди сарацинов с необходимостью переходит у него в борьбу с философами Парижского университета, с *magistri artium*, поддерживающими тезисы Аверроэса. Ренан ничего не выдумал, он просто воспроизвел изобретение Луллия — «аверроизм», с которым нужно вести двоякую борьбу, как с точки зрения философии, так и с точки зрения Закона. Этим изобретением подтверждается «кризис арабской схоластики», которому (в Париже) можно *поддаться* и который (в Тунисе или в Бужаде) можно *эксплуатировать*.

Действительно, с помощью *Искусства* луллианский разум сознательно вступает в бой с двумя составными частями интеллектуальной культуры Ислама: с *каламом* — в мусульманских землях, с *фальсафой* — в Париже. Некая структурная необходимость направляет крестовый поход Луллия от дальних стран к университету. Эта эволюция станет еще примечательнее, если всмотреться в выдвигаемые «фантастом Раймундом» (*Raymundus phantasticus*) требования, которые он ставит перед христианством. В

1308 г. его программа предусматривала создание четырех-пяти монастырей, в которых учили бы «различным языкам неверных», «объединение всего воинства в один орден», введение десятины, целиком предназначенной для «отво-евывания святых земель христианства». После встречи с внутренним врагом, с философами-«аверроистами» Парижского университета, третий пункт программы меняется. Создание школ с изучением восточных языков и координация усилий воинства Христова сохраняются, введение десятины сменяет борьба с аверроизмом.

В автобиографии Раймунд вспоминает свои лекции в Париже в 1309 г., когда он обнаружил философское течение, восходящее к Аверроэсу:

Он заметил, что писания Аверроэса, комментатора Аристотеля, отвратили многие умы от правильной истинно католической веры. Христианская вера стала невозможной для них в модусе мышления, оставаясь истинной лишь в модусе верования.

Эта установка «аверроистов» открывала путь к неслышанному парадоксу: уже не *credo quia absurdum*, и даже не *credo ut intelligam*, а новая формула, превосходно выраженная самим Раймундом, берется на вооружение:

Credi fidem esse veram, et intelligo quod non est vera.
(«Верую в то, что вера истинна, и понимаю, что она не истинна»).

На это он отвечал, что если католическая вера не может быть доказана в модусе мышления, то невозможна и ее истинность. После встречи с парижскими философами у евангелизировавшего сарацинов пророка появляется дополнительная миссия — направить разум против «сектантов разума», против парижских сарацинов. Это было прелюдией к целому каскаду пасквилей, начиная с *Книги о рождении дитяти Христа*, адресованной Филиппу Красивому, в ко-

торой шесть благородных дам молятся об искоренении аверроизма, вплоть до написанной по-каталански поэмы *Lo concili*, между этими сочинениями помещается *Vita coetanea*, написанная как обращение к церковным отцам Вьеннского собора, равно как к мирским государям того времени:

Вскоре он узнал, что св. отец, папа Климент V, созывает Вселенский собор во Вьенне в октябрьские календы года 1311. Он предложил свое участие, дабы добиться трех важных для истинной веры вещей. Первая из них — учреждение дома, где собирались бы благочестивые и разумные мужи с целью изучения чужеземных языков и последующего проповедования Евангелия всякой твари. Вторая — объединение всех воинов Христовых в один-единственный орден с целью ведения за морем непрестанной войны с сарацинами, вплоть до отвоевания Святых земель. И третья — *скорейшее противодействие учению Аверроэса*, дабы *наделенные разумом католики*, пекущиеся более о чести Христовой, нежели о собственной славе, *вступили в борьбу с этим учением и с его сторонниками*, ибо таковые явно противятся истине и нетварной мудрости, вечному Сыну Бога-Отца.

Заслуживал ли Аверроэс таких страстей и страхов? В самом ли деле Парижский университет был наводнен вольнодумцами, противниками и извратителями христианства? К этому вопросу мы еще вернемся. Пока что нам следует рассмотреть сущность этого предполагаемого *credo* аверроизма.

МИФ О ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЕ: БОЭЦИЙ ДАКИЙСКИЙ И РАВВИ МОИСЕЙ

Описывая «трудное равновесие между верой и разумом», Ж. Ле Гофф различает аристотелизм Фомы Аквинского,

желавшего *примирить* Аристотеля и Писание, и аристотелизм аверроистов, «которые, видя противоречие, принимали его и желали следовать *и Аристотелю, и Писанию*», вот почему «они изобретают учение о двойственной истине: одна из которых есть истина откровения... другая же — истина одной лишь философии и естественного разума»¹⁰. *Duplex veritas* — двоякая истина или просто *двойственность*. Таково, по крайней мере, мнение Этьена Тампье в прологе к силлабусу 1277 г.: преступление, которое себя не афиширует, но прибегает к постыдной технике лжецов — вот и все искусство «парижских магистров искусств, которые, выходя за пределы своей специальности» и распространяя свои «омерзительные заблуждения, лучше сказать, свои полные гордыни и пустопоржние безумства», «желают произвести впечатление, будто они не считают реальным то, что сами говорят». Тщетные предосторожности, ибо, маскируя свои слова, «они хотят избегнуть Сциллы, но лишь прибиваются к Харибде». Ведь они не могут не проболтаться: будучи философами, они желают теоретизировать по поводу своей практики, что и выдает их с головой.

Действительно, они говорят, что иные вещи истинны согласно философии, но они не таковы согласно католической вере, как если бы существовали две противоположных истины, словно истина Священного Писания может быть опровергнута истиной текстов язычников, проклятых самим Богом.

Читая Тампье, трудно сказать, кто же изобрел эту философию *как если бы*. *Quasi sint duae veritates contrariae*. Не *artistae* ли полагают существование двух противоположных истин? Или это епископ выводит такой «тезис» из их предпосылок? Ответ нам могут дать только тексты. Это — вопрос о фактах: будучи сформулированным, затруднение исчезнет. Возьмем того, кто с легкой руки историков был

на какое-то время возведен в чемпионы двойственной истины — парижского мэтра Боэция Дакийского¹¹. Его трактат *О вечности мира* не содержит в себе ничего двусмысленного, в крайнем случае, тут можно найти разве что призыв к разделению властей. Что же он на самом деле говорил? По содержанию — что «разум и вера не противоречат друг другу относительно вечности мира, а основания, по которым иные еретики считают мир вечным, противясь христианской вере, являются ложными». По форме — что у каждой из них имеются свои специфические права и обязанности, в зависимости от предмета и компетенции: философия использует аргументы, и здесь простому верующему нечего сказать, верующий верует, и тогда философия умолкает. Так что все зависит от области действия каждой из них. Отрицая возможность противоречия между философией и верой (коли каждая *приходит* к истине своими собственными средствами), Боэций не утверждает существования двух противоположных истин, но удовлетворяется следующим положением: «Выводы философов относятся к возможному по природе и опираются на доводы, тогда как вероучение часто покоится на чудесах, а не на доводах». Но в чем тогда проблема? Снимая альтернативу философии и веры, Боэций был, конечно, аверроистом: Жильсон чуть было это не заметил, подчеркивая, что мэтр из Дакии не пользовался словом *theologia*¹². Но Боэций никогда не «наводил мосты между ними» и не «шел для этого на уловки», как полагает Сажо¹³, по той простой причине, что он вообще не считал философию и веру противоречащими друг другу, пока каждая из них остается на своем месте. Именно это — возможность мирного сосуществования философа и верующего — и отрицает Тампье. Вот почему он *изобретает двойственную истину*. Таков подход всевластного богослова, готового декретировать каким должно быть это сосуществование, каким ему быть в сознании и философа, и верующего. Там, где Боэций готов признать

свою некомпетентность, епископ требует от него до конца следовать логике, которую тот не выбирал: он должен уступить епископу в том, что лично он — всегда философ и верующий. Теория двойственной истины означает лишь двойственную идентичность, навязанную философу богословом. Вера и философия не противоречат друг другу как разные дисциплины, реализуемые и исповедуемые разными индивидами, философ не может остаться за пределами веры, в глубине души он все равно соотносит возможное с невозможным, обычный порядок вещей — со сверхъестественным. Два ведущих к истине пути не обязательно параллельны в сознании каждого из нас: они либо пересекаются, либо расходятся. Мы находимся между Сциллой — есть нечто истинное для философа, чего верующий не достигает своим разумом, а потому ложное с точки зрения веры, и Харибдой — если я не могу быть философом, не будучи верующим, то я не могу быть философом, не противопоставляя себя вере. Вывод отсюда очевиден и сделал его Раймунд Луллий: *Credo fidem esse veram, et intelligo quod non est vera* (Верую в то, что вера истинна, и понимаю, что она не истинна).

Чтобы выковать учение о двойственной истине, требовалась известная извращенность ума, некая форма наивности, недоступная простодушному философу. Поэтому не следует удивляться тому, что в текстах самих *artistae* мы не найдем вложенного в них цензором с его командой. Боэций Дакийский ссылается на относительность точек зрения на одну-единственную истину, епископ превращает эту относительность в релятивизм, в своего рода *двоеверие*. Аверроэс не имел к этому ни малейшего отношения, но им при таком построении можно было воспользоваться. Разумеется, Аристотель к этому строительству был причастен еще менее.

Почему же для доктрины никогда не существовавшей подбираются слова, вроде «неортодоксальный» или «ради-

кальный аристотелизм»? Как созданная богословом ловушка сделалась методом чтения историка? Причина более или менее понятна: верили больше Тампье, чем Боэцию. Ошибочная перспектива, которая к тому же скрывает самое важное и самое пагубное свое последствие. Занимаясь поисками «аверроистов», сторонников «двойственной истины», попросту забывают о единственном поистине философском движении Средних веков, в котором одновременно учитывались двоякие требования веры и разума. *Тупик* характерный, но и вполне объяснимый. Истинную угрозу, которую хотел предотвратить Тампье, представлял собой не Боэций Дакийский: как мог тот, кто желал философски опровергнуть «еретиков, полагающих мир вечным» (а именно этим и занимался Боэций), серьезным образом помешать интересам теологии? Требование автономии легко нейтрализуется уловкой внутреннего примирения: философ обязан следовать возложенным на него чужим требованиям. Труднее было противостоять автору, который с самого начала стоял на почве внутреннего конфликта и располагал теоретическими средствами для того, чтобы не впадать в противоречия. Заставить его замолчать можно было только замалчивая его существование. Это и произошло с вычеркнутым из истории смутьяном, которого латиняне называли Рабби Моисей, Моисей Египетский или, изредка, Маймонид. По свидетельству даже Альберта Великого, он был еврейским богословом.

В *Йеменском послании* Маймонид назвал себя «одним из самых смиренных мудрецов Испании». Будучи андалузским евреем и находясь в прямом контакте с тремя монотеистическими традициями: иудейской, мусульманской, христианской, — он обратил внимание на сложную историю их взаимоотношений с философией — греческой, сирийской, арабской. Досконально зная корни внутренней оппозиции между *калам* и *фальсафой* в исламском мире, отдавая себе отчет в существовании множества течений сре-

ди самих мусульманских богословов, Маймонида был, вероятно, первым в истории средневековой мысли, кто попытался осмыслить причины расхождения между ними. Именно от него латиняне получили крохи с пиршеского стола мусульманской теологии¹⁴. Но он открыл им и нечто большее: он, а не Аверроэс, научил их различать *философию, веру и теологию*, он в общих чертах передал им историю, которая не была ими пережита, но сделалась образцом для подражания, наконец, именно он создал интеллектуальную стратегию, которая была *скрыта* под именем «двойственной истины».

Проблемой для Маймонида была не вечность мира, но существование Бога. Возможно ли доказательство бытия Бога? Отталкиваясь от истории *калама* и *фальсафы*, Маймонид показывает, что здесь ничего не докажешь без исходных посылок. Выдвинув этот принцип, он проводит строгий анализ: сторонники *калама*, «спекулятивные теологи» или *мутакаллимы*, ставили доказательство бытия Бога в зависимость от предшествующей ему демонстрации творения мира (его «новизну» или «изобретение»), он же полагает, что, опираясь на философов, следует начинать с вечности вселенной. Первый метод разрушителен для богословия, поскольку в качестве исходного пункта берет положение (творение мира), которое не может считаться философской или рациональной гипотезой, так как оно *не верифицируется* никаким доказательством. Плодотворным может быть лишь второй метод, ибо он исходит из положения (вечности мира), которое способно служить гипотезой в научном смысле слова, поскольку *не фальсифицируется* никаким доказательством. Поэтому, считает Маймонид, богослову следует исходить из гипотезы (в которую верующему *нет нужды верить*), чтобы рационально и последовательно, то есть философски, доказать три фундаментальных принципа всякой теологии Откровения: существование, единство и бестелесность Бога. При этом не возникает

вопроса о двойственности истины. Скорее речь идет исключительно об обосновании *философской теологии*, о последовательном выведении всех следствий. Начав с различия между верификацией и фальсификацией высказывания — с учения, которое считает *истинным* то, что не может быть опровергнуто, он удаляет все то, что не может быть подтверждено (не считая его от этого ложным).

И когда изучил я книги упомянутых мутакаллимов, насколько мне это удалось, так же как по мере своих сил изучил книги философов, я обнаружил, что пути всех мутакаллимов относятся к одному виду, хотя и различаются как подвиды. А именно: все они исходят из того, что не следует принимать во внимание сущее таковым, каково оно есть, ибо это всего лишь обычай, и разум допускает, что он мог быть иным... они, на основании своих доказательств, выносят решение о том, что мир возник во времени.

И когда я рассмотрел этот путь, моя душа отвергла его с чрезвычайно глубоким отвращением. И по справедливости отвергла его, ибо все то, что мнят доказательством сотворенности мира, подвержено сомнению и не является окончательным доказательством, — разве только для того, кому неведома разница между доказательством, диалектикой и софизмом. Но для того, кому известны сии искусства, ясно и очевидно, что во всех этих аргументах есть сомнительные моменты, что в них используются недосказанные постулаты.

И известно всякому, занимающемуся умозрением, если он проникателен, привержен истине и не склонен к самообману, что в этом вопросе, а именно в вопросе о сотворенности или вечности мира, невозможно прийти к решению посредством окончательного доказательства и что он — место остановки разума.

Разумеется, Маймонид — никак не Поппер, но это не

мешает тому, что подход его вызвал куда больше беспокойства, чем подход Боэция Дакийского, поскольку он явным образом ставил вопрос о личной вере, *чтобы ее нейтрализовать*.

И коль скоро дело с этим вопросом обстоит таким образом, как же мы можем принимать [сотворенность мира] в качестве постулата, посредством которого обосновывается существование Божества? В таком случае существование Божества будет проблематичным: если мир сотворен, то Божество существует, если же мир вечен, то Божества не существует. И либо дело будет обстоять таким образом, либо мы провозгласим, что сотворенность мира доказана и будем разить мечом во имя этого так, чтобы мы могли утверждать, что мы познали Бога посредством доказательств, — все это далеко от истины.

Правильный же метод, на мой взгляд, это путь доказательств, не подлежащий сомнению, когда существование Божества, Его единственность и нетелесность доказываются путем философов — путем, который опирается на [утверждение о] вечности мира. *Это не означает, что я придерживаюсь того убеждения, что мир вечен, или соглашаюсь с ними в этом, но именно на этом пути можно утвердить доказательство и обрести полную определенность относительно трех упомянутых вещей, то есть существования Божества, Его единства и нетленности, без того, чтобы выносить решение о том, вечен ли мир или сотворен.*

Маймонид никогда не был сторонником философии под девизом *как если бы*, он держался другой, более строгой максимы, гласившей: *какая разница!* Такой подход получал различные толкования. Для иудея-аверроиста Моисея Нарбоннского сам Маймонид оказывается сторонником

учения о вечности мира, — он воздерживался от откровенного исповедания этой доктрины лишь потому, что не хотел подрывать основы народной религии. Вот это, действительно, аверроистский подход. Как нам кажется, Этьен Тампье этим вопросом не задавался. Трудно сказать, *имел ли он в виду Маймонида, изобретая учение о двойственной истине*, быть может, он превратил «все равно» в «как если бы» и применил его к *artistaе*, вероятно, он превратил несомненную угрозу в абсурдную опасность, спрятав гипотетико-дедуктивный подход еврейского богослова за теологическим монстром — учением о двух *противоположных истинах*, которое никогда не принял бы ни один аристотелик. Тампье и Маймонид обитают в двух разных духовных мирах: епископ не мог признать, что истинное (существование Бога) доказывается, исходя из ложного (вечность мира), раввин не мог согласиться с тем, что можно утверждать истинное (каким бы оно ни было), исходя из не-верифицируемых предпосылок (вроде новизны мира), но считал, что это можно сделать, исходя из недоступных фальсификации посылок. Что же до Боэция, то он был ближе к своему цензору, чем к Моисею Египетскому, поскольку полагал, что философия не в состоянии доказать ни вечность, ни новизну мира, а потому она просто не должна о них высказываться. Парадоксально как раз то, что осуждению подвергся этот синтез¹⁵. Хотя в этом парадоксе нет и ничего ошеломляющего: позиция *artistaе* является более слабой, чем позиция Маймонида, а потому ее легче было исказить. У «философов» имелась своя роль в рамках существующих институтов, их было важно контролировать. Для автора *Путеводителя растерянных* это было поздно делать — было достаточно его замалчивать.

НЕВОЗМОЖНЫЙ АВЕРРОИЗМ ИЛИ ТЕАТР
ДВУСМЫСЛЕННОСТИ

Если свидетельство Луллия и обвинительные списки Тампье отсылают нас к доктрине в каком-то смысле существовавшей лишь в их уме, то их можно рассматривать как симптомы. От этого они не утрачивают своей значимости, вернее, именно поэтому она даже растет: симптомы указывают на скрытую двусмысленность, не исчезнувшую до наших дней.

Отправляясь в свои миссионерские странствия, Раймунд полагал, что сарацинов Бужада можно обратить в христианскую веру с помощью разумных доводов — в этом смысле он был аверроистом. Уже это предполагало скрытое принятие тезиса Ибн Рушда, согласно которому *Откровение не научит разум ни одной новой истине, каковую он не мог бы открыть сам по себе.*

Однако в другом отношении, он был также антиаверроистом, поскольку считал, что *разум способен обратить массы*, тогда как Аверроэс прямо просил философов не давать широкого хождения своим толкованиям Корана, а политических руководителей — предпринимать конкретные меры и воспрещать:

Изложение их тем, кто не способен постичь эти далекие от общеизвестного толкования, ведет к неверию... Сокрушить внешний смысл в уме неспособного понимать более... значит вести его к неверию.

Обязанностью мусульманских владык является запрет на ученые книги по религии для всех, кроме ученых, точно так же они должны воспрещать доступ к книгам доказательств всем тем, кто не в состоянии их понимать.

Отправившись в крестовый поход против парижских «аверроистов», Раймунд был ближе Аверроэсу, чем пред-

полагаемые сторонники доктрины «двойственной истины», которую *никогда не исповедовал* философ из Кордовы, прозаически довольствовавшийся тем, что *единство Истины* элита должна понимать не веря, тогда как масса должна верить не понимая, но и не требуя от философа, чтобы он веровал как в *истинное* в то, что *ложно* для его мысли.

Можно спросить: почему же Раймунд разоблачал «аверроизм» — у него, кажется, не было для этого причин? Быть может, у него имелись иные мотивы, отличные от тех, которые традиционно приводятся? Не следует ли нам забыть слово «аверроизм» и перейти к *самому предмету*? Именно это и сделаем. Выдвинем одну гипотезу. Предположим, что разоблачал Луллий не двуличие каких-то воображаемых философов, но саму сущность университетского феномена и тот риск, который этот феномен представлял собой для христианского мира (вместе с Аверроэсом), — возрастающий разрыв между элитой и простым народом. Эта гипотеза может показаться смелой, но если взглянуть на структуру и идеалы университета времени где-то 1300 года, то она предстанет более обоснованной.

Ниже мы подробнее опишем университетский идеал. Пока же скажем пару слов об университетской структуре и спонтанно порожденных ею феноменах.

Магистры и их ученики с факультета искусств, расценивавшиеся как «способные к пониманию», не были обязаны приносить жертвы радикальному фидеизму, который Ибн Рушд сохранял для массы. Институционально им было запрещено заниматься теологией: университетские статуты *не позволяли* им выходить за рамки их собственной специальности, а потому им не было нужды понимать не веря или верить, не понимая. Философы приводили аргументы в пределах своей дисциплины, но в этих рамках они сталкивались и с тем, что было одновременно предметом народной веры и богословского знания — с Богом. Такая невозможная ситуация была задана самим университетом, этим

противоречивым институтом, в котором пятнадцати годам теологических штудий предшествовали десять лет занятий философских. Университет был в одно и то же время *местом и распространения знаний, и цензуры*, имея конечной целью богословие, стремясь соединять понимание и веру, он административными мерами удлинял обучение до двадцати пяти лет, рискуя на каждом шагу утратить свою главную цель среди множества альтернатив.

Законы, воспрещавшие *профессионально* «знать больше, чем положено», обрекали магистров искусств на *приватный* фидеизм, но оставляли им *infra suam specialitatem* свободу развивать в рамках естественной теологии учения, которые были потенциально несовместимы с данностями христианской веры и с принципами теологии откровения. Магистрам же оставалось выбирать между агностицизмом и фидеизмом. С этой точки зрения, утвержденный 1 апреля 1272 г. статут факультета искусств Парижского университета дает нам больше, чем все спекуляции историков относительно «искренности» философов. Исторiku нет нужды разыскивать «двойственную истину» в умах, она уже содержится в императиве профессии: магистры и бакалавры искусств не имеют права обсуждать сугубо теологические вопросы. Однако имеются вопросы общие для философии и веры. Что делать в этих случаях? На это был дан недвусмысленный ответ: если между таковыми существует оппозиция, то философ не имеет права говорить в пользу философии, если же он вздумает говорить, то обладает лишь правом опровергать философскую позицию, либо осмотнительно помалкивать, избегая постановки подобного вопроса¹⁶.

Могут заметить, что этот статут касался только «артистов». Но это не совсем так, поскольку с начала XIV в. объединение рационализма с фидеизмом делается расхожей монетой *у теологов*. Рационализм практикуется в критике аргументации предшествующих богословских доктрин, фидеизм заявляет о себе там, где подходят к последним ис-

тинам веры. Рождается номинализм, ничем в этом отношении не отличающийся от «аверроизма» Боэция Дакийского, который, как мы помним, хотел одновременно верить и опровергать... еретиков. Отличается же он усовершенствованием техники аргументации, неким безразличием к тезисам философов и еще тем фактом, что мяч теперь на стороне теологов — новой породы богословов, этих *theologus logicus*, которых впоследствии, около 1500 г., Мартин Лютер назовет «монстрами».

Полученное на факультете искусств образование позволяло *теологам-логикам* «разрушать» или «опровергать» богословские системы прошлого, нападая на них из-за формальных недостатков, в остальном же им хватало веры. Оккамизм завершал на богословском факультете то, что было начато на факультете искусств Боэцием, — только противники у них были разные. Разоблачаемые Раймундом Луллием «аверроисты» примерно 1310 г. отличались и от своих предшественников 1260 г., и от нарождавшейся фигуры *theologus logicus*. В описании Луллия они совсем не были фидеистами, так как не занимались примирением веры и разума путем самокритики теологических форм, оставляя открытым поле веры. Напротив, по Луллию, они воздерживались от веры в то, что не мог понять разум. Коротче говоря, они были агностиками. Один и тот же дух рационализма задавал два противоположных направления: к фидеизму и к агностицизму, а *Искусство* Луллия имело своей целью преодоление обеих этих установок.

Существовали ли упомянутые в автобиографии Луллия «аверроисты», исповедовали ли они *credo fidem esse veram, et intelligo quod non est vera* — это один вопрос. Совсем другой заключается в следующем: произвело ли включение потенциально конфликтных отношений философии и религии в тот же самый рационалистический и христианский институт «институциональный аверроизм»? Аверроэс первым удивился бы такому явлению, да и развитие оно полу-

чило за пределами круга его предполагаемых последователей.

Повторим еще раз: «кризис схоластики» был заложен уже в самом проекте схоластики как *коллективной* школьной организации, в которой образование предполагало двоякую подготовку: рациональное мастерство и осмысление веры. Этот педагогический проект был аверроистским по своей предпосылке — непротиворечию разума и откровения. Парадоксальным образом этот проект предполагал *идеальное мусульманское общество, как его мыслил Аверроэс*, — общество, в котором философ и верующий могли бы гармонично сосуществовать, *избавившись от господства богословов*, от их «маниакальной эристики», и ведущего к непрестанным распрям «непонимания». Интеллектуальный проект Аверроэса заключался в освобождении религии от богословских сект, дабы наивная религия и философия расцветали «бок о бок, не только в мире, но и в совершеннейшем согласии». По этой модели, желанным партнером философа был бы «простой народ», а не теолог.

В рамках богословского института сосуществование веры и разума уже не было возможным, во всяком случае в том виде, о котором мечтал Аверроэс. Поставив лицом к лицу философа и богослова, хуже того, сделав из философии ступеньку к теологии, средневековый университет обеспечил реализацию того, что можно назвать «кошмаром Аверроэса». Вместо того, чтобы принять богооткровенный текст *как таковой* (что делает философ, ибо знает, о чем идет речь, и что делает простой верующий, поскольку понимает его буквально), был создан класс теологов, которому ввели философию, каковую он подавлял, одновременно искажая Писание, каковое он не понимал.

Известно, что этот кошмар реализовывался лишь отчасти: теологи-схоласты были философами ничуть не меньше, чем их «противники», философия выжила в тени фидеизма, а теология вышла без потерь из всех «аверроистских»

кризисов. Понимаемая как драма *существования*, «драма схоластики» представляет собой лишь часть той сложной истории, в которой Раймунд Луллий сыграл роль законченного смутьяна.

Вряд ли *Raymundus phantasticus* когда-либо вел диспут со сторонниками двойственной истины. Об интеллектуальной опасности аверроизма он знал не больше, чем автор списка *заблуждений философов*. Однако около 1300 г. в Париже аверроисты действительно существовали. Что же они отстаивали? Именно то, против чего начал свой миссионерский поход Луллий, — идею философии как специальности, интеллектуальной профессии довольной собой корпоративной элиты.

Чтобы понять Раймунда Луллия, следует иметь в виду, что этот бородатый философ был мирянином. Нужно развести философский идеал и его социальное воплощение. «Артисты» 1260 г. выдвинули новую идею науки — философскую жизнь, которая для Боэция Дакийского есть «высшее благо». Парижские «аверроисты» 1300 г. требовали, чтобы у такой жизни был социальный статус, чтобы она стала *профессией*. Таково истинное *credo* их вожака, Жана из Жандена: профессиональный философ — это избранный, он является целью общества (*civitas*). Элита и масса разобщены, им не для чего общаться. Фигура мэтра — это интеллектуал в своем первоначальном облики, это его институциональный облик. Именно этот его облик — облик *клирика* без всякой миссии, который лишь смеется над речами о создании школы восточных языков или об объединении всего воинства Христова в один орден, вызвал гнев у Раймунда Луллия. Диалогу верного и неверного в парижском предместье противопоставляется другой диалог — беседа между *clericus* и *laicus* по дороге на Вьеннский собор:

Случилось так, что два ехавших на Вселенский собор человека встретились в дороге. Один из них был кли-

риком, другой — мирянином. Клирик спросил у мирянина, как того зовут. Мирянин ответил ему: «Раймунд Луллий».

Клирик сказал: «Раймунд, я часто слышал, что тебя называют человеком своенравным. Скажи мне, что тебе за дело до Вселенского собора?». Услышав ответ, клирик расхохотался: «Ах, Раймунд, я думал, что ты своенравен, но, судя по твоим словам, ты не только своенравен, ты настоящий фантазер». Раймунд отвечал ему: «Может, фантазер-то как раз ты, смеющийся над моими словами, вместо того, чтобы внять им. Ведь кому, как не тебе, клирику, а не мне, мирянину, следовало бы быть внимательнее и благочестивее, когда речь идет о делах такого рода».

Из этого нового рассказа (в котором Раймунд Луллий клеймит аверроизм, сталкивая его в словесную пропасть), хорошо видно, с кем он намерен сражаться: не с сильным духом вольнодумцем, либертином, а скорее с добропорядочным себялюбом, с профессором, вроде Жана из Жандена, поющего дифирамбы Парижу в своем *Tractatus de laudibus Parisius* («Трактат во славу Парижа»). Несчастному же мирянину остается лишь нести свой крест в заморские страны¹⁷.

Дабы вырвать интеллектуала из его башни из слоновой кости, самым верным средством была бы дискредитация его деятельности в области образования, ведь школьный класс — его самое чувствительное место. В этом смысл понятия «аверроизм», возвращающего нас к обвинениям 1277 года. Философию нужно сделать интеллектуально опасным делом, чтобы отразить социальную угрозу интеллектуала по ремеслу. Именно это делает Луллий, составляя свое досье *De erroribus Averrois et Aristotelis* («О заблуждениях Аверроэса и Аристотеля»).

Интеллектуальная ситуация начала XIV в. станет понят-

нее, если мы примем диагноз, установленный бородатым философом. Мы видим кризис университета, конфликт факультетов — теологи против философов, философы против теологов. Мы видим, что в Париже повторяется давняя восточная история. Превозносится философский идеал «интеллектуальной радости», который всем обязан арабам, имеется корпоративная профессиональная этика, которая, сделав «счастье» профессией, уже ведет заимствование непосредственно у Аверроэса, а именно из его концепции элиты. Враг профессионалов, Луллий рассказывает об их профессиональных «заблуждениях», — это честная позиция. Поэтому он возрождает фантом аверроизма. Однако, разоблачая *замкнувшегося на самом себе клирика*, Раймунд принимает участие в куда более широком движении, о котором сам он не ведает. Это движение идет в направлении, прямо противоположном формированию «избранных», которое, по Луллию, осуществляется на университетской сцене и целиком ее занимает. Но в то самое время, когда он обрушивается на профессионализм, философский идеал начинает депрофессионализироваться, чего Луллий не замечает.

Именно здесь в сценарии Луллия есть белое пятно. Нападая на «университетских аверроистов», Раймунд не ведает того, что есть *философы, которые, через голову теологов, ставят свои университетские познания на службу народу — не для того, чтобы свергнуть его новыми доктринами, но чтобы выразить и интеллектуально оправдать его опыт веры.*

Следует признать, что это не было заложено в программе, что этого не желал ни Боэций Дакийский, ни сам Аверроэс. Но факт остается фактом: в то самое время, когда Жан из Жандена пишет: *Не быть в Париже, значит быть человеком лишь наполовину*, — Данте и Экхарт начинают процесс универсализации философии. Данте пишет ради этого *Пир*, Экхарт — доминиканец и теолог — произносит

проповеди не в университете, где сидят одни клирики, а за его пределами, перед бегинками долины Рейна.

Кризис схоластики — это дерево, за которым не видно леса. Аверроисты 1260 г. хотели отделить философию от религии, аверроисты 1300 г. были профессионалами «искусств», номиналисты были теологами-«артистами», то есть технологами веры. Никто из них не говорил с народом и не умел этого делать. Между тем, в начале XIV века кое-что произошло: университет вышел к обществу, и предчувствие не обмануло Этьена Тампье. Этот поворот, предвиденный только цензором, труднообъясним. Имелись какие-то индивидуальные особенности, которые нам не видимы и которые уже стерлись. Фактом остается появление структуры, которую можно обрисовать так: университетский проект со всеми своими *внутренними противоречиями* способствовал возникновению нового идеала (даже если это не входило в его цели). Этот идеал оспаривался и осуждался, но уже это указывает нам на то, что он существовал. В университете и одновременно *за его пределами* возникает новая фигура *интеллектуала*, среди первых появление ее вне университета знаменовали Данте и Экхарт. Таков настоящий парадокс, он-то и заслуживает изучения, анализа и исторического описания, поскольку на наших глазах, на грани XIII и XIV веков, происходит мутация — появление философии *extra muros*.

Для историка философии центральным феноменом предполагаемого «кризиса схоластики» будет не противоречие разума и веры, а «рождение интеллектуалов», появление новой категории индивидов, стремления и желания которых выражают *напряжение в самом университете*. Иными словами, если те, кого мы называем «средневековыми интеллектуалами» были хоть в какой-то степени связаны с аверроизмом, то причиной этого было не отстаивание ими того или иного положения Ибн Рушда, но стремление жить как философы, — этого требовал от них университет, од-

новременно воспрещая подобный образ жизни в пределах педагогического учреждения, именно поэтому они стремились не только сосуществовать с народом (превосходя в этом отношении Аверроэса), но все чаще стали к нему обращаться.

Тогда напрашивается вывод: если взять главное, депрофессионализацию философии, а не привходящее (предполагаемые теоретические заблуждения профессионалов), то говорить следует *не столько об аверроизме, сколько об арабизме* (конечно, если брать этот термин в положительном значении, лишив его антисемитских оттенков, которые легко найти у того же Ренана).

На переходе XIII века к веку XIV интеллектуал определяется новой моделью жизни — *созерцательный философ* (у аль-Фараби, Авиценны, аль-Газали), — а не агностицизмом или релятивизмом, злонамеренно приписанным Аверроэсу. Именно эта модель *философского созерцания* представляла угрозу христианской жизни, именно эта модель открывает другое отношение к истине, доступной мирянам, истине не «двойственной», но *иной*.

Нам кажется, что, разоблачая «сторонников Аверроэса» и призывая «наделенных разумом католиков» сражаться с этой доктриной, Раймунд Луллий имел в виду арабский рационализм, угрожавший обществу в целом, а не частную его формулировку, данную Ибн Рушдом, которая касалась только университетских преподавателей. Нападая на *идеи клириков*, он явно выступал против идеологии касты, которая уже начала парадоксальным образом распространяться за свои институциональные пределы. Луллий запоздал со своей войной. Через несколько месяцев он мог бы познакомиться с типом мирянина, который он без сомнения предпочел бы парижскому *клирику*, — с философом вне клира.

Даже если двойной крестовый поход Луллия (против мусульман и против философов, оказавшихся под влияни-

ем «неверных») иной раз шел мимо истинной цели, мы можем все же заключить, что в исламе продолжали видеть опасность, а это свидетельствует о том, что мы еще не покинули Средние века.

В семидесятые годы XIII в. казалось, что ислам несет смертоносный разум, разрушающий веру, через несколько веков он станет восхищать или ужасать по противоположной причине. Эта инверсия угроз является следствием другого изменения: шок от столкновения с разного рода «интегризмами» испытывает общество мирян, а не христианское общество, которое уже не существует как таковое. Тем самым изменилась и функция разума. Речь уже идет не о помощи *Искусства* абсолютистскому прозелитизму, как того хотел Раймунд Луллий, но о мышлении и воображении как условиях новой толерантности. Тогда мы видим, что «французское общество» могло бы ожидать от лучшего знания ислама — не только религии, но истории и культурного пространства. Государству нет нужды практиковать экуменизм, его задачей является защита прав меньшинств, что дает гарантию сохранности их памяти. Благотворна мысль о том, что межконфессиональный диалог в Средние века, даже если он и не привел к успеху, сумел донести до нас рациональное измерение призывов к обращению. Религиозное согласие — покой веры — есть стремление церкви. Изначально чуждое религиозному прозелитизму общество мирян, наверное, должно стремиться к другой цели — к покою разума.

ПОКОЙ РАЗУМА

Зачем преподавать историю арабо-мусульманской философии в сегодняшней Франции, в нынешней Европе? Что нам дают попытки восстановить контакт с «забытым наследием»? Ответ прост, и он совпадает с тем, что мы называли *арабизмом*. Делать это нужно потому, что мы обнаруживаем в

нем религиозное, гуманистическое и, одновременно, рациональное измерение веры, именно это измерение составляет часть нашего наследия — в той мере, в какой латиняне его признавали таковым, отстаивали и развивали. Но в чем заключается это измерение? По крайней мере, в двух идеях: в идее коллективного поиска истины — поиска многообразного, а потому плюралистичного, и в идее интеллектуального и этического предназначения человека.

То, что мыслители средневековья знали под именем *falāsifa*, могло бы при желании привести к идее согласия, созвучия. Согласия прежде всего философского: мусульманские «философы» — аль-Фараби, Ибн Сина, аль-Газали — читали и комментировали во многом неоплатонизированного Аристотеля, а потому идея возможной «гармонии» между Аристотелем и Платоном была горизонтом их интерпретаторского труда. Другое согласие — между философией и религией: идея «гармонизации» учений греческих философов и учения пророка многим из них совсем не казалась абсурдной.

Ни большая политика, ни теология, ни сама вера в Средние века не вели к истинной идее мира, хотя все они, казалось, ее искали; важно отметить, что найти ее сумели философы, не ставившие перед собой по сути такой задачи, — конечно, не во благо одной и в ущерб другой религии, но во благо человека как такового. Именно здесь мы находим место интеллектуала, а вместе с ним и того института — университета, — который, несмотря на все конфликты, сделал идею мира возможной, чтобы затем экспортировать ее. Альберт Великий, этот прототип зарождавшегося средневекового интеллектуала, был первым западным мыслителем, который в начальной главе своей *Первой философии* приблизился к идеям, выраженным аль-Кинди (хотя он не был с ними знаком). Вдохновленный Аристотелем Альберт создает на основе его мысли собственные тезисы о росте знания, прогрессе, постепенном формировании мышления и

мудрости при участии множества людей. Короче говоря, эти идеи, по словам Ж. Жоливе, требовали «поиска истины, где бы она ни была, даже у философов других стран, говоривших на чужом языке, временно ее усвоивших и похваставших говорить по-арабски»¹⁸. Видимо, то же хотел сделать и Альберт, говоря о своем намерении «передать Аристотеля латинянам», но сделать осторожно, «не забывая о Платоне», поскольку «без хорошего знания обоих» нельзя стать истинным мудрецом. Этим он и занимался, заимствуя из множества греческих и арабских источников своего времени.

Такую жажду знаний, такой воинственный энциклопедизм не могли остановить ни существовавшие границы, ни различия языков, «народов» или «доктрин». В этом заключалось первое воздействие арабизма на средневековых интеллектуалов.

К нему примыкает и второе, увязанное с ним и в плане намерения, и в плане источника, — воздействие, которое можно характеризовать как появление идеи этико-интеллектуального предназначения человека. Средневековые интеллектуалы были обязаны аль-Фараби и Авиценне идеей о том, что активность мысли означает также бытийный рост души. Это был новый тезис, придавший *интеллектуальному труду* его двойное измерение *работы и созерцания*, что, в свою очередь, вело к новому определению идеала мудрости, к новой концепции аристократии, преодолевающей древнее проклятие, лежавшее на *рабском труде*.

Предложенное арабскими философами видение вселенной как эманации (в духе «аристотелевской теологии» и *Книги о причинах*) доставляло христианину немалые теологические неудобства, но оно же определяло акт мысли как состояние интеллигибельной вселенной, как уровень единства и унификации души. Это состояние могло интенсифицироваться по мере того, как человеческая душа «продолжала» Ум, который в перипатетической космо-

гии руководил движениями в подлунном мире, и «сочеталась» (*ittiṣāl*) с ним. Прогресс, рост познаний означали сочетание личного и сверхличного. Человек рассматривался не как мыслящий субъект, но как место мышления, место умозрения. Человек был не автором, он был агентом мысли.

Вычитывая у Авиценны то, что мышление может быть ежедневным прогрессом, прогрессирующим постижением, иначе говоря, *трудом* и святым делом, латинские мыслители учились видеть в мышлении аскезу, «одухотворяя» тем самым аристотелевский идеал созерцательной мудрости и преобразая его в духовность интеллектуального труда. Узнав от арабов о существовании «философской надежды» (*fiducia philosophantium* аль-Фараби), они пришли к идее о возможности *счастливой жизни* на земле, о такой мыслительной жизни, которая предвосхищала бы блаженство избранных в небесном отечестве.

Оба эти мотива — коллективный рост знания и интеллектуальная аскеза индивида — использовались не одним поколением магистров искусств, более или менее верных учеников Альберта Великого, который собственно и познакомил Запад с ними. Именно такие сторонники арабизма сформировали тех, кого современная историография правомерно зачислила в «аверроисты». И именно они составили новый класс *интеллектуалов*. Две темы, развивавшиеся ими, слились затем в одно политико-теологическое воззрение. По нашему мнению, его принес Данте, ностальгический сторонник Фридриха II, но в то же самое время приверженец христианского видения вселенной, представления, разделяемого им с людьми, которые вслед за Альбертом Великим находились под глубоким влиянием философских и религиозных идеалов аль-Фараби и Авиценны. Великое политическое произведение Данте, его *Монархия*, не было проектом религиозного согласия в духе воинственного Раймунда Луллия. Напротив, в нем мы на-

ходим продолжение того проекта, который присутствует повсюду, где люди мыслят.

Для Данте, который в этом отношении идет много дальше Жана из Жандена, жизнь в соответствии с мыслью есть *цель всякого человеческого общества*. «Совершенство, заключающееся в форме существования, способного улавливать интеллигибельное посредством разума», представляет собой действие, на которое не хватает собственных сил «ни у одного индивида, ни у одной семьи, ни у одной деревни, ни у одного города, ни у одного царства». Это касается «всего человечества», ибо реализация происходит «посредством людей, живущих в согласии с мыслью», а по сему — требуются служители истины, *интеллектуалы*.

Таков *дух средневековой философии*, таков акт *рождения интеллектуалов*. Мы увидели, что и этот «дух», и это «рождение» несут на себе следы глубокого влияния исламских мыслителей на западное средневековье. Именно с этого *забытого наследия* мы хотели начать, поскольку позитивная роль «арабов» исчезла из нашей памяти вместе с эпохой, культурой и средой, в которой они эту роль играли. Именно оно служит путеводной нитью ко всему последующему, постоянно возникая на заднем плане повествования. Эта нить ведет нас к Сигеру, но прежде всего — к *Данте и Экхарту*. Именно она послужит нам для объяснения противящегося всяким объяснениям феномена интеллектуала, который прояснит нам смысл всего философского проекта позднего средневековья.

ГЛАВА III

ФИЛОСОФИЯ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ

Появление интеллектуала в XIII веке явилось решающим моментом в истории Запада. Этот феномен, социологически хорошо описанный историками, заслуживает также и философской оценки. Говорят, что Средние века изобрели новый тип человека — «университетского» человека. Однако средневековый университет более не существует, изменились теоретические занятия и игры. С какой еще стороны нас может интересовать данное изобретение? Что доступно здесь для прочтения и понимания? История предлагает нам ответ, который нужно оценить со всей строгостью. Изложим вкратце этот ответ.

УНИВЕРСИТЕТ НИЩЕТЫ, НИЩЕТА УНИВЕРСИТЕТА

Средневековый университет был исходным пунктом того разделения труда, реальность которого сегодня легко охарактеризовать: функция современного интеллектуала — *критика*, что и отличает его от современного университетского преподавателя. Интеллектуал является действующим лицом, актером социальных изменений, университетский профессор предстает как их безразличный наблюдатель. *Пребывая в университете, средневековый интеллектуал превосхищал это разделение функций, ибо сами условия его появления были в то же время и условиями его отрицания, его отступничества.*

«Горожанин», «работник городской стройки», но неразрывно «связанный с привилегиями клерикалов и с латинским языком»; человек, «верящий в прогресс и в разум»,

но неспособный «освободиться от иерархии дисциплин»; человек культуры, которая соединяла в себе недостатки как классической, так и церковной культуры, — его деятельность имела «узкий социальный базис» и зачастую сводилась «к размерам касты». Связанный корпоративной солидарностью и поддающийся искушениям власти, тогдашний интеллеktуал уже нес в себе все будущие прегрешения: непродуктивность памяти и заколдованность знаний, бесполезную автономию и склонность клерков к предательству¹.

С этой точки зрения, история средневекового университета становится изначально двусмысленной: она предстает как неразумно заключенный брак, последствия которого (развод) целиком ощутимы сегодня. Философский смысл этой авантюры ясен и печален: не имея социальной цели, философы Средних веков поместили философию в социальное узилище, расположившись в удобном для них, но неудобном по своей двусмысленности институте, они обрекли философию на блуждания и пережевывание одного и того же. Вопрос, однако, в том, стоит ли принимать этот диагноз, разделяемый Ж. Ле Гоффом и Ж. Верже?

Во всяком случае, он нуждается в уточнениях.

Философия преподается сегодня во Франции, Италии и Германии точно так же, как она преподавалась в Средние века: имеются *auctores* и *textus*, и как прежде — в Афинах, Александрии, Багдаде — их читают и комментируют. Сказать, что Средние века были веком комментирования текстов, значит сказать не все. Следует добавить, что преподавание философии всегда является средневековым, всегда представляет собой текстуализм.

Школьные отсылки к тексту, однако, не единственная долговременная тенденция, восходящая к средневековью. Философская жизнь в университете есть, прежде всего, распорядок дня. Жизнь философа — это *curriculum*, в нее не вставишь ничего, кроме того, что вкладывалось и в сред-

невековье, — список книг, которые следует прочитать одну за другой.

Существуют ли различия? Они насчитываются тысячами, но достаточно отметить одно. Перед средневековым *магистром* вставала проблема перехода с факультета искусств на богословский факультет; проблема сегодняшнего магистра заключается в том, что он, став выпускником университета, покидает его. Социальные притязания современного интеллектуала отражают потребность в новых знаниях окружающей социальной среды. Такое стремление к «расширению», по мнению историков, отсутствовало у средневековых университетских преподавателей, которые предпочитали «глубже копать» на собственном поле, даже не мечтая об изменении его границ, полученных в наследство от поздней античности и раннего средневековья. Здесь не могло быть того феномена, которым все объясняется сегодня, — «утечка мозгов» из университетов является расплатой за прежнюю закостенелость.

Тем не менее, Средние века все же не свести к трудолобивой подготовке исхода интеллектуалов. Идея *чуть ли не изначального самоотрицания* средневековых интеллектуалов, отстаиваемая Верже («едва возникнув, они соединяют в себе условия собственного отрицания»), представляет собой развитие интуиции Ле Гоффа, следующего за Грамши. Применение схемы Грамши для характеристики университетского интеллектуала как «интеллектуала органического», «высокопоставленного функционера» *на службе* церкви и государства, *парадоксальным образом* приводит к результату, состоятельность которого мы считаем своим долгом опровергнуть. Речь идет, во-первых, о переносе в Средние века явления, изобличенного в 1927 г. Жюльеном Бендой, и получившего название «предательство клерков», то есть подчинение «интеллектуала» воле к власти, жажда им денег, его сервильность по отношению к «господам» мира сего, отказ от незаинтересованного исследования. Во-

вторых, из Средних веков делают тем самым особую эпоху, в которой интеллеktуал, едва появившись, тут же от себя отрекается, — эпоху, в которой неизбежно расходятся интеллеktуал и породивший его университет, поскольку университетский преподаватель *органичен*, а «интеллеktуал» избирает *критику*. Этот диагноз в немалой степени ложен не только для средневековья, но и для «нашей» эпохи: интеллеktуала не стоит изображать как *ловкача*, умело меняющего свои воззрения, что почти автоматически дает критическому интеллеktуалу некую социологическую привилегию. Что касается «предательства», «отступничества», то параллели между средневековыми и нынешними университетскими кадрами следует проводить осторожнее: именно сегодня университетский преподаватель стал *мелким функционером*, от которого «заботливая» власть требует социального оправдания (ныне это именуется «ответом на общественный запрос») всякий раз, как его специальность не вмещается в рамки непосредственной «экономической рентабельности». На языке нынешних министров это означает помимо прочего то, что для института высшего образования «прошлое, богатая традиция могут в иных условиях сделаться препятствием», а потому прошлое теперь должно «доказать свою ценность», обретя новый «социальный вид». Если так называемый «органический интеллеktуал» должен большую часть времени социально легитимировать свою дисциплину (коли отсутствуют экономические доводы), то исчезает сама возможность выбора между «органической» и «критической» позициями, «органическому интеллеktуалу» остается подбирать крохи и выбирать между выживанием его дисциплины и дурным настроением. Возьмем такой пример. Если существуют соответствующие схеме Грамши бюрократические организации, то профессор философии будет никак не «органическим интеллеktуалом», агрессивно рвущимся к власти, а *критическим функционером*, пытающимся

выйти сухим из воды. Меня могут спросить: в чем состоит мой тезис? Как раз в том, что было высказано во *Введении*. Он заключен в гипотезе, которую я пытаюсь подтвердить на протяжении всей этой книги: вопреки мнению Ле Гоффа противопоставление органического интеллектуала критическому является *слишком общим, чтобы быть операциональным*; не следует путать интеллектуальную критику с критическим интеллектуалом, университетского преподавателя с «высокопоставленным функционером», человека власти с не знающим господ слугой. Короче говоря, не надо считать интеллектуала отрекающимся от самого себя только оттого, что он трудится в университете, как не достаточно «дистанцироваться» от университета, чтобы сделаться интеллектуалом.

С точки зрения истории средневековой философии в способе чтения социологически ориентированного историка отсутствует нечто важное: признав всемогущей идею «карьеры», последний забывает о том, что добровольный отказ от нее в Средние века был столь же реален, сколь и поиск церковных пребенд и бенефициев. Верно, конечно, что «переход к теологии» был целью многих средневековых магистров, а социальное подкрепление теологии способствовало увековечению иерархии дисциплин, но мы знаем, что многие средневековые мыслители отказывались совершать этот *переход*, предпочитая факультет искусств теологии.

Эти зачастую малоизвестные магистры избирали бенефиций, который им не могла предоставить церковь, — бенефиций наслаждения. Они изобрели состояние — *status*, — выступавшее и как стабильное ремесло, и как остановка в *курсе* философии, ими даже был выдвинут своего рода лозунг, выражавший и стремление держаться этого пути, и цель интеллектуальной аскезы, — *ibi statur* («остановимся на этом»). Дойдя до философии, следует остановиться, все дальнейшее зависит от вкуса (*sapor*) к мудрости (*sapientia*). Как писал Альберик Реймский:

Когда знаешь, что дошел до конца, то нечего уже испытывать, не от чего вкусить удовольствия. Это и называется мудростью — вкус, который можно любить ради него самого, если сумеешь его обрести. Такова философия, на ней и следует остановиться².

Подобный добровольный отказ от дальнейшего движения был лишен санкции, когда Этьен Тампье осудил тезис, согласно которому «нет лучшего *статуса*, чем занятие философией» (*Quod non est excellentior status, quam vacare philosophiae*). Парижские осуждения 1277 г. стали крупным интеллектуальным событием XIII века; мы еще вернемся к этому в следующей главе. Пока же позволим себе лишь обыграть двусмысленность термина *status* в философском «отрицании» сверхъестественного измерения человеческой судьбы. Этот *status* противоречивым образом объединял университетского преподавателя, философа и интеллектуала, доказательством чему служит то сомнение, которое возникает при передаче значения этого термина, достигая своих крайних точек: от «условий жизни» — через «состояние», «сословие» — к «ремеслу».

Избирая преданность философии (*vacare philosophiae*), корпорация «артистов» отстаивала право на досуг древних греков прямо в своем Соломенном проулке, ибо философствовать можно и на соломе. К тому же речь идет о стратегии защиты, причем защищаться нужно было не столько от теологии, сколько от богатства и власти. Говоря, что ремесло философа выше всякого другого, имели в виду не «выше богослова», но «выше короля»: *Status philosophi perfectior est statu principis*, — написал Жак из Дуэ накануне оглашения *Syllabus*³.

Философ утверждает свое место между князем и епископом. Вопрос о местоположении этой *no man's land* подразумевает институциональный ответ — на факультете искусств, то есть в сообществе магистров и студентов фило-

софии. Этот ответ обрисовывает мир философа не более, чем ссылки на поиски им почестей. Он так же наивен, как сегодняшнее суждение, согласно которому отечеством философии является философский класс лицей. Но проведение подобной параллели все же важно. Перед тем, как слиться с деонтологией общественных функций, светская мораль стала вырисовываться у клириков XIII века, занятых естественной теологией. Стремление к философскому созерцанию оказало воздействие на язык городских коммун и породило форму социальной связи, последствия которой ощущаются и поныне. Независимо от статусных требований и горьких условий жизни, университетский преподаватель и сегодня находит смелость повторять: *ibi statur!*

РЕАБИЛИТАЦИЯ ТЕОЛОГИИ

Умаление средневековой философии (скажем, критика со стороны интеллектуалов) имеет долгое историографическое прошлое. В этом пункте современная историческая мысль солидарна с гуманизмом: обладая свободой взгляда на различные аспекты средневековой реальности — социальный, экономический, ментальный, она интериоризировала взгляд Ренессанса лишь в этой области. Мнение о неспособности университетского философа «ответить на вызов эпохи» стало общим местом в литературе, которое почти не изменилось со времен, описанных в романе *Гаргантюа и Пантагрюэль*, в частности, истории с кражей часов на башне Нотр-Дам. Этот *topos* — не единственный, мы без труда приведем несколько других:

— приложение ко всей совокупности интеллектуальных стратегий и возможностей эпохи одной модели — конфликта факультетов;

— нейтрализация агонистического измерения университетского образования, будь оно философским или богословским;

— некритическое воспроизведение различия между разумом и верой и институциональное распределение этого различия в отвлечении от многообразия форм рационального и взаимопроникновения этих форм;

— автоматическое приписывание сугубо негативных ценностей предполагаемой «богословской реакции», словно теология по существу чинила препятствия на пути прогресса наук и роста рациональности;

— придание единообразия формам интеллектуальной деятельности, маргинализация групп, не репрезентирующих те идеи, которые образовали «главные течения средневековой мысли»;

— использование рассеечения времени на отрезки, троичная периодизация, проектирующая на Средние века ненаучный образ «череды веков», приводящий к разворачиванию неумолимой и необратимой последовательности периодов: от обещаний (XII век) к свершениям (XIII век) и от них к упадку (XIV век);

— упорное употребление историографических категорий, теоретическое содержание которых становится все более спорным, а то и более загадочным: томизм, аверроизм, номинализм, августицизм, волюнтаризм, мистицизм, аристотелизм, неоплатонизм.

История философии постепенно освобождается от такого рода подсказок. Тем не менее, сохраняется самая вредная из них — резкое противопоставление разума философов вере богословов, крайнее выражение сценария, унаследованного от времен, намного предшествовавших средневековью, характерного для последних веков поздней античности, когда столкнулись еще живая греческая философия и пытавшееся завоевать ее богословие отцов церкви. Очевидно, что в XIII веке «философия» умерла: прошло уже семь столетий с тех пор, как император Юстиниан закрыл последнюю философскую школу в Афинах. Факт важ-

ный, но недостаточный, чтобы охарактеризовать Средние века, — тогда им столь же успешно можно было бы определять и XX век, добавив еще несколько столетий.

Основательная ревизия существующих конвенций требует принятия иной шкалы, где рубеж XII—XIII веков предстанет скорее как «период окультуривания». Известно, что средневековые мыслители до XIII века не знали большей части трудов Аристотеля и практически игнорировали Платона. Конфронтация эллинизма и христианства была для них, как и для нас, одним лишь воспоминанием: их взгляд с высоты веков был обременен и деформирован свидетельствами победителей — отцов церкви, *Sancti*. Это расстояние, отдалившее философию, было преодолено одним махом, когда на Запад обрушилась масса переводов Аристотеля. Но историческая и культурная дистанция не была тем самым отменена. Возвратившаяся философия пришла в христианский мир извне, явившись из стран ислама. В производстве ввозимого на Запад составного продукта участвовало все Средиземноморье: евреи, мусульмане (арабы и неарабы), христиане Востока — как византийцы, так и схизматики (несториане, яковиты). Перед лицом такого вторжения латиняне заняли различные позиции, спектр которых простирался от простого отрицания до столь же полной ассимиляции импортируемого материала. Но от этого философия не стала для них снова «греческой».

Средневековая конфронтация философии и веры протекала в культурном контексте, бедном на подлинные документы, лишенном прямой исторической традиции и помогавших памяти подпорок. По нашему мнению, у латинян эта конфронтация была *опытом, перенятым у арабов*: оппозиция *philosophia* — *theologia* действительно может до определенного момента рассматриваться как продолжение борьбы между сторонниками *фальсафы* и приверженцами *калама*. При этом, правда, полного прививания не произошло.

Исламская теология не была однородной: прямого эквивалента мутазилитской критике *калама* ашаритов (известной латинянам по трудам Маймонида) на Западе не существовало. К тому же, если исключить Аверроэса, который полагал себя лишь последователем Аристотеля, то у арабо-мусульманских философов имелась достаточно широкая область согласия относительно того, в чем Аристотель сочетался с Платоном, как и достаточное число расхождений на этот счет. Поэтому то, что мы называли «арабизмом», представляло собой конструкцию, созданную путем согласования внешне расходящихся высказываний.

Получая одновременно труды Аристотеля и исламских философов, средневековые схоласты не располагали средствами для сортировки приходящих к ним материалов. У них на глазах история ускорила свой бег, тогда как они не могли уловить ни ее внутреннюю связь, ни управляющие ею законы. Чтобы организовать «приемку» материалов, одни из них перенимают патристические модели, стараясь найти — прежде всего у Августина — некую таблицу соответствий как необходимую предпосылку всякой конфронтации, другие кидаются к арабской доксографии, пытаются отыскать — прежде всего у Аверроэса — способ превращения философии в естественную историю мышления.

В таких отчасти враждебных условиях возникновение философского идеала и экзальтация *vita philosophi* в годы, переходные от XIII века к XIV веку представляют собой феномен разрыва, который мог заявить о себе только в университете — институте с унифицирующей структурой и противоположными стремлениями. Сказочники вдруг сами сделались персонажами рассказываемых ими историй.

Именно узнавая в философах себя, некоторые средневековые мыслители смогли заниматься философией. Поэтому ассимиляция философии в латинском мире отчасти проходила через коллективную идентификацию с исчезнув-

шим сообществом. Но при этом не следует забывать, что парижским магистрам искусств не меньше нашего приходилось напрягать свое воображение, дабы представить себя философами.

Такое изображение философии не исчерпывает, во всяком случае, всей суммы ее функций в Средние века. Иные «артисты» выдумывали себе тип университетского преподавателя, вещающего о философии, и считали, что они тем самым *философствуют*, но вопреки всем ожиданиям сама философия, будучи формой концептуального мышления (дискурсивной формацией), охватила все сферы университетской деятельности.

В этом и заключается парадокс: если под «философией» подразумевается практика аргументации, то *средневековые богословы философствовали ничуть не меньше, чем философы по «ремеслу»*. Сегодня это кажется совершенно очевидным: *аналитическая философия родилась в Средние века, причем среди теологов*. Действительно, логико-лингвистическая трактовка вопросов, манера мышления, формальная и критическая, вышли не из чтения «специализированных» текстов, мы находим их, — по крайней мере, вначале — не в университетской интерпретации Аристотеля, а в том, что составляет квинтэссенцию процедуры средневековой теологии, — в комментариях на *Сентенции* Петра Ломбардского.

Здесь хорошо видна полная неадекватность исторических моделей, в которых все раскладывается по ячейкам тех или иных институтов. И если у схемы интеллектуального прогресса вообще есть смысл, то искать движение вперед нужно там, где оно происходило. В данном случае оно заключалось в рациональном подходе к *парадоксальным* объектам и проблемам, предложенным разуму Откровением.

Теологи продвигали философию вперед, размышляя над головоломкой, вроде движения ангела или «точного момен-

та транссубстанциации», то есть развивая нестандартные логики, которые требовались для разъяснения иных процессов, чем в философии Аристотеля, ориентированной на природные процессы. И философия не сводилась к претензиям философов, включая напыщенность Альберика Реймсского, прославлявшего свой брак с Мудростью. Английские богословы XIV века, *calculatores*, не отождествляли себя с античными философами. Вводя понятия интенсивной величины и пропорции в поле физики, математизируя качества, систематизируя практику воображаемого рассуждения (средневековый набросок «опыта мышления»), они, сами того не желая, вносили немалый вклад в то, что мы сегодня называем философией.

Как интеллектуалы парижские «аверроисты» XIII века и оксфордские «калькуляторы» XIV века жили в разных духовных мирах, как «ученые» они сталкивались с разными проблемами. Общим для них оставался университетский ритуал дискуссий и ораторских поединков. Объединяющим началом всех философских позиций в средневековье был порядок *disputatio*. Расписанный вплоть до мельчайших деталей университетской конституцией (статутами), диспут позволял процветать и философии идентифицирования, и философии игры — этической идентификации с античными мудрецами (в Париже) и аналитическим языковым играм (в Оксфорде)⁴.

Это хорошо понимали противники схоластики, а потому все их атаки были обращены именно на практику диспута.

Диспутируют до обеда, диспутируют во время обеда, диспутируют после обеда, диспутируют на публике, без нее, повсюду и в любое время... Сопернику не оставляют времени на объяснения. Стоит ему начать развитие своей мысли, как кричат: «К делу! К делу! Отвечай решительно!» Об истине не беспокоятся, стремясь лишь защитить ранее сказанное. Возражения слыш-

ком настойчивы? Их избегают уловками, нагло все отрицают, разят, не глядя, вопреки всякой очевидности. На самые настойчивые возражения, показывающие абсурднейшие следствия посылок, отвечают попросту: «Я признаю это, ибо таковы следствия моего тезиса».

Если кто-то защищается лучше других, его считают умельцем. Диспут портит характер не меньше, чем ум. Кричат до хрипоты, бранясь, оскорбляя, угрожая. Дело доходит даже до тумачков.

Эти выдержки из написанного в 1531 г. Хуаном Луисом Вивесом говорят о полном непонимании схоластического способа мышления. Переноса характеристики игры на психологию актеров, приписывая упрямству и ослеплению индивидов то, что относится к специфике определенного типа диспута — диспута «обязательного» (*obligatio*), предназначенного для проработки семантических или прагматических парадоксов (*insolubilia*), — не умея понять значение и правила теории вывода («следования», *consequentiae*), видя лишь *псевдодialeктику* в протоколируемой дискуссии о *sophismata*, Вивес осуждал новейшую и наиболее продуктивную сторону средневековой мысли. Средневековый интеллектуал, каким он виделся Вивесу, годится разве что в предки Диафуарусу Мольера. Связанный традицией и школьными привычками человек ведет непрестанные дебаты о маловажных вещах, доказывает что-то относительно самых абстрактных и самых пустяковых проблем. Безусловно, к 1500 году схоластика глубочайшим образом выродилась и отличалась от той, что существовала в Средние века, но нарисованный гуманистом шарж касается как раз той стороны, которая была *по-настоящему средневековой*: «университетская» мысль была мыслью агонистической, она целиком подчинялась закону дискуссии.

Центральной проблемой средневекового мышления не

был конфликт разума и веры, при котором каждый в зависимости от дисциплины или пассивного выполнения заранее предписанных функций автоматически занимал свое место: философы — на стороне разума, богословы — на стороне веры. В качестве университетских преподавателей *и те, и другие мыслили одинаково*. Учебный курс, методы работы были одинаковыми на обоих факультетах, а истинный разлом проходил по линии различия в типах рациональности. Но это уже иное деление, другая градация.

Обращаемся ли мы к философии или к теологии, средневековый университет был вместилищем Разума. Именно в университете греческая, еврейская и арабская рациональность встретились с разумом латинским. Не следует удивляться тому, что мир от этого не изменился *полностью*. Быть может, как полагает Ж. Верже, средневековый интеллеktуал «не обладал достаточно обостренным сознанием своей роли в обществе того времени, — той критической роли, которая кажется нам сегодня принадлежащей исключительно интеллеktуалу»⁵. Зато совершенно очевидно, что он обладал достаточным сознанием своих задач и своего долга, а именно: поддерживать разум в борьбе с властью химер, продвигать его, находясь в движении. Могут заметить, что маршировали тогда, не сходя с места, — хо-доки разума топтались в собственном квартале. Но это неверно. Если уж использовать подобный образ, то речь должна идти о замедленном движении. Это движение хотели бы ускорить, чтобы разом обозреть все явление в целом, но два века не вмещаются в моментальный снимок коллективной биографии. Первой обязанностью историка является улавливание лишенной образов длительности. «Ход столетий» не всегда можно *узреть*. И все же мы можем отправиться в кино, можем пролистать несколько тогдашних сценариев — у средневековья тоже были свои «режиссеры».

НАКАЗАНИЕ ФИЛОСОФА

Сталкиваясь по ходу обучения с сочинениями Аристотеля, арабских философов и нескольких греческих мыслителей (главным образом с Александром Афродисийским, Порфирием, Проклом и Симпликием), все университетские магистры средневековья, будь они «артистами» или «теологами», в какой-то момент своей карьеры «занимались философией». Пользуясь ею как инструментом в своих толкованиях, экзегезах, дискуссиях и обсуждениях своих проблем, все они, даже будучи страстными противниками *philosophi*, делали философские высказывания, строили концепции или давали ответы. И в этом смысле все они были интеллектуалами и философами.

Мы ожидаем от философа известного знания философии, причем не столько знания философии, сколько практики философствования, хотя в иных случаях оба эти понятия синонимичны. У философа мы хотим обнаружить *потребность в философии*, идеал, этику, способ жизни⁶. Философ трудится и мыслит, он является «интеллектуалом», но мы подразумеваем «овладевшую им страсть», волю, желание, особую судьбу. Мы ожидаем, что философия (философское существование) является для него одновременно вопрошанием, искушением, влечением и нехваткой. Короче говоря, мы хотим, чтобы философ назывался философом и уповал на философию.

Средневековые мыслители по-разному отвечали на это ожидание. Одни отвечали пламенной защитой философии, в которой преобладала риторика. Другие — лестными заявлениями о намерениях, обольщаясь при этом сами. Иные занимались своим делом, не сказываясь о философии явно, предпочитая, *по видимости*, говорить о чем-то другом: таковы были «поэты», вроде Данте, или «мистики», вроде Экхарта. Наконец, были и те, в ком их противники видели воплощенную угрозу, а потому они *посмерт-*

но сделались свидетелями обвинения на процессе в его ретроспективе. Эти «герои» философии стали *героями легенды* в собственном смысле слова, — сами того не желая, они помогали измышлению истины. Литературный вымысел и идеологическая цензура сыграли особую роль в «рождении интеллектуалов». Мы еще остановимся подробнее на роли цензуры. Но не стоит забывать и о романе, о той негативной агиографии, в которую люди средневековья помещали свои страхи и фантазии. Достаточно привести два примера, разделенные примерно полувеком. Оба они демонстрируют нам образность, передающую — при всей своей искусственности — куда более истинные, хотя и стершиеся образы — образы Симона из Турнэ и Сигера Брабантского.

Симон из Турнэ — наилучший пример превратностей жизни магистра в Средние века. Речь при этом идет не о прометеевском порыве, а о сказочной гордыне, вызвавшей кару, направленную не столько на обладателя избыточных познаний, сколько на человека неблагодарного, злоупотребившего бенефицием.

Для богослова мудрость — это дар Божий. Она обретается не трудом, во всяком случае, не одним лишь трудом. Богословская оценка интеллектуального усилия располагается в пространстве заслуг. Труд интеллектуала есть лишь симптом, зримый признак того, что в нем сокровенно действует благодать. В этой перспективе невозможно обмирщение усилия, нет места мирской аскезе.

У этой реакционной позиции имеются две функции: социологически ею заранее отвергаются все социальные требования корпорации магистров, психологически она держит труд, а тем самым и мысль, в пространстве священного, в двойственном отношении, при котором мысль разворачивается как озарение души Богом.

История Симона существует в нескольких версиях, на

свой манер о ней рассказали Петр из Лиможа, Фома из Кантимпрэ и Матфей Парижский⁷.

Согласно версии Петра из Лиможа, Симон обрел свою ученость — *ученость, но не мудрость* — благодаря трудам при свече. «Озарение» имеет чисто материальный характер, оно сводится к *освещению*. Мы имеем дело с детской, шуточной формой проклятия.

Жил один парижский мэтр, слава которого превосходила славу всех прочих. Однажды некто сказал ему:

— Мэтр, вы должны благодарить Бога, давшего вам такую мудрость.

— Я должен благодарить за это, прежде всего, мой светильник, помогавший мне получать знания.

Следует обратить внимание на подбор терминов: указывая на «конкретный» источник обретения учености — там, где собеседник побуждает его возблагодарить божественный первоисток дарованной ему мудрости, — Симон удваивает свои прегрешения. Наказания не пришлось долго ждать, через несколько дней он лишился своей учености. Выносимое в качестве морали суждение жестоко: *если Бог забрал то, что считалось обретенным, то оно не было таковым, а было даровано свыше*. Такой удар низводит «злого» Симона ниже праха, он возвратился в первоначальное состояние человека — состояние «необразованного пастиуха». Этот «проливающий свет» и рассчитанный на проповедников *exemplum* входил в число поучений, на противоположном полюсе которых располагался будущий архиепископ Кентерберийский, «добрый» Эдмунд Рич: у него свеча, упав на манускрипт, целиком сгорает, не причинив ни малейшего ущерба пергаменту! Однако ожесточение хроникеров относительно Симона из Турнэ идет куда дальше таких сказаний.

Посмотрим, что писали Матфей Парижский и Фома из Кантимпрэ. По рассказу первого из них, все началось в

один прекрасный день 1201 года, когда живший в Париже Симон заявил о своих лекциях на тему таинства Св. Троицы. Этот виртуозный диалектик, тонко все объяснявший и умело руководивший диспутами, был настоящим мэтром — из тех, кто «умеет ставить самые трудные вопросы, на которые до него никто не решался». Поэтому его лекции были весьма посещаемы и слушались со страстью. В знаменательный день Симону не хватило времени, он не закончил рассмотрение предмета. Выстроив аргументы «за» и «против», развив десять тезисов, которые тут же были им опровергнуты, он вынужден был к вечеру объявить о переносе окончательного решения контроверзы на следующий день. Прошла ночь, и на утро все без исключения парижские богословы съехались на заседание. И тогда мэтр торжественно поднялся и громогласно без малейших колебаний вынес «определения» относительно вчерашних вопросов, казавшихся всем неразрешимыми. Он говорил так ясно, так элегантно, притом учение его выглядело в высшей степени христианским, а потому слушатели были просто поражены. Но тут-то и произошел крах. Стоило Симону окончить лекцию, как его окружили ученики, просившие о дозволении записать под его диктовку эти выводы, ибо, как они сказали: «Потеря столь глубокой учености будет неимоверной утратой, если память о ней не дойдет до следующих поколений». Опыренный этими похвалами Симон утратил всякую меру, он возвел глаза к небу и захохотал, обратившись ко Христу:

Иисус, Иисусик, сегодня я немало послужил твоему Закону, разъясняя этот вопрос. Но если бы я захотел восстать на Тебя и против Тебя обратиться, то я бы нашел довольно оснований и еще более сильных аргументов для того, чтобы поколебать Твою религию, и смог бы ее уничтожить!

Нетрудно вообразить себе последствия такого богохуль-

ства. Наказание не заставило себя ждать. По словам прямого свидетеля, Николая из Фернхэма, Симон погрузился в полный идиотизм. Он ничего не мог объяснять или умо-заключать. В одночасье он стал объектом насмешек и издевательств всех тех, кто видели его величие и его тщеславие. Хроника добавляет, что на протяжении двух лет сын Симона пытался вновь научить его читать, но, несмотря на все усилия, в итоге бывший мэтр едва смог прочесть, удержав в памяти и произнести *Отче наш*.

Согласно второй версии, Симон предстает как ученейший человек своего времени. Он изумлял своими познаниями, но и отличался «невыносимой спесью» и «невероятной похотливостью» — еще одна пикантная деталь, символически увязывающая ученость с сексуальными излишествами. Но это — не единственное отличие от другого рассказа. В то утро Симон обсуждал не вопрос о Св. Троице, но «простоватость» или даже «низость учения о Христе». Нам еще придется вернуться к теме *единства величия и смирения*, но сейчас следует отметить, что она была *камнем преткновения двух этик: философской и христианской*.

Немало отличий и в описании того, что впоследствии произошло. Предложив решение, Симон как всегда с блеском привел аргументы, но дух его был охвачен не гордыней или спесью, а настоящим антирелигиозным бешенством. Своей диалектикой он не только пожелал низвергнуть христианскую религию, но просто-напросто объявил обманом три религии Писания. Короче говоря, он *ex cathedra* бросает «проклятие трем обманщикам»:

Есть три обманщика, три плута, которые со своими сектами и со своими догматами соблазнили мир и надули живущих в нем. Первый из них, Моисей, обманул евреев, второй, Иисус, — тех, кто из-за него был назван христианами, а третий, Магомет, — все остальное человечество.

Здесь иное преступление, а за него и другая кара. Стоило мэтру из Турнэ произнести эти слова, как он свалился, словно сломанная кукла, высунув язык и выпучив глаза. Он раскраснелся, будто кусок мяса, пополз, попытался что-то сказать, но не смог. Симон был просто сломан, лишен памяти, будто сделавшись «заброшенным подвалом», как сказал по сему поводу Бодлер⁸. От него ничего не осталось. Он не в силах был произнести имени Боэция, *De Trinitate* которого знал наизусть несколькими мгновениями ранее. Наказание длилось не так долго, как по версии, опиравшейся на свидетельство Николая из Фернхэма. В маразме Симон прожил лишь три дня. Никакой сын за ним в это время не ухаживал. Зато не обошлось без лица другого пола: онемевший Симон способен был произнести лишь одно слово, одно имя, которое он, «мыча», раз за разом пытался повторить «словно похотливый бык» — имя своей любовницы: «Аделаида, Аделаида!» Это мычание длилось три дня, на четвертый Симон умер.

Современник Алана Лилльского, Симон из Турнэ учил на холме св. Женевьевы в 1170—1180 годах. Помимо его преподавательской деятельности и участия в дискуссиях, кажется, ничто не предназначало его к вечной роли в патетической драме «наказания святотатца». Будучи мэтром в парижской школе XII века, он еще не принадлежал к университетскому миру, который возникнет через четыре десятилетия. Откуда взялся в таком случае весь этот вымысел?

Возможно, его печальная история проистекает из тех простонародных отождествлений, которые часто лежат в основе повествования: нужно было объяснить или просто мотивировать необъяснимое — провал в памяти, обморок, странную историю неожиданного безумия, короче говоря, в объяснении нуждался *момент афазии*, который тем более удивителен, что касался он *умелого говоруна*. Какой бы ни была стоящая за рассказом «реальность», обрисованные

этой сказкой явления более чем значимы: человек не должен присваивать себе мысль, он не является ни ее хранителем, ни ее автором. Если угодно, одной природы не достаточно для ее естества, знание, даже если оно естественное, проистекает из «благодати».

Разумеется, у Симона из Турнэ были двойники. Легенды XIV—XV веков, в которых с исторической дистанции рассматривалась жизнь Альберта Великого, дают нам смягченную версию, по ней речь идет о мучительном преодолении самого себя. Теоретик умственной аскезы, Альберт привил на Западе арабское учение о «прогессе ума», согласно которому индивид собственным трудом обретает свою сущность мыслящего существа. Оно получило у него точное наименование *intellectus adeptus* («усвоенный интеллект», *al-'aql al mustafad*). Народная мудрость должна была сделать из гигантской фигуры этого вестника пример хрупкости ума. Достаточно привести здесь отрывок из *Sagenkranz der Stadt Köln*, «Цикла сказаний города Кёльна» (опубликованного Паули в 1922 году).

Молодой послушник Альберт однажды впал в отчаяние от ожидавших его трудов. Он был готов от всего отречься, сбежать из монастыря. И лишь явление Девы Марии вернуло Альберту уверенность в своих силах. Однако упорный труд, которому он предавался на протяжении всей жизни и который вознес его на вершины учености, не изменил человека. На закате своей жизни мэтр собрал своих учеников, дабы исповедаться им в том, что могло бы показаться интеллектуальным мошенничеством: его почитают за мудрого, тогда как сам он знает, что глуп. Затем следует откровение Альберта, выступающее в то же время как признание слабости естества: все приходит от благодати. За этим признанием последовало не наказание, но освобождение. Как и Симон, Альберт впал в неведение. Но это падение или скорее *вторичное падение* — справедливое воздаяние за его смирение. Груз учебы и познания был, наконец,

снят с его плеч, ведь именно он отделял его от людей и мешал ему послушно следовать божественному Дару. В случае с Альбертом, как и в случае с Симоном, философия оказывается за пределами власти философа. Только тот, кто это знает, обретает окончательный покой, тот же, кто этого не ведает или не желает знать, впадает в худшее из бессилий.

Эти два сообщения, два *предупреждения* имеют разные истоки и функционально дополняют друг друга. В одном случае превозносится преходящее и эфемерное, доказывається идея естественного права на глупость, в другом — помпезная сцена служит для того, чтобы заклеить претензии на самостоятельность. Тем не менее, оба рассказа подтверждают наличие философского элемента в средневековых фантазиях. Церковники и авторы хроник о несчастном Симоне, простонародье, укреплявшееся в мысли о двояком счастье Альберта (сначала безумное накопление, затем смерть ума), пересказывали истории, в которых эхом непроизвольно отдавалось действительное рождение философии. Личная траектория жизни философа могла завершиться или патологическим безумием, или счастливой глупостью; показывая ничтожество философии, эти истории доказывали, что индивидуальное существование философа возможно, ибо в одном случае за него следует наказание, а в другом оно подлежит забвению. Какую бы гипотезу мы ни приняли, ясно одно — философ не вызывает смеха, но восхищает и требует уважения. Его падение тяжело, но оно ничуть не смешнее падения Фалеса.

Теперь перейдем к Сигеру. Воин средневековой философии, Сигер Брабантский погибал самыми разными способами. Для *Истории литературы Франции* он был «богохульником, святотатцем, соблазнившимся адским видением», который в конце концов постригся в монахи. Но где-то около 1320 года сложилась и другая легенда, изображавшая «не-

верного», бежавшего из Парижа, где его жизнь находилась под угрозой, дабы найти свою смерть в Италии, в папской курии, — «быть заколотым своим сошедшим с ума секретарем»⁹ в Орвието. «Месть нищенствующих орденов», — заключает Ренан, сближающий литературные судьбы Сигера, Симона из Турнэ и Герарда Аббевильского (умершего «прокаженным паралитиком»), и добавляет:

Возможно, какое-то действительное событие послужило поводом появлению ужасных историй, которыми пугали воображение школяров¹⁰.

Пугали стоит здесь в безличной форме, но подразумевается орден проповедников, «людей святого Доминика».

Вопрос о средневековой философии получает издавна привычные формы вымысла. История средневековой философии рождается из повторявшегося не раз скрещения нескольких романтических историографий. Темы и роли при этом определялись самими средневековыми мыслителями, современные историки лишь обогатили их диалог. Происходившее в Средние века часто встраивалось в историю того, что с нею скрещивалось или к ней прививалось, традицию продолжили иными средствами. Философия теряется в тени агиографии, в которой она выступает как проклятие, как воплощенное зло, необходимое для подпитки «побед святости».

В чем же на самом деле обвинялся Сигер? Если посмотреть на то, что *происходило* в Париже в семидесятые годы XIII века, то ответ совершенно ясен — ни в чем.

Как показал Р.-А. Готье, не с Сигером, а с Альбериком Реймским был связан исходный пункт университетского кризиса, из которого историография «латинского аверроизма» ухитрилась сделать большое событие в жизни мэтра из Брабанта. Факты, как можно увидеть, просты и пикантны. На Рождество 1271 года магистр искусств Альберик Реймский был избран ректором университета коллегами

французской, пикардийской и английской «наций» (один голос «против» в каждой из них), тогда как от нормандцев за него проголосовала лишь четверть магистров, а три четверти сочли его негодным к исполнению этих обязанностей. Подтвердив свое избрание в суде, Альберик по праву занимал этот пост три месяца, но его противники не желали ему подчиняться. Когда срок его мандата истек, собрались избрать преемника. Строптивых нормандцев на выборы не пригласили, а потому они выбрали собственного ректора со своими прокурорами и сторожами. Факультет искусств раскололся на две фракции: первая из них, составлявшая большинство, носила имя того, кто был ранее ректором и причиной конфликта — *pars Alberici* («партия Альберика»), вторая называлась *pars Sigeri* («партия Сигера»). Сигер *Брабантский* принадлежал пикардийской «нации», а его избрание главой нормандской фракции объясняется институционально: университетский статут от 27 августа 1266 года под угрозой отлучения запрещал «нацию», которая отделилась бы от прочих. Поэтому нормандские фракционеры по необходимости должны были лишить раскол «всякой видимости обособления нации, что они и сделали, избрав своим первым ректором пикардийца. Так фракция нормандцев стала фракцией Сигера». Такого единственного участия Сигера в парижском кризисе, который был разрешен при арбитраже кардинала-легата Симона Брионского в мае 1275 года в ущерб «схизматикам». Роль Сигера сводится к *легальному прикрытию*. Пикантность этой истории заключалась в том, что, превратившись в «партию Сигера», *pars Sigeri* была отождествлена современными историками с «аверроистской» партией, а сам Сигер возведен в ранг вождя движения, которое в действительности было куда лучше представлено в противостоящей ей *партии* или *фракции*. Как шутливо заметил Р.-А. Готье:

Если бы отколовшимися магистрами были *аверроисты*, то из шестидесяти магистров французской нации нашелся бы всего один голос против избрания Альберика, из пикардийцев был бы тоже один — Сигер Брабантский, один был бы из английской нации, в данном случае — Боэций Дакийский, тогда как среди нормандцев все, за исключением пяти-шести человек, должны были бы принадлежать к аверроистам, причем эти пять-шесть ортодоксов должны были бы представлять архидиаконство Руанское, а магистры из шести епископств — в числе четырнадцати или пятнадцати — должны были бы относиться к аверроистам!

Этот «слишком географический, чтобы быть настоящим» аверроизм, тем не менее, уже более века кочует из одного учебника истории философии в другой — как раз оттого, что никто не заметил именно географического характера конфликта. Да и как его могли заметить, если не видели *институционального* характера самого кризиса? На этом примере мы убеждаемся в том, насколько интеллектуальная история или история философии нуждаются в истории университета. Не понимая легального смысла выражения *pars Sigeri*, историки изобрели *интеллектуальную партию Сигера*, да еще привязав ее к доктринальному экстремизму. В итоге Сигер сделался агитатором, а историки стали ретроспективно оправдывать средневековую легенду, которая без особых на то оснований уготовила ему роль безбожника. В то же самое время был забыт Альберик Реймский с его философской страстью и его *ibi statur*. Так критический интеллектуал, убиенный пророк Сигер, заслонил органического интеллектуала, непризнанного ректора Альберика. Однако в 1271 г. критикой считалось нечто иное, чем принято думать сегодня.

В этой перспективе наказание безбожника считается необходимой выдумкой — необходимой для сохранения вла-

сти богословов, философия в таком случае появляется лишь для того, чтобы быть побитой или приспособленной такими героями примирения с верой, как Фома Аквинский или Альберт Великий.

Гипотеза о бунте разума вызрела и утвердилась к 1300 году. Как мы видели, в это время Раймунд Луллий начал выслеживать «аверроизм». Правда, этот феномен куда более обязан историко-критическим пристрастиям Эрнеста Ренана, чем действительным философским устремлениям несчастного, убитого в Орвието. Но кого это волнует. Не по той ли причине эта теоретическая фикция продолжает интересовать философов, что она соткана из всяческих рассказней?

Изобразив самоутверждение философии как катастрофу, центром которой был двор Гогенштауфенов, представив его как движение гетеродоксов, тайком подготовленное «арабизмом», пророком и одновременно защитником которого был Фридрих II, Ренан ввел тему «ориентализма» в поле современной философии. Но тем самым он обнаружил такое первоначальное видение философии, которое было присуще латинянам в XIII веке, — представление о философии как об экзогенной болезни, очаг которой лежал на Востоке.

В философской драме позднего средневековья Греция не наделялась какими бы то ни было привилегиями. Белизна колонн храма, вздымающихся в синее греческое небо, еще не знаменует *цветовой тон философии*: противостояние веры и разума даже для тех, кто его изобретал или его отстаивал, не рассматривалось на манер испытывавших это столкновение христианизированных эллинов и римлян.

При этом не следует забывать, что в этом духовном мире Византия была городом Востока, а «греки» были христианами: *Contra errores Graecorum* Фомы Аквинского представляет собой не атифилософский трактат, а опровержение православных христиан. Изобретение философии предполагало не встречу греческой философии с христианством,

но, как уже было сказано ранее, столкновение христианской веры латинян с опасной для нее мыслью, прямо вытекающей из мусульманского мира. Иными словами, философия приходила от неверных, если удвоить эту метафору, то речь идет о *дважды неверных* — ведь приверженцы философии не были верны и своему собственному Закону.

Таков был смысл обращения к Аверроэсу, с именем которого были связаны сценарии возможных угроз. Подобно всем тем, кто ссылаясь на философию, Фридрих II и Сигер Брабантский причислялись к «аверроистам», то есть к «безбожникам». Отправным пунктом философии оказался не аристотелевский поиск порядка природы, а отрицание Закона, то есть жест основополагающий и *кощунственный*, позаимствованный у Ибн Рушда.

В трактате *О заблуждениях философов* Эгидий Римский нарисовал портрет Аверроэса, по которому все противники философов знакомились с описанием их примет. Не знавший Закона Аристотель грешил по неведению, даже по невежеству, Аверроэс же сознательно набрасывался на всякого рода Откровение:

Аверроэс возобновил все заблуждения Аристотеля, но ему это непростительно, ибо он прямо нападает на нашу веру. Независимо от заблуждений Аристотеля, Аверроэс хулит все религии, как это видно по II и IX книгам его *Метафизики*, в которых осуждаются Закон как христиан, так и сарацинов, ибо и те, и другие признают творение *ex nihilo*. В начале III книги *Физики* он вновь хулит религии, и, хуже того, он называет нас и всех тех, кто почитает религии, «говорунами», «болтунами», людьми, лишенными разума. Наконец, в VIII книге *Физики*, хуля религию, он называет мнения богословов «фантазиями», словно они изобретались по произволу, а не выдвигались по разуму¹¹.

Так что лозунг философии был выдвинут Аверроэсом и

только им одним: *Nulla Lex est vera, licet possit esse utilis* — «никакая религия не истинна, даже если она может быть полезной».

Именно на этом основании возникает последний вымысел, *a posteriori* мотивирующий слишком уж психологичную историю о наказании Симона из Турнэ, и, более того, задавший негативный образец всякого *радикального* бунта, — «Богохульные речи о трех обманщиках». Последовательно приписывая «Трех обманщиков» Аверроэсу, Фридриху II и Пьеру де Виню, средневековое воображение превратило в *книгу* эти слова, которые никем не произносились. Причем в книгу фантастическую — ее невозможно отыскать, ее никто и никогда не видел, ее могли решить написать только спустя несколько веков, чтобы, наконец-то, ее прочесть. Она и была написана: довольно посредственная книжка, первоначальное название которой — *Ум Спинозы или То, во что верит самая здравомыслящая часть мира* — уже свидетельствует о непричастности средневековья и Аверроэса к старательным подделкам либертинов, осмеянных Вольтером:

Серый писатель, обещал своим читателям,
Что нарисует портреты Трех Обманщиков.
Как же так, ты, не обладая духом, желаешь стать
четвертым?

Магомета ты путаешь с Творцом,
Труды человеческие — с делами Бога, его Создателя.
Можно поправить слугу, но нужно почитать его хозяина —
Бог не должен умалаться из-за глупости
священнослужителя.¹²

У Бейля мы можем прочесть крайнюю версию «хулы», приписанной Аверроэсу: христианство определяется им как «невозможная религия», иудаизм — как «религия детей», а ислам — как «религия свиней». Но путь был уже указан Григорием IX, приписавшим Фридриху II ту же ин-

вективу против трех «мошенников» (Моисея, Иисуса, Магомета):

Этот зловонный король уверяет, что весь мир был обманут тремя мошенниками (*baratores*), двое из которых почили во славе, Иисуса же подвесили на кресте. Более того, он недвусмысленно и громогласно утверждает, вернее, осмеливается лгать, что все верящие в рождение от Девы всемогущего Бога — Творца мира — суть глупцы. Он держится той ереси, согласно которой ни один человек не может родиться без сношения мужчины с женщиной. И добавляет, что никак не должно верить в то, что не подтверждается законами вещей и естественным разумом.

Далее мы увидим, что думал Сигер по поводу философской жизни. Но так как обе литературных судьбы — мэтра из Турнэ и мэтра из Брабанта — подводят нас к Фридриху, то для завершения иконографии нам необходимо сказать несколько слов о *Штауфене*.

ФРИДРИХ И МАНФРЕД ИЛИ КОРОЛИ-ФИЛОСОФЫ

Платон оставил нам идею философа на троне; арабы, знакомые не только с его *Государством*, но и с *Политикой*, выдвинули идею философа-имама¹³; латиняне, долгое время не знавшие ни первой, ни второй идеи, располагали своими собственными королями-философами. Ими были Фридрих II Гогенштауфен и его сын Манфред. Первый был императором, второй — королем Сицилии, церковь их недолго любила, и оба они умерли дискредитированными.

Фридриху уделялось большое внимание, Манфреду — слишком малое. Отец жаждал познаний, сын хотел их распространять. Оба, независимо от того, «богохульствовали» они или нет, были открыты «арабизму» и немало содействовали «рождению интеллектуала».

Был ли Фридрих «философом»?

Хроникеры, в частности, Салимбене Пармский (ум. 1290 г.), описывая экстравагантные опыты, жестокость коих должна была приводить в непрестанный ужас, существенным образом исказили лозунг Фридриха, упорядочивающий трактат о соколиной охоте: «Познавать то, что есть, таким, каково оно есть».

Однажды император приказал запечатать человека в бочке, просмолив при этом все щели, дабы проверить, «выйдет ли что-нибудь из бочки» в тот миг, когда тот испустит последний вздох, — если нет, то можно заключить, что душа либо не существует, либо умирает вместе с телом. В другой раз он, накормив двух несчастных и отправив одного из них спать, а другого — на охоту, приказал затем вспороть им животы, дабы выяснить, что лучше способствует пищеварению, отдых или движение? Как-то он велел отнять у матерей дюжину младенцев и передать их своим стражникам, запретив им разговаривать с детьми. Он хотел узнать, на каком языке заговорят дети, когда тому придет срок, — на еврейском, греческом, латинском или на языке своих родителей? Этот «забавный» лингвистический опыт, как можно догадаться, ничем не кончился, ибо все «подопытные» успели помереть раньше.

Знание причастно безумию, о чем свидетельствуют убийственные протоколы; исконная солидарность легенды и хроники достигает вершин всякий раз, когда речь заходит о науке. Николай Курбио, капеллан Иннокентия IV, сделал изумительный вывод о научных занятиях императора, обвинив его в содомии, а народная молва одновременно приписала *imberuor* содержание гарема (эпоха была мусульманской) с самыми красивыми девицами города Люцеры.

Ту же смесь очарованности и нарушения запретов мы найдем в псевдобιοграфиях Альберта Великого — создателя андроидов, мага, чернокнижника и алхимика. Сами биографии Альберта поначалу именовались «легендами». Из-

лишествам легенд отвечают преувеличения историков: Канторович последовал за Салимбене, сделав из *Falkenbuch* Фридриха «поворотный пункт в истории западной мысли». Такой уклон выражает лишь доведенное до крайности смещение опыта (*experimentum* Аристотеля) и экспериментирования. Ни Альберт, ни Фридрих не были творцами экспериментального метода. От Аристотеля император отходит во имя аристотелевской концепции опыта:

Мы не во всем следуем за князем философов, ибо сам он редко (если не сказать, никогда) охотился с птицами, тогда как мы упражнялись в этом каждодневно. К тому же многое из сказанного в *Книге о животных* повторяет сказанное до него. Но сам он никогда не видел того, что было рассказано кем-то другим, и можно усомниться, видели ли это те, чьи слова он приводит. Достоверность веры не может быть плодом слухов.

Отрицание *fides ex auditu* в пользу личного опыта — единственно способного постигать — не означало разрыва с аристотелевской концепцией науки. Сам термин *fides* помимо своего религиозного значения обладал и философским смыслом, прямо унаследованным от Аристотеля, — непосредственного схватывания данных. Фридрих не выступал против аристотелизма, он оправдывал свою свободу по отношению к авторитету, опиравшемуся на чужой опыт. Человек опыта, иначе говоря, эксперт в области одного из искусств (соколиной охоты), Фридрих еще не экспериментатор. Стоило ему покинуть пределы своего искусства, как он становился просто любознательным «почемучкой».

Истинное величие Фридриха состояло в том, что он создал, то есть четко выразил, новую категорию — *философский запрос*¹⁴. Другие монархи тоже заказывали книги или переводы, принимая тем самым точку зрения специализированного читателя, желавшего усовершенствоваться в искусстве правления людьми; нам известно о важном мес-

те *переводчиков* при дворах Филиппа Красивого и Карла V. Фридрих не довольствовался заказом переводов или чтением философов прошлого; *он задавал философам своего времени* именно те *вопросы*, которые преследовали его самого. В противоположность тому, что впоследствии стало навязчивой идеей великих королей Франции, его вопросы имели не политический, а метафизический характер. Пять проблем, сформулированных им в своеобразном послании и врученных молодому мусульманскому философу Ибн Сабину к рассмотрению, имели, с этой точки зрения, значение манифеста:

— Во всех своих трудах мудрый Аристотель утверждает, что вселенная существует от века. Никто не сомневается, что таково было его мнение. Если именно он это доказал, то каковы его доказательства? А если он этого не доказал, то на чем покоится его убеждение?

— Какова цель богословской науки, и каковы ее неопровержимые основания, если таковыми она располагает?

— Каковы фундаментальные атрибуты бытия, каково их точное число? Десять ли их, как утверждает Аристотель, или же пять, как полагает Платон?

— Каковы доказательства бессмертия души, если таковая имеется? Как с этой точки зрения соотнести Аристотеля с Александром Афродисийским?

— Что означают слова пророка Магомета: «Сердце верующего в ладони Всемилостивого»?

Вечность мира, возможность теологии как науки, категориальная структура бытия, возможность личного бессмертия, существование индивидуальной души, отношение разума и откровения — таковы запросы, сформулированные немецким императором Италии молодому мусульманскому философу. Нас не слишком интересуют ответы последнего, к тому же довольно осторожные¹⁵. Внимания здесь

заслуживает, наряду с вопросником, сам вопрошающий: имперский статус запроса подтверждает его личный характер.

Сомнения относительно существования философов в Средние века связаны, прежде всего, с сомнениями относительно потребности в философии. Сводя интеллектуальный труд к комментированию текстов, а свободу мысли к бесплодным играм во время карикатурных диспутов, гуманистическая по духу историография расчленила средневековую философию на два суетных занятия: серьезным делалась *lectura*, несерьезным — *disputatio*. Идея проста: как можно и должно было философствовать в мире авторитарных текстов, на которые была направлена профессиональная деятельность, и от которых она могла быть избавлена, только *говоря о чем-нибудь другом*? Вопросы Фридриха подтверждают, что философский подход был совместим со схоластическим способом ставить вопросы. Вопросы были настоящими и требовали ответа.

Искренность императора проявилась еще отчетливее в его письме, адресованном любимому переводчику, Михаилу Скоту, написавшему по заказу императора ряд работ по астрономии, физиогномике и зоологии «для обучения начинающих и прочих малоопытных умов»; тем самым Михаил ответил на более общий запрос императора — «расширить поле предметов, дабы получить доступ к высшей жизни». Для Фридриха такое расширение проходило с помощью прослеживания спорных тем. Связанные с аристотелевским корпусом вопросы не покрывают всего объема спорного, если мы хотим избежать тех игр, которые впоследствии будут разоблачать Вивес и Рабле, нужно идти дальше, — к самой природе в целом. Природа — вот истинная книга вопросов.

Недостаточна также привычная процедура дискуссии, наподобие организованных при дворе диспутов, нужно ставить вопросы перед каждым ученым в отдельности. Тако-

во двоякое условие подлинной разработки вопроса. Следует обращаться к индивиду с учетом его истинного желания, *libido sciendi* — общественное и личное соединяются в повелительном королевском запросе. Это отражается на странном чередовании *мы* и *мой*, которым начинается послание Михаилу Скоту:

Мой любезный мэтр, мы часто и на разный манер внимали изложению вопросов и их решений, обсуждаемых теми или иными учеными касательно небесных тел, как-то солнца, луны и звезд на тверди небесной, а также относительно элементов мира, его души, языческих и христианских народов, а также всех прочих тварей, населяющих землю, или о пребывающем под землей — о растениях и металлах. Но мы никогда еще не слыхали о тайнах, обещающих одновременно с мудростью наслаждение уму: например, о рае, о чистилище и аде или же о первых началах земли и хранимых ею диковинах. Вот почему мы просим тебя, во имя любви к науке и ради уважения к нашей короне, коей ты многим обязан, объяснить нам, каковы первоосновы Земли, иначе говоря, почему она прочно установилась над бездной, и почему бездна простирается под нею. Мы спрашиваем тебя, в чем еще, кроме воздуха и воды, могла бы покоиться земля, держится ли она сама собой или же зиждится на тех небесах, которые, как говорят, лежат под нею. Еще мы спрашиваем тебя, сколько небес суть, и каковы принципы, управляющие их движением¹⁶.

Неизвестно, утолили ли эту жажду познания ответы Михаила Скота? Важно то, что император предвосхитил потребность в философии, которая получила затем пристанище в Париже в рамках учрежденного там университета. Действительно, в шестидесятые годы XIII века Парижский университет являл собой коллективное воплощение мечты

Штауфена. Его сын, выразивший свою признательность университету в официальном послании, не ошибался относительно появления на юге Италии давно ожидаемого — *возрождения философии в интеллектуальном центре христианства*.

В этом послании, адресованном магистрам искусств Парижского университета, Манфред изложил свое исповедание философской веры. По поводу этого документа появилось немало спекуляций; поначалу он был известен в искаженной и ошибочной версии, опубликованной в 1566 году как письмо Фридриха II, точнее, как письмо, составленное для императора его секретарем, Пьером де Винем. Между двумя имеющимися текстами существуют различия. Послание Манфреда написано витиеватым стилем, письмо «Фридриха» невыразительно и безвкусно — все в нем указывает на работу несведущего переписчика. Можно забыть о письме Фридриха — это обычная подделка¹⁷. И конечно, именно эта посредственная подделка привлекла внимание потомков: существует более сотни ее рукописных копий и лишь одна — подлинного текста письма. Послание Манфреда представляет собой важный документ для истории идеи философии, фальшивое письмо Фридриха — лишь одна из глав долгой истории лжетекстов, сопровождающих легенду о «последнем императоре римлян».

Почему Манфред, король Сицилии, взялся писать парижским магистрам? В письме он сообщает о том, что посылает им кое-какие переводы с греческого и арабского, решив подарить их им, дабы они «несли просвещение». Мы имеем дело с политическим жестом, с дебютом *Aufklärung*.

Манфред — суверен Просвещения в буквальном смысле слова: философия для него «подобна дневному свету», причем нужно «радостно способствовать рассеиванию этого света для поддержания приносимой им ясности». Распространение знания есть главное условие его роста. Манфред,

переняв современное ему определение науки, имевшее хождение в Париже в пятидесятые годы XIII века, писал, что знание не развивается без его «распространения или распределения», иными словами, оно не прогрессирует без коммуникации. Поразмышляв в молодости над книгами «различного характера» (*cyrographa*), составлявшими богатую отцовскую библиотеку, он заключил, что эти сокровища не должны «спать в шкафах». А по сему он решил сначала содействовать переводу книг на латынь, а затем предоставить их магистрам, способным найти для книг наилучшее применение.

Манфреда, как и его отца, окружают переводчики: с греческого — Иоанн из Мессины, с арабского — Стефан из Мессины и Иоанн из Думпно. Особое место в их цехе придавалось астрологии. Несмотря на значительное количество привлеченных средств, маловероятно, что книги по логике и математике, обещанные парижским магистрам, были все-таки переведены. Во всяком случае, отправке книг помешала смерть короля в Беневенте 26 февраля 1266 года. Несмотря на то, что этот проект философского меценатства не удался, он не утратил от этого своего значения. Решающим при этом был, опять-таки, используемый словарь. Король обращается к магистрам искусств — таков их титул, таково их официальное назначение в университете. Однако он не употребляет слово «магистры», он называет их «философами». Адресаты послания именуются не «артистами», не *artiens* (слово вошло во французский с появлением *Битвы семи искусств* Анри Анделиса), но «докторами, управляющими квадригами философского образования», «знаменитыми учениками философии», которые «вновь оживляют античных философов своими речами и своим преподаванием поддерживают их былую славу». Диагноз ясен — мэтры, к которым обращался Манфред, были учителями философии.

Может показаться, что речь идет о чисто литературной

фигуре, порожденной одними мечтами монарха. Напротив, поскольку Манфред говорит не собственным языком, но новым языком самих мэтров, он не приписывает им достоинств, на которые они не посягали, но признает за ними престиж, которым они сами похвалялись. Его послание изобилует библейскими образами, и все они говорят о превосходстве философии: это она «делает жизнь праведной», она «смягчает силу и укрепляет справедливость», она «заставляет плодоносить семена добродетели», «изъясняет истину Писания», — речь идет о трудах Аристотеля, а не о Священном Писании (несмотря на параллели с Евангелием от Луки (24, 32)). Философию Манфред «полюбил и взыскал от юности», и говорит он именно о ней, а не о божественной мудрости, о которой повествует, скажем, соответствующий стих из *Книги Премудрости Соломона* (8, 2). Письмо Фридриха, в котором здесь, судя по всему, сохранилось первоначальное разночтение, содержит даже такое добавление: «От благовоения мастей твоих имя твое — как разлитое мирро» (Песн. 1, 2). Мы вновь видим, как на философию переносятся священные тексты.

Стиль посланий, конечно, метафорический, но метафоры при этом служат переходу от Писания к философии, точнее к утверждению ее нового достоинства. Метафора в точном смысле слова есть «перенос легитимности» — предикаты христианской мудрости переносятся на науку философов.

Такой перенос не был отражением личных прихотей Манфреда, такова была техника представления философии и ее самоутверждения, господствовавшая в Парижском университете в шестидесятые годы XIII столетия. Именно к подобным переносам смело прибегает Альберик Реймский в своем сочинении *Philosophia*, написанном около 1265 г. Трансформация происходила по четко установленным правилам: инвективы *Книги Премудрости* и *Псалмов* против «хулителей Бога» применялись здесь к «презрев-

шим философию», женой из *Песни песней* стала уже не божественная премудрость или Дева Мария, но философия, именно она, а не Мария, сидит одесную от Господа, наделенная в своеобразной литании всеми привычными титулами Девы: Скрижаль добродетелей, Сияние святости, Норма справедливости, Зерцало девственности, Образец целомудрия, Брачное ложе стыдливости. Магистральным определением философии — *magistraliter diffinitur sic* — служит текстуальная контрабанда, завершающаяся подменной и коллажем текстов из литургии. Насилие над буквой при этом максимальное: манифест полон таких утаиваний.

Именно это похвальное слово философии со всей ясностью (то есть в философских терминах) перенял Боэций Дакийский в своем трактате *О высшем Благе или о философской жизни*, вдохновившись, на сей раз, Аверроэсом:

Я называю философом всякого человека, живущего согласно истинному порядку природы и достигшего лучшей и самой высокой цели человеческой жизни¹⁸.

Манфред говорит скорее языком Альберика, чем Боэция; мы находимся в той фазе, когда требования еще прикровенны. Но королевское достоинство освящает принцип переноса образов Писания на *litterae*, образа идеальной девы на идеализируемую философию. Манфред, стало быть, был не только совопросником, но активным участником перемен, вдохновителем движения, которое церковь пыталась остановить двумя способами: путем осуждения в Париже тезисов философов, путем вызова в Италию Карла Анжуйского (брата Людовика Святого), дабы тот захватил королевство Сицилии.

В ШКОЛЕ ЦЕНЗУРЫ

В шестидесятые годы XIII века в Париже некоторые преподаватели свободных искусств стали называть и мыслить

себя «философами», к ним, как уже было сказано, и обращался Манфред. Восстанавливая связи с идеалами поздней античности и учитывая весь ход развития мусульманского мира и произошедшие в нем изменения, эти *профессионалы мышления* выдвинули, сформулировали, навязали новый способ существования, новые правила жизни, новые ответы, но, в первую очередь, новые вопросы. Будучи аристотеликами, они возрождали прежде всего аристотелизм, но аристотелизм «перипатетизированный», пронизанный неоплатонизмом арабской науки, даже астрологии. Церковные власти, которые и ранее пытались воспрепятствовать распространению работ Аристотеля, оказались перед лицом доктрины или корпуса сочинений, причем утвердившегося в рамках института, группы, желавшей пребывать в этом институте. Стараниями папы, Иоанна XXI (в прошлом логика Петра Испанского), контратака приняла формы университетской цензуры, невиданной ранее и несравнимой со всеми прочими мерами такого рода на средневековом Западе. Результатом стали осуждения 1277 года.

У цензуры всегда дурная репутация. «Богословская реакция» парижского епископа, номинально ответственного за антифилософские меры, долгое время считалась простым ответом оскорбленной веры, бессвязным по форме и ограниченным по содержанию. Однако подлежавшие осуждению статьи составляли полную и целостную систему, которую можно назвать *рациональной*. Она полна недомолвок, оговорок, выводов, она составляет фоторобот «философа» и прилагает к нему целый список числящихся за ним преступлений, будь они прошлыми, настоящими и, прежде всего, *будущими*. Впервые на философию взглянули не абстрактно — как на некое «пустое любознательство», охватившее умы клириков, но вполне конкретно — как на связанную совокупность решений относительно мира и места в нем человека, а соответственно и относительно проистекающей из этого этики.

Многие историки, которым не удалось отыскать подразумеваемых преступников, истинных сторонников осуждаемых тезисов, сделали вывод о нечестности и глупости цензоров, поскольку не увидели в их действиях техники, впервые примененной в таких масштабах, называемой нами сегодня «техникой амальгамирования». Не сумев назвать виновных, историки сделали вывод об отсутствии преступления. Но они ошиблись относительно самой природы цензуры.

Рождалось новое коллективное устремление, а его глашатаи терпели неудачу, поскольку они не могли извещать о нем в институциональных рамках — факультет искусств не был философской школой. Однако эта неудача была лишь *кажущейся*. То, что невозможно было сказать, замалчивалось или, вернее, выражалось иносказательно. Новое жило под прикрытием таких иносказаний, и высшим удовольствием было *говорить искаженно*. Цензору нужно было сначала докопаться до философского идеала, чтобы затем заставить философа разоблачить себя. Именно это попытался сделать Этьен Тампье. Парадокс заключался в том, что с описанием симптомов болезнь вдруг обнаружилась в действительности, сделалась заразной, отчасти выйдя за пределы университета, где уже под другими названиями стала распространяться по миру. Так что неудача была двоякой, но она имела творческий характер, что, кстати, и подтверждает правильность диагноза.

Действительно существовало желание новой жизни, существовала *иная* концепция любви и счастья, на подходе был подлинный средневековый гуманизм, требовавший пересмотра, даже переворота самих утвержденных ценностей — воздержания и целомудрия, великодушия и смирения, благородства и нищеты, радости и блаженства; все они переворачивались и меняли свой смысл.

Аскетизм, судьба, свобода окрасились в новые цвета новой идеи существования, целиком отданного мышлению.

Иная теология, иная система отношений между душой, миром и Богом вступили в спор с христианским богословием, после долгих веков забвения вновь заявила о себе идея философского спасения.

Меня могут спросить: откуда вы все это взяли? Где вы нашли этих «великодушных», этих «интеллектуалов», ухватившихся за такой сложный идеал? Ведь для того, чтобы его понять (да еще с полуслова), им следовало бы прочесть всего Аристотеля, его главных греческих толкователей и едва ли не всех арабских интерпретаторов? Не выдумываем ли мы человеческие жизни, склеивая обрывки текстов, как это часто случается с историками Средних веков? Может быть, но эта филологическая фикция не наша ошибка — нашим предшественником был не кто-нибудь, а Этьен Тампье.

Чтобы узреть рождение «интеллектуалов», нам нет нужды направлять телескоп в сторону рассмотрения условий жизни парижских магистров в шестидесятые годы XIII века. Материальная нищета (более чем реальная), каталоги требований (причем многочисленные), жалобы и брань (довольно скучные) — все это было. Но они ничего не скажут о том, что нам известно и без них: интеллектуал опознается по дистанции, ни с чем не сравнимой, между тем, что он получает, и тем, что отдает. Трудности жизни, вызываемая ими горечь не относятся к его сущности. Все эти трудности хорошо описаны в сочинении *Laborinthus* Эвварда Немца — в этой инаугурационной речи, *определяющей* условия жизни преподавателя. Каждая строчка в нем напоминает лозунг: «Париж, рай для богатых, ад для бедных», или «Школьный учитель — раб своих обязанностей», или «И все это ради чего?», или «Что касается коллег, то лучше и не говорить!»

Сущность открывается не социологией ремесла, но деонтологией, которая этим ремеслом изобретается, способом его освоения — часто критическим, нередко подражатель-

ным. В *свидетели* нам хотелось бы взять именно эту критику, это подражание. Первую потому, что критика позволяет нам уточнить идеал, второе потому, что оно способно показать нам, как нереализованный идеал может иной раз — силой одного лишь рассуждения — превратиться в *образец* для подражания.

ГЛАВА IV

СЕКС И ДОСУГ

СЫН КАНИСАЛОСА И ЖАНА-ПЬЕРА МОКИ

Афиша извещает о выходе в свет нового фильма. Ее далекий от сдержанности автор — в угоду вездесущей рекламе — изображает ангелочка с набухшим членом внизу живота. Общественное мнение взбудоражено: старый режиссер-анархист, Жан-Пьер Моки, разражается ругательствами... Говорится о цензуре. Добродетель вопит: «Не трогай ангелов!» В суде «творец» с подачи адвокатов делает ответный выпад: требования не обоснованы, это возврат в средневековье!

Оставим анекдот с рекламой, которая в худшем случае покушалась на барочную эстетику. Надо ли напоминать, что средневековье не знало ни рокайля, ни жирандолей, ни барочной лепнины, ни стеклянных гирлянд. Дерзость, состоявшая в том, чтобы обмотать ангелочка, казавшегося по всему остальному своему строению далеким от половозрелости, набедренной повязкой была призвана для эпатажа буржуа, она могла удивить только специалиста по детскому развитию. Настоящий скандал заключался в другом — в философской пошлости, историческом невежестве и риторических условностях, согласовывающих и рассогласовывающих спровоцированные таким рекламированием разглагольствования, в их вынужденном использовании, массовом и смехотворном, которое (ради возбуждения или сдерживания) делается от имени Средних веков.

И пусть не говорят о «половой принадлежности ангелов»! Традиция, возможно, даже невольно воспроизводимая здесь, — это традиция детей Приаповых, традиция *divus*

minor и итифаллических божеств, традиция Тифона и Орфа, а не Престолов, Могуществ, Властей. *Simulacrum Priapi statuere*, соорудить статую дитяте с дерзновенно выраженной половой принадлежностью — это как раз то, что сотворил в 1268 г. цистерцианский монах-прислужник из *Хроники Ланеркоста*, дабы не допустить возмущений паствы. Дерзость ради дерзости, такова точная цена поступка парижского мужлана, отважившегося развесить на каждом перекрестке афишу с этим поразительным по своей архаичности образом — сыном Канисалоса и Жана-Пьера Моки.

Если эпоха является обскурантистской, то именно в ней смешивается сверхреализм и сверхъестественность. Направить *terza gamba* на малыша Кадма (Cadum) — значит играть с символами коммерческих «рекламных щитов», манипулировать знаками и использовать их. Человек средневековья не смотрел на ангелов глазами художника по рекламе эпохи постмодерна. Для средневекового мыслителя всякая фигура была идиолом. Я умышленно оставляю в стороне иконографию (или, скорее, идологграфию) незримого. Только мысль (и — до определенного момента, на переходе — сон, видение) по-настоящему имеет дело с ангелами и никогда — с подделками. В том пространстве, в котором помещался философ средневековья, появление трансцендентного было событием мысли, для которой необходимым и достаточным условием являлось превосходство ангела. Сохранять отношения с божественным в заточении символического значит возвратиться к теургии, исказить средневековый взгляд на Бога. Образ, скульптура, изображение, портрет Бога — это не что иное, как некая стадия приближения к Нему, которая должна прерваться в благоговении высших сил души. Полное представление Бога — отрицательно. Божественное проявляет себя в самом себе как нечто несуществующее: Он не является. Если Он не являет себя сам, то мышление не может представить его

себе. Недооценивать природу божественной непредставимости значит упустить суть богословской мысли средневековья. К этому мы еще вернемся.

ЛЮБОВЬ И БРАК

Вопрос о сексе и связанных с ним злоключениях, начиная с понятия о «божественной мисогинии» вплоть до изобретения другого — «христианское тело», — оставался открытым. Здесь каждый знает, на чем остановиться: Средние века теологичны, и, стало быть, энкратичны. В те времена осуждали тело и сексуальность — идею, пришедшую неизвестно откуда и неизвестно кем принятую, но судьба которой соразмерна питаемой ее туманности.

Энкратиты («воздержники»), ученики Татиана, были членами секты в Малой Азии, возникшей во II в. и сошедшей на нет к началу V в. Они были более радикальны, чем обычно об этом говорится, отвергая не только половую жизнь, но и брак. Приравнивание супружества к прелюбодеянию и греху было, однако, не единственным делом этой секты, которая частично повлияла на патристическую мысль. Была ли идея христианской, то есть паулинистической — это другой вопрос¹.

Сформулированную апостолом Павлом в *Первом послании к Коринфянам* матримониальную доктрину можно разделить на две половины.

Первая превращала брак и половые брачные отношения в гипотетический императив, благоразумное положение, позволяющее сберечь главное — время для молитвы, свободу, понимаемую как необходимое условие в реализации человеческого бытия, подразумевающего «бытие-для-Бога».

Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а *потом* опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана не-

воздержанием вашим. Впрочем это сказано мною как позволение, а не как повеление. Ибо я желаю, чтобы все люди были, как и я; но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе.

Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. Но если не *могут* воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться (1 Кор. 7, 5—9).

Сексуальное общение в браке было способом защитить себя от искушения, от разжигания желания, преследующего дух и завладевающего им. Это был путь, гарантировавший полноценное использование времени. Ценой уступки речь велась о привкусе внутренней свободы, угрожавшей более желанием невоздержности, нежели невоздержностью желания. Итак, правильное использование секса — использование Мориака, — чередуемого с молитвой, и брак как половая альтернатива закону желания².

Второй тезис разъединял состояние в браке и состояние греха, признавая, что брак решительно не мог укрыть от забот, то есть основательно защитить душу от разжигания иного рода, более ужасного, более мучительного, словом, более действенного, разжигания семейной жизни — «повседневности». Согласно Павлу, однажды вступившие в брак мужчина и женщина были постоянно «разделены» между двумя видами забот, ибо им следовало печься «о ближнем» и продолжать угождать Богу. Исходное терапевтическое чередование, казалось, должно перейти во внутреннее противоречие, в метания души между двумя «противоположными требованиями». Там, где апостол сначала предусмотрел возможность наследования, — если не спокойного, то, по крайней мере, стремящегося к успокоению и, порой, достигающего его, — в браке обнаруживался обман. Удовлетворение конъюнктурного (поскольку оно повторно), но превосходящего желания, в конечном счете,

отступает перед постоянной и непревосходящей (поскольку она структуральна) «тревогой», частично связанной с желанием, а еще больше с «мирским», со «скорбями по плоти».

Впрочем, если и женишься, не согрешишь; и если девица выйдет замуж, не согрешит. Но таковые будут иметь скорби по плоти; а мне вас жаль. [...] А я хочу, чтобы вы были без забот. Неженатый заботится о Господе, как угодить Господу, а женатый заботится о мирском, как угодить жене (1 Кор. 7, 28; 32—33).

Паулинистический брак, таким образом, потенциально мог стать адской терапией, достигающей прямо противоположного результата. В итоге соположение двух тезисов почти не оставляло надежды. Если человек вступал в брак, чтобы не «разжигаться», то есть чтобы не страдать от отсутствия сексуальных отношений, то брак приводил его к излишнему попечению об объекте, способном обеспечить удовлетворение его желания и увековечить его потомство. Возникшее противоречие, чередование совместной жизни с жизнью для Бога оказывалось разрушительным. Отсюда было совсем недалеко — всего один шаг — до сравнения брака с прелюбодеянием. Именно этим занимались энкратиты, а вне этой секты — кое-кто из отцов церкви, предводимых Иеронимом.

Следует ли из-за этого отождествлять патристическую мысль со средневековой? Пусть даже очевидна преемственность между патристикой и схоластикой: теология средневековья заимствует добрую часть своей оснастки у отцов церкви. Правда, это не исключает искажений и разрывов. Эта преемственность полиморфна и незаконна, она варьируется в зависимости от постановки вопроса. Невозможно читать средневековый текст как «какой-то документ», заключая в скобки институциональность мысли и вместе с тем литературную возможность ее выражения.

Если, начиная со второй половины XIII в., «конфликт факультетов» становится центральным аспектом плюрализации сексуального дискурса, то невозможно широко применять к средневековью *как таковому* категорию «энкратической ментальности». Однако разнообразие дисциплинарных точек зрения — теология, философия — само должно быть поставлено под вопрос.

Не стоит рассчитывать, что комментатор *Первого послания к Коринфянам*, магистр теологии, составлял апологию свободной любви, а обнаружение рукописи с текстом непристойным или похабным, наоборот, не говорило в пользу наличия литературного или чисто философского пространства всей теологии.

Средневековые авторы превосходно умели переносить характеристики, относящиеся к некой личности, или нарративные программы («общие места») из области Писания на нечто другое. Профан часто появляется из молчаливой профанации: хороший тому пример — приложение к философии литаний Девы Марии у Альберика Реймского. А вот перенос критики сексуального домогательства (заклейменного энкратической интерпретацией *Первого послания к Коринфянам*) в русло высокомерной критики повседневной жизни (намеченной самим Павлом), проглядывающий у теоретиков обоих полов так называемой *amor curialis* (куртуазной любви) — это уже нечто иное.

Чтобы понять интеллектуальное сознание представителей средневековья, надо научиться уважать разнообразие типов выражений и своего рода изложений, исходить из внутренних тенденций, дабы суметь прояснить последующее. Приравнивание брака к прелюбодеянию или — выражаясь более содержательно — избыточное брачных отношений как отношений прелюбодейных находит частое подтверждение у средневековых богословов, во всяком случае, напрасно забывают, что прелюбодеяние в это время ставилось выше брака, и делалось это как раз *во имя самостоя-*

тельности любви, которую брак не мог позволить ни полностью, ни даже частично. Идея, что любовь может в своей сути достичь истины вне брачных связей, как и идея, делающая из брака сомнительное и слабодействующее лекарство от домогательств плоти, — «типично средневековые».

Стоит принять во внимание следующую альтернативу: в этих конкретных рамках все происходит так, как если бы никто не заботился о поиске в браке полной реализации любви. Свободная любовь не считалась развратом, атрибуты любовника и любовницы были как раз те самые, которые современные христианские поборники «супружеского секса» относят на счет мужа и жены: самоуважение, благородство, честность, личное достоинство. В крайнем варианте выражения это равносильно тому, что спать вне брака следует с тем (или с той), кто кажется достойным составить супружескую партию и кто как раз таковую и составляет, составлял(а) или будет составлять... для другого (или другой). Любить вне брака «пристойную» персону — именно в этом заключалась максима, порождающая ночную культуру любви, дневным выражением которой была «куртуазная любовь». Но не все средневековое было таково. Такова его значительная часть, которую надо постараться понять прежде, чем встроить ее в надлежащую перспективу. Было бы здорово, если бы «традиционалисты» и «прогрессисты» хорошенько взвесили все это прежде, чем спрессовать десять веков Истории в лозунгах своей полемики.

РЕЧЕНИЯ ЖЕНЩИН

Dulcius mihi semper existit amicae vocabulum... aut concubinae vel scorti. Лучше уж свобода, чем оковы и обуза законной любви. Для любви есть кое-что получше, чем супруга, есть подруга, сожительница, потаскуха. Супружеская жизнь убивает любовь. В глазах философа — это победа

чувственности (говоря иначе, победа обыденной жизни) над интеллектом (иными словами, над жизнью духа). Брак — это не убежище или место прикрытия, это даже не лаборатория страстей, это выключатель мысли. Именно в браке сталкиваются с деньгами: естественное измерение *сочетания* (*conjugo*) — это не ниспровержение желания, а поиск субсидии. *Содержать* семью — значит отступить от индивидуального порядка, от интеллектуальной свободы, которая одна лишь формирует независимость ума.

И если даже отвлечься теперь от этого препятствия философским занятиям, то представь себе условия совместной жизни в законном браке. Что может быть общего между учениками и домашней прислугой, между налоем для письма и детской люлькой, между книгами или таблицами и прялкой, стилем или каломом и веретеном? Далее, кто же, намереваясь посвятить себя богословским или философским размышлениям, может выносить плачь детей, заунывные песни успокаивающих их кормилиц и гомон толпы домашних слуг и служанок? Кто в состоянии терпеливо смотреть на постоянную нечистоплотность маленьких детей? Это, скажешь ты, возможно для богачей, во дворцах или в просторных домах, в которых есть много различных комнат. Для богачей, благосостояние которых нечувствительно к расходам и которые не знают тревожащих ежедневных забот. Но я возражу, что философы находятся совсем не в таком положении, как богачи; тот, кто печется о приобретении богатства, занят мирскими заботами, не будет заниматься богословскими или философскими вопросами (перевод А. В. Соколова).

Эти слова женщины (Элоизы) в XII в. указывают на появление или скорее проявление для мирового будущего в корне антиматримониального взгляда на философскую

жизнь. По поводу этого текста, который я нахожу удивительным, Ж. Ле Гофф замечает, что «отвергая брачные узы для мудреца, можно сослаться на известные авторитеты», в особенности на св. Иеронима и Цицерона³. Это значит — забыть о неуместности такого союза (отца церкви и философа). Более того, забыть апостола Павла. Это значит не понять скандальной метафоры, переполняющей все письмо Элоизы к Абеляру: перенос на персону философа паулинистической доктрины *заботы*, первоначально предназначенной *христианину*. Перенос своеобразный и решительный, который спустя век *интеллектуалы* XIII в. восприняли с той же решимостью, познакомившись однажды с *Этикой* Аристотеля.

Другие речения женщины появились веком позже в диалоге *Nobilior nobili* сочинения *De amore* Андре Капеллана. На вопрос, может ли существовать любовь между женатыми людьми, графиня Шампаньская, Мария, ответила: «Лучше уж быть любовниками, чем супругами, то есть совместно закабаленными». Возразить ей было нечего⁴.

Ласки в браке — это должное, это законная обязанность (*per rationem necessitatis et ex debito*), между любовниками, напротив, «все расточается безвозмездно» (*gratis omnia largiuntur*). Брак — состояние легальное, социальное и, одновременно, естественное, то есть состояние естественного закона. Внебрачная любовь «не законна», это состояние благодатное или, если угодно, безвозмездное: состояние щедрости, которая выше природы. Здесь кроется противопоставление долга и дара. Честность не существует в браке: в нем все рассчитывается, требуется, причитается, взвешивается. Тогда как вне брака честность и любовь, благородство и щедрость идут рука об руку. Кроме того, ревность, сопровождающая любовь, не может особо проявляться в браке, при свободной же любви она раскрывается свободно.

Такая удивительная апология, в свою очередь, завершается неким шагом высшей казуистики, другим переносом: поскольку принято, что «брак не избавляет от любви» (*causa conjugii ab amore non est excusatio recta*), то реализацию таковой следует передать свободной любви. Ведь и Евангелие говорит, что *невозможно служить двум господам*.

На этих двух разных примерах хорошо видно реальное место философа. Для Элоизы брак был препятствием эпистемологическим, противопоставлявшимся подлинной философии, для Марии Шампаньской — это место закабаления свободного любовного обмена, порождаемого словом, философским парадоксом. Однако ни Элоиза, ни Мария не были «философами в средневековом смысле этого слова».

После такой прелюдии естественно возникает вопрос, кто же такие профессиональные философы, «интеллектуалы», так сказать. Будем кратки. Послушаем цензора.

СОЛОМЕННЫЙ ПРОУЛОК

7 марта 1277 г. епископ Парижа Этьен Тампье запретил преподавание 219 тезисов. В прологе к своему *syllabus*, датированному 1276 г. по пасхальному исчислению, которого придерживались тогда в Париже, он не обозначил источника осуждаемых тезисов⁵. За одним большим исключением: в сочинении *О любви* Андре Капеллана, заглавие которого было вынесено в начало параграфа, любовные вольности риторически распахивают двери всем опасностям — некромантии, колдовству, заклинанию демонов и всяческим «заговорами».

Кроме того, тем же решением мы осуждаем книгу *О любви*, называемую также *О боге любви*, начинающуюся словами «*Cogit me multum*» и заканчивающуюся «*cave igitur Galtere, amoris exercere mandata*». Мы

осуждаем также книгу о геомантии, начинающуюся со слов «*Estimaverunt Indi*» и завершающуюся «*rationare ergo super eum, et invenies*» и т. д. И еще мы осуждаем некромантические книги, списки или перечни, иными словами, все то, что содержит колдовские рецепты, заклинания демонов, а также то, что путем заговора может подвергать души опасности. Вместе с тем, мы осуждаем все то, что явно посягает под тем или иным видом на чистоту нравов и правочность.

Это осуждение касалось сочинения очень распространенного среди читающей парижской публики семидесятых годов XII столетия. Текст *De amore*, возведенный — не без преувеличения — многими историками в ранг «манифеста распутства», не был сочинением философа. Однако надо полагать, что он изрядно будоражил умы в Соломенном проулке, и потому парижский епископ счел необходимым выступить именно против него⁶.

Всем хорошо известны расхожие «мнения родни о студенческом мире»: проводить в кафе больше времени, чем в библиотеке — упрек старый и особенно хорошо проиллюстрированный Средними веками. Пожалуй, не стоит обращаться к дискурсу цензора, не покончив враз со всеми ученическими баснями.

Студенты XIII в. не пользовались хорошей репутацией среди своих современников. Они были *задирами*, любителями вина и женщин, повергавшими в отчаяние своих отцов и вызывавшими потоки слез у своих матерей, *бабниками*, всегда искавшими приключений, «бунтовщиками», которым не доставало лишь характеристики *perfecto*.

Сын бедного крестьянина отправляется учиться в Париж: его отец, дабы приобрести репутацию и уважение, вынужден взять примерно десятину или полдесятины земли, от чего он останется разоренным. Прибыв в Париж исполнять свой долг и вести праведную

жизнь, сын меняет на оружие продукт вспашки и жатвы. Он слоняется по улицам в поисках веселого времяпрепровождения. Деньги его тают, одежда изнашивается, и все начинается сначала. Вместо власяницы он носит кольчугу и напивается до умопомрачения.

Если верить некоторым документам эпохи, ученики философов никогда не философствовали, любителю «историй» здесь нечему порадоваться, хотя средневековые кое-что и придумало, а именно — мнимого студента. Повсюду можно встретить лишь его жуткие описания, в которых (как в каком-нибудь ночном субботнем фильме) *Пособие для студента-медика* заменяет Библию, драка — *диспут*, а сексуальные услуги — *Искусство любви*.

Ночью студент из артистов, вооружившись, ведет гульбу на улицах, ломясь в двери домов, а из городских судов доносятся отголоски его скандальных похождения. Всякий день бедные потаскушки являются туда и сквозь слезы жалуются на побои, демонстрируя разорванное в клочья платье и выдранные пуки волос. Порой их сетования не ограничиваются лишь упоминанием грубых непристойностей, а говорят о настоящих преступлениях. Этих молодцов причисляли к злодеям и бандитам, слонявшимся по ночам во всеоружии, насилевавшим, убивавшим, грабившим. Праздники, отмечавшиеся «нациями» в честь покровителя студентов, вместо того чтобы служить назиданием, становились лишь поводом к пьянству и разгулу. Вооруженные студенты шлелись по Парижу, нарушая своими воплями покой мирных граждан, приставаая к невинным прохожим. В 1276 г. за ними числились даже надругательства над церковными алтарями.

Таким — прямо скажем, довольно отвратительным — рисуется моральный облик парижского студента⁷, далекий,

как нам кажется, от «морального поколения». Однако и мэтры были не лучше. Их описания, если верить Жаку из Витри, заканчиваются рассказом о размещении школы над борделем, в верхнем этаже:

В том же доме, наряду с домом терпимости, находившемся на первом этаже, на втором размещалась школа. В верхнем этаже учителя давали свои уроки, а в нижнем шлюхи практиковали свое постыдное ремесло. С одной стороны были проститутки, бранившиеся между собой и со своими сутенерами, а с другой — ученые мужи, шумевшие, спорившие, дискутировавшие⁸.

Сочетание интеллектуального обучения и разнузданности нравов может показаться любопытным. Однако это выиграшная комбинация, единственный настоящий стереотип, который еще раз упорядочивает общий взгляд на годы учебы, этот долгий временной промежуток между последними «детскими играми» и поиском первой должности. Сегодняшний студент-гуманитарий, соответствующий средневековому *artista*, остается фигурой опасной или, по крайней мере, неоднозначной: он — как и положено «молодому человеку» — выказывает дерзость и неуважение, необходимые для пущей уверенности в рассуждениях, и — как и положено «гуманитарию» — несет в себе бесполезные фантазии и некомпетентность, ожидаемые предвзятыми «карьеристами».

Ясно, что мы имеем дело с переходящим из века в век кодексом, который, подобно всякому «общему месту», осужден на трудную жизнь, ибо должен выполнять зараннее закрепленную функцию. Тем не менее, подобный подход не годится в качестве метода адекватного изучения феномена «интеллектуалов» в Средние века. Такой тип непрерывности слишком неопределенен, слишком интуитивен, слишком поверхностен, чтобы с его помощью оценивать сходства и недостатки.

Впрочем, достаточно бросить взгляд на описания Латинского квартала XIII в., чтобы увидеть, что здешняя жизнь — даже немало беспокойная — не была, конечно, более захватывающей, чем в других местах.

Что скрывалось за сохранившимися фасадами домов, где обретались учителя и их ученики? Что было снаружи, кроме сточных грязных канав, прорытых жителями города посреди улиц? Была ли жизнь заперта меж стен, впитывавших зловоние с мостовых? Не испытывали ли жители некую смесь страха и сожаления, глядя на мелькавшие черные платья с ниспадающими складками, которые носили представители мира знаний?

Мы ничего об этом не знаем. Тем хуже или, скорее, — *тем лучше*. Когда говорится о половой морали, то просто факты не представляют интереса. Вопрос об осуждении сочинения *О любви*, поставленный нами сегодня, — это не вопрос о нравах, это вопрос дискурса, интенции, обозначения, вопрос об идеале и описании.

КОГДА ПАРИЖ ОСУЖДАЕТ

Проблема *интеллектуальной истории* заключается не в том, чтобы знать, следовала ли буквально школьная популяция Латинского квартала предписаниям той или иной книги, — единственное, что для нас имеет значение, так это ее проскрипция. Для нас цензура — это исторический оператор, именно она трансформирует высказывание в тезис, именно она переводит дискурс в реальное, именно она переносит дерзость слов на дерзость вещей. В общем, именно осуждение дает жизнь манере письма. Историк должен описывать систему, а не набор фактов, будь сами они *фактами беспорядочными*.

Такая «система» существует, именно ее излагает и разоблачает Тампье, она существует с того момента, когда цен-

зор расчленяет и вновь сочленяет текст в некую сеть запретительных тезисов.

Напрасно технику изъятия, которая в Средние века упорядочивала практику цензуры, представляют как слепое, а, стало быть, несправедливое искажение запрещаемой «мысли». Текст *идет за мыслью*, оживляющей его, цензор обладает превосходством «извлечь» его из системы, которую он тайно подпитывает. Подозрительный текст показывает и скрывает свою истину, *изречение заблуждения* — сентенция — *извлекает на свет скрытую логику, увязывая ее с другими несостоятельностью.*

Рассмотрим теперь «систему секса», осужденную в 1277 г. Особо обратим внимание на шесть тезисов, соответствующих номерам 166, 168, 169, 172, 181 и 183 *силлабуса* в том порядке, в котором они упоминаются в *Картуларии Парижского университета*.

— Грех против человеческой природы, сколь бы ни был он направлен против природы рода, не противоречит природе индивида, даже при дурном использовании совокупления.

— Целомудрие само по себе не есть добродетель.

— Полное воздержание от плотских дел вредит и добродетели, и человеческому роду.

— Удовольствие, полученное от сексуальной активности, не мешает мыслительной активности и ее применению.

— Целомудрие не есть высшее благо при полном воздержании.

— Простой блуд, блуд неженатого с незамужней, не является грехом.

Каким образом эти шесть самостоятельных, то есть *обособленных* высказываний в том виде, в котором они существуют, образуют систему? Здесь есть два возможных прочтения:

одно — рассмотреть тезисы, *явно выраженным*, общим предметом которых является половая мораль, направле-

мая отвлеченно, то есть в исключительно доктринальных и авторитарных рамках паулинистического закона;

другое — попытаться заполнить в написанном оставшиеся пустыми места, дабы извлечь подлинную основу изложенного: можно лишь *подивиться*, что шесть тезисов о сексе представляли собой не один, а были разбиты на несколько сентенций (№№ 167, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180 и 182), которые на первый взгляд не имеют прямого отношения к вопросам сексуальной этики.

Мы последуем второму варианту прочтения.

ВОКРУГ СЕКСА: БУНТУЮЩИЙ ФИЛОСОФ

Что говорят тринадцать тезисов, соединяющих и разрывающих изложение шести высказываний, посвященных сексуальности? Они выстраивают в целое одну за другой части философского бунта, выступающего фоном для нового изображения секса.

Quod quibusdam signis sciuntur hominum intentiones et mutationes intentionum, et an ille intentiones perficiende sint, et quod per tales figuras sciuntur eventus peregrinorum, captivatio hominum, solutio captivorum, et an futuri sint scientes an latrones. «Некоторые знаки дают нам представления о намерениях людей и об их сомнениях, они позволяют нам узнать, должны ли эти намерения быть исполнены. Эти фигуры позволяют нам также узнать об участии паломников: кто будет взят в плен, кто будет освобожден, кто из людей станет ученым, а кто вором». Этот первый тезис (№ 167) устанавливает, что с помощью «знаков» можно узнать (точнее, *предугадать*) о намерениях людей, об изменениях этих намерений, наконец, об их реализации, коротче — судьбу. Это позиция предсказательной семиологии, привлекающей все из «научной» или «суеверной» астрологии: эти самые *signa* в действительности не означают одни небесные конфигурации, они суть все знаки, используемые

прорицателями, все то, что видится во сне или в пророческих «видениях». Такое описание (высказывание 167) точек приложения предсказательных техник точно указывает на социальную ситуацию, при которой подобные техники укреплялись, и на связанную с ней природу спроса на эти техники. Это, прежде всего, неудача Запада в крестовых походах и страх, проистекающий из нее («узнать об участии паломников: кого возьмут в плен, кого освободят»), затем, более существенно, — сомнительность постоянно выставляемых пороков, борьбы, «соперничества» — знание будущего каждого человека и знание того, что кем-то будет выбрано, — кто выберет порок (здесь воровство), а кто — добродетель (здесь наука), что можно было бы также выразить точно деонтологически: легкодоступность или труд, удачу или заслугу.

170. *Quod pauper bonis fortune non potest bene agere in moralibus.* «Человек, лишенный материальных благ, не может хорошо поступать с точки зрения морали». Этот тезис, в котором выражается вся неумолимость нарождающегося «философского аристократизма», в противоположном, парадоксальном, «скандальном» смысле продолжает паулистическое денонсирование заботы (щепетильность Элоизы), однако (и в этом состоит *новый факт*) он продолжает — хотя и не без провокаций — аристотелевскую теорию социальных предпосылок добродетели. Быть добродетельным значит быть щедрым. Практика добродетели — это, прежде всего, навык благородных поступков, ибо нет величия души, «благородства» (самое главное, по Ле Гоффу, слово *интеллектуалов*⁹) без «щедрости». Стало быть, добродетель не довольствуется необходимостью. Иными словами, автономия (*sufficientia*), «независимость» является и материальным условием, инструментом порядочности.

171. *Quod humilitas, prout quis non ostendat ea que habet, sed vilipendit et humiliat se, non est virtus.* «Смирение не является добродетелью». Величие не приходит без высказы-

вания. Если ты обладаешь «чем-то, то это следует скорее показывать, чем презирать и унижать себя» без причины. Лучше пренебречь добродетелью, чем не осознавать свое собственное величие. Философское утверждение № 171 о величии и скромности подменяется противоречащим ему христианским лицемера и откупщика. То, что посредственность стремится к почестям, не в порядке вещей: чтобы быть добродетельными, посредственности должны оставаться скромными. Когда же великий отвергает почести, право на которые предоставляет ему его превосходство над другими, то это также не в порядке вещей: великие должны получать то, что им причитается. Для философа истинное смирение — это скромность, то есть добродетель, требующаяся от простых людей. И напротив, нет оснований рассчитывать, что великий станет скромным: скромность великого не есть добродетель, ее подлинное имя «малодушие».

173. Quod scientia contrariorum solum est causa, quare anima rationalis potest in opposita; et quod potentia simpliciter una non potest in opposita, nisi accidens, et ratione alterius. «Знание противоположностей есть единственное основание, на котором разумная душа может осуществить выбор. Одна простая возможность выбора позволяет его осуществить разве что случайно и в соответствии с другой возможностью — разумом». «Воля не может сама по себе решиться на то или иное». Только разуму по силам представить себе различие, увидеть несовместимость благ и, вместе с тем, осуществить выбор. Воля не обладает силой выбора, она не может сдерживать себя и мешать себе волевать то, что диктует ей разум. Взятая сама по себе, воля слепа: свобода предполагает знание. Этот тезис является одновременно выражением интеллектуализма и детерминизма — неким пересечением, к которому мы обратимся немного позже, когда будем говорить о средневековых взглядах на «могущество звезд». Воля — мономаниакаль-

на, она желает всегда одного и того же; свободу дает разум, ибо он знает, что есть и другое, он познает и, тем самым, превосходит «противоположности», ему по силам направлять волю к тому, что кажется ему благим. Вырвать человека из детерминизма воли может лишь разум.

174. *Quod fabule et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis.* «Христианский закон содержит басни и заблуждения подобно всем прочим религиям».

175. *Quod lex christiana impedit addiscere.* «Христианский закон мешает просвещению», это помеха прогрессу познания¹⁰. Эти два тезиса, непосредственно погружающие нас в атмосферу *Богохульства трех лжецов*, направляют на христианство аристотелевское утверждение о превосходстве философии над религиозным верованием так же, как и аверроистская критика Авиценны, виновного в отступлении от собственной философии из-за неспособности сопротивляться давлению мусульманских богословов.

176. *Quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia.* «Счастье находится в этой жизни, а не в иной». Этот тезис вновь повторяет утверждение Аверроэса о невозможности существования некой особой будущей жизни. Нет никакого личного бессмертия, ибо мысль (*intellectus*) не есть сила человеческой души. После смерти нет ничего: Мысль, которая существовала до меня, продолжается и после меня, связывая меня с другими людьми. Счастье есть в этом, земном мире, оно переходит от одного субъекта к другому, от одного средоточия к другому, по кругу, не имеющему ни начала, ни конца. Моя смерть не является событием для Мысли, мое счастье простирается вместе со мной. Мысль вечно счастлива. Я могу быть точно также счастлив — именно это и случается, когда я «наталкиваюсь» на нее, когда я позволяю ей быть во мне, увязывая себя с нею, но я могу быть счастлив лишь здесь, в этом мире, поскольку у меня нет другой жизни, поскольку никакое я не продолжает жить после своей собственной смерти. Такая радикально анти-

христианская перспектива предполагает определение счастья как согласия единой, анонимной и трансцендентной Мысли и души, индивидуированной ее «фантазиями» (образами как следствием ее присутствия в теле) и, следовательно, неспособной мыслить самой.

Для философа человек является неким телом, производящим образы, телом, которое чувствует, воображает и страдает. Он познает счастье, когда достигает Мысли и становится сопричастен ее полноте, тому *блаженству*, которое она вкушает от себя самой. Ликвидируя силу воображения, индивидуализирующую каждый субъект, смерть сразу отнимает у него возможность соединиться с чем бы то ни было. Стало быть, если человеческая мысль есть «рецепция», а счастье — состояние реципиента, из нее вытекающее, то исчезновение реципиента — это состояние безнадёжности, поскольку нет надежды на возвращение: состояние, которое было познано *мною*, не вернется никогда, никогда более я не стану собою. Мир, счастье продолжится, но меня при этом не будет ни для кого. Стало быть, после смерти мне нечего ждать ни воздаяния, ни наказания. Именно в этой жизни я получаю то, что является моим: если добродетельный поступок — это само по себе вознаграждение, то именно потому, что он приносит его и уносит с собой.

177. *Quod non sunt possibiles alie virtutes, nisi acquisite, vel innate.* «Нет иных добродетелей, кроме врожденных и полученных с опытом». Такие, какими их описал Аристотель, человеческие добродетели делятся на два класса: те, которые проистекают из моей природы, — природы, означающей также «рождение», и те, которые я приобретаю с практикой и повторением добродетельных поступков в зависимости от моих способностей и сил. По сути, этот тезис отвергал одновременно существование, возможность и необходимость *вмененных* моральных добродетелей, иными словами, трех христианских богословских добродетелей —

веры, надежды, любви. Жизнь человека посягает на его моральную истину, следовательно, на его столь короткую человеческую истину, в единственном осуществлении философских добродетелей. Вмененные добродетели, эти «сверхъестественные дары, предоставленные верующим одновременно с освященной благодатью», суть бесполезны: человек приходит к добродетельному совершенству только благодаря философии.

178. *Quod finis terribilium est mors*. «Смерть — это конец всех страхов». Этот тезис может пониматься двояко. В первом смысле — смерть есть конец всего, прекращение всех «бед». Она никоим образом не страшна. Это освобождение жизни от страданий здешнего мира, которым смерть кладет конец, а поскольку после этой жизни нет никакой иной, то с идеей смерти приходит и уверенность в невозможности будущих бед, одно упоминание о ней освобождает человека от страха вечного наказания, подобно тому, как реальность смерти исключает испытание ее в другой жизни. Это то, что сам Тампье в своей интерпретации тезиса называет «худшим из всех ужасов, тот, что испытывают в аду».

Во втором смысле фраза означает, что смерть — это предел всех сомнений, то есть самое ужасное из всего, высшее зло, поскольку она есть прекращение всех благ, конец всякой активности. Это тезис Аристотеля, взятый из *Никомаховой этики*. Какой бы ни была интерпретация, результат будет тем же: здесь устанавливается, что нет никакой персональной загробной жизни. Такое дополнительное неприятие самих основ христианства может определять сложную философскую позицию, артикулирующую во всяком существовании нетерпение смерти и, вместе с тем, ностальгию по жизни при всей неоднозначности ее зол и благ.

179. *Quod non est confitendum, nisi ad apparentiam*. «Исповедоваться должно лишь для порядка». 180. *Quod non est orandum*. «Молитва бесполезна». Исповедь не имеет смысла, но в общественном отношении ее не следует избегать.

Молитва несовместима с природой Бога, это теологическая абсурдность. Для философа Бог бесстрастен и непоколебим. Ему не ведомы ни состояние растроганности, ни состояние изменчивости, вызываемые просьбой. Кроме того, сама божественная природа такова, что Бог преподносит и проявляет Себя как высшее благо: Он не может ни оставаться безучастным, ни распределять свои дары предвзято. У Бога, определяемого посредством Его щедрости, невозможно вымолить более того, что Он дает. Его надо лишь восхвалять за то, что Он есть. Наконец, поскольку нет прямой причины счастья или несчастья человека, то нечего и требовать от Него то, чего Он *не может* дать. Не обнаруживаемые в Париже, эти две стратегии разрыва с церковной жизнью не были, видимо, доступны мэтру и не соответствовали университетской набожности¹¹, разделявшейся тогда единодушно, они должны были получить свое развитие в другой среде, но не среди *голиардов*, исповедовавших «популярный аверроизм», а среди немецких сект — среди бегинок и бегардов, сестер и братьев свободного духа, которым в 1310—1320 гг. проповедовал Мейстер Экхарт.

182. *Quod possibile est, quod fiat naturaliter universale diluvium ignis*. «Нельзя отвергать возможность естественно-го разрушения универсума потоком огня». Этот тезис многогранно резюмирует все. Природа имеет свой собственный процесс развития и может умереть сама по себе, она может возвратиться к огню и сама собой возрождаться бесчисленное число раз¹². Естественная возможность универсального разрушения придает свой смысл человеческой жизни. Все начинается и естественно возобновляется вновь: спасительное действие Бога, будучи изгнанным из сознания, не смогло бы поддерживать внутреннюю драму, изгнанное из универсума, оно не смогло бы согласовать его внешнюю драматургию.

ТЕОЛОГИЯ СЛАДОСТРАСТИЯ И МОРАЛЬ ИНДИВИДА

Взятые вместе тринадцать сентенций, только что кратко нами прокомментированных, образуют некий образ философа и философии, чей оригинал на первый взгляд неуловим. В действительности ясно, что никакая сложившаяся социальная группа, никакой структурированный корпус в Средние века не располагает таким изобилием зол. Можно, конечно, упомянуть некоторых арабских философов, нескольких еретиков, кое-каких маргиналов, некоторых интеллектуалов тех времен из разных социальных групп и разного происхождения, но даже это несоответствие не позволяет рассматривать артикулированные тезисы как тень, брошенную на несуществующую программу, согласованную и направленную на одну цель — впрочем, некоторые из запрещенных тезисов могли быть придуманы в силу обстоятельств. Философия, та, которая вносилась в перечень Этьена Тампье, существовала и могла существовать лишь как *в целом неуловимая*; этот эмпирический недостаток, тем не менее, вторичен. Разве необходимо, чтобы философия полностью излагалась в некоем сочинении или развивалась в конкретном направлении? Обнаружить признак свободы — в этом-то и заключена работа и привилегия цензора.

Стало быть, не надо удивляться, если сочинения Сигера Брабантского или Боэция Дакийского, «институциональных аверроистов» в истории (как и «институциональных маклеров» на Бирже) не вмещают *все то*, что история историографии, начиная с Ренана, желала бы у них увидеть. Философы средневековья были в той же ситуации, что и их современные читатели: они искали философию. Наше самое пагубное предубеждение состоит в том, что мы воспринимаем средневековые тексты как изложение уже готовых доктрин, наизусть пересказанных компиляторами. Однако надо признать, что средневековый «артист» не

больше нас знал о том, что собой представляла средневековая философия по одной простой причине: помимо того, что он не ведал о своем *средневековом* бытии (скорее всего, он — как и мы — представлял себе «современное» бытие), он — как и мы — не ведал, что точно могла быть единая формулировка *собственно философского*.

При составлении своего мало правдоподобного *Списка* Этьен Тампье, касаясь секса, отнес тело к неосязаемому: он создал философский проект XIII в.

Таков был мир — в контексте средневекового дискурса относительно сексуальности, — выстроенный епископом Парижа: мир природы или скорее мир природного порядка. Этот мир отводил место Богу, которого деформировали установленные религии, поскольку они искажали его своим басенным излишеством (пункт 174) и напряжением мысли (пункт 175), многообразием культов и таинств (пункты 179 и 180). Это был мир, в котором смерть была секуляризована (сентенция 178), человеческое счастье — прославлено (сентенция 176), достоинство античных человеческих добродетелей восстановлено над ложными авторитетами порабощения и ненависти к себе (высказывания 170, 171, 177). Это был мир *становления*, мир недолговечный и, вместе с тем, постоянный, в котором человек занимал свое высокое место, мир, в котором природа сама устанавливает себе свой собственный закон. И именно в структуре этого *вечного* мира следует представлять себе положение сексуальности.

Шесть тезисов, осужденных Этьеном Тампье, образуют часть философской модели, в совокупности представленной в тезисах 167—183. Сексуальная мораль, которая в них обрисовывается, — с очевидностью антихристианская, а еще более специфически — антимонашеская. Однако было бы неверно сводить такой антагонизм лишь к борьбе двух идеалов: город против монастыря, разум против басни, при-

рода против божественного закона. В равной мере неверно помещать нарождавшуюся философскую мораль XIII в. под знак сексуального бродяжничества и блуда, уподоблять в итоге фигуру *голиарда* фигуре философа, увязывая все с сомнительным «популярным аверроизмом», который овладел частью общества с помощью «артистов». *Новизна периода перехода XIII в. к XIV в.* была не в профессионализации, влекущей за собой депрофессионализацию лиценциата, а в общественном распространении непредвиденного философского зла — *аскетизма*. Именно с помощью морали философия воскресла в Средние века — морали, вначале сексуальной, а затем и всей прочей. Философы вернули теологам, христианскому обществу, авторитету церкви аргумент, обращенный Августином к философам поздней античности: они возвратили *египетское золото*, поначалу конфискованное у них первыми христианами. Словом, философы вернули свое достоинство.

Конечно, возрождение философского аскетизма трудно понять из-за ловушки, расставленной Этьеном Тампье, ибо надо, начиная с цензора, подняться к трем различающимся порядкам: порядку фактов, порядку философского дискурса и порядку дискурса теологического, надо узнать сначала, что их различает, а потом, что их подтверждает, как подтверждают информацию.

Когда цензор говорит, что факультет искусств стал распространителем зла — «популярный аверроизм» историков, — то это и правда, и неправда. *Неправда*, если распространявшееся зло отождествлять с натурализмом и лиценциатом, *правда*, если отождествлять его с новой аскезой. То, что говорит философ, ясно, если смотреть философские тексты, еще более ясно, если рассматривать факты, полностью, если обратить внимание на кодировку, навязываемую ему теологом. Можно легко расположить два первых порядка: все «философы», до и после осуждения 1277 г., от Сигера Брабантского до Боэция Дакийского, включая

Жака из Дуэ, Эгидия Орлеанского и ряда анонимов, восхваляют «уход от страстей» и «умерщвление страстей» или, если угодно, «контроль разума». Со стороны теологов им не противопоставляется ничего, кроме самого важного — определения природы, функции и конечной цели такого господства. Именно здесь место *силлогизма о воздержании*: если философ и отворачивается от чувственных наслаждений, то как раз ради того, чтобы сосредоточиться на философском созерцании. Предположив, что *coitus temperatus* не мешает мыслительной жизни, предположив, что секреция — извержение излишнего (*eiectio superfluitatis*), когда речь идет о поте или сперме, — не является ни моральным поступком, ни *a fortiori* моральным проступком (*peccatum in moralibus*), каждому надлежит определиться с выбором, который он должен сделать с учетом личных эпистемологических препятствий, кои суть *impedimenta felicitatis*, иными словами, секс, пища, питье, — и выбрать, следует ли ему все пресечь, сократить или урегулировать (*amovera, detruncare sive regulare*). Философская истина аскетизма — это воздержание, то, что сегодня называется «соразмерностью».

Намерение цензора более сложное. Ему надо учесть два сорта скрытых умыслов: тех, что уготованы для других, и тех, которые понуждают его к действию. И, стало быть, именно он является полным выразителем умонастроений века, он прикидывается глухим относительно деклараций о намерениях, читает между строк и восходит к истокам, именно он приписывает «подобиям» выводы об «образцах», именно он, признающий лишь свою истину, выдает ее другим, тем не менее они не понимают ее, не желают понять и предпочитают замалчивать. Цензура — это не табель о поступках, это метод отлова заблуждений, которые могут появиться, это катализатор смуты. Именно поэтому мы отводим ей здесь особое место: не для того, чтобы увидеть произошедшее в Париже, а для того, чтобы понять, что же про-

исходило за его пределами, не для того, чтобы восстановить распущенную плоть и мнимое различие между «аверроизмом популярным» и «аверроизмом парижским», а для того, чтобы разгадать, найти, почувствовать контуры «арабизма», если и не «популярного», то, по крайней мере, расцерковленного, движения разрастания светской жизни, его умышленных отступлений и забеганий вперед, словом, всего того, что мы называем «депроффессионализацией философии». Чтобы понять Данте и Экхарта, нам сначала надо понять, в чем заключена необходимость обращения к ним, в чем свидетельство одного итальянского «поэта» и одного немецкого «проповедника» является не только допустимым, но и необходимым для обмирщения аскетизма в полном смысле, аскетизма, который, по нашему мнению, составляет подлинную суть позднего средневековья, истинную реализацию его интеллектуальной программы, единственное достижение его противоречий — это возможно не иначе, как с помощью анализа дискурса цензора. Что мы и попытаемся теперь сделать.

Quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam individui. «Несмотря на несоответствие природе человеческого рода, грех против природы, например дурное использование совокупления, не будет противен природе индивида». Это высказывание (№ 166) утверждает, что есть два юридических порядка природы: один — для рода, другой — для индивида, и это высказывание закрепляет возможность их расхождения.

В глазах теолога *abusus in coitu* есть радикальная форма отклонения: для него грех «против природы» — это всегда грех против конкретной природы, нападение на незыблемость и постоянство видов, грех, который с необходимостью принимает определенную форму нарушения естественной классификации. У естественного вида есть определе-

ние, место в структуре мира. Он не может его оставить. Зато индивид своим сексуальным поведением может создавать естественный беспорядок, био-логический анархизм. Именно такое нарушение *естественного* порядка философ намеревается узаконить, признавая сексуальное право индивида. В чем же разрушительная сила этого утверждения? Что реально поставлено на карту?

Ответ будет парадоксальным, если вместе с Ж. Ле Гоффом поместить всякого философа под знак бродяжнического *натурализма*¹³. В действительности, то, что было заложено в тезисе № 166, не было социальной апологией сексуального беспорядка, а было — вопреки всем ожиданиям — *бесстыдством натуральной философии*. В чем Тампье упрекает философов, так это в высмеивании таксономии, в признании за индивидуальным человеком власти *нарушать порядок природы, не греша*, в простодушном отступлении от всех определений. Стало быть, именно устанавливая невинный грех против вида, философ, в глазах цензора, грешит сам.

Определение *peccatum contra naturam* создало историкам средневековой мысли немало проблем. Видеть в этом простое «беспорядочное» использование сексуальных отношений, сверхтерпимость нравов — недостаточно. Истинный грех заключается в изменении идеи природы, в сведении «природы, такой, какой она представляется теологу» к «природе на взгляд философа», редукции, которая, принимая форму *логической разочарованности* миром, позволяет затем наладить свободное движение равнодушного к стеснению таксономии человека. Как раз в этом смысле и именно на этом основании Фома Аквинский определяет грех против природы как анархизм: он говорит не о социальном анархизме *а ля голиарды*, а именно об анархизме природном.

Для теолога «дурное использование совокупления» не касается исключительно совокупления мужчины с женщи-

ной. Довольно распространенные мастурбация, скотоложе-
ство, гомосексуальность и содомия, *viciū contra natu-
ram* — это, прежде всего, неуважение *видового порядка*, по-
рядка тождества и различия. Индивидуальное употребле-
ние секса таким, как его видели философы, осужденные
Тампье, было основанием для разложения, распада есте-
ственной формы общения, формы принудительной (по-
скольку она основная) и основной (поскольку она базиро-
валась на метафизическом различении *тождественного и
иного*). При теологическом взгляде на сексуальность вся-
кий сексуальный грех есть грех против пола, это ошибка
биологического синтаксиса, ошибка, лишь умышленный
характер свершения которой позволяет характеризовать ее
как ошибку моральную.

Для того, чтобы ясно понять, в чем состоит *здесь* фило-
софский смысл притязания природы индивида на ту гла-
венствующую роль, которую теология отводит природе ро-
да, следует внимательнее рассмотреть, чем для средневе-
кового теолога могло быть сладострастие, ибо, если «грех
против природы» — это форма сладострастия, то он, стало
быть, не исчерпывает все разновидности сладострастия, и
наоборот, будучи лишь формой сладострастия, он теологи-
чески должен быть мыслим в точных концептуальных
рамках.

Христианская традиция различает пять видов сладост-
растия: простой блуд, прелюбодеяние, инцест, разврат и
похищение. Именно к этим пяти вариантам, упоминав-
шимся уже в XII в. теологами (Петром Ломбардским) и
юристами (Грацианом), авторы XIII в. — например, Фома
Аквинский — добавили *viciū contra naturam*. На каком
же основании?

Томистская система сладострастия артикулировалась на
базе представлений о *естественной семье*, в конкретной
точке пересечения природы (как необходимости произве-
дения на свет потомства для размножения человеческого

рода) и культуры (как необходимости воспитания потомства для формирования центральной стабильной социальной структуры). Следовательно, императив, регулирующий половую активность, с одной стороны, и организующий теологическую мысль — с другой, двойственен: во-первых, рождение детей и, во-вторых, их воспитание. Сладострастие есть беспорядок, расхолаживающий вдвойне, затрагивающий одновременно репродукцию биологическую и репродукцию социальную. Первый тип беспорядка как раз и есть «грех против природы», который с самого начала препятствует *рождению*, второй грешит не против природы, а против обстоятельств, условий будущего рождения, или точнее, против ожидаемых последствий: он обрушивается на то, что должно стать будущим новорожденным. Дитя наслаждения, точнее, дитя блуда, не сможет получить (ошибка «естественной семьи») правильного воспитания¹⁴.

Пять типов сладострастия, различаемых теологами, соответствуют пяти способам вызывать в соответствии с ними автоматическое лишение прав ребенка. Поскольку речь идет о семье, все зависит от положения женщины.

Для Фомы Аквинского женщины почти не имеют «экзистенциального» выбора: они должны быть «детерминированными или детерминируемыми». Аристотель сравнивал «женский пол» с «материей, стремящейся ко злу в качестве формы», то есть к *детерминации*. Перенесенная в юридический план, эта метафора обретает свой последний результат.

Детерминированная женщина — та, которая принадлежит мужчине на законных, то есть супружеских основаниях (*secundum legem matrimonii*), она *детерминируема*, если ничто не мешает ей принадлежать какому-либо мужчине.

Первый вид сладострастия, блуд — это половые отношения двух персон, не связанных никоим образом, ни взаимоотношениями, ни отношениями с другими людьми:

concubitus soluti cum soluta. Сексуальное поведение не состоящего в браке есть с необходимостью поведение *распущенное*, потенциально неограниченное: его участники, не связанные между собой, могут меняться. В таком случае, *логически* модель свободного сексуального поведения есть отношение с проститутками¹⁵.

«Блуд есть совокупление с публичными женщинами». Фома Аквинский основывается на своем собственном языке, этимологии, вписывающей преимущественное значение слова в развертывание его истории. Слово *fornicatio* (первое значение которого, в действительности, есть действие по сооружению, возведение арки) происходит, если вспомнить, от *fornix* («свод, арка, пролет, крытый проход, триумфальная арка») — изгиб свода или свод, получающее, впрочем, у Горация и Светония значение «лупанара», «дома терпимости», а затем — посредством метонимии — значение «продажного мужчины».

Блуд, то есть совокупление двух существ без привязанности, ведет свое название от триумфальной арки, ибо именно в местах такого рода встречались женщины, занимавшиеся проституцией¹⁶.

В случае «недетерминированности» женщины создаются условия для греха. На взгляд богослова, оба любовника свободны (*soluti cum soluta*), но женщина более чем свободна: она не детерминирована, то есть ею не обладают законно¹⁷. Урок ясен: общение с женщиной перестает быть злом только тогда, когда сама она — благо.

В других обстоятельствах, в которые *включена* женщина, она является объектом сексуальной активности (буквально «приведение в надлежащую форму»), которая осуществляется не вне права, а противоправно.

По мнению Фомы, существует сексуальное использование недетерминируемой женщины, а именно *инцест*, когда недетерминированность зависит от кровной «близости»

женщины или от ее своячества, то есть от родства, *разврат*, когда недетерминированность зависит от ее «чистоты» или ее «святости», иными словами, от ее девственности: *stuprum* был по сути определен не как постыдный дебош или как криминальное в целом общение (смысл, которым наделяется слово «разврат», *stupre* у Вольтера, им же введенное в оборот французского языка), а очень точно и исключительно как «незаконная дефлорация девицы».

Остаются случаи, при которых женщина может быть детерминирована или уже детерминирована, но не мужем, а кем-то другим, а именно: *прелюбодеяние*, каковое есть пользование женщиной, которой уже владеет муж по закону брака, а, стало быть, женщины детерминированной, *похищение*, каковое есть умыкание молодой девицы из дома ее отца, где — не будучи детерминированной в строгом смысле слова — она пребывала на его попечении в ожидании брачной детерминации.

Очевидно, что в таком контексте требование права *natura individui* не могло быть принято теологами. Однако надо хорошо понимать, что нарушение биологического порядка могло также считаться философски неприемлемым.

В своем анализе *греха против природы* Фома Аквинский пытался объяснить, в чем этот самый грех искажает половой акт: в том, что он противопоставляется порядку, то есть естественному завершению действия, подходящего роду человеческому. Достаточно сказать, что в томистской перспективе истинным обладателем, скажем, сексуальным субъектом был мужчина — человеческий вид, — а не индивид. Завладеть сексом для себя самого, таков, с его точки зрения, грех, который он отыскивает во всех формах *vicium contra naturam*:

Во-первых, достичь поллюции, не прибегая к совокуплению, с единственной целью — испытать сексуальное удовольствие, есть грех *порочный*, называемый

некоторыми «*мягкотелостью*». Во-вторых, достичь поллюции, совокупляясь с представителями другого вида, то есть осуществить то, что называется «*скотоложеством*». В-третьих, достичь ее посредством совокупления, но не с представителями требуемого пола, а, например, «мужчине с мужчиной, женщине с женщиной», что называется *грехом содомским*, как об этом говорит апостол. В-четвертых, добиться ее, совокупляясь неестественно, прибегая к неподобающим способам или как-то еще, то есть отвратительно и поскотски¹⁸.

Следовательно, для теолога скотство имело два смысла: с одной стороны, *сексуальное общение между видами*, «вещами» (*res*), принадлежащими разным классам (то есть скотоложество), с другой стороны, *употребление неестественных техник и инструментов* (то есть скотство в значении зверства). Первое нарушает порядок природы, второе извращает его. Следует подчеркнуть, что взгляд на половые отклонения, предложенный здесь, не совпадает с таковым у Аристотеля¹⁹. Для Стагирита зверство означает в первую очередь антропофагию, то есть:

Существо женского пола, о котором рассказывают, что оно, взрезав беременных, пожирает детей; или тех, кто наслаждаются (как рассказывают о некоторых из дикарей, живущих у Понта) сырым или человеческим мясом; или тех, кто одалживают друг другу детей для праздничной трапезы; или то, что рассказывают о Фалариде.

Это аристотелевское определение первоначального полового отклонения более менее ясно служило для отличия состояний зверства от состояний «абсолютно» патологических, — например, умопомешательства человека, «принесшего в жертву и съевшего свою мать, или раба, съевшего

печень товарища по рабству», — состояний, отличных от тех, что стали результатом «дурных привычек», как, например:

привычка выдергивать волосы и грызть ногти, а также уголь и землю, добавим к этому любые наслаждения с мужчинами.

Аристотелевский переход от антропофагии к гомосексуальности обозначает крайности отклонений, выделяя патологическое звероподобие. Фомой Аквинским он не воспроизводится.

Для Аристотеля, у которого секс появляется лишь в конце длинной цепи трансгрессий связи тождественного и иного, речь идет о столкновении культуры и натуры, при котором оппозиция «сырого и жареного» важнее, чем сексуальное поведение. Для Фомы это не так. Если для теолога гомосексуальность — это несомненно извращенность, то для Аристотеля, не вписывавшего ее в порядок *pollutio*, это лишь *дурная привычка*, характеризующая, к примеру, «тех, кто с детства подвергался насилию». Иными словами, гомосексуальность не является свидетельством неводержности:

Тех, у кого причиной [известного склада] является природа, никто, пожалуй, не назовет невоздержным, например, женщин за то, что в половом соединении не они обладают, а ими...

Аристотелевская гомосексуальность, уподобленная пищевому замещению, отличается от зверства тем, что она ускользает от ужасной трагедии «сырого и жареного», сохраняющей все структурные черты мифа (от полого медного быка, в котором Фаларид, тиран Аграганта, жарил живьем своих врагов, до каннибалического пиршества дикарей у Понта). Тем не менее, сама артикуляция антропофагии и гомосексуальности является переходом к крайности

полярной структуры телесного удовольствия, как его понимал Аристотель. Для него:

одно — вещи необходимые, а другое само по себе заслуживает избрания, но допускает нарушение меры, причем необходимое относится к телу (под этим я имею в виду то, что связано с пищей и любовной потребностью, и подобные телесные [надобности], с которыми мы соотнесли распущенность и благоразумие).

У Фомы Аквинского, напротив, грех плоти касается не мяса, а спермы. Невозможно также сказать, что плотское заменило для него телесное. *Pollutio*, то есть выброс спермы, — что, собственно говоря, не является ни наслаждением, ни удовольствием, — выступает здесь на первый план²⁰. Томистский образ гомосексуалиста увязывается не с образом человека, грызущего землю и ногти, а с образом субъекта, проливающего свое семя на землю. Таким образом, парадигмой греха против природы является грех Она-на, а не ужасная жестокость Фаларида, этого «повара» с Сицилии.

ВОЗДЕРЖНОСТЬ И ВОЗДЕРЖАНИЕ

Quod continentia non est essentialiter virtus. «Воздержность по сути не является добродетелью». *Quod perfecta abstinencia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem.* «Полное воздержание в половом отношении угрожает добродетели и роду человеческому». Философская критика воздержности и полового воздержания, засвидетельствованная сентенциями 168 и 169, проводилась по двум фронтам: критика индивидуальной этики, вытекающая из признания юридического порядка *natura individui* (выск. 166), критика сексуальной этики, в которой аргумент сохранения рода, впоследствии использованный Фомой против философов в своем анализе *viciū contra naturam*, будет повернут этими же

философами против тех, кто придерживался христианской морали.

Абсолютное воздержание от половых отношений полностью противоречит естественному праву, поскольку воздержание угрожает размножению человеческого рода. Эта «очевидная истина» рождает парадокс. Теологи, противники греха против природы, не могли, принимая во внимание воздержание, взывать к принципу, на который они ссылались, выступая против сексуальных отклонений — «порядка природы». У философа, обезоружившего противника, оказались на руках все козыри, позволявшие разоблачить воздержание как противоестественную практику и представить содомию и воздержание как структурно равнозначные, поскольку результат их действия одинаков.

Не является ли аристотелевским философское приравнение полового воздержания ко греху против природы? Чтобы ответить на этот вопрос, следует возвратиться к текстам и попытаться распутать сложный клубок философской доктрины добродетелей — вопрос, включающий знание того, какая возможная связь объединяет по сути различные на вид проблематики воздержности и полового воздержания.

Выражение из тезиса 168 о том, что «воздержность в сущности не является добродетелью», — это попытка придать тезису внешний, сугубо случайный моральный характер. Такое обесценивание воздержности бесспорно восходит к Аристотелю.

У Стагирита *воздержность* (ἐγκράτεια) и *невоздержность* (ἄκρασία) своеобразно отличаются от проявлений *твердости* и *расслабленности*. Основание этого различия лежит в еще более радикальном противопоставлении: властвовать или быть подвластным, сопротивляться или не сопротивляться. Хотя такая классификация кажется построенной на противопоставлении удовольствия и страдания (воздержность имеет объектом удовольствие, твер-

дость, стойкость или выдержанность имеет объектом страдание), в целом же различие, в конце концов, стремится зафиксироваться в более тонком уравнении: воздержным является тот, кто властвует над вождением чрезмерных удовольствий, «стойким» или скорее «выдержанным» — тот, кто сопротивляется страданию, порожденному неудовлетворением своих естественных желаний.

Определяемая таким образом воздержность не имеет у Аристотеля некой абсолютной этической ценности. На его взгляд, это говорит о том, что философская добродетель, высшая добродетель есть великодушие, благородство. Аристотелевское определение μεγαλοψυχία — «быть достойным вещей великих и самого себя считать достойным их» — ставит его значительно выше воздержности и выдержанности, кои, по его собственному выражению, суть лишь «полудобродетели». С другой стороны, поскольку благородство противостоит христианскому смирению (на языке Аристотеля это означает «малодушие», μικροψυχία), то и философическая добродетель располагается вне христианского понятия о воздержности. Денонсация *continentia* в высказывании 168 и *humilitas* в тезисе 171 и 170 образуют систему, которая вначале никак не была связана с сексом.

Природная ориентация философской критики воздержности — так, как она артикулируется в *syllabus* Этьена Тампье, — является не половой моралью, а просто философской этикой. Если аристотелизм не сделал воздержность полноценной добродетелью, то вовсе не потому, что она по существу касалась сексуальности, — дело не в этом, а потому, что в своей перспективе властвование над внешними удовольствиями лишь наполовину сравнимо с высшим обладанием, благородством. Для аристотелика «проблематика» воздержности легко закрывается: способность воздержного преодолеть в себе «настойчивое желание испить приятный напиток» безусловно значимо, в любом случае

она лишь в малой степени соотносится с автаркией великодушного.

По очевидным причинам эта иерархия добродетелей лишь частично обнаруживается у теологов. Фома Аквинский следует Аристотелю, когда защищает его, говоря, что воздержность «не дотягивает до совершенства понятия моральной добродетели»: изображаемая им картина несовершенства всякого «господства» предстает, впрочем, вполне аристотелевской, так как Фома показывает, каким образом «ощутимые желания» и «страсти, стремительно восстающие против разума», будучи *сдерживаемы*, никогда не изводят того, кто их *сдерживает*²¹. Следовательно, воспринимая текст буквально, Фома соглашается с аристотелевским мнением о воздержности как о полудобродетели и — это следует подчеркнуть, — тем самым он тоже подпадает под кулак епископской цензуры. Зато все меняется, когда он обращается к вопросу о сексе. Действительно, здесь теолог отыгрывается, и его позиция — перед необходимостью различать воздержность «аристотелевскую» и воздержание половое — становится совсем иной.

ВОЗДЕРЖАНИЕ И БЛАГОРАЗУМИЕ: ОБЩАЯ БЕСЧУВСТВЕННОСТЬ

Когда Фома рассуждает о вопросе соотношения воздержности и благоразумия, σωφροσύνη (общем месте античной морали), он старается придерживаться невозможного: поступать одновременно и как христианин, и как философ-аристотелик. Однако сама его формулировка проблемы выглядит более христианской, чем аристотелевской, так как она приводит его к радикальному различению полового воздержания и просто воздержания²². Такое разделение порождает новое деление, перераспределение ценностей. Если воздержность интерпретировать как половое воздержание — «избегание всяческих плотских удовольствий», —

то она берет верх над благоразумием, «как девственность возвышается над целомудрием». Зато в аристотелевском значении термин «воздержность» менее значим, чем «благоразумие»: благоразумный подчиняет свои чувственные желания, воздержный по-прежнему одержим вожделением.

Единственное разделение, идущее вразрез со строгим намерением Аристотеля, для которого воздержность *индифферентно* затрагивает то, что он сам называет «наслаждением от вкушения пищи» (*delectationes ciborum*) и «плотскими наслаждениями» (*delectationes venereorum*), одним словом, — наслаждения чувств. Разделение, которое оказывается необоснованным, опасно также самим своим притязанием определить естественные устремления и склонности как отражение некой иерархии, составляющей естественный порядок страстей.

Действительно, парадокс обнаруживается незамедлительно. Его можно сформулировать так: в каждом индивиду имеется два сорта естественных наклонностей, имеющих иерархическую организацию по их назначению, питание — на более высоком уровне, сексуальность — ниже. Индивид как таковой не имеет другой естественной наклонности, кроме той, которая ведет к его собственному сохранению. Стало быть, для Фомы *наслаждение, требуемое природой для индивида как индивида, с необходимостью связано с одним назначением — питанием*. Но у каждого индивида также есть наклонность, относящаяся к сохранению рода. В этом случае наслаждение, требуемое природой, связано с половым назначением — наслаждением второстепенным, поскольку индивид, само собой разумеется, может воздерживаться от всякой сексуальности, не угрожая своему собственному сохранению. Неудобство такого распределения, этой уравновешенной пары, состоит в том, что, по свидетельству самого теолога, *сексуальное удовольствие является более сильным, чем удовольствие от вкушения пищи, и*

что различие в интенсивности само есть проявление порядка, иными словами, естественной иерархии, на которую постоянно ссылается Фома, — порядка, в котором сохранение рода всегда представляется целью естественно высшей по отношению к цели сохранения индивида²³. Именно это противоречие теологического дискурса лежит в основе раскола сторонников высказывания 169, утверждающих, что *полное воздержание от половых отношений не только противоречит интересу рода, но еще и вредит добродетели того, кто его практикует*. Резкий перелом, общее наступление.

Теологи хотели различать «аристотелевскую» воздержанность и половое воздержание, на что им был ответ — безотносительно к Аристотелю, — что половое воздержание есть не только «полудобродетель» (как всякая форма воздержания), но просто-напросто помеха для добродетели. Они желали обесценить сексуальное, ставя его в зависимость от необходимости самосохранения, на что им — не без ехидства — возражали, что даже сам природный порядок требует его первенства. Доказательство легкое и очевидное: если сила сексуального наслаждения соразмерна природной целесообразности полового акта, то воздержание от необходимого для сохранения рода акта должно вызывать состояние высшей фрустрации при неудовлетворенности «индивидуальных» желаний.

Моральные затраты сексуальной неудовлетворенности, стало быть, всегда наиболее важны. Стойкая неудовлетворенность желания преодолеть голод не имеет этических следствий, хуже того, она влечет за собой смерть индивида, а не утрату его добродетели, тогда как постоянное неудовлетворение сексуального желания имеет, напротив, максимум этического значения. Оно само рождало архитектурную форму морального конфликта, так как оно позволяло индивиду жить, но постоянно разрывало его неудовлетворенностью.

Таким образом, философ загоняет теолога в ловушку аристотелизма, зажимая его между натурализмом и моралью узкой среды, которые не противостоят друг другу, а идут в ногу. Настоящий «натуралист» — это не голиард, это человек равновесия, тот воздержный, в котором Ж. Ле Гофф напрасно видит всего лишь «обуржуазивающегося» героя, словно следовать природе заставляло бродяжничество, а искать равновесия вынуждало «мелкое самоотречение»²⁴. Для философа-аристотелика первое правило этики заключается не в выборе «середины», будь она даже «золотой», но в выборе *меры*. Добродетельный должен «во всем придерживаться меры». Именно таково основание воздержности.

У воздержности, как ее представлял себе Аристотель, есть два врага: избыток и недостаток.

Тот, кто вкушает от всякого удовольствия ни от одного не воздерживаясь, становится распущенным.

Точно так же тот, кто «сторонится как неотесанный всякого удовольствия, [становится] каким-то бесчувственным»²⁵. Такие люди «вряд ли существуют», и поэтому, как объясняет Аристотель, им не нашлось названия. Он предлагает называть их «бесчувственными»²⁶.

Бесчувственность, дословно анестезия (*ἀναισθησία*), означает также глупость (таков смысл слова у Теофраста), а, стало быть, для Аристотеля она — худший из пороков. Равным образом бесчувственность, собственно говоря, «безобразна», поскольку в ней «нет ничего человеческого». Она также трудно представима в реальной жизни: она свойственна некоему *комедийному персонажу*, непригодному к жизни в обществе, и является особенностью кого-то, кто «очень далек от того, чтобы быть человеком», кого-то совершенно «безнравственного»²⁷.

На взгляд философа, «прекращение любого сексуального наслаждения» не может быть ничем иным, как общей

бесчувственностью: полностью воздержный является полностью неудовлетворенным, недовольным мужланом. Именно такому бесчувственному Аристотель противопоставляет воздержного как человека золотой середины и равновесия, который может быть всем, чем угодно, но только не «посредственным».

Идеал золотой середины, «срединности» несет в себе в наше время нечто раздражающее — особенно когда реклама в духе масс-медиа трансформирует его в своего рода рецепт, предписывающий «потреблять, но в меру». Однако такое фармацевтическое определение воздержности изрядно смущало средневековых теологов. Утверждение может удивить, если следуешь Ле Гоффу, который в принятии *aurea mediocritas* усматривает первый признак измены клириков, «сужение горизонта», «гибель праведных порывов»²⁸. Зато оно становится полностью оправданным, когда начинаешь понимать, что «золотая середина» не есть ни простой признак бегства, ни проявление сплочения или социального примирения. При такой рецептуре все же надо представлять, что во второй половине XIII в. содержание понятия носило характер по существу наступательный или, точнее, угрожающий. Короче, следует учесть, что травяные отвары тоже бывают ядовитыми.

Сколь бы удивительным это не казалось, но аристотелевская теория срединности представляла реальную и конкретную угрозу христианской теории добродетелей. В чем же?

В том, что за рамками полового воздержания она, по-видимому, покушалась на само понятие «девственности».

Мало кто из средневековых авторов категорически объявлял девственность пороком. Сексуальное учение Аристотеля — если будет позволительно так назвать некоторые замечания относительно общения с проститутками или относительно рукоблудия (χειρορρηγία), коими пестрит *Политика*, — не раскрывает сути вопроса²⁹. Как бы то ни было,

его осуждение «порока бесчувственности» в *Этике* не содержит прямых намеков на девственность. На пороге XIII в. большинство комментаторов *Сентенций* Петра Ломбардского обсуждали, однако, «философскую практику девства» как если бы речь шла о подлинной аристотелевской теме. Факт знаменательный и загадочный.

Зачем было упорно сражаться с несуществующим учением? Зачем было приписывать аристотелизму квазиметафизическое отвращение к целомудренным, если тексты Стагирита никак не демонстрировали этого? Ответ прост: *поскольку это следовало придумать*, поскольку у богословов были их собственные проблемы, они следили за своей территорией и заселяли ее по-своему усмотрению, поскольку средневековые философы-аристотелеки не следовали слепо Аристотелю и готовились (в шестидесятых годах XIII столетия) изложить новый принцип аскетизма — аскетизма философского, частично оторванного от Стагирита, но потенциально способного соперничать с аскетизмом христианским.

Фома Аквинский допускал денонсирование чувственной анестезии, но отвергал ее применимость к девству. Такая позиция явилась точкой отсчета его системы защиты, судьба которой оказалась крайне парадоксальной. Но эта система, во всяком случае, апеллировала к некоторой позитивности наслаждений несексуальных. Действительно, для Фомы *девство частично оправдывалось несовместимостью с иными, чем «наслаждения Венеры», удовольствиями, к тому же оно могло выбираться рационально, по предписаниям «честного разума»*. Чтобы сделаться понятным, он отважился на такое сравнение: никого не удручил бы рыцарь, который отказался от любой половой связи, дабы больше заниматься делами военными, зачем же в таком случае делать порок из девственности, если она позволяет заниматься делами божескими? Такой воинский аргумент был вполне приемлем для христианина — христианская

жизнь походила на битву. Был ли он так уж неприемлем для философа? Вряд ли. В действительности, томистский тезис имел неожиданные следствия, к оценке которых мы еще вернемся. Забегая вперед, скажем, что, вступая на путь рационального аскетизма, Фома Аквинский частично следовал идеалу «золотой середины». Перед ним возникала опасность *увидеть, как философ присваивает ряд ценностей, традиционно связанных с христианской идеей девства*. Философская жизнь и жизнь христианская, далекие от противостояния именно на этой почве, подвергались опасности сойтись в любой момент. Как раз осозная такую опасность, Джованни Фиданца — святой Бонавентура — нашел великолепный предлог предотвратить ее, оправдывая Аристотеля и набросившись на Штауфена. По его мнению, именно врач Фридриха II если не придумал, то, по крайней мере, популяризировал «аристотелевский» тезис, согласно которому девственность могла быть лишь формой бесчувственности. Стало быть, борьбу надо вести не с самим Аристотелем, а с императорскими агентами-аристотеликами. Все же наивность филолога имеет свои пределы, а теолог — свои задние мысли. Если он спасает Аристотеля, то делает это для того, чтобы быстрее отступить от него, скажем так, — чтобы *высмеять* его. «Неаполитанскому» усвоению девственности и анестезии Бонавентура противопоставляет аргумент, направленный против самого понятия «срединности»: если спать со всеми женщинами — грех от излишества, а не касаться ни одной из них — грех от недостатка, то «золотая середина» может заключаться лишь в том, чтобы спать с половиной из них — задача трудная и, безусловно, утомительная³⁰.

Превращая сексуальную активность в рассудочную деятельность, или, лучше сказать, в активность абсурда, высмеивая в приведенном замечании понятие «срединности», Бонавентура на несколько лет опередил открытие истины дона Жуана. Но каково же было его настоящее намерение?

Думаю, можно было бы сказать, что он хотел дискредитировать парижских «артистов», приписывая врачу ненавистного императора заблуждение, в котором Аристотель — их учитель во всем — был неповинен. Такая «таможенная очистка» философии, *via* Неаполя не сможет, тем не менее, ни удовлетворить нас, ни рассеять подозрение, о котором нам, наконец, следует сказать.

Где, в конечном счете, *доказательства* того, что денонсация девственности, при недостаточной аристотелевской аргументации, в действительности открыто признавалась, по крайней мере, парижскими философами, университетскими магистрами, «интеллектуалами», со знанием дела осужденными Этьеном Тампье? На чем основывалось его свидетельство? Была ли хоть малейшая видимость того, что у философов и теологов XIII в. действительно были противоположные взгляды на вопрос о девственности? Епископ Парижа хочет, чтобы мы так считали. Бонаventura указывает нам на явный след. Является ли это основанием, чтобы последовать за ним?

Наш ответ гласит: «Нет».

ЦЕЛОМУДРЕННЫЙ ФИЛОСОФ ИЛИ СТРАХ КСАНТИППЫ

В традиционной историографии Сигер Брабантский — это архетип средневекового философа, соответственно Абельяр — влюбленного философа, Фридрих II, стало быть, — философа-короля. Один был убит; второй оскотлен, избежав, вероятно, еще нескольких ударов кинжалом или отравлений ядом; у третьего была прервана династическая линия (в несколько лет его многочисленное потомство было стерто с лица земли: королевство Сицилии перешло к династии Анжуйской, а затем к Арагонской).

Если можно рассматривать литературный штамп «кары Фридриха» как избыточную метафору, неоспоримо вызывающую повторную смерть, замедленное угасание (посмер-

тное одобрение было единственно соответствующим монарху, задавшему слишком много вопросов и «детерминировавшему» слишком много женщин), то невезение Абеяра и Сигера менее доказательно. Однако эти две опалы становятся более понятными, если рассматривать их истории в связи с партнерами наших героев. Абеяра и Сигер были не одни, каждый из них является нам об руку со своим партнером: для первого таковым выступает Бернард Клервоский, для второго — Фома Аквинский. В структуре актов назидательной истории философ всегда выступает как антисубъект. Если «артист» XIII в. точно поддается определению за счет приведения его к повиновению, то историк философии должен задаться вопросом: за счет чего же держались немыслимые сценарии, скроенные их противниками-теологами? Даже если задача кажется нам несколько преувеличенной, все же следует согласиться на полицейские методы и последовать примеру Бернарда Клервоского, рассматривавшего в своем *Трактате против некоторых заблуждений Абеяра* относительно философа «то, о чем он думает, то, чему он обучает и то, что он пишет».

А теперь вновь вернемся к половой морали и посмотрим, что наш «философ» об этом сказал. Итак, берем два вопроса: один идет от Сигера, это вопрос о философском статусе целомудрия, другой — от Абеяра в формулировке «является ли грехом сексуальное удовольствие?».

Сигер Брабантский оставил нам некоторое число вопросов о морали, вероятно обсуждавшихся в 1274 г., то есть тремя годами ранее появления *syllabus* Этьена Тампье. *Вопрос IV* касался девственности, но касался неожиданно или даже «обманчиво», словно, следуя «естественной» склонности проблематики, с его помощью просто хотели отождествить философию и либертинаж³¹. Речь шла о том, какое положение наилучшим образом соответствует философу — девственность или супружество? Магистр искусств, Сигер, не мог в качестве такового высказываться на тео-

логические темы в соответствии со статутом, вышедшим двумя годами ранее, 1 апреля 1272 г. Переноса на философа тяжесть вопроса, поставленного этикой *Первого послания к Коринфянам*, брабантский магистр, следовательно, оставался в рамках своей дисциплины, согласно призыву того времени, регулировавшему работу всех *артистов*. Профессиональное ограничение, которое могло стать довольно умелой стратегией, он сумел принести в жертву философскому либертинажу. Если философ унижает себя, воздерживаясь от любого общения с женщиной, то его неудачу легко перенести на образцового христианина. Однако надо поумерить свой пыл. Сигер действительно остается на своем месте: его партнером по дискуссии был Аристотель, и спорит он именно с ним, а не с апостолом Павлом. Результат этой неожиданной дуэли, ясное дело, был поразителен для него самого, ибо против всякого ожидания, *против всякого исторического «правдоподобия»*, вы не найдете воинствующего брабантского магистра рядом с Аристотелем и Фридрихом II из-за бог знает какой формы свободной любви, бог весть какой помеси «натурализма» и «сексуального бродяжничества»: Сигер Брабантский будет рядом с Этьеном Тампье. Иными словами, не взирая на то, что нам советует цензура, *у философа и цензора здесь одна точка зрения*.

Вопрос, обсуждаемый Сигером, был предложен для обычной, проводимой посредством *pro* и *contra* дискуссии — в пользу брака философов выдвигались два «аристотелевских» аргумента. Первый нам уже известен: девственное состояние «порочно», поскольку оно расходится с понятием «золотой середины» — прямая отсылка к аристотелевской теории «бесчувственности», повторяемой толь-в-точь:

Тот, кто избегает всех чувственных удовольствий и воздерживается от любого вида наслаждений, являет-

ся ни кем иным как совершенно бесчувственным [penitus insensibilis] неотесанным деревенщиной [rusticus agricola].

Второй также известен нам: девственное состояние противно природе. Естественное право является тем, чему учит нас сама природа, девственность есть нарушение права, так как согласно естественному праву «человек склонен к сохранению своего рода».

Хотя это и может показаться странным, ответ Сигера на теологический вопрос о сексе был *философским словом для защиты девственности*: цель философской жизни состоит в обретении мудрости, «познании истины», то есть — на высшем уровне — в познании Бога, иными словами, в *естественной теологии*. Моральные добродетели подчинены добродетелям интеллектуальным, вся философская жизнь должна согласовываться в соответствии с ее конечной целью — теологическим созерцанием космоса. В таких условиях философ должен императивно выбрать свой способ существования, как можно меньше отдаляющий его от интеллектуального совершенства, к которому он стремится.

Для Сигера, как и для Бозэция Дакийского, философ — это настоящий *интеллектуал*, то есть человек ума, человек мысли, жизнь которого протекает в «теоретической мудрости»: «теория», прославленная Аристотелем в X книге *Этики* как конец человеческого существования. На взгляд Сигера состояние, наилучшим образом согласуемое с таким изысканием мудрости, — это *status virginalis*, впрочем, и не сам по себе, и не абсолютно, но в большинстве случаев (*ut in pluribus*). Дабы подтвердить этот статус, Сигер не может делать прямые заимствования у Аристотеля. Следовательно, он будет осуществлять свой поиск в менее далеком прошлом, даже просто-напросто вне философии. Именно поэтому он отыскивает интонации Элоизы и разоб-

лачает в свою очередь, он, которому не была ведома вся тяжесть ее положения, он, которого ничто не давило — горькое удовлетворение, жалкое ликование домашней жизни. Как ужасен этот женатый человек! «Будничные заботы» обременяют мышление, надо заниматься детьми и супругой. Заурядность, скука, хлопоты, беспокойство: вопрос об удовольствии не встает. Но встает ли все же вопрос о девственности? Речь идет скорее о celibate. Как интеллект-уал, как философ Сигер испытывает страх Ксантиппы. Тем не менее, он ничего не предписывает: celibat невыносим всем, несовершенство человека состоит в том, что простое благо не может всякий раз становиться его собственным благом. Так считалось еще в Греции, и это незаметно перешло к Павлу. Остается опровергнуть «аргументы Аристотеля», противоречащие девственности. Борьба против аристотелизма? Нет, если думать, что Аристотель никогда не нападал на девственников. Таким образом, затеявая полемику, Сигер намеревался лишь найти с помощью своего учителя наилучший способ осуществления аристотелевского идеала. Довольно своеобразный выход. В celibate не было ничего предосудительного с философской точки зрения, ибо *status virginalis* не расходится с представлениями о золотой середине. В самом деле, с одной стороны, он «согласуется с требованиями честного разума», с другой стороны, не является полным отречением: половое воздержание не означает отказ от всех чувственных наслаждений. Неожиданный исход дела! Вот так Сигер переносит на философа то, что Фома Аквинский негласно относил на счет монахов и «благочестивых девственников» (*pia virgo*), более того, так он слово в слово перелагает *Сумму теологии*³²! Не будет ли такое искажение текста «аверроизмом»? Вполне возможно. Допустим, что результатом этой операции будет все, кроме «либертина», допустим также, что такая постановка вопроса могла беспокоить теолога, усматривавшего в этом нечестную конкуренцию, грозное утверждение иного

пути аскетизма — философского и (почему бы нет?) не церковного. Такова была истинная ставка осуждения 1277 г. в плане сексуальной этики.

Не следует ли после этого ответить на «аргумент Аристотеля»?

На этот раз Сигер гораздо непосредственнее излагает суть дела. Скинув девическое платье, он облачается в тогу патриция.

СЕБЯЛЮБ И АРИСТОКРАТ

Тон обращения меняется. Биологически философ обладает неотъемлемым правом на себялюбие, он беспрепятственно может не утруждать себя любовью: природе надобны не все ее сыновья. Естественное право не требует от каждого личного участия в сохранении человеческого рода. Подавляющее большинство людей таково, что они могут воспроизводиться без того, чтобы и философ был занят этим.

Когда естественное право обязывает к некой цели, в осуществлении которой может участвовать не каждый, то невозможно считать, что по тому же праву каждый обязан содействовать этому осуществлению. Понятно, что сохранение человеческого рода возможно и без того, чтобы каждый человек в отдельности придавался сексуальным наслаждениям.

Является ли такой аскетизм философской формой энкратизма? Можно было бы попытаться усмотреть в этом жизненный символ средневековой *христианской философии*, поскольку все, кажется, указывает на то, что философская жизнь для Сигера была преобразованием христианской философской морали; поскольку мы только что видели, что аргументы, выдвинутые им в пользу девственности, были заимствованы у Фомы, который признавал почти воинской идею «богословской обязанности», исполняемой

незначительным числом созерцателей ради всего человечества³³. Однако следует поторопиться, чтобы усвоить оба дискурса. У них одна форма, одно очевидное содержание. И благодаря этому самому «одному» они не слишком *соперничают* между собой.

Если описание философа, по Сигеру, кажется идентичным идеям, исповедуемым теологами — и даже епископом, — то следует обратить внимание на то, что намерение, коим преисполнен Сигер, разнится с таковым у теологов, и что как раз в этом и состоит их соперничество.

При всех их различиях тезис Сигера был и остается тезисом аристотелевским. Мы сказали бы, что это *апология добродетельного себялюбия*, которая предполагает чисто философскую концепцию человеческой гуманности.

Если угодно, *подлинная стратегия Сигера заключается в том, чтобы перевести аристотелевскую теорию себялюбия в сексуальный план и не переносить аристотелевский идеал теории на христианскую половую мораль.*

Для Сигера сексуальная потребность не есть необходимое условие умственной жизни, условием, более подходящим для независимости мышления, он считает celibat. Аристотель полагал, что философ должен избегать «экстаза» (ἔκστασις), то есть нарушения, крайности, создающей препятствие в моральной жизни. Настоящий философ — это «себялюб» (φιλοτήσιος), у него есть право любить самого себя: *verus philosophus est amator sui*. Далее, есть два сорта себялюбов: себялюб обыкновенный, желающий все делать ради самого себя, и себялюб добропорядочный, который «совершает поступки во имя прекрасного — и тем больше, чем он лучше... а своим пренебрегает»³⁴.

Подлинным себялюбом будет тот, кто «угождает самому главному в себе, во всем этому повинаясь», — уму, мысли. У каждого человека свой собственный ум. Добропорядочным себялюбом будет лишь тот, кто действительно любит самого себя, поскольку любит свою мысль, которая и «есть

он сам»; тогда как дурной человек, обыкновенный себялюб, любит только низменную часть своей души, которая «не есть он сам», и следовательно, сам того не ведая, «ненавидит самого себя». *Определения настоящего себялюбца и философа — синонимы.*

В качестве добродетельного себялюбца философ выступает прототипом человека подлинно *свободного, благородного человека*, который сообразуется лишь с указаниями своего ума и подчиняется только ему одному. Именно в этом состоит философский смысл истинной воздержности. Воздержным будет не тот, кто обуздывает свои страсти, но тот, в ком разум умирляет их, ибо воздержный, как всякий человек, не имеет иного «себя», кроме ума, но в отличие от обыкновенного человека — он это знает.

У Сигера φιλότης — это, стало быть, то, что придает истинный смысл философской апологии воздержности, обосновывающей целибат философов. Выбирая самого себя, философ выбирает наилучшее, то есть наилучшую часть себя самого. На практике это равносильно тому, что он действует «ради нравственно прекрасных поступков» там, где другие люди довольствуются «деньгами и наибольшими почестями». Если он приносит себя в жертву чему бы то ни было, доходя даже до добровольной смерти, то делает это из духа соперничества, чтобы превзойти другого в добродетели, чтобы испытать «сильное удовольствие за короткий срок». Аристотель ставит это качество несравнимо выше «удовольствия слабого за долгий срок», поскольку, как он говорит в *Никомаховой этике*:

Год прожить прекрасно [предпочтительнее для добропорядочного человека], чем много лет — как придется, и один прекрасный и великий поступок он предпочтет многим, но незначительным³⁵.

Таким образом, пятый вопрос из сочинения Сигера *Моральные вопросы* не случайно посвящен себялюбию (*Utrum*

aliquis posset magis amare alium quam seipsum, «Можно ли других любить больше, чем себя самого?»). Моральные вопросы IV и V излагают программу.

«Недобрый человек не любит самого себя», лишь блаженный способен получать удовольствие от себя самого, только он может желать «сожительствовать с самим собой» (*sibi convivere*). Есть некое себялюбивое сожительство, которое знаменуется отсутствием страдания: философом является тот, кому не работается при «раздоре ума и желания», они согласованы в нем самом, ибо «с кем же человек мог бы быть соединен более, как не с самим собой?» Если «любовь — это вид единения», то именно в интеллектуальной жизни, иными словами, в жизни ума человек обретает свое истинное благо, поскольку он обретает самого себя:

Любить самого себя, стремясь к внешним благам, — дурно и достойно позора. Любить самого себя, ища благо в мысли, — хорошо и достойно похвалы.

Выход интеллектуала как социальной фигуры не отделен от изобретения новой формы благородства, благородства ума, которая выше благородства крови. Таков результат философского прочтения текстов Сигера.

Целомудренный, себялюбивый, благородный или, скорее, облагороженный за счет выбора той божественной части, которая есть в нем, — мысли, сигеровский «интеллектуал» есть в полном смысле слова *интеллократ*. В нем нет никакого парадоксального торжества энкратизма, никакого сексуального пессимизма, никакого клерикализма, а есть повторение, манифест той *интеллектуалистской* тенденции греческой философии, имя которой «аристотелизм». Именно эту жизненную программу будет прославлять Данте в своем *Пире*. Это устав радикального аристотелизма.

СЕКСУАЛЬНОЕ НАСЛАЖДЕНИЕ

Писавший в XIII в. Сигер Брабантский был столь же далек от Абеяра, как могут быть отдалены друг от друга два геологических периода. Мало знавший Аристотеля XII век не мог отвечать за философию в целом. Образ философа был перенят из патристики — компилятивный портрет, изображавший противника если не полностью обезвреженным, то, по крайней мере, низвергнутым. *Монастырская школа* Петра из Элии, *Проповеди на «Песнь песней»* Бернарда Клервоского говорят нам о главном: философы — «это ткачи паутины», «их водитель — Дьявол». Несколько ранее уже говорилось о том, что в своем известном поношении Абеяра Бернард Клервоский упрекал его не за то, что тот восхвалял философскую жизнь, а лишь за то, что он применил методы диалектики к рассмотрению вопросов веры. Видимо, тому пришла пора.

Но бургундец все говорил напрямик. Абеяр — это зло. Гордец, богохульник, безумец, фантазер, этот «второй Аристотель» пожелал создать некое *богословие*, но произвел лишь *пустословие*. Он свел веру к мнению, не ведая, что «если наша вера сомнительна, то и наша надежда тщетна». Он пожелал «из Платона сделать христианина», тем самым «он выказал себя язычником». Он считает, что дал новое откровение, которое на самом деле «было ничем иным, как краденой водой и ворованным хлебом». Он «пожелал говорить о своем собственном вкладе, хотя говорить, согласуясь лишь с собственным мнением, — отличительная особенность лгуна», а «церковь вовсе не нуждается в пятом Евангелии». Он «обратил в смех и обошелся безрассудно с тем, что является самым святым и наиболее духовным в вере». Здесь можно прервать список обвинений и перейти к вердикту:

Что же будет самым невыносимым в его словах? Бого-

хульство? Гордыня? Его бесстыдство или его безбожие, которое мы расцениваем как наиболее преступное? Разве уста, позволяющие себе глаголить такое, не заслуживают, чтобы их, наконец, захлопнули ударом палки, а не принудили бы замолчать с помощью опровержений, проводимых по всем правилам? И не должно ли всем поднять на него руку, ибо он сам осмелился вознести ее над всеми?!

Известно, что церковь последовала если не букве, то, по крайней мере, духу этого резкого обвинения. Осужденный в 1141 г. после различных выступлений не только Бернарда, но и Росцелина, архиепископа Реймского, Абеляр умирает год спустя в аббатстве Ключи, где он был милосердно принят Петром Достопочтенным. Его история известна, и на ней не стоит останавливаться. Однако следует подчеркнуть одну деталь: памфлет Бернарда (изложенный в послании, адресованном римскому папе, Иннокентию II, которое аббат из Клерво в своей неподражаемой манере ничтоже сумняшеся направил своему «любезнейшему Петру с нижайшим почтением») отвечал на запрос Гильома из Сен-Тьерри. Недюжинный богослов, Гильом, ученик Бернарда, отслеживал одно за другим разные чуждые высказывания Абеяра и призывал своего учителя выступить против него («Этот человек не выносит тебя и боится»). Тем не менее, он признавал, что прочел не все сочинения философа, ставшего властителем многих умов:

Есть еще и другие сочинения того же автора, о коих я слышал. Одно из них называется «Да и нет», а другое — «Познай самого себя». Боюсь, что учение, излагаемое в последнем из них, столь же ужасно, сколь и его название. Однако говорят, они боятся света, и как ни ищи их, не найдешь.

Уже само название книги (очень сократическое, *Scito te*

ipsum), в которой Абельяр говорит об этике, расценивалось как ужасное, что вполне характеризует климат эпохи. Разве столь пугавшие Гильома взгляды Абельяра были так необычны? Дело в другом. Посмотрим, что говорит Абельяр о сексуальном удовольствии.

Богословская теория сладострастия в своих основных чертах определилась в XII в.: модели Фомы Аквинского, Петра Ломбардского, Грациана были абсолютно созвучны Абельяру. Определяемое как некая природная уловка, обман, даже дань необходимости, выплачиваемая за непрерывность человеческого рода, сексуальное удовольствие само по себе не было объектом какой-либо позитивной оценки. Будучи простым знанием супружеской гомеопатии, оно становилось — испытываемое вне уз брака — смертным грехом. Обычный блуд, символизируемый половыми отношениями с проститутками, был чреват не простительным (слово «продажный» здесь подошло бы более), но смертным грехом — ведь смертный грех характеризуется посягательством на человеческую жизнь: для Фомы, как мы знаем, ребенок, рожденный от такого совокупления — отверженный.

При чтении *Scito te ipsum* видно, что в Абельяре нет ничего от либертина. Он не только различает простительный грех (например, «попойку») и смертный грех (например, клятвопреступление и прелюбодеяние), но и разоблачает как явную и абсолютную «нелепость» философскую доктрину о равенстве грехов, — стоическое учение, вычитанное им у Цицерона и детально опровергнутое в трактате *Диалог философа, иудея и христианина*. Словом, он постоянно в совершенно ортодоксальных (то есть санкционированных) выражениях указывает на различие, существующее (для Бога) между чревоугодием и прелюбодеянием.

Если нас спросят, из чего мы исходим, говоря, что прелюбодеяние Богу отвратительнее чревоугодия, мы от-

ветим, что это мы, похоже, усвоили из самого божественного закона, ведь Бог не наложил никакого особого взыскания за этот последний проступок, тогда как для прелюбодеяния предусмотрел не абы какое наказание, а осуждение на самую безжалостную смерть. Ибо прелюбодеяние наносит больший ущерб той любви к ближнему, которую апостол именует «полнотой Закона». А коли оно противно милосердию, он, стало быть, и определил его как наиболее тяжкий грех.

Этика Абеяра — это не осмысление этики Аристотеля, которая не была Абеяру известна, это размышление о грехе. А это размышление — не рефлексия философа в том смысле, в каком XIII век различал философов и теологов. Это размышление богослова, вооруженного аристотелевской диалектикой. Философия — логика — не что иное, как инструмент: этика Абеяра насквозь христианская. От чего же тогда возник скандал? Ответ нам известен: *от того, что в моральных ценностях она делала упор на намерение, а не на акт.*

Здесь бесполезно спорить о правомерности как учения, так и обвинения, выдвинутого против него. Достаточно сформулировать тезис и проследить, что из него следует. Итак, положение это очень простое: грех есть дозволение на зло, но не его фактическое осуществление, а именно «акт, посредством которого мы исполняем то, на что нас направляет наш ум».

Теперь посмотрим, каковы же следствия.

Глава III трактата *Scito te ipsum* по большей части представляет собой размышления о статусе сексуального наслаждения³⁶. Пункты 19 и 20, замыкающие список тезисов, которые были осуждены в Сансе, как раз и отсылали к этой главе:

Ни внешний акт, ни проявление внутренней воли, ни вожделение или наслаждение, порождающие его, не

являются грехом, и мы не обязаны желать подавления этого наслаждения.

В своем сочинении *Вероисповедание* Абельяр категорически отвергает следование этому учению:

Что же касается последней статьи моего обвинения, в которой записано, что ни поступок, ни воля, ни вожделение, ни удовольствие, вызванное им, не составляют греха, и необязательно желать заглушить это вожделение, то я никогда ничего подобного не высказывал ни в своих лекциях, ни в своих сочинениях.

И хотя следует положиться на его искренность, можно без труда указать на те строки из *Scito te ipsum*, на которых основывалось обвинение. Парадокс требует, чтобы это уже была защита.

Кое-кто испытывает большое волнение, ожидая от нас утверждения, что само греховное деяние ничего не прибавляет ни виновности грешника, ни его осуждению Божьим судом. Они возражают, что греховный поступок следует за некоторым наслаждением, словно это повод для плотского греха или греха чревоугодника, поедающего краденые фрукты. Возражение было бы достойным, если бы нам доказали, что плотское наслаждение само по себе есть грех и что никак невозможно наслаждаться, не греша. В таком случае следовало бы совершенно запретить грешить и супругам, когда они испытывают плотские удовольствия, которые им все же дозволены.

Утверждение недвусмысленное: ни половой акт, ни вкушаемое наслаждение не могут рассматриваться в качестве грехов, в противном случае следовало бы строго-настрого запретить всякую половую связь в браке. Последующая аргументация не менее ясна и неумолима.

Возобновляя сравнение со *вкусной пищей*, со времен Аристотеля включаемое в сферу телесных наслаждений (*чревоугодие* и *сладогостие* — пара, неплохо проливающая свет на двоякое значение выражения «запретный плод»), Абельяр допускает, что, если все те, кто наслаждается изысканным вкусом пищи, сами того не желая, суть грешники, то вина эта может быть возложена единственно на Бога, «Творца и человеческих тел, и того, что они вкушают».

Таким образом:

— Зачем же Бог сотворил для нашего употребления то, что мы не можем употреблять, не греша?

— И наоборот, как нам истолковывать грех, когда мы не допускаем ничего непозволительного?

— Кроме того, если установленные религии кое-что запрещают, то грех пропадает, когда запрет возрастает. Так, иудеи не могут «употреблять в пищу свинину», а христианам это не возбраняется. Тогда считать ли грешником иудея, поедающего свинину, если он обратился в христианство, или же Бог *теперь* позволяет ему это? Отныне, если возрастание запрета позволяет безгрешно потреблять то, что ранее было не положено, то как понять, что можно всегда грешить тому, кто делает лишь то, что божественное дозволение «позволяло ему делать с первого дня Творения»? Таково положение дел не только с вкушаемыми продуктами — даже и вкусными, — но и с «плотской связью между супругами».

Однако есть одно возражение. Если Бог и дозволил супружеские отношения, «то при условии, что всякое наслаждение в таких отношениях исключается». Абельяр мигом опроверг такую словесную уловку: если Бог дозволил половые отношения при непременно условии, исключаящем наслаждение, то Он позволил нечто невозможное и неисполнимое, — что немислимо. Кроме того, почему же иудеям брак вменяется в обязанность Законом? Почему же

Павел предоставил супругам исполнять их супружеский долг, если они не могут безгрешно повиноваться таким предписаниям? Такой долг не имел бы смысла. Итак:

Совершенно ясно, я думаю, что плотское наслаждение сообразно природе никоим образом не является грехом и что нет беды в получении удовольствия, с необходимостью вытекающего из этого акта.

Ведь не осудили бы «грех» монаха, привязанного к кровати похотливыми женщинами, как удовольствие, которое он смог бы получить от контакта с ними, поскольку это *принуждение к наслаждению*, и это так же касается всякого человека: «Природа предписывает ему удовольствие». Такой вывод подсказывает нам здравый смысл. Остается подтверждение авторитета.

На взгляд Абеяра, *Первое послание к Коринфянам* не дает оснований считать, что плотское удовольствие является грехом вплоть до супружеских отношений. Вопреки тому, чему верили многие теологи, «предоставляя» использование плоти супругам, апостол только указывал, что он прощает им поведение, которое само по себе было бы грехом, он лишь хотел подчеркнуть, что он никого не принуждает вступать в брак. Паулинистическая альтернатива предполагала совершение плотского греха в браке или воздержание от такового в браке. Для Абеяра смысл заключается единственно в следующем: никто не может принудить супругов спать вместе, если их решение не было таковым, но если их решение таково, никто не может им этого запретить. Точнее, им разрешено отказаться от более совершенной жизни (воздержание), дабы «вести жизнь более свободную», которая защитит их от блуда. Что же касается ссылок на осквернение души половым актом, то это полная философская и теологическая нелепость. Дух оскверняется, *соглашаясь* на постыдный поступок, он не может быть осквернен «чуждым ему действием».

Невозможно расценивать грех и как простое воздействие чувств. Грех — это согласие на зло, воздействие же (иными словами, «удовольствие, вызываемое женским взглядом») — того же порядка, что и удовольствие. Наслаждение и желание неизбежны, они возникают в порядке природной необходимости, они рождаются и умирают без нашего в том участия. Желание, вызванное женским образом, есть то, что апостол именует «человеческим искушением», то есть (для Абельяра) искушением, которого человеческая слабость никогда не сможет, так сказать, избежать. Не грешно испытывать желание «к замужней женщине, красота которой нас прельщает», как не грешно желать обладания ею. С одной стороны, от того, что природа — и она одна — «побуждает нас желать того, чего мы не хотели бы желать», с другой — от того, что, строго говоря, единственное, чего мы хотим, чтобы желаемая женщина не была замужем. В том же, что касается воли, — прелюбодеяние не желает прелюбодеяния, оно хочет блуда. Тем не менее, это желание, как и эта воля, навязаны нам природой: мы не можем желать не так, как мы желаем, даже если мы никак не хотели бы желать того, чего желаем. Человек не становится от этого менее свободен, будучи осуждаем или одобряем. Именно это согласие на желание Закон именует «желанием», когда говорит: «Не возжелай жены ближнего твоего». В действительности, никакой закон не в силах ни запретить желать, — желание, как мы видим, неизбежно — ни наказать искушение, невозможно не поддаваться «человеческому искушению». Зато можно поддаваться или не поддаваться искушению согласиться с желанием.

В теории Абельяра с очевидностью нет ничего энкратического: ни сексуальное удовольствие, ни предоставляемое нами согласие на него сами по себе не являются злом. Зло начинается тогда, когда я одобряю желание, испытываемое мною к жене ближнего. С точки зрения этики, удовлетворение желания не прибавляет вины.

Это учение, слывшее примиренческим, было ужасно строгим, ибо вскоре грех поместили в рамки морали, при которой можно было, не совершая ни одного греха, затрагивать при этом его суть, грешить «бездействуя». Как удержаться от искушения, в которое ты естественно введен мыслью об удовольствии? Будет ли грехом то, что тебя переполняют мысли, терзающие душу? Является ли согласием на грех твоя несостоятельность обуздать себя? Абельяр ставит здесь более высокую планку, чем аббат из Клерво.

Бернард Клервоский видел повсюду лишь «искривленность испорченной воли», Абельяр, напротив, возносит свободу человека. Мораль искушения жестче, требовательнее, тяжелее переносима, чем мораль послушания. Тем не менее, если человек может жить «свободно», то — даже на этом основании — ему нет более никакого оправдания. Остается невинность наслаждения и желания. Но это не примиренчество, это то, что Ле Гофф называет «натурализмом», то есть, по сути, — это теологический оптимизм. Природа — создание Бога, и ненавидеть ее можно лишь, ненавидя ее Архитектора.

ПОЛОВАЯ ЖИЗНЬ И ДРУЖБА

26 ноября 1930 г. в мастерской сюрреалиста произошел такой обмен мнениями на тему *Исследования вопроса о сексуальности*:

Поль Элюар: «Я бы рекомендовал заниматься любовью. Но для меня эта мысль моральна».

Андре Бретон: «Почему?»

Поль Элюар: «Я расцениваю целомудрие как аморальное и вредное».

Андре Бретон: «Почему же?»

Поль Элюар: «Потому что для меня сексуальная подготовка — это основа всякой умственной активности».

Андре Бретон: «Я занимаюсь физической любовью ради одной вещи — возможности освободить свой ум от почти всех идей».

Это средневековые. За исключением некоторых деталей.

Quod delectatio in actibus venereis non impedit actum seu usum intellectus. Оставив сексуальное наслаждение морально нейтральным, Абельяр шагнул за пределы монашеской морали. Сентенция № 172 из осужденного век спустя Этьеном Тампье должна было увести еще дальше, чем Абельяр. Устанавливая, что «сексуальное наслаждение не мешает умственной активности», она вместе с тем уводила дальше, чем апология добродетельного себялюбия Сигера Брабантского. Является ли тезис, скорректированный Бретоном, будь он епископом, а не «отцом сюрреализма», философским?

Можно с очевидностью утверждать, что, исповедуя совместимость любовной активности с мыслительными упражнениями, сторонники высказывания 172 косвенно ставили под вопрос целибат священников. Но если эта косвенная постановка и принесла пользу, то довольно незначительную. А вот не причинила ли она — уже напрямую — вред философской апологии *status virginalis*? Конечно, ничто в аристотелевской теории себялюбия не предполагает, что должно постулировать крайнюю несовместимость сексуального наслаждения и мышления. Однако ни один средневековый философ, кажется, категорически не утверждал, что сексуальная активность никак не препятствует теоретической жизни. Тогда на что же направлено осуждение? На либертинаж *De amore*? На нравы религиозных сект, более или менее маргинальных? Нам кажется, предпочтительнее вернуться к гипотезе, которой мы часто следовали, и еще раз предоставить цензуре творческую роль.

Цензор может указать будущее, указать путь, который никто не осмелился бы ни назвать, ни даже осознать. Есть

некое игровое и экспериментальное измерение цензуры, подобно тому, как есть конформизм в трансгрессии. Тот, кто осуждает, может сказать все; тот, кто подлежит осуждению, должен уметь смолчать. Придумать опасность, которая не только не существовала, но и не могла существовать, разве что ценой разрушения философского порядка, отклонения от его идеала — это, конечно, привилегия епископа Парижа и епископальной комиссии. Какова на самом деле была опасность, угрожавшая более всего власти теологов? Она была не в нарастании интеллектуального либертинажа как результата соединения *аверроистов* и *голиардов*³⁷, что утверждают некоторые историки, а в *возрастающей тенденции к философской ассимиляции христианского дискурса*.

Если Сигер Брабантский и Фома Аквинский могли производить впечатление единомышленников, говоря при этом о различных реалиях, то теологу было важно восстановить дистанцию между сказанным ими и претензиями магистров факультета искусств оживить античную философскую жизнь в лоне университетской корпорации. Нагружая философское «благородство» сексуальной толерантностью, которую оно не проповедовало, теологи могли вновь обрести идеологическую монополию на целибат.

Естественно для такого жеста была текстуальная основа. Не допускается ли в некотором смысле сентенция 172 утверждением 169 (*Quod perfecta abstinencia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem*)? Если «полное половое воздержание губительно для добродетели», то сексуальное наслаждение не было для нее препятствием, но при весьма серьезном условии — опыте созерцания.

Решая вопрос о допустимости тезиса, цензор шел, однако, значительно дальше, чем философ, и давал сказать философу больше, чем тот намеревался сказать.

И все же притязания философов-созерцателей на достоинство жизни, равной наиболее высоким добродетелям

жизни монашеской, ставили перед теологами корпоративную проблему. Именно в этом смысле упоминание и цензура высказывания 181 (*Quod castitas non est maius bonum, quam perfecta abstinencia*) в данном контексте могут быть учтены как необходимое дополнение, подлинная аргументированная необходимость. Итак, каков смысл сентенции, утверждающей, что «целомудрие не является высшим благом при абсолютном воздержании»?

Фома Аквинский увидел частичный аналог философской жизни в этике военных орденов. Сигер свел монашеский идеал к экзальтации добродетельного себялюбия. Идея формирования корпорации себялюбив — *magistri artium* — могла только загроздить церковную иерархию. Это было противоречие в терминах, но противоречие операциональное, подрывающее именно университет как христианский институт. Сокращая дистанцию, разделявшую нищенствующих, белое духовенство и мирян, притязание «философов» ставило новую проблему перед христианством — проблему интеллектуала в христианской среде. Именно такое сокращение проповедовали сторонники утверждения 181, устанавливая паритет между целомудрием и абсолютным воздержанием, понимаемый как философский *status virginalis*.

Различие между целомудрием и воздержанием было классической проблемой, сталкивавшей теологов. Две добродетели гармонично распределялись на оси телесных удовольствий: воздержание, означающее умеренность в получении плотских удовольствий, и целомудрие, означающее неучастие в получении плотских удовольствий. Если некоторые авторы различали их, выводя из пространственной близости живота и гениталий «союз пороков», соответствующий даже их функциональному назначению, то большая часть теологов единодушно подчеркивала неравнозначность ущерба, причиняемого этими пороками разуму. В конце концов, целомудрие всегда брало верх над воздер-

жанием в той мере, в какой половая жизнь требовала «большого очищения и сдерживания, чем еда и питье».

Каков в этих условиях мог быть смысл притязания, залейменного цензурой в высказывании 181? Ответ двойственен, и его в принципе можно искать в двух различных направлениях: в сочинении *De amore* Андре Капеллана и в трактате *Declaratio* нашего старого знакомого, «бородатого философа» Раймунда Луллия.

В *Declaratio Raymundi* текст, подвергнутый цензуре Тампье, разворачивается следующим образом: *любовь к ближнему не является высшим благом в совершенной дружбе, целомудрие не является таковым при абсолютном воздержании*. Параллель пары «любовь к ближнему» / «целомудрие» и «совершенная дружба» / «абсолютное воздержание» указывает на саму природу оппозиции: речь идет о конфронтации между порядком христианских добродетелей и порядком осуществления жизни чисто философской. Что отрицает сентенция, так это превосходство теологических добродетелей над добродетелями философскими, первенство религиозного аскетизма над аскетизмом философским.

В *Никомаховой этике* учение о себялюбии непосредственно вплетено в учение о дружбе. Соединение добродетельного себялюбия и добродетельной дружбы определяет образ жизни, социально реализующий философию. Такая реализация есть *κοινωνία* — общность умов, более точно, их со-общение (Роберт Гроссетест переводил это как *communicatio enim amicitia*, «дружба — это сообщение»), которое есть осуществление близких отношений (*συζήν*). Чтобы достичь до совершенства, «автаркии», то есть до философского завершения индивидуальной жизни, человек должен быть абсолютно самим собой, то есть (как мы видели) «жить, согласно тому лучшему, что в нем есть», — согласно мысли. Это интеллектуальное обязательство есть по преимуществу философское решение, высший акт добродетели. Человек не может жить мыслью без сообщения, ибо без сообщения

не может быть близости. Дружба — это «близкая связь». Осознавая свою собственную доброту, добродетельному себялюбю нужно «осознать также, что у его друга есть своя собственная жизнь». Стало быть, ему нужно «жить вместе с ним», «соединить споры и мысли».

Именно эта общая активность придает смысл человеческой жизни: без взаиморазделения мысли социальная жизнь человека свелась бы к жизни животной, которая «состоит лишь в том, чтобы пастись на одном месте». Κοινωνία есть осуществление συζήν. Следовательно, у Аристотеля есть из чего выстроить философскую альтернативу христианской социальности и от чего защищать сам принцип ее реализации — любовь к ближнему.

Возможно ли трактовать аристотелевское описание жизни в дружбе как прагматический, регулирующий идеал определенной социальной дружбы: *philosophi* или *magistri artium*? Можно ли сводить философскую жизнь к тому, что надо было бы тогда назвать «жизнью артиста»? Именно это открывает епископское измерение 1277 г., и именно это подтверждает Раймунд Луллий в своем сочинении *Declaratio*.

Отмена всех этических различий между философской жизнью и жизнью религиозной есть теоретическая угроза, с которой встретился теолог второй половины XIII в. Если в обществе можно свободно искать и найти то, что «как правило» искали в монашеской жизни, то надо было обдумать и придать статус существованию двух форм целибата, одной — освященный, другой — нет. Отсутствие видимой границы между философом и монахом превращает сам университет в утопию: появление сюжета, сообразно которому Телемское аббатство будет изображено литературно. У этого основополагающего мифа о гуманизме есть схоластическое происхождение — это сама школа.

Кстати, небезынтересно отметить, что иронический либертинаж *De amore* говорит о том же самом и говорит бо-

лее радикально, распространяя университетскую модель философской κοινωνία одновременно на все мирское. Если при этом ограничиться обязанностями, то никто не отличит мирянина от клирика. Единственное отличие состоит в том, что средний термин здесь задан христианством, тогда как философ не ссылается на христианское бытие, чтобы продумывать эквивалентность философских и религиозных гипотез. Предназначенная философам-клирикам формула жизни добродетельного себялюбца извлекала пользу из своей собственной законности. Напротив, шарж *De amore*, направленный против превосходства клириков, риторически превосходит притязаниями христианские ценности:

Почему же надо, чтобы клирик был чем-то большим, чем мирянин, вынужденный сохранять телесное целомудрие? Как поверить, что только клирик должен отказать от всех телесных наслаждений, тогда как любому христианину предписано Богом уберечь свое тело от всяческой грязи и абсолютно избегать всех плотских вожделений? Порицание непристойного порока, следовательно, должно быть обращено мирянам в той же мере, что и клирикам.

Следовательно, философ, каким его представляет цензура — и каково бы ни было его положение, — чувствовал свою ответственность за высшие ценности христианства, хотя и не разделял его литургию желания. Философская дружба — это фермент *разложения*, ибо она объединяет существ «распущенных» — *soluti cum soluta*, — то есть свободных.

«ОТИУМ» ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ

Формируя из товарищества по учебе прототип философской дружбы, средневековые философы заложили начало

длительному примирению, по которому университетская жизнь сочетается с досугом, *otium* Аристотеля. Ле Гофф, следовательно, имел все основания выделить общность интересов в различных этиках: досуга, золотой середины, секса и ремесла, — формировавших основу нового *интеллектуального* дискурса. Однако не стоит усматривать в этом простое продолжение примеров, подтверждающих «противоречия схоластического духа», как сведение всего к двусмысленному «обуржуазиванию» и «натурализму». *Естественная жизнь*, перевозносимая новыми философами XIII в., — это подлинный образ философской жизни, создающей новое положение оппозиции «досуг — работа».

Учеба не является работой, *negotium*, это время для себялюбивой добродетели и дружбы, которой она добивается. В течение каких-нибудь двадцати пяти лет «образовательного пути» студенты и мэтры (то есть университет) жили дискуссиями и лекциями, иными словами, вели жизнь по академическому ритуалу, тому самому отношению, которое античность прославила под названием «гетерической дружбы» (ἑταίρικῇ φιλίᾳ). Буквально это означает дружбу детства: *homo scolasticus* — ἑταῖρος, продолжительное отрочество³⁸.

Разоблачая сегодня учебу как время отсроченное, замедляющее вступление в активную жизнь, экономист, сам того не ведая, открывает средневековые источники, говорящие о роли и предназначении университета — первенстве созерцательной жизни. Рассматривая средневековый университет глазами «аристотелика», можно сказать, что, прежде всего, он был местом созерцания. Институт может реализовать — порой на расстоянии — желания индивида или желания предыдущей эпохи, не нарушая все же некоторых звеньев цепи истории еще более древней.

Из сказанного Элоизой мы можем сделать вывод, что она отдавала предпочтение словам *подруга* и *сожительница*, пренебрегая словом *супруга*. Смысл такой необычной де-

вальвации брака представляется нам сейчас яснее: возлюбленная Абеляра желает быть *гетерой*, иными словами, жить в интеллектуальной дружбе. Как раз это и реализует университет, — но только *между мужчинами*, — век спустя.

То же, что дружба Элоизы может сделать из нее обыкновенную «любовницу», *scortum* (средневековое название куртизанок — «кожа»), ничего не меняет в структуре установившихся отношений: отношение обмена, свободного и паритетного общения запрещено супруге, которой обладают как благом. Студенческое товарищество — это мечта Элоизы, продолженная в идее «полного воздержания», но это еще — даже, прежде всего, — и *продолжение греческого идеала*. Философия удостоверяет себя в манере жить и желать. «Бедные мэтры и студенты Парижского университета», постоянно говорившие о строгостях своих жизненных условий, тем не менее жили как античные аристократы и даже воспевали удовольствия, получаемые от себялюбивого воздержания (или, лучше сказать, от отказа себе в удовольствиях). Университет — институт бедности, где зарабатывают на жизнь дорогой ценой, но именно в этом нищенском месте вкушают радость соперничества и признания, обаяния добродетели.

В социальной структуре, в которой учеба есть досуг, *жизнь может полностью отдаваться наслаждению трудностью*. Если появление «интеллектуала» было средневековым и сочеталось с подъемом университетов, то это происходило потому, что университет дал корпоративный статус *гетерам*. Широта жизни, определенная поистине экстраординарной привилегией: возможность институционально упразднить дистанцию, разделявшую *otium* и *negotium*.

Именно на этом основании неотчуждаемости работы следует расценивать требование невинности в блуде. Сексуальное удовольствие, замененное при отношении *soluti cum soluta*, есть ни что иное, как одна из возможностей упоря-

доченного сообщения посредством ἐταιρικὴ φιλία. Если теолог, сравнивающий блуд и проституцию, использует для этого римскую этимологию, то философ, со своей стороны, может ссылаться на греческий синтаксис — скажем, грамматику — дружбы.

Status virginalis навязывается ему как наиболее верный способ достичь своих целей — созерцательной жизни, — никак не забывая при этом рассматривать сексуальную жизнь как грех. Если он воздерживается от плотского удовольствия, то лишь для того, чтобы лучше исполнить «обряд социального распутства», создающего новую атомарную структуру, отличную от *естественной семьи* — близость холостых, *soluti cum soluta*.

Себялюбивое воздержание выбирается эгоистически, оно не навязывается принудительно или вопреки желанию. У философа есть дела поважнее, чем бросаться в омут наслаждений Венеры. Их образцы для подражания — Ахилл и Патрокл, Орест и Пилад, Тесей и Пирифой, о коих Ксенофан сказал, что поэты прославили их не за то, что они вместе спали, а за то, что каждый из них с радостью брался вместе с другом за свершение самых великих и самых прекрасных дел. Об этом же неоднократно вторит ему Цицерон. А поэтому не должно навлекать позор на Перикла и Аспасию.

Любовь — это не грех, в том числе и простительный, в том числе и продажный, это некая жизненная возможность, которую философ превосходит в жизни по интеллекту.

Долгое время в Средних веках видели эру «жертвы интеллекта». Однако *magistri artium* XIII в. вовсе не жертвовали этическими требованиями мысли, поскольку, напротив, они преобразовали в мораль необходимость своих занятий. Тот, кто хочет воспринимать Историю в ее общем течении, должен избегать цезур модернизации. Средневекового интеллектуала определяет интеллектуализм клири-

ков и мирян, иными словами, долговременность аристотелизма, а не церковный антиинтеллектуализм. Оживление аристотелевской этики — это то, что задает ее собственное очертание в философии позднего средневековья, оживление, высшим образцом которого и наилучшим пропагандистом парадоксальным образом стала цензура 1277 г.

Интеллектуальная история не может обходиться без истории интеллекта. Осуждения суть своего рода показатели скорее не прерывности, а преемственности, которую, однако, они не раскрывают. Средние века — вовсе не крошечная тьма, заслонившая нам «свет греческого утра», это продолжение света, которому сегодня и освещать-то особо нечего. Сохранившееся от интеллектуального средневековья не есть все средневековье, но есть сущность модернизации: этот мир срединностей, в коем астрологи и метеорологи добились превосходства над философами, можно, в худшем случае, расценивать как решительное продвижение апокрифов Аристотеля, в лучшем же — как последнюю превратность *Libri meteororum*. Он не стал целостностью мира *artistaе*, в котором этика, физика и метафизика могли цитироваться по праву.

Современный мир хотя и далек от того, чтобы освободиться от «средневекового обскурантизма», тем не менее переживает исчезновение его философии. Остаются институты (по-прежнему существует университет, но как-то больше в виде здания, а не людского сообщества), остаются проблемы (по-прежнему спорят о celibate священников), но нет более беспокоящей альтернативы упражнению в стиле: философ отступает в сторону перед *yurpie*. Короче, в столкновении желания и закона нет более немирского.

Став экзотической, мудрость может быть только *крайне-восточной*: за отсутствием возможности показать, что философия — это, прежде всего, образ жизни, «учителя мысли» уступают молодежь телевизионным гуру. Задача ин-

ГЛАВА IV

теллектуальной истории должна также заключаться в том, чтобы исторически осмыслить этот желанный дрейф. Такое возможно только при пересмотре периодизаций. Нельзя объявлять о возвращении в Средние века тогда, когда, — не ведая того, — от них отступают как можно дальше, как невозможно прославлять хроники современной рациональности там, где — при полном знании — лишь необъяснимо продляют ее агонию.

ГЛАВА V

ФИЛОСОФ И ЗВЕЗДЫ

Если уж вся Франция торжественно отмечала двухсотлетие «свободы» в связи с событиями 1789 г., то можно было бы подыскать сходный юбилей для «разума». Быть может, в далеком прошлом и не найти подходящей даты — ведь тогда еще не начался «век науки». К тому же есть мрачные и неумолимые прогнозы. Достаточно почитать Хайдеггера:

Реальность, в которой движется и которой держится сегодняшний человек, в своих основных чертах все более обуславливается тем, что получило имя западной или европейской науки. Если мы поразмыслим по поводу этого процесса, то окажется, что в странах Запада и в определенные эпохи его истории наука развилась в силу, которую мы не найдем где бы то ни было еще, и что эта сила готова распространиться на всю Землю¹.

Западная наука наступает подобно пустыне: вскоре она станет царствовать над миром, целиком опустошенным. Такова, по крайней мере, общая идея Хайдеггера. Можно признать, что «обзор» (*Gestell*) природы является составной частью европейской истории, что в этом и причина ее заражения. Правда, остается проблема, о которой умалчивает трансцендентальная экология Хайдеггера: сегодняшний человек лишен реальности, а направляющей его силой является совсем не наука. Империя техники вовсе не означает господства разума.

«Современная техника» отвела Рейну Гельдерлина роль

ресурса, «заковала его в бетон электростанций» перед тем, как низвести до уровня «объекта» в «индустрии туризма» и «организованных экскурсий». Для Хайдеггера судьба «обозреваемой» таким образом реки определяет тип реальности, навязанной человеку наукой². И все же, к этому есть что добавить. Техника не равнозначна науке, и, в свою очередь, наука не есть разум. Техническое овладение природой через «обзор» не затрагивает вопроса о различии рационального и иррационального. Существует рациональное и иррациональное использование техники. Разрушение румынских деревень (почему-то названное «систематизацией») и спланированные экологические катастрофы в Восточной Европе, конечно, можно отнести к феноменам *Gestell*. Но такая «рационализация» не имеет ничего общего с разумом.

Для «общего представления» техника является простым инструментом; как бы это ни раздражало философа, следует принять такое общее воззрение и вернуться к очевидности. Наш век представляет собой не столько век триумфа техники, сколько век поражения и бессилия рациональности. Если современным образом «господства техники» выступает заключенный в бетонные стены Рейн, то стоит помнить о других стенах и тюрьмах. Философия не стала всем «миром», она остается странствием, изгнанием или, хуже того, сводится к «требованиям рынка». Иррациональное использование техники определяет, детерминирует и направляет ту реальность, в которой проходит жизнь людей. Научный прогресс и эволюция техники сами по себе не творят мира, но остаются все теми же слепыми орудиями.

Западный человек обладает удивительным постоянством. Если того не ведает философ, то ищущий место безработный хорошо знает цену, которую нужно платить за груз Истории. Лучшим свидетелем долговременных процессов является служащий, пришедший в бюро по найму.

Достаточно открыть дверь бюро одного такого «охотника за головами», чтобы оценить ту «реальность», в которой живут и работают люди нашего времени — не в реальности «западной или европейской науки», но в реальности ее отсутствия.

Пятница. 12 января. 14 часов. Нас дюжина претендентов на пост директора по маркетингу в издательстве... На сей раз нет предварительного «психологического кондиционирования». Отбор ведет тип лет тридцати. Он просит меня переписать текст.

— Это нужно для графологического анализа. Если хотите, вас познакомят с результатами. Кстати, какой у вас знак?

— Простите?

— Какой знак Зодиака?

— Стрелец.

— Стрелец, — для данного поста это неплохо.

Я не знаю, что думать по этому поводу³.

Что тут думать? Ничего, за исключением того, что время советников и экспертов восходит к давним временам, к беспамятному прошлому древних знаний и рецептов. Геомантика и физиогномика возвращаются, астрология празднует победу, отсутствуют разве что ономантика и спатуломантика — способ чтения по бараньим лопаткам, который арабы называли *'ilm al-katif*, латиняне — *agnitio spatulae*, а шотландцы — *slinneanachd*⁴. Современный человек страдает сегодня не столько от гидроэлектростанций, сколько от *«astroflashes»* и прочих компьютерных программ, используемых для составления гороскопов. Хотя такая точка зрения вряд ли придется по душе экологистам. Таков этот вечный танец: одни проклинают технику, другие овладевают ею для приручения мозгов.

ЕПИСКОП И АСТРОЛОГ

10 декабря 1270 г. Этьен Тампье осудил тринадцать тезисов, один из которых (четвертый) гласил: «Все происходящее здесь, на земле, подчинено необходимости звезд». Это осуждение астрологии представляет собой важный момент в истории разума. Правда, нечто подобное приходится делать и через семь столетий. Церковь давно в этом не участвует: она сосредоточилась на контрацепции и celibате священнослужителей, у нее нет свободного времени для противостояния шарлатанам. Гороскопы процветают в периодических изданиях, у политиков и капитанов индустрии есть свои ясновидцы и маги, мелкие вкладчики и болельщики спешат свериться с системой Минитель прежде, чем будет сделан пенальти: стоит задать машине код 3615, и на ее экране высветится «судьба». Именно это подкрепляет ту мысль, что техника не создает реальность науки, будучи, скорее, возобновлением инструментализации желания.

В непреходящей практике астрологии есть нечто необъяснимое и чарующее. В ней можно видеть симптом бессилия науки, ее неспособности создать особую «научную культуру», в ней можно разглядеть и непреодолимую потребность в вере. Внимания историка заслуживает типология речей в защиту астрологии, а вместе с ней — наличие или отсутствие аргументов «против». С этой точки зрения, нет никакой нужды в мобилизации цвета современной науки для рассуждения на тему *влияния звезд*. Астрологические верования сосуществуют с самыми строгими науками, и для немалой части публики чем-то совершенно нормальным является последовательное их поглощение, не вызывающее ни малейшего ощущения противоречия: сначала переданные космическим телескопом образы, затем предсказания мадемуазель Тесье, частного астролога Франсуа Миттерана. Осмысление или даже описание

принципов такого сочетания проходят не по ведомству Истории — этим занимается социология или психология. Зато медиевист может предложить простое уравнение и представить его на суд читателя. В эпоху, когда вполне легитимным было мнение об астрологии как о науке, когда многие философы и ученые *ex professo* обращались к астрологическим текстам, существовала научная и философская полемика против астрологии, в нашу эпоху, когда астрономия и астрология давным-давно разошлись, всякая полемика прекратилась. Дело здесь не только в расширившемся рынке предрассудков (даже если кажется, что труднее идти против широкого социального спроса, чем убеждать нескольких монархов или принцев в тщетности таких «прогнозов»), истинная причина молчания интеллектуалов совсем другая. Дело в том, что в аргументах астрологов уже нечего опровергать, поскольку состояние современной науки не позволяет формулировать научные аргументы в пользу астрологии. В золотой век антиастрологической полемики сторонники и противники *ars judicialis* говорили на одном языке, более того, они одинаково представляли себе мир. Само собой разумеется, вселенная Эйнштейна никак не соотносится с тем, что предлагается «магами XX столетия».

На рубеже XIII—XIV вв. астрология была повсюду. Еще не было громких инвектив против нее Николая Орезма — философа, математика и астронома, выступавшего против астрологии во времена царствования Карла V. Будучи частью доминирующего «научного» дискурса, астрология сыграла даже решающую роль в том, что мы назвали «рождением интеллектуала». Предметом рассмотрения нижеследующих страниц станут две концепции мира — философская и астрологическая, которые встречались и сочетались у многих мыслителей средневековья. Нам нужно выяснить, что вынесли из этого сочетания «интеллектуалы» для определения себя самих. Вожатым нам будет Данте. Но пе-

ред тем как обратиться к этой теме, следует сделать некоторые пояснения.

АСТРОЛОГИЯ КАК НАУКА

Астрология долгое время рассматривалась как раздел математики (именно это *ретроспективно* должно вызывать к ней доверие), равным образом она долгое время проходила по ведомости рождающейся астрономии. Но о какой математике идет речь? Францисканец Роджер Бэкон в послании, открывающем его *Большой труд* (*Opus maius*), последовательно разъясняет папе Клименту IV теоретическую необходимость и практическую полезность астрологии. Этот певец «экспериментального метода» (на словах он его, конечно, практиковал) выступает здесь как апологет математики, а тем самым и астрологии, которую он хотел бы сделать ведущей частью новой *университетской программы*.

Это похвальное слово интересно во многих отношениях, поскольку в нем интеллектуально артикулируются две различные идеи: идея университета и идея энциклопедии. Средневековый университет был телом, корпорацией, интеллектуальным сообществом. Термин *universitas* первоначально не относился ни к универсальности имеющихся в наличии знаний, ни к идеалу универсального познания. Энциклопедизм также не был первичной субстанцией университета как социального института: образование на факультете искусств не было нацелено на тотальное знание, речь шла о философии, то есть о трудах Аристотеля, его сателлитах и дополнениях к его трудам. Прославляя математику в послании папе, Бэкон выступает в защиту дисциплины, которая, по его мнению, недостаточно представлена в практике образования, — ему совершенно очевидно, что педагогический горизонт должен определяться энциклопедией философских наук.

Перед тем как определить философский статус астрологии, следует выяснить, что в точности Бэкон понимал под «математикой». Ответ его таков: имеется два рода математики, один из них составляет часть философии, тогда как другой относится к магии. Одна математика полезна христианину и была рекомендована отцами церкви, другая вредоносна и справедливо ими осуждалась:

Возражения вызывает не та математика, которая является частью философии, но лишь та, что представляет собой часть магии. Именно против последней выступали святые отцы, тогда как истинную математику они превозносили. Ибо математика есть двух родов. Одна из них полна предрассудков, когда подчиняет необходимости все сущее и свободу выбора, когда притязает на достоверное познание будущего. Как я со всей ясностью покажу далее, именно эта математика осуждалась святыми и философами. Что же касается другой математики, составляющей часть философии, то хотя она и носит то же самое имя, но противостоит первой и по способу изучения, и по тому, как она рекомендовалась святыми отцами⁵.

Для историка опровержение «математики предрассудка» есть еще один повод для осторожности, — не следует прикрывать наготу басен белым плащом Эвклида; это и повод для того, чтобы внимательнее взглянуть на университетскую концепцию астрологии в том виде, в каком она была представлена в учебниках философии в пятидесятых годах XIII столетия.

Какое место занимает астрология в организме знаний того времени? В одном вопросе содержится два: один — *de jure*, другой — *de facto*. Если брать вопрос «права», то есть идеальное подразделение наук, артикулированное в каком-нибудь *Введении в философию*, то астрология появляется в нем дважды: сначала при разделении механических

искусств, затем — при классификации свободных искусств⁶.

Седьмым из механических искусств было «искусство дивинации». Философы XIII в. подразделяли его, в свою очередь, на пять частей: мантику, математику (или *mathesis*), колдовство, вызывание иллюзий, а также искусство заговоров и порчи. У мантики имелось пять разновидностей: пиромантика, гидромантика, аеромантика, геомантика и некромантика. Перечисление таких техник дивинации относилось к общим местам тогдашней литературы, и большая их часть была известна с XII в., поскольку они детально описаны в *Didascalion* Гуго Сен-Викторского. Само собой разумеется, они не были предметом университетского образования и казались парижскому студенту XIII в. не менее экзотичными и таинственными, чем читателю XX в. *Mathesis* включал три или четыре подвида: гороскопы (составлявшие часть «несвободной астрологии»), гаруспиции, авгурии, ауспиции. Свободная астрология была ответвлением астрономии и составляла часть науки математики в собственном смысле слова — наряду с арифметикой, геометрией и музыкой.

Мы видим, что само понятие астрологии было двусмысленным. Как механическое искусство, она принадлежала к пустому *mathesis (mathematica vana)*, разоблачавшемуся Гуго Сен-Викторским, Роджер Бэкон удалил ее из своего научного Пантеона. Как свободная наука, она совпадает «с той частью астрономии, которая помогает суждению», а тем самым обладает известным философским достоинством.

Конечно, может возникнуть вопрос: каким образом одна и та же наука как знание того же самого типа могла стать объектом столь различных, если не сказать противоположных, оценок? Действительно, в университетском дискурсе XIII в. эпистемологический статус астрологии был противоречив. Причем это противоречие выражало изначальную противоречивость самого астрологического дискурса —

различение «естественной» и отдающей «предрассудками» частей астрологии было широко распространено на Западе со времени появления *Этимологий* Исидора Севильского.

АСТРОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Известные Средним векам астрология, алхимия и магия были наследием популярного герметизма — древнейшие из герметических текстов восходят к III в. до н. э. Греко-египетская астрология представляла собой обширный корпус текстов, которые затрагивали даже медицину и ботанику: скрытая под именем «Гермеса Трисмегиста» *iatromathematika* содержала набор рецептов, призванных предсказывать ход болезни согласно положению небесных светил в момент заболевания. В греко-римскую эпоху, в особенности в эпоху Римской империи, техники теургической дивинации буквально заполонили рынок религиозных верований.

Магия широко практиковалась во времена Нерона. «Нисхождение» божества на землю, его прямое или косвенное откровение желали обрести любыми средствами — от «духовной дрессировки» (концентрации или «лигатуры» чувств) вплоть до употребления соответствующих снадобий и возбудителей (ингаляции, наркотики, опьяняющие напитки, втирания в глаза и т. п.). Ликомантика (явление бога в пламени лампы или факела), леканомантика (явление бога в воде бассейна), обращение к медиумам, «гоэтическая» дивинация (когда бог не являлся, но «воодушевлял предмет», передавая ему некие движения или изменяя какие-то его свойства) составляли арсенал эллинистического мистицизма и питали его жажду «видений»⁷. Именно эти практики привели, помимо всего прочего, к средневековым дефинициям *pyromantia* и *hydromantia*.

В мире XIII в. уже очевидным образом отсутствовало стремление прямо «узреть бога» без какой бы то ни было поддержки, даже если иные астрологи пытались на свой

лад использовать в качестве заклинания евхаристию. От дивинации ожидали не столько контакта с божественным началом, сколько откровений относительно того, как следует жить, что делать, ожидали вмешательства тех сил, которые могли бы изменить ход событий. Мобилизуемые таким образом познания мало чем напоминали науку по Аристотелю. Эти знания, изначально разлитые по философии, захваченной религиями и мистериями, были пронизаны «чувством человеческого ничтожества» и подчинены «жажде бегства» (что ставило их куда ближе к *Золотому ослу*, чем к *Никомаховой этике*⁸). Даже при существенном обновлении такие знания были лишены истинно философского смысла для интеллектуалов Средних веков, по крайней мере, там, где аристотелизм был нормой мышления и поступков «интеллектуала».

Тем не менее, следует признать, что для немалого числа средневековых мыслителей практика дивинации поздней античности вызывала доверие, во всяком случае, это относится к претензиям на научность «свободной астрологии». Как мы уже видели, такой позиции придерживался Роджер Бэкон, то же самое можно сказать об Альберте Великом, имя которого доньше стоит на множестве трактатов по ученой астрологии или популярной магии. Как объяснить этот феномен? Ответ довольно прост.

В представлении философов XIII в. «предсказывающая» часть астрологии обладала философским смыслом, поскольку таковая не расходилась с другими разделами астрологии. Более того, она точно соответствовала философской теории *влияния*, организовывавшей средневековое восприятие взаимоотношений подлунного и надлунного миров.

Как ответвление математики астрологическая наука была совместима со взглядом на космос греко-арабского аристотелизма. *Мир «свободной» астрологии — тот же, что и мир философии*, речь идет о системе небесных сфер,

Умов и движущих небеса душ, которая стала популярной на Западе благодаря Авиценне и комментариям Аверроэса к аристотелевскому трактату *О небе*, перипатетическая версия космической теологии была намечена в книге *Д Метаматерики* Аристотеля.

В этой системе Умов каждая концентрически расположенная вокруг Земли сфера одушевляется и управляется «мыслящим» двигателем. Понятие «влияние» играло в ней центральную эпистемологическую роль. Философской «Вульгатой» арабского перипатетизма была ложно приписываемая Аристотелю *Книга причин*. Она представляла мир упорядоченным совершенным образом, при котором причинность отдельных Умов (называемых также «духовными субстанциями») распространялась на всю совокупность феноменов: от Первопричины до последнего неба, где располагался последний Ум — «Сокровищница форм». Он был источником двух рядов форм: телесных и интеллигибельных, первые из них просветляли души, вторые организовывали и структурировали материю⁹.

Значит ли это, что в университете учили «доброй» астрологии? Пока речь идет о Париже и о XIII в. ответ будет негативным. Университетское обучение астрологии не выходило за пределы самых необходимых азов. Университетские статуты не упоминают до 1366 г. «математических книг», там же, где о них говорится, формулировки далеки от ясности: чтобы стать кандидатом в лиценциаты искусств, бакалавр должен был познакомиться с «*некоторыми книгами по математике*» (*aliquos libros mathematicos*). В шестидесятые годы XIII в. это обучение сводилось к обязательному курсу лекций, излагавшему *Трактат о сферах* Иоанна из Холивуда, и аналогичному курсу, посвященному VIII книге сочинения Марциана Капеллы *О свадьбе Философии и Меркурия*. Иначе говоря, нужно было прослушать известное число лекций о природе и числе небесных сфер, о «кругах и их следах» (круги Арктики, летнего солн-

цестояния, равноденствия, зимнего солнцестояния, Антарктики, двух Колонн, Зодиака и Горизонта). Следовало выучить знаки Зодиака, порядок смены дней и ночей, распределение климатических зон, «круги и движения планет и причины эклипсов».

Судя по всему, фундаментальные тексты научной астрономии, например, *Альмагест* Птолемея, в действительности не читались: в лучшем случае студентов знакомили с предисловием к ним, техническая же часть, то есть астрономия и математика в современном смысле слова, лежала за пределами компетенции университетского персонала. Что касается астрологии, то главные (то есть арабские) источники приходили из вторых рук. Об обилии в то время таких трудов хорошо известно: один парижский магистр искусств даже заявил, что «целого дня не хватит, дабы прочесть одни лишь названия работ и имена их авторов»¹⁰. Да и немногие желали их открывать.

Поначалу невежество магистров искусств было на руку астрологии. Отсутствие институциональных корней помогало ей укрепиться за пределами институтов. И поскольку университет молчал, астрологический дискурс получил свободу действия вне университета: он не сталкивался с теоретическим противодействием. Астрология закрепилась и получила распространение в области не научной астрономии, а в той, которую она разделяла с философской теологией, а именно в сфере взаимоотношений человека с миром. Можно даже сказать, что *она развивалась, паразитируя на аристотелизме*.

Действительно, не только большая часть тем астрологии происходит из переиначенной философской проблематики, но могущество и плодovitость ее стратегий и моделей также происходят из деформации и искажения Аристотеля. Потребная астрологу вселенная была не вселенной Аристотеля, а вселенной *арабского аристотелизма*, в которой элементы астрономии, естественной и астральной теоло-

гии, рассеянные по книге *D Метафизики*, были переняты, переработаны и переосмыслены в отличных от первоначального аристотелизма теоретических рамках, а именно, в рамках неоплатонического эманационизма.

Фундаментальной темой астрологии была идея *влияния звезд*, а потому именно укрепление этой идеи создало условия для теоретического функционирования астрологии. Этому послужила *Книга о причинах* — сборник теологических сочинений, ложно приписанных Аристотелю. Завладев «теологией» Аристотеля, астрология смогла захватить всю остальную «систему», которая на самом деле никогда не существовала в подлинном аристотелизме. Тем самым астрология сумела создать «тотальный аристотелизм», который был, впрочем, фантомом — *Физика, О небе, Метеорологика* вошли в эту «систему» столь впечатляющим образом в том числе и потому, что на три четверти она не была аристотелевской.

Астрология добилась ранга универсальной науки только за счет того, что сам мир в ней стал апокрифом. Будучи нагруженной теориями провидения и судьбы (неоплатонической, а не аристотелевской по своему происхождению), которые к тому же непрестанно деформировались, мысль Аристотеля тем самым оказалась открытой для своего главного конкурента (астрологии) и дала ему в руки орудия для подрыва собственных позиций. Профессионалы-астрологи, маги и составители гороскопов, которыми так любили окружать себя государи (Фридрих II, Манфред) и папы, конечно, не выказывали намерения соперничать с подлинным Аристотелем. В отсутствие всяких университетских дебатов относительно астрологии они могли спокойно эксплуатировать свои рецепты и техники при дворах и во дворцах. И наоборот, когда речь шла о пропаганде собственного ремесла, они демонстрировали совершенное владение искусством искажения и умело заимствовали из физики, метафизики и космологии все то, что служило их целям.

Аристотелизм, и в еще большей степени греко-арабский перипатетизм, признавал существование вертикальной причинности, связующей надлунный и подлунный миры. Причинная связь такого рода обнаруживалась и в физике, и в биологии — она обосновывалась известным числом фундаментальных теорий. Из этих теорий две главные для аристотелевского видения мира — четырех элементов и естественной теплоты тел — не предполагали астрологической концепции влияния звезд на судьбы царств или индивидов. Эти теории не навязывали ни теологии божественного Провидения, ни ее противоположности — строгого астрально-го детерминизма. За счет умелого использования некоторых особенностей аристотелевского универсума астрология могла победоносно противостоять идеям Аристотеля, подчинять их себе или чудесным образом совмещать их с собственным проектом.

АРИСТОТЕЛЬ-АСТРОЛОГ ИЛИ РОЖДЕНИЕ МИФА

Если распространение астрологии предполагает некую новизность аристотелизма, то у самого Аристотеля должно было иметься нечто тому способствующее. Приманка такого рода содержится в тексте *Метеорологики*, где говорится, что «первой причиной явлений этого мира», «исходным пунктом их движения» был «толчок, данный телами, находящимися в вечном движении». П. Дюгем четко указал на скрытые в этих суждениях принципы. Прежде всего, на тот тезис, согласно которому исходным пунктом всякого порождения, а тем самым и всякого изменения и разрушения, является перемещение. Из этой первичности перемещения по отношению к любым другим движениям проистекает следующий тезис, согласно которому перемещения небесных тел суть причины трансформаций в переходящей природе:

Все трансформации, которые претерпевают преданные рождению и упадку вещи, находятся в зависимости от чистого движения непреходящих и незыблемых сущих, все они направляются круговращением небес.

В переводе Дюгема слова Аристотеля звучат так:

Этот мир каким-то образом и по необходимости связан с перемещениями в высшем мире, а потому всякая сила в нашем мире направляется этими движениями; таков принцип движения всех небесных тел, и его следует считать первопричиной.

Для Дюгема этот принцип (и этот текст) представляют собой аристотелевский фундамент всех средневековых обоснований астрологии. Но что здесь, строго говоря, утверждает Аристотелем? Вот другой, более поздний перевод того же текста, который близок латинской версии *Метеорологии* (комментарий на которую писал, помимо всех прочих, и Фома Аквинский):

Этот мир есть необходимое продолжение другого, обращающегося выше, откуда и приходят сюда все импульсы. В действительности он и есть то начало, откуда ко всем сущим приходит движение.¹¹

В этом переводе утверждается непрерывность между подлунным миром и миром над ним возвышающимся, что соответствует тезису Аристотеля об отсутствии пустоты — такова трактовка Фомы Аквинского. Этой непрерывностью объясняется передача импульсов, заданных движением небесных тел тем телам, которые составляют целое «близкого Земле» мира — подлунного мира (иными словами, огню, воздуху, воде и земле).

В переводе Дюгема подчеркивается существование необходимой связи, направление сил мира сего перемещениями тел в подлунном мире, то есть движениями светил, ко-

торые, напомним, состояли для Аристотеля из пятого элемента — эфира или квинтэссенции.

Непрерывность и связь — это не одно и то же: суждение «имеется необходимая непрерывность между А и В» утверждает нечто иное, чем суждение «А и В связаны необходимым образом». Мысль Аристотеля тем самым доступна для разных интерпретаций, а этого было вполне достаточно для тех, кто искал в нем покровителя: чем больше было двусмысленностей, тем лучше он играл эту роль. Разумеется, такой подход не давал гарантий подлинности астрологическим построениям.

О каких «изменениях» думал Аристотель? Имел ли он в виду дела сердечные, профессиональные успехи, школьные экзамены или победу на скачках? Судя по всему, он подразумевал направление рек, приливы, очертания континентов и морей. Даже если он как-то соотносил движения звезд с людскими делами, то он ничего не говорит о том, что «обращение звездного неба» должно поменять свой статус и из причины сделаться знамением «перемен» в низшем мире, способствуя тем самым предвидениям в областях экономики или человеческих страстей. Строго говоря, само выражение «влияние звезд» не является аристотелевским.

Что означает слово «влияние»? Не стоит обольщаться расплывчатой семантикой повседневного языка. Если звезды влияют на сей мир, то «влияние» понимается в ином смысле, чем, скажем, в суждении о «влиятельности» того или иного журналиста. Влияние означает приток и отток: *fluxus, influxus, influentia* — все эти слова говорят именно о движении.

Понятие влияния, в котором так нуждается астрология, представляет собой *ценную реакцию*, связывающую различные элементы, упоминаемые Аристотелем в начале *Метеорологики*: неудержимое движение начинается в области эфира и завершается на Земле. Аристотель этого дви-

жения не описывает. Истинную программу с принудительными школьными формулами мы обнаруживаем в *Четырехкнижии* (*Opus quadripartitum*) Птолемея. Послушаем астронома из Пелузиума. Несколько строк его трактата стали манифестом средневековой астрологии:

Вот совершенно очевидное суждение, не нуждающееся в долгих доказательствах: сила *проистекает* от эфирной и вечной природы, передается всем вещам, окружающим Землю, каковые находятся в вечном изменении. Первые из находящихся под луной элементов, огонь и воздух, возмущаются движениями эфира, а своим волнением они захватывают все тела под ними, а именно землю, воду и всех обретающихся в них животных и растения¹².

Это вполне соответствует сказанному Аристотелем за одним исключением: идея истечения, *эманации* не является аристотелевской. Конечно, говоря о влиянии звезд, Птолемей широко пользуется аристотелевскими идеями. Верно и то, что для Аристотеля Солнце задает устойчивый порядок множеству земных вещей, определяя «смену времен года, даруя жизнь животным, обеспечивая плодоношение растений, направляя потоки рек и упорядочивая разные телесные аффекты», верно также, что теплота дней «производит то жар и сушь, то холод и влажность». Луна тоже «влияет на земные вещи»: «от ее света, от захода и восхода ее зависят рост и убывание вод», благодаря ей «морские течения меняют свое направление», наконец, «и в целом, и в отдельных своих частях растения и животные испытывают воздействие от роста или убывания Луны». Но все эти феномены описываются не в терминах эманации.

Могут заметить, что это вопрос всего лишь терминологии. Но это не так. Астрологическая доктрина с необходимостью содержит в себе два аспекта: этиологию и семиологию. Как и все астрологи, Птолемей пользуется и той, и

другой. Например, он придерживается того, что соответствующее расположение звезд выступает *причиной* многообразных изменений, ибо в сочетании друг с другом небесные тела смешивают свои влияния. Но он же полагает, что тем самым «расположение звезд и конъюнкция планет суть *знаки* многочисленных воздействий». Но как совершается переход от этиологии к семиологии? Как расшифровать эту небесную книгу?

Даже если бы Аристотель целиком разделял астрологический фатализм, берущий начало в его высказываниях в *Метеорологике* (а это не так, если учесть теорию фактивности в *De interpretatione*, исключающую всякую форму детерминизма), то у него мы никак не найдем теории влияния, способной получить целостную семиологическую интерпретацию. Такое изменение общего плана — переход от причины к обозначающему — было возможно только при трактовке Умов в смысле универсального эманационизма. Этот синтез был осуществлен в философской литературе арабов.

УМЫ И СИЯНИЕ

Сочинение *О лучах (De radiis)* аль-Кинди содержало в себе то, что стало для людей средневековья первой ясной формулировкой астрологического преобразования мысли Аристотеля. Сделано это было за счет артикуляции двух различных тезисов¹³. Первый из них таков:

Положение звезд располагает (*disponit* означает также «упорядочивает, выстраивает, определяет») мир элементов и все из них состоящее, где бы и когда бы это ни происходило.

Второй тезис гласит:

Это расположение таково, что нет субстанции или ак-

циденции в низшем мире, которая так или иначе не обозначалась бы на небесах.

Именно это *обозначение* — наглядное выражение астрального детерминизма — позволяет делать прогнозы и предсказания. В одной песне говорится: «Это написано на небесах...». К сожалению, это лишь часть припева, выражающая и самое очевидное, и самое загадочное. Другая же часть, которая, — по крайней мере, для людей средневековья — была неотделима от первой (в этом и заключалась новая интерпретация Аристотеля), отсутствует. Это *написано* на небесах потому, что бытие всякого сущего *описано* в Умах, движущих сферы, в этих отделенных духовных субстанциях, регулирующих живую механику небес. Нельзя ссылаться на средневековую традицию астрологии, не платя за это принятием космической структуры, задающей и основной модус чтения. Если на небесах и имеются многочисленные фигуры вещей мира сего, то потому, что *значащие* небеса суть небеса *одушевленные*.

Получить один из тысячи способов чтения по небесам можно в том случае, если читающий по ним вступает в *контакт* с управляющими ими принципами. Этот контакт представляет собой *конъюнкцию* в буквальном смысле слова: сочетанию звезд соответствует соединение человеческой души с Умами, которые инструментализируют всеобщий порядок. Именно философская теория конъюнкции делает возможной семиологическую реальность космоса. Конъюнкции же, в свою очередь, нет без эманации: человеческая душа должна способствовать притоку к ней смыслов, каковые она может получить только от Умов. Это учение не Аристотеля, а Авиценны, для которого:

Все пребывающее в мире (прошлое, настоящее и будущее) существует в некоем отношении к мудрости Творца и чистых умов — ангелов и в другом отношении — к душам движущих небеса ангелов.

И вместе с тем учение аль-Газали, писавшего:

Когда человеческая душа освобождается, и ничто телесное ей уже не мешает, она способна вступить в контакт [*coniungi*] с духовными субстанциями, благородными и умопостигаемыми, в которых описано [*descriptum*] или запечатлено [*insculptum*] бытие всех вещей.

Никакая астрологическая доктрина не может обойтись без пророчества или гадательных снов, никакая не обходится без установления контакта между человеческой душой, Умами и тем, что *Книга причин* называет «благородными душами небес». Послушаем, что говорит по этому поводу Авицеброн:

В сновидениях сущность души обретает умопостигаемую форму сущности отделенного Ума. Это обретение происходит одушевлением [*animaliter*], то есть посредством образов [*imaginabiliter*].

«Влияние», о котором говорил Аристотель, то есть связь или непрерывность, соединяющая обращение небес с изменениями подлунного мира, приобретает здесь новый эпистемологический статус: излияние, истечение, *defluxus* — «низшие формы проистекают из высших», «все существующее здесь имеет более благородный образец выше»¹⁴. Диагноз, стало быть, прост: платонизм с его идеями-образцами (будучи сам в немалой мере деформирован) завладел вселенной Аристотеля.

Это кредо перипатетизма модулировалось по-разному. Авиценна толкует сновидения как «продукт активности небесных тел, раскрывающих форму в человеческом воображении». Газали говорит о «запечатлении» — фигуры с высот *запечатлеваются* в душе:

Когда человеческая душа входит в контакт с отделенными субстанциями, содержащиеся в них формы за-

печатлеваются в душе, что напоминает образ формы в зеркале, отражающем нечто из зеркала напротив, ибо между формами и душой нет никакого посредника. Так что все содержавшееся в первом зеркале явлено соразмерно во втором.

Теория предсказывающих сновидений не есть часть астрологии, но представляет собой ее необходимое основание. Если астрология претендует на большее, чем описание движения небес, если астрологу вообще есть что сказать, то он должен *сам участвовать в выявлении небесных фигур в человеческой душе*. А для укрепления своего авторитета ему нужно присвоить тот принцип, которым легитимировалась вся онирокритика XIII века:

Предсказательный сон есть порождение не самого спящего, он приходит извне¹⁵.

Это лучшая иллюстрация того, как псевдоаристотелевский тезис управляет всей астрологической конструкцией: высшие реальности воздействуют на душу силами и формами, направляющими человеческое действие. Делают они это посредством света звезд (*lumen radiale stellarum* аль-Кинди), в котором содержатся свойства и силы высших движителей.

К тому же большинство теоретиков, толковавших сновидения, подчеркивали, что *interpret somniorum* должен обращаться к технике астронома-астролога, ибо все взаимосвязано: влияние звезд на человека происходит и в момент его рождения, и по ходу всей его жизни, а, стало быть, и в момент сновидения. Все эти элементы должны быть учтены при «предсказании снов». Если Луна оказывает на человека влияние, то это влияние сказывается в сновидениях, и оно зависит от знака Зодиака. Поэтому толкователь сновидений должен знать «положение, движение Луны и природу знака», которые направляли формирование обра-

за во сне, в таком предсказательном сне образы формируются не сами собой, но свыше, они запечатляются в человеческой душе.

РАДИАЛЬНОЕ ВОЗДЕЙСТВИЕ

Средневековые мыслители по-разному представляли себе влияние звезд. Популяризированная аль-Кинди в трактате *De radiis* модель света и сияния была первой концептуальной инструментализацией, необходимой для научного статуса астрологии. Его формулировки были тем более эффективными, если учесть, что оптика (то, что в средневековье называлось «перспективой») была главной моделью научности XIII в. Воздействие звезд на тела низшего мира могло считаться предметом подлинного *mathesis* именно потому, что распространение света мыслилось в терминах геометрии. С этой точки зрения *influentia planetarum* представлялось как простая «проекция лучей», концентрирующихся на той или иной точке тела, «способного их принять»¹⁶. Такое воздействие, обеспечивающее «необходимую связь» высшего и подлунного миров, было к тому же однородно самой структуре низшей реальности: реальность в целом представала в образе сложной тотальности, образе взаимодействия сил, их встреч и взаимовлияний, происходивших в форме излучения.

Каждая земная вещь, будь она субстанцией или акциденцией, испускает лучи наподобие звезд. Великое многообразие вещей нашего мира целиком проистекает из такого столкновения лучей [*ex hoc radiorum collisione*]. Всякое воздействие звезд происходит [*procedit*] посредством излучения. Человеческий голос не производит лучей, но, как и все прочие реальные вещи [*res actuales*], действует лишь посредством их в мире четырех элементов¹⁷.

Идея лучевого воздействия слова позволяла придать научный, если не сказать материалистический, статус магии, но она же авторизовала магику-астрологическую интерпретацию христианских таинств, реализуемых посредством языкового акта. Вот почему в середине XIV в. Петр из Абано смог представлять Евхаристию как заклинание: трансубстанциация — превращение хлеба и вина в плоть и кровь Христа — стала результатом высказывания священной формулы, трактуемой даже как «заклятие» (*praecantatio*).

Большинство великих богословов XIII в. обсуждало перформативное и иллокутивное измерение таинств, например, Евхаристии или крещения — в особенности крещения, поскольку в нем самым ясным образом уравнивались слово и действие, а формула крещения выступала как идеальный случай высказывания, которое «реализует сказанное» (*efficit quod dicit*). Само собой разумеется, такой логико-лингвистический анализ феноменов сакраментального высказывания никоим образом не сводил Евхаристию к магику-религиозным теургическим практикам прорицателей времен поздней империи.

С другой стороны, астрологическая интерпретация таинств продвинулась много дальше герметических леканомантики или ликомантики, ибо она расположилась в совершенно естественных для нее пределах, в которых лишь «небесная добродетель» детерминировала перформативное воздействие слова¹⁸. Натурализм астрологии, сделавший ее в объяснении мира прямым конкурентом христианскому богословию, мог привести к самому строгому детерминизму и материализму — к отождествлению Бога с природой (*Deus est natura*), взгляду, согласно которому материя управляет всей совокупностью вселенной (*materia regitiva totius universi, quae ipse Deus*), исповедовавшемся Блэзом Пармским. Тем самым открывался путь как к реставрации античного астрологического фатализма, так и к будущему

философскому свободомыслию (задолго до его появления)¹⁹. Во всяком случае, этот дискурс был абсолютно несовместим с учением церкви и с католической верой.

Теория радиального воздействия не была аристотелевской, и философия непосредственно не участвовала в подрыве теологии с помощью звезд. Аристотелизмом завладевала астрология, но не через арабскую математику и оптику, а через биологию и психологию Аристотеля.

ДАНТЕ АЛИГЬЕРИ, ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ И АСТРОЛОГИЯ

Именно в *Пуре*, написанном Данте на народном языке, теология «Аристотеля» и астрология соединились в подлинно философский манифест. В главе XX четвертой книги *Convivio* Алигьери излагает центральный тезис интеллектуального аристократизма, который на грани XIII—XIV вв. выявил истинную фигуру средневекового интеллектуала («тех, кто обладает интеллектом, — немного»). Программа была проста: философ добродетелен и счастлив. Под естественным венцом добродетелей подразумевается особое состояние — «умственное счастье», то есть философское созерцание. Условием добродетельности является «благородство», *nobilitade*, которое есть «семя блаженства», «брошаемое божеством лишь в гармоническое существо, иными словами, в существо, во всех отношениях к тому предрасположенное»²⁰.

Никто более Данте не прославлял «благородство» интеллектуала в Средние века. Разве не поместил он его над благородством крови и титулов, понимавшимся Фридрихом II как «обладание древними богатствами»? Похвальное слово «интеллектуалу», однако, еще не связывалось ни с каким социальным кредо или каким-то «классовым сознанием», даже нарождающимся.

Фигура Данте не вмещается в социально-исторические схемы с их «идеологическими» выражениями такого рода:

«самосознание университетского магистра как нового образа светского интеллектуала, профессионала в области аристотелевской мысли»²¹. Во-первых, речь идет, словами Брокьери и Пароди, о «нетипичном (*anotado*), то есть о не принадлежавшем университету интеллектуале»²². Во-вторых, утверждаемое Данте благородство не связано с аргументом о достоинстве *ремесла философа* (любимом аргументе *artistaе*²³), оно предполагает несравненную по широте медитацию над природой, Провидением и судьбой. Взгляд Данте на мир нельзя оценить как социологический, это взгляд натурфилософа. Его теория *nobilitate* вписывалась в его видение космоса: благородство нисходит на *некоторых людей* «от высшей и духовной Силы подобно тому, как в драгоценный камень нисходит сила из благороднейшего небесного тела»²⁴. Именно здесь вмешивалась астрология.

Алигьери — как все «философы», как до него Сигер Брабантский и Боэций Дакийский — играл в двойном регистре (кстати, таковой обычно выставляют под названием «двойственная истина»), но у него самого с очевидностью речь идет о двух *порядках изложения*, которые и различаются, и по необходимости совпадают: о порядке природы и о порядке благодати.

Желая показать, как благородство проистекает в человеке, Данте дает две версии такого облагораживания: одна из них является естественной, то есть философской, другая сверхъестественной — богословской.

Для более совершенного познания человеческой доброты, поскольку она служит в нас началом всякого добра и именуется благородством, в этой особой главе надлежит выяснить, каким образом доброта эта в нас нисходит, а нисходит она в нас двумя путями — сначала естественным, а затем богословским, то есть божественным и духовным²⁵.

Нет нужды задерживаться на этой двоякой стратегии,

мы имеем дело не с двойственным языком, но с иерархией дискурсов. Данте никогда не сомневался в том, что после смерти есть возможность «блаженства», в сравнении с которым здешнее интеллектуальное «счастье» выглядит, в лучшем случае, как некое предвестие²⁶. Будучи христианином, Алигьери вовсе не притязал на то, чтобы возвысить философию над теологией. Обратившись к практике, то есть став *мирскими* в собственном смысле этого слова, философские секты античности: эпикурейцы, стоики и перипатетики — искали блаженства там, где его нет. Их неудача была неизбежной, о чем, по мнению Данте, ясно говорит Евангелие:

Марк говорит, что Мария Магдалина, Мария Иаковлева и Мария Саломия отправились разыскивать Спасителя в гробнице и не нашли его; но нашли юношу, облаченного в белую одежду, который им сказал: «Вы ищете Спасителя, а я вам говорю, что Его здесь нет; а потому не бойтесь, но идите и скажите ученикам Его и Петру, что он их предваряет в Галилее; там Его увидите, как он сказал вам». Под этими тремя женами можно разуместь три направления в учении о действительной жизни, а именно Эпикурейцев, Стоиков и Перипатетиков, направляющихся к гробнице, то есть к современному миру, который есть вместилище тленных вещей, где они ищут Спасителя, то есть блаженство, и не находят его...²⁷

Рассуждение Данте меняется, когда он заводит речь об интеллекте. Действительно, если блаженство для него следует искать в созерцательной жизни, то все меняется: здесь мы находим нечто, здесь обнаруживается счастье. Отождествленный с *нисходящим в душу философа благородством* «ангел Божий» становится тем самым гарантом посюстороннего счастья, достигаемого посредством интеллектуального созерцания.

Этот ангел и есть наше благородство,... исходящее от Бога, говорящее в нашем разуме и обращающееся к каждому из этих направлений, то есть к любому ищущему в действенной жизни блаженства, которого здесь не найти; но пусть ангел пойдет и скажет это ученикам и Петру, то есть тем, кто его ищут, и тем, кто сбились с пути, как Петр, от него отрекшийся, и пусть он скажет, что предварит нас в Галилее, то есть в созерцании... Ангел говорит: «Он вас предварит», а не говорит: «Он будет с вами», давая этим понять, что в нашем созерцании Бог всегда нас предваряет, и мы здесь никогда не можем достичь его, как наше высшее блаженство. И он говорит: «Там его увидите, как он сказал», то есть там вы вкусите его сладости, иными словами — блаженства, как вам было обещано²⁸.

Для Данте в его *Пире*, равно как для Сигера Брабантского или Боэция Дакийского, вся человеческая жизнь подчинена усовершенствованию теоретической мудрости. Эта мудрость не есть блаженство, но она его предугадывает и предуготовляет. Пугающий конкордат — из небесного посмертного вознаграждения здесь сделан плод, продление обретенного в посюстороннем мире философского достоинства, так что трудно сказать, каким Богом оно даровано: Богом философов или богословов. Разве Данте не украшает «астральную» (а тем самым философскую) теологию ссылкой на отрывок из Послания Иакова, которое традиционно служило основанием всей средневековой теории благодати, когда пишет: «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше от Отца светов...»?

Действительно, вовсе не исповедуя *двойственную истину*, Данте знал лишь одну истину — ту, что приходит «хорошо приуроченному» или обладающему соответствующим «естеством» уму. Вместе с идеей *дара благородства* христианская благодать структурно уподобляется «боже-

ственному семени» философов — «интеллекту» или интеллектуальности, словно мысль обладает харизматическим могуществом, для которого сначала должны быть приуготовлены тело и душа, за что затем они получают своего рода естественное вознаграждение.

Есть закон Дара. «Вещам полагается быть настроенными на воздействие движущих ими начал и на восприятие их действий» — эта аксиома Аристотеля регламентирует всю харизматическую теологию. Воспользовавшись темой одной из канцон Гвинцинелли, Данте пошел дальше: добродетель — способность души, которая, как он говорит, подобна способности драгоценных камней воспринимать божественную силу. Все дело в складе души, ее организации, в возрасте и «своевременности».

Если душа несовершенна в своем строе, она не расположена к приятию этого благословенного и божественного влияния: подобно тому, как если драгоценный камень несовершенен, он не может воспринять божественной силы, о чем сказал благородный Гвидо Гвинцинелли в одной из своих канцон, которая начинается словами: «Амор пребудет в благородном сердце». Душа иного человека может быть несовершенной по своему складу, в зависимости от возраста данного человека; и в такой душе божественный луч не воссияет никогда²⁹.

Благородство интеллектуала по Данте помещается тем самым на зыбкой границе между философией и теологией — в той зоне пертурбаций, где происходит взаимообмен интерпретациями, где тексты взаимопереходны, где смешиваются их источники и объединяются их притязания. Граница, тем не менее, остается, причем довольно четкая. Но единственное, что действительно принимается в расчет, — это смерть: блаженство, обещанное избранным в небесном Иерусалиме, виднеется уже здесь, внизу, у тех, кто

способен на счастье. Данте ясно указывает, что первое не-сказанно превосходит второе, но вместе с тем он придерживается того, что «наше блаженство», иными словами, наше *человеческое* счастье, *прямо* ведет нас к иному:

Итак, ясно, что наше блаженство (то счастье, о котором идет речь) мы прежде всего можем найти как бы несовершенным, в жизни действенной, то есть в применении нравственных добродетелей, а затем как бы совершенным, в применении добродетелей интеллектуальных. Оба эти действия — свободные и кратчайшие пути, ведущие к высшему блаженству, которого здесь достигнуть невозможно...³⁰

Говоря о недостижимости *высшего* счастья в этой жизни, Данте без колебаний демонстрирует «сладость» того состояния, которое в ней доступно добродетельным. Он энергично отстаивает эту идею, сохраняющую всю свою новизну даже столько веков спустя, — существование блаженной жизни до смерти. Этот тезис очевидным образом выступает как политический.

Известно, что Данте смело представлял философское созерцание как цель всякой человеческой организации и сделал его последним основанием монархической идеи:

Основанием к возникновению императорской власти послужила насущная потребность человеческого общества, устроенного ради достижения единой цели — счастливой жизни³¹.

Однако поэт не довольствовался политизацией аристотелизма. Аристотеля он читал глазами астролога, дабы философски осмыслить происхождение благородства.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ БЛАГОРОДСТВА
И СЛУЧАЙНОСТЬ РОЖДЕНИЯ

Данте был знаком с философскими учениями греков и арабов о природе и происхождении души³². Так, благодаря Альберту Великому (а через него и Макробию), Данте приписывает Платону учение о метемпсихозе, ведущим происхождение каждой души от «дружественной» ей звезды, на которую она возвращается, завершив весь земной цикл взлетов и падений:

Правда, разные философы по-разному рассуждали об отличительных признаках наших душ... Платон же и другие полагали, что души происходят от звезд и более или менее благородны в зависимости от благородства соответствующей звезды.

Этот «платонизм» представлял собой примитивную версию философской астрологии — психогенез индивидуальных судеб. Действительно, в астрологической интерпретации платоновского *Тимея* «посеянные» Демиургом на звездах души проходят одну небесную сферу за другой и во время такого космического путешествия, прежде чем соединиться с каким-либо телом, обретают свои неповторимые особенности. Памятью они обзаводятся в сфере Сатурна, «мнение и рассуждение о вероятном» получают в сфере Юпитера, гневливость — в сфере Марса, способность мышления — в сфере Солнца, оценку полезного и вредного — в сфере Меркурия, желание — в сфере Венеры, и, наконец, разнообразные движения, связанные с природой тела (притяжение, питание, переваривание, рост, рождение), — в сфере Луны. Затем они переходят из тела в тело, получая воздаяние за совершенное ими в каждой из телесных оболочек. Завершается этот процесс вместе с возвращением души к «дружественной» звезде.

Эти странствия души очевидным образом толкают к фатализму.

В эпоху Альберта Великого такого рода «платонизм» питал целый ряд учений, утверждавших зависимость человеческой души от «движения звезд» уже своим подходом к ее происхождению и к ее странствиям. Как раз против такого детерминизма немецкий богослов и мобилизовал «учения перипатетиков и Птолемея», написав, что «душа воспринимает самые слабые движения в самых далеких небесных сферах» и что она «со всей свободой способна отвлечься от тех вещей, к которым ее склоняет движение звезд», в зависимости от того, насколько она сможет «благодаря своей мудрости и одною силой своей мысли обратиться к другим возможностям».

Как мыслящий субъект человек есть альтернативный фактор: в конstellляциях небесных фигур он прослеживает, открывает, изобретает знамения непредрешенного. Когда Данте писал свой «Пир», платоновский «астрологизм» уже сменился «аристотелевской» версией влияния звезд. Всякий философ, всякий «интеллектуал» в принципе признавал аксиому из *Centiloquium verba Ptolemai*: «Sapiens dominatur astris», — мудрец ускользает от власти звезд, более того, он господствует над ними, ибо сам выбирает, давать ли ему согласие. Первым космонавтом был герменевтик. Как писал Бозций Дакийский:

Corpora quae circa nos sunt... suadent, sed non cogunt.

«Окружающие нас небесные тела предлагают, но не принуждают».

Осужденный уже в 1270 г., астральный детерминизм подвергся новому осуждению в 1277 году. В своем *syllabus* Этьен Тампье запретил четыре тезиса, которые в той или иной степени предполагали зависимость человеческой души от «движения светил»: 132. Небесная сфера, а не воля врача, есть причина исцеления. 133. Воля и интеллект при-

ходят в движение не сами, но лишь в силу движения вечной причины, небесных тел. 161. Воздействия звезд на свободное решение являются тайными. 162. Наша воля подчиняется (*subiacet*) могуществу небесных тел.

До фатализма такого рода в Париже, кажется, никто никогда не доходил. Даже принимая основные догматы астрологии, Данте не мог, стало быть, и в Италии назвать своим учение, которое цензура прежде денонсировала. Было ли это жертвой с его стороны? Разумеется, нет.

В XIV в. философ не мог всерьез рассматривать даже возможность всеобщего заблуждения. Если все соглашались с тем, что небесные тела оказывают *реальное* влияние на ум и волю, то никто не считал такое влияние *детерминирующим*, однако все полагали его *косвенным*: звезды соотносились с человеком как тела с телом, и их влияние на душу могло состояться лишь при воздействии на соединенное с душой тело. Строгий астральный детерминизм поэтому казался идеей экзотической, в своем памфлете *Заблуждения философов* Эгидий Римский считал, что она явно принадлежит одному лишь аль-Кинди. Короче, это была арабская идея.

Не расписавшись в фатализме, Данте все же перенял кредо астрологов в самом главном. К этому его склонила природа созданной им же проблемы — происхождения *благородства*.

Качество своих стихов или легкость своего пера поэт не мог противопоставлять высокомерию дворянства крови во Флоренции или в Милане. Все решается при рождении: благородными не становятся, ими рождаются.

Перед лицом этой проблемы первоначальная интуиция Данте была следующей: нет благородства *передаваемого*, то есть переходящего по наследству, поскольку нет благородства коллективного. Благородство индивидуально. Семьи, роды, породы представляют собой лишь собирательные

единства. Такой номиналистический взгляд политика исключает существование социальных универсалий: «у породы как таковой нет души», она всего лишь «некое целое без сущности, совместной с его частями». Куча белых зерен по своей сущности не является белой, поскольку каждое зерно пшеницы можно заменить зерном ржи: «куча изменит цвет», а тем самым и имя. «То же самое можно сказать и о благородстве породы или рода»: нельзя сказать, что собрание благородных индивидов благородно своей причастностью трансцендентной сущности, оно представляет собой лишь сумму благородных индивидуальностей, классифицируемых под одним именем. Коллективное благородство — это абстрактная идея, «вторичная сущность». У благородства нет наследников.

Поэтому пусть не говорят кто-либо из флорентинских Уберти или из миланских Висконти: «Я благороден потому, что принадлежу к такому-то роду»; ведь божественное семя упадает не в род, то есть не в семейство, а в отдельные личности... Не род делает благородным отдельные личности, а отдельные личности делают род благородным³³.

Применив к политике квазиноминалистическую теорию универсалий, Данте тем не менее не стал глашатаем социальной группы, освящающей индивидуальное достоинство своим трудом. Корпорация мэтров, «класс» интеллектуалов, может быть благородной только в том случае, если каждый входящий в этот «класс» станет благородным. Благородство корпорации не служит обоснованием корпоративизма, как и во всех других случаях оно есть нечто надуманное.

Вопрос, стоявший перед Данте, заключался в том, чтобы узнать, почему на одного человека благородство «нисходит», а на другого — нет, если ни род (социальное происхождение), ни труд (социальная функция) не способны

«облагородить» индивида. Вопрос решающий и явно выходящий за пределы университетской апологии «ремесла», равно как и феодальной кровной гордости. Иными словами, это вопрос философский и богословский. Альтернативность была столь четко обозначена, что на двух разных краях Империи ответы на него оказались не только различными, но и противоположными.

В Германии, где Альберт Великий рискнул выдвинуть идею облагораживания посредством интеллектуального труда (усилия мысли), а Мейстер Экхарт, как мы увидим, ввел идею благородства, достигаемого практикой отрешенности — *abegescheidenheit*, — усиливающей *otium*, *farniente*, не-деяние, в Италии Данте указал другой путь — путь дара от рождения или звездный путь.

СПЕРМА И ЗВЕЗДЫ

Мир, в котором жил и мыслил Данте, был миром арабского перипатетизма, космологии Аристотеля и его комментаторов, миром псевдоаристотелевской теологии из *Книги о причинах*. В нем порядок «обращения небес» управлялся движущими душами, принципами всех высших движений. Короче говоря, это был мир, где небеса «одушевлены», а звезды «живы». Именно к нему применялись теория и практика астрологии. Был ли этот мир «христианским»? Это, по меньшей мере, спорно и вызывает горячие дискуссии.

В философской Вульгате того времени, о чем свидетельствуют осуждения 1277 г., представления о надлунном звездном мире опирались на один простой принцип: небесные тела состоят из трех начал — из субъекта, то есть основы вечного движения (иначе говоря, из небесной сферы и звезд, которые она «несет»), из души этой сферы и из Перводвигателя, приводящего все в движение как «объект любви» (95-й пункт осуждения).

Вечность мира и одушевленность неба не тождественны,

эти два тезиса легко развести. Философ-аристотелик должен был разделять оба тезиса, христианский богослов мог отвергнуть один, несовместимый с библейским учением о творении, целиком принимая второй, даже если католическая вера побуждала его предпочесть традиционное понятие «движущий ангел» греко-арабскому понятию движущих Умов и «душ» небесных тел.

В *Книге о причинах*, составляющей хартию «аристотелевской» философской теологии, каузальная система мира состояла из сущностей трех видов: Первой причины, отделенных Умов, «благородных душ». В эпоху Данте описанная в *Книге о причинах* вселенная представляла как система, содержащая десять Умов и девять небесных сфер (кристальное Небо, сфера неподвижных звезд, сферы Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия и Луны). Они причинно связаны друг с другом сложным механизмом интеллектуальной эманации. Столь странное для нас понятие одушевленного Неба было тесно связано с еще более удивительным для нас тезисом — тезисом о появлении вещей в подлинном процессе мышления. Первопричина прямо не творит вселенную. Всю совокупность вещей на основе прототипов или моделей — Идей, составляющих божественную Мысль творит одновременно и однократно (*simul et semel*) «платонизированный» Бог христиан. *Prima causa* перипатетиков непосредственно производит лишь Первый Ум, и это деяние длится, повторяется, воспроизводится, начиная с самого первого результата, с помощью своего рода динамики — интеллектуальной экспансии, организованной триадически.

Первопричина производит Первый Ум, который, в свою очередь, производит следующий и т. д. вплоть до последнего, десятого Ума, руководящего подлунным миром, далее, каждый Ум порождает небесную сферу и «благородную душу» этой сферы, наконец, каждая «благородная душа» обеспечивает движение своей сферы. Взгляды на динами-

ку этого производства были различными. Тем не менее, все философы соглашались в том, что движущая сила эманации заключалась в самой психической структуре Ума и в порядке интеллектуальных операций. По закону эманации каждый Ум порождает три существа — Ум более низкого ранга, небесную сферу (то есть «благородное тело») и движущую душу — в строгом соответствии с тем, что эманация есть процесс мышления, при котором исходящее, Ум, рождается и вытекает непосредственно из возвышающегося над ним. Будучи мыслью, Ум, мысля самого себя, мыслью о собственной «сущности», согласно двоякой модальности необходимого и возможного выступает как первоисток души и небесного тела.

Как связать судьбы индивидов, человеческую жизнь, с космосом, который не только умопостижаем, но и наделен умом? Как соотносить личное существование с движением космической мысли, такой сложной и необычайно однородной, чтобы каждое мгновение универсума могло рассматриваться как его мысль? Как объяснить биологический феномен рождения, как мыслить появление уникального нового существа, связывая его с движениями одушевленных небес? Короче говоря, как мыслить влияние «живых» звезд на низшие в сравнении с ними живые существа — одушевленные существа подлунного мира, среди которых человек, наделенное разумом *животное*?

Такова была головоломная проблема, к которой Данте смело обратился в своем *Пире*, дабы философски объяснить феномен «благородства». Предложенный им ответ, заранее объявленный как совпадающий «с мнением Аристотеля и перипатетиков», вероятно, стал одним из самых поразительных теоретических достижений средневековья. В нем соединились все и вся: биология Аристотеля, перипатетическая космология, астрологические верования, новая мораль «интеллектуалов». Попробуем в деталях рассмотреть это чудесное сплетение.

Как описать производство, порождение человеческого существа? Данте отвечает:

И потому я утверждаю, что когда человеческое семя попадает в свое вместилище, а именно в матку, оно приносит с собой силу души порождающей, силу неба и силу связанных друг с другом стихий; семя это зреет и располагает материю для силы образующей, которую принесла душа родителя; сила же образующая готовит органы для силы небесной, которая выводит душу в жизнь. Душа же эта, едва возникши, приемлет от силы небесного двигателя возможный интеллект, который потенциально привлекает к себе все универсальные формы в той мере, в какой они заключены в его производителе и в тем меньшей степени, чем больше они удалены от Первоинтеллекта³⁴.

Как понять этот отрывок? Прежде всего, как изложение теории семени, спермы. Для Данте сперма есть вектор трех различных сил или «добродетелей», названных соответственно как «порождающая», «образующая» и «небесная» добродетели. Эту роль спермы невозможно понять без ссылок на центральные тезисы аристотелевской биологии.

Для Аристотеля душа строго определялась как «форма» или первая «действительность» (энтелехия) «естественным образом организованного тела». В этом смысле только живые тела обладают душой. Является ли одушевленной сама сперма живого существа? У спермы нет души, поскольку она неживое существо, организованное тело. Как поясняется в трактате *О рождении животных*, если у семени есть душа, то она заключена в возможности, а не в действительности. Сперма, таким образом, содержит лишь возможность души будущего новорожденного. Чтобы, попав в матку, начать действовать и, таким образом, произвести одушевленное существо, семя должно представлять какую-либо форму психической действительности, ибо в аристо-

телизме действовать способно лишь действительное. Состоящая по сути своей из воды и рпеута (то есть горячего воздуха) всякая сперма обладает «комплексцией» — особым равновесием между различными элементарными составляющими, но она наделена и тем, что Данте называет «образующей добродетелью», проистекающей из души самого обладателя семени, «отца» или «самца». Эта образующая добродетель выступает как единственная психическая действительность спермы. Однако как она воздействует и на что?

Любая естественная способность живого существа реализуется или действует посредством телесного органа. Не будучи организованным телом, «образующая добродетель» не может воспользоваться никаким орудием. Перипатетику остается лишь один ответ, объединяющий высказывания, в большей или меньшей степени рассеянные по трудам Аристотеля: «сперма действует на манер ремесленника, ибо форма имеется лишь в возможности» порожденного, она действует посредством «психического» или жизненного тепла, которое свойственным ему образом присуще каждому *semen*³⁵. Но откуда проистекает «психическая» теплота или, как пишет Аверроэс, «теплое умение» спермы? От испускающего ее родителя, но в первую очередь — от *небесных Тел*, различные движения, конstellации и конфигурации которых детерминируют уровень теплотворной интенсивности спермы. Аристотель, в понимании арабов, выдвигая общее правило, согласно которому «человек порожден человеком и солнцем» (при этом солнце означает всю совокупность планет, просто его действие более заметно), как раз и говорил о необходимом сотрудничестве человека и звезды³⁶.

В такой системе многообразие видов животных объясняется неравенством по уровню теплоты в различных типах спермы, а само это неравенство, в свою очередь, зависит от движения звезд и от их соотношения в каждый конкрет-

ный момент времени. Даже в случае самозарождения, которое считалось следствием сложных феноменов гниения, то есть в случае рождения некоторых существ без спермы, сперматической теплоте можно найти эквивалент: действительно, земля и вода, служащие основанием такого рождения, тоже обладают «уровнем теплоты», передаваемой им небесными телами.

Как мы видим, используемые Данте понятия связаны с чрезвычайно разработанным техническим инструментарием³⁷.

«Образующая добродетель» — это медицинское понятие, встречавшееся и у арабов, и у Галена (под именами *quwwa muṣawwira*, *δύναμις διαπλαστική*). В любом случае очевидно, что для астрологического тезиса о влиянии звезд почва была хорошо подготовлена: уже само понятие «психическая теплота» настойчиво к нему вызывает.

Конечно, Аристотель в нескольких своих работах просто *сблизил* теплоту спермы с жизненной теплотой «астрального элемента», Данте придерживался точки зрения арабского перипатетизма, и в этой перспективе вопрос о соотношении спермы, плазматической способности и звезд — не говоря уже об Умах — занимал, безусловно, центральное место³⁸.

Алигьери не сомневался в том, что у человеческой души есть три функции: растительная, чувственная и разумная. Накопление воздействий добродетелей элементов, смешанных в семени, а также образующей добродетели, происходящей от отца, и небесной добродетели, проистекающей от высшего Тела (при этом каждая добродетель подготавливает следующую), завершается — благодаря воздействию небесной добродетели — формированием чувственной способности, включающей в себя и растительную. Она совпадает с уровнем одушевленности, свойственной животным: *небесная добродетель... produce de la potenza del seme l'anima in vita*.

Но на этом объяснение происхождения человеческой души не заканчивается. Показав, откуда взялась животность человека, мы еще не объяснили, откуда пришла его человечность, то есть собственно его человеческая жизнь, иначе говоря, его способность мышления. Для Аристотеля, как уже было сказано, «человек человекен только за счет разума». Но каким образом разум приходит к человеку? Данте отвечает категорически: разум приходит *извне*.

Разум еще не содержится в сперме. Если из различных добродетелей, входящих в «возможность» спермы, можно вывести способности растительной и чувственной души, то способность мышления в ней никак не содержится. Действительно, для Аристотеля разум «входит» в человека-животное, он является «божественным началом», которое передается ему высшей инстанцией, а не «вызывается» звездами из состава семени. Именно в этом соединились психология и космология.

Человеческая способность мышления есть то, что Данте, подобно всем перипатетикам, называл «возможным интеллектом» или «пассивным интеллектом», то есть способностью к восприятию, «чистой доской», содержащей потенциально все умопостигаемые формы, все мыслимые понятия. Эти понятия могут открываться самой душе в результате просветления от трансцендентной Мысли — контакта или конъюнкции с отделенным Умом, называемым также «действующим Умом».

Если способность мышления, иначе говоря, способность стать местом для Мысли, не составляет части изначальной оснастки человека, или как говорит Данте, если она «не принесена вместе с человеческим семенем, упавшим в принимающее его лоно», то этот «возможный интеллект» проистекает не из спермы как таковой и не из небесной добродетели, возбуждающей в нем способность чувствовать.

Для Данте источником мышления является то, что было

им в *Пуре* названо «двигателем Неба», содержащем в себе и производящем «универсальные формы», передаваемые им собственными силами *anima in vita*. Вопреки большинству католических интерпретаций Алигьери, небесная добродетель и «добродетель двигателя Неба» представляют собой две различные силы. Одна из них объясняет появление чувств и животной жизни вообще, другая — появление мышления и, в частности, человеческой жизни⁸⁹. Именно эта психическая причинность Перводвигателя (то есть Бога философов), а тем самым и философский тезис о единстве субстанциальных форм, утверждающий наличие у человека одной — разумной — души, был блестяще стихотворно передан в XXV песне «Чистилища»:

Но если правде грудь твоя открыта,
Знай, что едва зародыш завершен
И мозговая ткань вполне развита

Прадвигатель, в веселии склонен,
Прекрасный труд природы созерцает,
И новый дух в него вдыхает он,

Который все, что там росло, вбирает;
И вот душа, слиянная в одно,
Живет, и чувствует, и постигает.

Иными словами, пока зародыш не получил возможного интеллекта, «из животного еще не вышел наделенный речью человек». Философ-перипатетик, Данте придерживается сути перипатетизма: наделяющий человека человечностью интеллект божественен и приходит извне, биологический процесс производства человека вписан в общие рамки космической жизни, по ходу самого этого процесса указывается точная граница между животным и человеком. Быть может, именно сознание собственной смелости заставляет Данте оттенить следствия:

Пусть же никто не удивляется, если я выражаюсь так, что это кажется трудным для понимания; мне и самому кажется удивительным, как возможно охватить умом и представить себе это зарождение. Это не предмет, который можно разъяснить словами, словами народными. Поэтому мне хочется сказать вместе с Апостолом: «О, бездна богатства и Премудрости и ведения божьего, как непостижимы судьбы твои и неисповедимы пути твои!»⁴⁰

Но еще более смелое учение излагается сразу после попытки установить происхождение благородства.

Проблема поставлена конкретно: как «семя счастья», то есть «человеческого благородства», нисходит в душу философа?

Из биолого-астрологических предпосылок Данте развивает настоящую генеалогию облагораживания души. Различив три соперничающих в творении человека добродетели, Алигьери точно объясняет, каким образом способность к восприятию интеллекта может меняться от случая к случаю, не ставя под удар определение вида. Все дело в пропорциях.

Если вся совокупность факторов, отвечающих за формирование «завершенного зародыша», имеющего «вполне развитую мозговую ткань», оптимальным образом скоординирована, то в результате получается чистейшая душа, способная именно в силу своей чистоты воспринять возможный интеллект Перводвигателя:

А так как состав семени может быть лучше или хуже и так как расположение Неба может быть для порождения хорошим, лучшим и наилучшим (а оно меняется под влиянием созвездий, которые непрерывно перемещаются), случается так, что из человеческого семени и из этих сил получается душа, более или менее чистая; в зависимости же от ее чистоты в нее нисхо-

дит возможная интеллектуальная сила, о которой говорилось выше⁴¹.

Если же эта «чистота» такова, что воспринятый интеллект «свободен» от всякой подчиненности телу и образам, то и разумная душа, в свою очередь, способна принять входящее «божественное благо». «Благородство» или способность интеллекта соединяться со своим Принципом является, тем самым, плодом процесса, в котором увязано все — и первые биологические реальности, и последние «божественные» реальности, а соединяет их «круговращение звезд». Существует *благодать природы*, намеченная уже в элементарных качествах *семени* и разворачивающаяся во влиянии звезд. Для Данте аристократ представляет собой творение спермы и звезд.

А если случится, что, благодаря чистоте приемлющей души, интеллектуальная сила оказывается должным образом отрешенной от малейшего намека на телесность, то божественное добро в душе множится, как в сосуде, достаточно емком для его приятия, и потому эта сила множится в душе, в зависимости от восприимчивости последней. Сила эта и есть семя блаженства, о котором сейчас идет речь⁴².

Совершенная связь горнего мира с дольным (обозреваемая одновременно биологически, психологически и космологически) вызывает тип нового человека — человека благородного, «интеллектуала» в значении человека, определяемого интеллектом.

Эта связь, которую арабские философы называли «соединением с отделенным Умом», задана самой природой в целом. Подобно Аверроэсу, Данте принимает тезис, согласно которому философия с необходимостью реализуется в какой-то части мира в какой-то данный момент времени, а это значит, что существует хотя бы один благородный человек:

соединение подлунного мира с Перводвигателем есть постулат природы. Мир немислим без благородства, ибо в благородном человеке реализуется целостный порядок вещей, совершенная связь всех его частей. Как мы видели, в IV главе *Монархии* жизнь в согласии с разумом является «целью всего человеческого общества», а потому на все человечество падает задача мышления и тяжесть философской благодати. В *Пуре* философское существование описывается в терминах, которые структурно аналогичны Боговоплощению, только речь идет не о порядке спасения, а о порядке природы.

Интеллектуал — не просто посредник, функционер божества, это «божественный» человек, становящийся с помощью философии (земного блаженства) аналогом «воплощенного Бога», дабы возвестить о небесном блаженстве.

Таким философским воплощением оказывается *влияние*. Как же оно реализуется? Нисхождением Принципа вниз, а не восхождением разума или человеческой мысли вверх, именно это нисхождение притягивает к себе разум и помогает ему подняться к «своему подобию»⁴³. Таков всеобщий порядок природы: добродетель высших вещей нисходит и приспособливает к себе все то, что ей подчиняется.

При этом надо иметь в виду, что нисхождение свойства одной вещи в другую есть не что иное, как превращение второй в подобие первой, что мы с очевидностью наблюдаем у природных агентов, которые, сообщая свои свойства другим вещам, превращают последние, в меру своей восприимчивости, в свое подобие. Вот почему мы видим, как солнце, посылая лучи на землю, превращает вещи в свое светоносное подобие в той мере, в какой они, в силу собственного предрасположения, способны воспринять его свет⁴⁴.

БЛАГОРОДНЫЙ ЧЕЛОВЕК ИЛИ ВОПЛОЩЕННАЯ МЫСЛЬ

Итак, чтобы произвести благородного человека, нечто должно снизойти на нас из небесных сфер. Это не свет Солнца, как в случае физических тел, это и не сам Перводвигатель, каковым является сам Бог, но, как говорит Данте, перефразируя сказанное Цицероном в *De senectute* («О старости»), это «небесная душа». Неужели мы и в самом деле на вершине аристотелизма?

Если бы Данте был «аверроистом» или просто «арабистом», то он говорил бы о соединении души с отделенным Умом, Дарителем форм у Авиценны и Газали, десятым космическим Умом, производящим человеческие души и четыре элемента, он мыслил бы нисхождение как иллюминацию. Парадокс заключался в том, что, отталкиваясь от *Книги о причинах*, манифеста предполагаемой аристотелевской теологии, Данте отождествлял небесную душу Цицерона с *anima nobilis* аристотелевского апокрифа.

При этом мы прежде всего сталкиваемся с туманной метафорой: для объяснения рождения благородного человека, то есть нисхождения на него благородства, требуется, чтобы добродетель нисходила от сущности не менее благородной. Таким образом, мы получаем уравнение: благородная добродетель облагораживает человеческую душу в согласии с принципом порождения подобного подобным.

Но что такое «благородная душа»? Понятие *anima nobilis* разъясняется в третьем тезисе *Liber de causis*, который описывает три рода действий, то есть три исполняемые в космосе функции:

У благородной души есть три функции: одна животная, другая интеллектуальная, третья божественная» (*Omnibus anima nobilis habet tres operationes: nam ex operationibus eius est operatio animalis et operatio intelligibilis et operatio divina*).

Различив во втором тезисе «три высших разряда сущих» (Бога, который выше вечности, Ум, который вечен (*сум eternitate*), и душу, которая ниже вечности), в следующем, третьем тезисе объясняется, каким образом третий уровень деятельности соотносится с совершенствами первого и второго уровней. В этом тезисе нет ничего аристотелевского, это просто адаптация параграфа 201 *Начал теологии* Прокла:

Все божественные души обладают тремя уровнями деятельности: первый, насколько они суть души, второй, насколько они причастны божественному уму, третий, насколько они обособлены от богов (*Omnes divinae animae triplices habent operationes: has quidem ut animae, has autem ut suscipientes intellectum divinum, has autem ut diis extraiunctae*).

А тем самым выражение *anima nobilis* из *Liber de causis* означает то же самое, что и *anima divina* Прокла.

В противоположность перипатетикам платоники утверждали существование отдельных форм, подчиняющих соучаствующие в них частные сущности универсальной причинности. Эти формы, называемые «богами», — отголосок рассуждения о демиурге в *Тимее* — обладают двумя родами деятельности, направленной на сопричастные вещи: провидение и каузальность. Для Прокла вселенная состояла из различных иерархизированных порядков. На вершине находится Единое и Благое (*Unum et Bonum*), «высший Бог», «Первопричина всех вещей», ему причастно все, но оно ни в чем не участвует. Единому иерархически подчиняются четыре «порядка»: порядок богов, то есть порядок умопостигаемых форм, порядок Умов, причастных упомянутым формам согласно «недвижимому движению, коим они эти формы умопостигают», порядок душ, которые причастны формам посредством Умов и «согласно движению», способствующему тому, что эти души суть «прин-

ципы движения телесных реальностей», — движения, благодаря которому «высшим формам» также «причастна телесная материя». Наконец, в самом низу иерархии помещается порядок тел. Как сказано в 20 параграфе *Elemetatio theologica*:

Выше всех тел находится субстанция души, выше всех душ умственный порядок, выше всех мыслящих субстанций Единое (*Omnibus corporibus superior est animae substantia et omnibus animabus superior intellectualis natura et omnibus intellectualibus hypostasibus superius ipsum unum*).

Возвращенное арабскими философами неоплатоническое понятие благородной души отождествляется с «внутренним принципом», который одушевляет движения небесных тел и направляет их, подобно тому, как животные движимы душой и жаждущей добродетелью или стремлением к уподоблению.

Благородная душа в *Liber de causis* по определению исполняет три (а не одно) действия: божественное действие, интеллигибельное или интеллектуальное действие (познающее совокупность вещей через причастность к умственной способности — *virtus intelligentiae*, которая проявляется в порядке вторичной эманации) и живое действие, то есть движение небесных Тел, а через них — и всех природных тел.

Последний аспект деятельности благородной души был осужден в 1277 г. (пункт 92), а богословы, как, например, Фома Аквинский, не раз осуждали в качестве противного вере утверждение *quod motus caeli sit ab anima*. Они предпочитали ему тезис, взятый из *De Trinitate* Августина, согласно которому сам Бог «направляет всю природу», «телесное же творение» подвижно Богом посредством *ангелических* духовных субстанций (*mediantibus angelis*).

Утверждая, что благородная душа нисходит в человеке-

скую душу, чтобы направлять *всю совокупность* ее сил или ее действия, Данте, таким образом, выходит за все дозволенные границы: благородный человек поистине становится земным заместителем Всеединого. Он не просто вписан в порядок вселенной, но сам этот порядок заложен в благородном человеке. Он является сошедшим на Землю *pexus mundi*, или, по другой метафоре, *горизонтом Неба и Земли*. «Влияние» оказывается уже не на него, но в нем и через него.

Вышесказанное согласуется с суждением Туллия, приведенным в книге *О старости*, которое в устах Катона гласит: «Небесная душа снизошла из высочайшей обители в нас, в место, противопоказанное для божественной природы и для вечности». В такой душе и обитает собственная ее сила, а также сила интеллектуальная и сила божественная, то есть душа испытывает влияние, о котором мы говорили; поэтому в *Книге о причинах* и написано: «Каждая благородная душа имеет три проявления, а именно — животное, интеллектуальное и божественное»⁴⁵.

Сделав из души благородного человека благородную душу, нисшедшую к нему, Данте выступил учеником Альберта Великого: он определил тип космического человека, который своим интеллектом «есть некоторым образом все вещи», который восходит к «образу субстанциальной реальности мира» и сам является «микрокосмом», содержащим в своем мышлении «универсальность бытия». Иными словами, сказанное Данте не было чем-то совершенно новым, но не было и «аверроизмом», как об этом часто пишут. Мы имеем дело с настоящей программой метафизики, с программой «возвращения» (*fil-ma'ād*), ранее сформулированной Авиценной, чье сочинение есть смысл процитировать:

Совершенство разумной души заключается в том, чтобы стать умопостигаемым миром, в котором описывается или очерчивается форма всего, и умопостигаемый порядок во всем, и благо, разливающееся на все. Это благо возникает в истоке всего и простирается [действует] вплоть до духовных субстанций, благороднейших и отделенных, затем направляется к тем субстанциям, которые некоторым образом зависят от тел, затем — к душам, движущим этими телами, затем — к самим этим небесным телам, дабы они стремились запечатлеть в душе свои задатки и свои способности с целью осуществления и завершения в ней предрасположенности бытия вселенной. Таким образом, душа преобразуется в некий умопостигаемый мир, являющий собой подобие бытия всего мира, который она созерцает, выделяя в нем и то, что является абсолютной красотой и абсолютным благом, и то, что подлинная красота соединяется с ней ради этого их единства, и то, что, будучи сформированной в соответствии с образом и предрасположенностью этой красоты, она идет своим путем, преобразуясь в свою субстанцию⁴⁶.

Благородный человек Данте — это суфий. Существует ли такой человек? Ответ положительный, поскольку иначе не было бы философов и философии, а без философии мир не мог бы существовать. Однако не следует забывать об уровнях священства и обожения. Совершенный человек, то есть *совершенное зеркало*, способное дать совершенный образ «Формы всего», если не реален, то, по крайней мере, возможен. Данте очерчивает его профиль, парафразируя (без ссылок) отрывок из трактата Альберта Великого *О сне и бодрствовании*⁴⁷. Речь идет о гипотезе, придающей, однако, смысл всему существованию. Предположив, что все добродетели, участвующие в формировании человека, — комплекция, порождающая сила, влияние звезд — соеди-

няются в своем максимальном проявлении (могут быть «лучшими и худшими» или «хорошими, лучшими и превосходными»), появляется возможность существования совершенно благородного человека или *второго Бога, ставшего человеком*:

Если бы все упомянутые выше силы, находясь в наилучшем расположении, договорились между собой относительно создания определенной души, то в нее снизошло бы такое количество божественности, что получился бы как бы второй, воплотившийся Бог⁴⁸.

Эта доктрина «квазивоплощения» не была у Данте последним словом. Она была лишь последним словом философии. Вслед за ней — или наряду с ней — излагалась христианско-теологическая точка зрения. Бесполезно задаваться вопросом, насколько Данте был искренен, когда одна истина сменяла у него другую: это само собой разумелось. Вечное блаженство и посюстороннее счастье являются истинами не противоположными, а взаимодополняющими: философская жизнь есть подготовка и предвестие жизни вечной. Единственная проблема, имевшая решающее значение для формирования идеи благородства в этой версии интеллектуалистского аристократизма, состояла в установлении следующего: является ли провозглашаемый ею идеал чисто философским?

БЛАГОРОДСТВО ЧЕРЕЗ ЗВЕЗДЫ

Если философский идеал *nobiltade* определяется посредством теоретической мудрости, философского созерцания, то возникает искушение дать негативный ответ на поставленный вопрос. Поддаться этому искушению было бы ошибкой. С одной стороны, Средние века не знали «чистого» аристотелизма (о чем уже было сказано), с другой — философское созерцание по необходимости располагает од-

ним или даже многими объектами. Для Аристотеля таким объектом был не трансцендентный по отношению к миру Бог, а совокупность божественного, целостность принципов, «субстанций», того, что играет руководящую роль во вселенной и составляет основание космоса как организованного целого: Бог, Первопричина или Перводвигатель, Умы, двигатели сфер.

На 1300 год эта концепция созерцания считалась философской настолько, насколько она воспроизводилась комментаторами *Этики* в качестве дающей последнюю формулировку надежды или желания, составляющих всякую философскую жизнь (*fiducia philosophantis*)⁴⁹. Словам Августина: «...Не знает покоя сердце наше, пока не найдет успокоения в Тебе», — отвечает кредо философа — одновременно этическое, психологическое и космологическое:

Не существует никакого блага этого мира, кроме Первопричины, которое могло бы успокоить мысль человека. Поэтому человеческое счастье может заключаться только в единении человеческого ума с Первопричиной путем познания. Именно это хотел сказать Аристотель, когда писал в десятой книге *Этики*, что счастье человека заключается в созерцании (*speculatio*), а высшее счастье — в созерцании Первого бытия⁵⁰.

Таким образом, в терминах «аристотелизма» благородство не могло быть плодом акосмизма, созерцания Бога вне вселенной. Напротив, созерцание требует видимого мира и его движущих сил, космической иерархии, являющейся интеллектуальной и одновременно интеллигибельной, мыслящей и вместе с тем мыслимой, чтобы созерцающий умозрительный взгляд мог останавливаться, фиксироваться на ней. У Данте выход за пределы этой программы происходит при тесной связи биологии с влиянием звезд.

Мы видели, какие изменения внесла астрологическая идея необходимой связи и светового влияния в аристоте-

левскую идею отсутствия *пустоты* между надлунным и подлунным мирами. В эпоху Данте, отталкиваясь от Аристотеля, уже невозможно было проводить различие между миром философа и миром астролога.

Большинство «философов» склонялось к концепции вселенной, в которой представление о форме и об отношениях между формами (о структуре реальности) понимались как возможность — в материи и как действительность — в Перводвигателе. Вся актуальная организация реальности, всякое появление новой формы реального требовали косвенного действия Двигателя, использующего небесные Тела, неподвижные материальные сущие в качестве инструментов, позволяющих высвободить формы, потенциально скрытые в материи. «Инструментальное» действие Неба, предполагаемое отрицанием всякой возможности прямого действия неподвижного нематериального бытия (Перводвигателя) на материальное и тленное бытие (посюсторонний мир), было естественным следствием аристотелевской теологии «Перводвигателя», подкрепленной эмпирическими наблюдениями природы («световой» контроль над биологическими ритмами и — шире — «воздействие» света на биологические «системы») — наблюдениями, столь охотно используемыми «современной» астрологией для своей аргументации и не проигнорированными ни средневековой мыслью, ни Аристотелем.

И философ, и астролог читали Стагирита через *Liber de causis*, а потому в космологии не противостояли друг другу, философ также как и его двусмысленный партнер не мог обойтись без понятия «влияние». И хотя Аристотель давал множество физиологических и психологических объяснений предсказательным снам и «предвидениям», хотя иной раз он даже трактовал их как «иллюзии мозга» (*falsitas existens in cerebro*), философ — противник астрологии — не мог не защищать аристотелевскую или *a fortiori* перипатетическую характеристику образа мира, распро-

страняемую астрологами: в обоснованиях своей «науки» астрологи ссылались на Аристотеля.

Об этом довольно ясно свидетельствует анонимный трактат *De firmitate sex scientiarum*. Шесть предсказательных наук, «благодаря которым можно правильно толковать предзнаменования, предвидеть события и заранее говорить о предопределенном», а именно: пиромантия, науки арус-пиков, гидромантия, наука авгуров, геомантия и хиромантия). Они опираются на «принцип, принимаемый всеми перипатетиками»: «низший мир в целом подчинен приказам свыше». Аноним поясняет это так.

Действительно, высшая сфера управляет низшей таким образом, что все обнаруживаемое в низших реальностях, — будь то воздух, вода, огонь, земля, птицы, человек или части его тела, — направляется воздействием высшей сферы, подчиняется ей и регулируется ею, исходя из ее собственного порядка действия.

Около 1330 г. Гильом Арагонский в трактате *О предсказаниях сновидений* излагает то же самое учение: всеобщие причины, «порождающие, по мнению философов, вещи нашего мира», суть те же, что и действующие на психику при произведении образов сновидений, вот почему «у нас случаются видения будущего или фантазмы, обозначающие множество будущих событий» (одни и те же причины порождают видения и «знамения» или «предзнаменования», и причинами этими оказываются «двигатели Небес»). Так что мир Гильома, как он сам это провозглашает, есть мир «теологии» Аристотеля и философии.

Философы полагают, что все рождающееся в этом мире вызвано к существованию универсальными причинами, то есть в первую очередь Богом, затем Умами, а уж потом небесными телами. Но поскольку все высшие реальности имеют статус причины, даже располагаясь

иерархически в отношении к низшему миру (то есть согласно порядку их влияния), то все философы равным образом признают, что небесные Двигатели должны впечатать в душу нечто привходящее с Небес.

Здесь все в полном соответствии. Аристотель, Птолемей, его комментатор Хали Медикус (Али Бен-Аббас), короче говоря, вся философия — «аристотелевская» она или нет — говорит одно и то же. Отношение четырех элементов к телам, состоящим из них, то же самое, что и отношение «звезд» к душам. Конечно, элементы действительно входят в состав тел, а звезды в состав души не входят. Однако подобно тому, как «тела по-разному причастны добродетелям элементов — в соответствии с тем, какой элемент господствует, — так и душа получает различные свойства в зависимости от звезд, преобладавших в момент перехода их силы в душу». Если взять столь любимую Данте «порождающую силу», то для Гильома она является исходным пунктом подлинного детерминизма. А сказанное об «образующей силе» подходит и ко всей жизни:

Меня могут спросить, как душа может быть движима двигателями Неба. Ответ таков: подобно тому, как при рождении порождающая добродетель соразмерна координации и расположению звезд, сфер и их двигателей, так и *на протяжении всей жизни* душа движима за счет расположения высших реальностей.

Для Гильома Арагонского в этом собственно состояла научная истина, то есть полная очевидность «при рассмотрении вещей». Она нашла свое выражение и в центральном тезисе *Centiloquium* «Птолемея»: «Облик (буквально «лицо» — *vultus*) вещей этого мира целиком подчинен обликам неба».

ЧЕЛОВЕК ПОД ВЛИЯНИЕМ

С точки зрения астрологического рассуждения аристократизм Данте есть не только выражение структуры разумного мира и выводимой из нее программы жизни. Этот аристократизм есть высшее свершение мира и жизни. *Новый аристократ — это буквально человек «под влиянием».* Он — человек света: от появления и до смерти, от зарождения и до разложения, в страсти и в мышлении, в любое время и в любом месте человек — осознает он это или нет — «соразмерен» звездам, подчинен их могуществу и находится в их власти, которая распространяется на него посредством «люющего света сфер». Такое влияние есть непрерывное движение, которому способствуют все движимые двигатели, составляющие универсум как распространение воздействия его источника. Анонимная глосса к *De somno et vigilia* Аристотеля утверждает в этом духе:

Всякий высший двигатель привносит добродетель или движущую силу в низшее, а низшее раскрывает и разъясняет эту силу своим собственным движением. Поскольку человек занимает низшее место в этом иерархическом порядке — он тоже состоит из движущего начала, души, и движимой реальности, тела, — то совокупность высших реальностей не может не притекать к нему и на него не воздействовать. Что же касается орудия этого влияния, то таковым будет не что иное, как проистекающий от сферы свет.

Изобретенный Данте «интеллектуал» помещался тем самым за пределы тех «завоеваний», которыми обычно помечают возникновение новой социальной группы. Философская аристократия находится по ту сторону и благородства крови, и благородства ремесла, величия одних и рабства других. Это — астральное благородство, *естественный* плод порядка природы. Сновидец, пророк, фи-

лософ, поэт — составляют часть логоса, рассеянного среди вещей.

Понятый таким образом интеллеktуал уже никак не отделен от картины мира, наблюдателем и высшим украшением которой он является. На его идентичности и функциях не сказывается то, что меняется внешний порядок той науки, в рамках которой он нечто говорит, действует и пользуется некими благами. «Философ» есть порождение аристотелизма, он составляет единое целое с перипатетическим взглядом на мир. Интеллектуала нет без вселенной мышления, теоретического порождения реальности «Перводвигателем», «сферами», «одушевленными небесными телами», без видения живого с помощью «астральной теплоты» и «порождающей силы». Именно этого, парадоксальным образом, не замечает историческая социология. Этот недостаток ведет ее к тому, что она принимает недоделки и разделения неосхоластики, хватается за схемы традиционной историографии, от которых хотела бы избавиться. То, что Ле Гофф назвал *аристократизацией университетов*⁵¹, — феномен социальный. Его основные элементы он проанализировал с помощью документов Болонского университета конца XIV в.: формирование наследственной касты, перенявшей стиль благородной жизни, что находит свое выражение во множестве символов: мантия, золотое кольцо, воротник из горноста, длинные перчатки из хорошей замши «не менее чем по 23 су за дюжину»⁵², — отличается от аристократизма Данте, лишённого подобных интересов. Идеал периода 1260—1320 гг. мог социально вырождаться, завершившись «делкой университетских мэтров с олигархией мантии». Однако *социальная эволюция* интеллектуала все же не означает того, что «сама схоластика пришла к отрицанию собственных фундаментальных требований», пока, наконец, не угасла в «антиинтеллектуализме».

Парадокс возвеличенного Данте интеллектуализма, обо-

значенного Сигером (а еще ранее — Элоизой), заключался в том, что в тот момент, когда университет уже не мог сохранять его в целости, он социально привился за пределами университета. Для Ле Гоффа интеллектуалы позднего средневековья «присоединяются к антиинтеллектуальному течению, которое все больше завладевает умами». Он даже точно характеризует этот феномен:

Мистицизм Мейстера Экхарта соблазняет большинство мыслителей конца средневековья. В 1449 г. кардинал Николай Кузанский, автор последней великой схоластической «Суммы» средневековья, защищает Экхарта и атакует аристотелизм в *Апологии ученого незнания*... Так схоластика уступает место возвращающемуся святому неведению, рациональная наука ступеньвается перед лицом аффективной набожности⁵³.

Здесь походя сказано важное слово *мистицизм*, а вместе с ним упомянуто имя Мейстера Экхарта, которое доньше питает множество всяких фантазий. Но как быть, если этот предполагаемый «мистик» шел, на свой манер, тем же путем, что и Данте, то есть по следам Аристотеля, к той же идее благородства? Как быть с теми, кого он вел за собой, с теми, кто вовсе не желал укрепления новой касты, а, напротив, стремился к новой бедности? Как быть с тем, что эти интеллектуалы никогда не преподавали в университете? Следует признать, что наши исторические категории зачастую неадекватны, часто далеки от точности и всегда опираются на скрытые предпосылки. Именно потому, что само понятие «мистики» мы считаем заслуживающим переосмысления, а фигуру Экхарта — заслуживающей переоценки, мы завершаем ими наше свободное странствие по интеллектуальному средневековью.

ГЛАВА VI

ОПЫТ МЫШЛЕНИЯ

В современном воображении представление о средневековой духовности широко заимствуется из психопатологии: всюду — только кривляющиеся Мельмоты, проповедники-неудачники и исповедники-похабники, только страстное желание и только предающая плоть, монастыри — словно гаремы, в которых томящиеся девственницы наслаждаются тоскливым ожиданием под тяжелым взглядом нескольких наставниц. В общем, все «спиритуалисты» суть «мистики», а то, к чему «обращена мистика, — это вопрос о теле». Тело наслаждающегося истерика, способность и символический язык женского тела как «отвечающий за истину (*insue*)» — таковы объекты или, как говорится, «психические и соматические феномены», захваченные (от страха до экстаза) взглядом философа — взглядом по существу клиническим.

Мистики, естественно, имеют дело со страданием, с желанием и с полом — «с безумством тела», причем даже там, где они утверждают, что *ничем не ограничены*. Хотя именно в том, что во имя избавления от зависимости они использовали самую извращенную форму самоудовлетворения, и заключены «очевидности», которые чаще всего призваны подтверждать сами исторические категории. Здесь все держится на соглашении полов: есть женская «мистика», а есть мужская «теология»; далее, в самой мистике есть конфликт тенденций — тут мистика «брачная» или «супружеская», там мистика «спекулятивная» или «интеллектуальная»; слева — барышни, помышляющие о замужестве, справа — юноши со своим ремеслом. Деление довольно

опасное, последствия которого, впрочем, известны: не этому ли стереотипу, прикрытому мыслью о сходстве пола и характера, надо следовать, дабы, в конечном итоге, представлять «идею пола» как «центр психической природы женщины» и... еврея? Не достаточно ли заменить фигуру «теолога» или «спекулятивного мыслителя» фигурой Человека, «солдата долга» и арийца, чтобы ощутить суть последствий сей пагубной ролевой игры? Нам ответят, что, дескать, дело не в этом, что речь вообще о другом и что (в данном случае) «мистическое тело» в Истории — это, конечно же, тело женщины, то есть (касательно средневековья) сплошные симптомы.

Но пока остановимся на этом. Ничего не поделаешь со всеми этими разделениями и соединениями. Кто же возьмется утверждать, что Христина из Стоммельна мистична и женственна, когда под «ужасающими и негодующими» взглядами присутствующих она размахивает «окровавленными гвоздями, вытащенными ею из-под платья»? Кто же посмеет сказать, что она является таковой более или менее или что она лучше Хадевики II, когда пишет:

Желать и любить без помощи чувств — вот то, что нужно! Быть внутренне и внешне без сознания, как мертвая.

Итак, кто скажет, что в состояниях бессознательности и смерти, упомянутых здесь, больше женского, чем мужского? Правда заключается в том, что невозможно априорно заключить мужское это или женское, нормальное или патологическое, мистическое или не мистическое. Даже в приближении к «мистическим явлениям» следует сохранять наиболее строгую точку зрения историка: это значит, что нужно изучить документы и свидетельства, определить статус изложенного и намерения излагавших, отличить опыт пережитого от литературного опыта, то есть выделить

фиктивное. И как минимум задаться вопросом, имело ли в действительности место то, о чем говорится.

МИСТИКА БЕЗ СОСТОЯНИЙ

Как помыслить десять веков истории даже в такой, казалось бы, ограниченной области, как мистика? Само собой разумеется, что задача эта неосуществима, если пытаться восстанавливать детали и частности. Однако это не единственное затруднение. Множественность деталей не способствует делу: проблема состоит не в том, что разнообразие свидетельств не поддается классификации, а в том, что объект исследования неявен. Термин «мистическое» двусмыслен, поскольку он одновременно является и существительным, и прилагательным. Возвращенный же к своему средневековому значению, он вновь становится однозначным, правда происходит это ценой пугающей разгрузки, оставляющей нам слово, которое ради обозначения еще чего-то не обозначает уже ничего.

Пожалуй, нам следует повторить, что в Средние века слово «мистическое» было прилагательным, употреблявшимся исключительно для характеристики типа теологии. Для средневекового духа, таким образом, нет иных «состояний», кроме состояния мужчин или состояния «мистических» женщин. Заглавие трактата Псевдо-Дионисия Ареопагита — «Мистическое богословие». В нем он описывает установленную последовательность способов достижения Бога: преодоление языка, а также мысли с последующими превосхождениями утверждения и отрицания и — гораздо глубже — с отъятием всяческих образов (ἀφάρεσις) приводит к изрядному сокращению уразумываемого и вырази-мого — ἁγνῶσις, — при котором происходит «единение» (ἐνωσις) с тем, что стоит за пределами всякой сущности и всякого знания». Что означает это неведение и это соединение? Было бы заблуждением видеть в этом *индивидуализирован-*

ное умственное состояние. Неведение не есть некий путь, открывающий доступ к Трансцендентному, а единение не есть некое настроение или чувство души, соединяющее ее как таковую с Ним: ἀγνώσις и ἐνωσις — это, прежде всего, два атрибута Бога. Через отъятие (ἀφαίρεσις) душа уступает их воздействию, дабы они одни могли царить там, где помещалась она: душа знает Бога, не мешая Ему быть таким, какой Он есть¹.

Есть ли у души некое восприятие божественного единства как безосновательной основы всего того, что существует? Есть ли некая явленность божественной непостижимости, возможно ли схватывание, выявление ее? Точнее было бы сказать, что неведение — это божественная непостижимость, которая устанавливается в душе вместо имеющегося в ней принципа схватывания, и что соединение с Богом — не что иное, как воссоединение души с Богом и Бога с душой, *внешне и внутренне*. Некоторую расшифровку сказанному дает двойной смысл терминов ἀγνώσις и ἐνωσις, ясно, что здесь нет мистического опыта в смысле испытания или экспериментального знания о Боге.

Таким образом, если средневековые не знали иной *мистической теологии*, кроме таковой от Дионисия Ареопагита, в коей «мистическое» в собственном смысле слова, то есть *сокрытое*, — это только Бог (мистическая теология была методом, путем открывающим доступ к Богу, сокрытому в самом Боге), то представление о «средневековой мистике», понимаемой как совокупность необычных поступков или как особый тип индивида, должно расцениваться не как описательное. Это категория историографии, это не объект Истории.

Тогда бесполезно задаваться вопросом, каким словом объединить страдания Христины и безмятежность Хадевики, испытывающие наслаждение тела и бледные письма, стремление к смерти и смерть метафорическую, бесполезно искать различие между крайностью и нормой, пси-

хическим отклонением и умственной аскезой, бесполезно гнаться за кажимостями женского и досаждающими объятиями, одинокой плотью и искалеченными членами, символическими ранами и умопомрачениями от любви, — ничто не объединяет эти противоположные страсти, ничто не обещает единого горизонта их сходств и различий, ничто не именует класс, к которому они относятся, и ничто на него не указывает.

Христина из Стоммельна была *мистична* не более и не менее Хадевики II, ее членовредительство было не более и не менее *мистичным*, чем «отрешенность», воспетая Хадевикой в ее *Mengeldichten* («Смешанных стихотворениях»). Обе были женщинами, и вряд ли стоит спорить о том, кто из двух была наиболее «sponsale»: Хадевика II, именуемая также «бегинкой *Новых поэм*», чей патроним — всего лишь ничего не значащая подпись под одной литературной жемчужиной, или та самая «блаженная Христина», которая, не умея ни читать, ни писать, смогла внушить такую страсть шведскому доминиканцу Петру Дакийскому, обучавшемуся в Париже вместе с Альбертом Великим, что он стал и ее биографом; и ее учеником, и ее безнадежным «любовником»².

Все это заставляет задуматься о том, какое место отводилось половым различиям в средневековой позиции духовности.

Дело в том, что, обращаясь к «средневековой мистике», почти не говорят о мужчинах, исключая Бернарда Клервоского. Только с наступлением XIV века и появлением того, что германистика давно уже окрестила «рейнской мистикой», можно наблюдать расцвет собственно «мужского» направления в ней: его видные представители — Мейстер Экхарт, Генрих Сузо, Джон Таулер³. Именно тогда тема полового различия раскрывается полностью. С появлением Экхарта и его сторонников выстраивается в пару та псевдосвязь, которая стремится представить отношение

теолога к мистике как отношение, артикулирующее формальную и биполярную структуру желания, когда слово, закон, мысль исходят со стороны мужчины, а страсть, беспутство, аффект — со стороны женщины. Кажется, что сама лексика подтверждает такое представление.

Теолог является «учителем прочтения» (*Lesemeister*), то есть учителем понимания смысла и, вместе с тем, «учителем жизни» (*Lebemeister*). Все готово к мизансцене в «далековосточном» стиле: по одну сторону — аскетичный, мудрый старец, ученый и невозмутимый, своей сексуальной непритязательностью и подразумеваемой значительностью своего знания он регламентирует, направляет, распределяет влечения маленьких женских сообществ, упорядочивая их фрустрации, по другую — эти самые сообщества, чья общественная связь заключается в выдвижении требования коллективного и, одновременно, неартикулируемого и неосуществимого.

Женщина хочет все и сразу, роль теолога состоит в том, чтобы научить ее получать удовольствия от отказа и испытывать потребность в порядке, научить «сдерживать» в себе свое желание, разъясняя при этом истинный смысл того, что она понимает под жизнью или под желанием жить. Удастся ли ему достичь этого? Возможно. Однако в случае с Экхартом неудача была очевидной. Вовсе не желая унимать игру, *Lesemeister* поставил свое знание на службу своих подопечных, он дал себя увлечь, обмануть, если не сказать обольстить, вдобавок он буквально *теряет свою латынь*. И что же? Он проповедует то, о чем ему не пристало говорить, да вдобавок, по-немецки. Цензор влюблен. Следует санкция: он должен быть осужден.

Эта мистическая история не имеет оснований. Важно то, что в личности Экхарта сконцентрировался целый ряд черт, обнаруживаемых при состоянии изоляции и при некоторых неудачах, которыми питается аллегорическое представление о средневековой истории. Как и Сигер Бра-

бантский, Экхарт был ученым, университетским преподавателем, мы именуем его «магистром», поскольку это звание он приобрел в Парижском университете. Как Симон из Турнэ он простер свой разум до богохульства, хуже того, — дошел до отрицания ряда «христианских реалий», если не ради того, чтобы понравиться своим слушателям, то уж, во всяком случае, в силу неспособности противостоять им. Как Фридрих Гогенштауфен, он выходит за пределы, социально отведенные знанию: заигрывает с мирянами, говорит их языком, обманывает церковь в пользу рядовых прихожан.

Осуждение, в соответствии со всеми этими преступлениями выносится единогласно. Философы по ремеслу делают из него «сумасшедшего» (выражение Уильяма Оккама), «спиритуалисты», такие как Михаил Чезенский, — «еретика», Авиньонская папская Курия — человека «неприспособленного» и «сорви-голова». Даже члены ордена, к которому он принадлежал, доминиканцы, отчасти осуждали его: незадолго до начала процесса над ним общий собор (*capitulum generale*) в Венеции явно указал на опасности, исходящие от «обычной проповеди» в Германии, а генерал-магистр ордена братьев-проповедников, Барнабас Каньоли, одновременно разоблачил проповедь «ухищрений перед простыми людьми» и дискуссию о проблемах «слишком сложных как для доминиканских, так и для других монастырских школ».

Таким образом, личность Экхарта является важным показателем реального статуса средневекового интеллектуала. Оставив свое место и предписанные обязанности, или скорее, дерзнув свернуть с прямого институционального пути, замороженный не-ученостью женщин, тихое приобщение которых к Закону Отцов он считал своим долгом, не будучи в состоянии выдержать головокружения от языковых кульбитов, заставивших его поступиться строгостями в языке и, тем самым, раскрепостить его в общении с не-

терпеливыми слушателями, он, в конечном итоге, встает на позицию Абеляра, какой она виделась Бернарду Клервоскому: диалектик, опьяненный собственной виртуозностью, наступивший ногой невежды на святое и нисведший богословие до службы философии — преступление гораздо более тяжкое, чем те, что были измышлены всеми его предшественниками. Именно против *непомерного* знания была направлена булла Иоанна XXII от 27 марта 1329 года, появившаяся уже после смерти Экхарта⁴:

Воистину, Мы объявляем с прискорбием, что в сии времена некто из тевтонских земель по имени Экард, как говорят, доктор и профессор Священного Писания из ордена братьев-проповедников хотел знать больше, чем следует, не руководствуясь рассудительностью и не сообразуясь с путеводной нитью веры, ибо отвратил свое ухо от истины и обратился к измышлениям. Совершенный тем отцом лжи, который зачастую обращается ангелом света, дабы распространить глубокую и мерзостную темень безумия вместо света истины, сей человек, порождая, вопреки сверкающей истине веры, на ниве церкви тернии и волчцы и пытаясь взрастить побеги терна и ядовитые кусты чертополоха, составил многочисленные тезисы, затуманивающие истинную веру в сердцах многих людей, каковые он изъяснял в своих проповедях главным образом перед простым народом и каковые записал также в сочинениях (перевод М. Ю. Реутина).

БЕГАРДЫ И БЕГИНКИ

Своеобразный склад ума — видимо, от того, что стало привычным искать нечто как раз там, где это нечто не обозначалось, — побуждает нас спросить обобщенно про истину о сексе именно у мистиков. При этом можно увидеть заме-

чателное применение одной, как правило, допускаемой теоремы: слово — слабый помощник, чтобы обнаружить таковую истину, на поиск ответа следует отправиться туда, где говорят об иных вещах. Там же можно вычитать следствие теоретического предубеждения, навязывающего историку обоснованность обращенного в прошлое взгляда, срывающего со всего обнаруживающегося простую маску или завесу. У теологов и философов средневековья существовала половая этика. Попытка описать ее была предпринята в одной из предыдущих глав. Почему же теперь нас интересуют «мистики», если в Средние века, как мы полагаем, не было «мистиков», а если бы они и были, то у них не было ничего в этой области, что мы могли бы изучить? Кроме того, зачем брать за образец осужденного автора, зачем особо выделять фигуру Мейстера Экхарта? Просто-напросто затем, что участь этого немецкого доминиканца XIV в. была весьма далека от «мистики», и еще затем, что эта фигура очень хорошо помогает подытожить дело «интеллектуалов средневековья», его смысл и его судьбу. Затем также, что эта фигура иллюстрирует — и делает это вполне ясно — средневековое изобретение рационального, новообразование и плодотворность связей, которые философия и богословие могли поддерживать при условии их переосмысления. И, наконец, затем, что эта фигура подтверждает — самими условиями взаимоотношений некоторых мужчин и некоторых женщин — существование некоего плана совместной жизни, желания «благой жизни», при которой университетский идеал мог сохраняться даже вне пределов университета.

В 1313 году Экхарт приезжает в Страсбург с особой миссией — обеспечить *cura monialium*, то есть духовное руководство значительной частью женского населения, состоящего из доминиканских монахинь, представительниц третьего сословия и бегинок⁵. Конечно, это была работа не из легких. Множество женских монастырей и общин бегинок

превратили долину Рейна в настоящую лабораторию религиозной жизни. В особенности завораживали и, вместе с тем, беспокоили бегинки. Возникшее в 1210 году в окрестностях Льежа движение быстро докатилось до Кёльна и, если верить хроникам, так сказать самоопределилось в Германии. Именно об этом писал Матфей Парижский около 1250 г.:

В Германии появилось невероятное множество незамужних женщин, называющихся бегинками, только в Кёльне проживает тысяча или более из них.

Особенности этого явления известны: «Движение было полностью женским, а не просто женской частью движения, обязанной мужчинам своей активизацией, руководством и принципиальной поддержкой. Оно не было стеснено соблюдением одного общего жизненного уклада, оно не притязало на авторитет какого бы то ни было святого основателя, оно не добивалось разрешения папского престола, у него не было ни организации, ни устава, оно не обещало никакого бенифиция и не искало подчинения одному общему орденскому начальнику, его обетом была декларация о намерениях, а не необратимая установка на дисциплину, утвержденная авторитетом, его участницы могли вести свою обычную деятельность в миру»⁶. Опасность заключалась в том, что церковь поспешила его признать. Какова же была природа этого движения? Быстро объединившись вокруг монастырей братьев-проповедников, которые в каком-то смысле опекали их, бегинки вызвали гнев у священников, терявших своих прихожанок, у отцов, терявших своих дочерей, и у потенциальных мужей, терявших возможность жениться. В 1273 г. епископ Оломоуца, Бруно, не нашел ничего лучшего, как заявить об упразднении свободы, позволявшей девушкам избегать обязательной необходимости повиновения своим отцам и, одновременно, о введении «принуждения к брачным узам».

Из этого он сотворил лекарство, рецепт которого и преподнес папе: девиц «выдавать замуж или отправлять в монастырь признанного ордена».

То, что бегинки коллективно поддавались ложному пафосу и излишку чувств, что они особенно приобщались к «экстатическому и визионерскому» опыту, — это факт, подчеркиваемый всеми историками. То же, что они приплели к своему «воображаемому» «немалый элемент наивной сексуальности», — более спорно: точнее было бы сказать, что они переложили на свой манер *Песнь песней*. Во всяком случае, по приезде в доминиканскую провинцию *Тевтонии* — область Страсбурга и Кёльна — у Экхарта было что противопоставить видениям и судорогам. У него были идеи. Впрочем, он мог лишь надеяться на явление своего рода *интеллектуального взрыва*. Экхарт прибыл из Парижа, где преподавал в течение двух лет в качестве магистра. А именно там в 1310 году осудили и сожгли Маргариту Порете, бегинку из Геннегау. Вместе с ней были сожжены экземпляры ее книги, написанной по-французски — *Mirouer des simples ames anienties*. В 1311—1312 гг. состоялся Вьеннский собор. На нем были осуждены *Восемь заблуждений бегардов и бегиннок относительно состояния совершенства*. Позиция осуждаемых была представлена как заблуждение теологического порядка, а не просто как расхождение в образе действий и даже в языке. И что важно, излагалась она в выражениях, предвещающих анти-экхартовскую меру 1329 г., подчеркивая тесную связь осуждаемых с нищенствующими, что было изложено в осуждении бегиннок:

Как довели до нашего сведения, некоторые женщины, обыкновенно называемые бегинками, ввавшие в своего рода безумие, *ведут споры о Святой Троице и о божественной сущности, а также по вопросу веры и таинств, выражают мнения, отличные от католи-*

ческой веры, вводя, таким образом, в заблуждение немалое число людей простых. Поскольку эти женщины не подчиняются никому, не отказываются от своих благодеяний и не исповедуют установленный устав, то они определенно не являются «монахинями», хотя и носят соответствующее платье и соотносят себя с соответствующими религиозными орденами. Именно поэтому мы пришли к выводу и с одобрения совета постановили, что их образ жизни церковью не может быть приемлем и должен быть окончательно запрещен ею как недопустимый.

Годы, проведенные Экхартом в *Тевтонии*, будут отмечены преследованием бегинок как в Страсбурге, так и в Кёльне, не говоря уже о вмешательстве папы Климента V. Подъем секты свободного духа, наиболее радикального крыла движения, стал решающим событием, повлекшим за собой шквал яростных нападок и цензорских мер со стороны церкви. Обремененный обязанностью направлять и, одновременно, предохранять «монахинь» *Тевтонии*, Мейстер Экхарт осуществлял свою миссию, используя все бывшие в его распоряжении способы, то есть прилагал всю свою культуру парижского магистра. При этом он выстроил, обработал и выдал доктрину, которая искала высшее интеллектуальное выражение в своей соответствующей оснастке и проваливалась, передаваясь сама собой. «Рейнская мистика» родилась из встречи индивидуальной способности и коллективной воли.

ИСТОРИЯ КАТРЕЙ, ДОЧЕРИ, ОБРЕТЕННОЙ МЕЙСТЕРОМ ЭКХАРТОМ

Одним из лучших свидетельств интеллектуального влияния, оказанного Экхартом на женское сообщество *Тевтонии*, является трактат, известный под названием *Also was*

дает ничего ни о чем» и «даже не знает, что он видит Бога».

Возвращенная в саму себя видением, ощутив тем самым суетность всей «магистерской» теологии, Катрей уходит. На какое-то время исповедник теряет ее из вида. Когда она возвращается, ее речи полностью меняются: «Господин, — говорит она, — соединитесь со мной, ибо я стала Богом!» (*Herre fröwent üch mit mir, ich bin gott worden*). Не отвергая проявление — и идею — «обожения» Катрей, исповедник восклицает: «Оставайся Богом!». Так, «дочь» возвращается в церковь, и на три дня (время нахождения Христа во гробе) она впадает в состояние очень похожее на смерть. В конце концов, ее хотят погresti, лишь исповедник противится этому, что вознаграждается взаимностью с ее стороны. Катрей приходит в себя, и их диалог продолжается:

— Открой мне то, что ты обрела.

— Я не могу. О том, что я обрела, никто не мог бы сказать ничего.

— Но есть сейчас у тебя, по крайней мере, то, чего ты хотела?

— Да, я утвердилась (*Ich bin bewert*).

«Приют в вечности» (*stete[s] bliben*), утверждение (*beweren*), быть утвержденной (*beweren sein*), то есть положить конец *weren*, иными словами — длительности желания и ностальгии, пройдя через смерть. Смерть, о которой здесь идет речь, несомненно, отлична от того, что описывает, например Юлиан из Норвиша в своих *Откровениях о божественной любви*. У Юлиана опыт смерти, довольно четко изложенный, предшествует второй, страстно желаемой «ране», ране от сострадания, иначе говоря, воспроизведению страданий Христа на кресте. Юлиан готов умереть, но в самом сердце этого «покойника» чувствуется желание идти еще дальше, слиться благостью со страданием Хри-

ста. Ощущение, чувство «смерти», *когда любая боль угасает*, ведет к желанию иной боли, боли Страсти.

Итак, верхняя часть моего тела начала умирать, да так, что я уже ничего не чувствовал, и мое дыхание становилось прерывистым. В это время, когда вдруг исчезло мое мученье, мне действительно показалось, что я скончался, я почувствовал себя как никогда хорошо, особенно в верхней части тела. Изумленный столь внезапной переменой, я подумал, что это работа Бога, а не природы, — во всяком случае, вызванное во мне приятное ощущение не сулило мне никакой надежды на жизнь: это обрадовало меня лишь отчасти, я бы предпочел быть избавленным от этого мира. И вот, в моей душе вдруг возникло желание получить вторую рану, как милостивый дар Господа нашего, так, чтобы все мое существо переполнилось чувством святой Страсти. Я желал, чтобы Его страдания стали моими, желал, сострадав и жажда Бога. Я никогда, однако, не хотел увидеть Его телесным взором, но лишь почувствовать такое сострадание, которое всякое доброе сердце может испытывать к Господу нашему, Иисусу, во-человечившемуся любовью к нам. Итак, я желал страдать с Ним в этой смертной плоти — настолько, насколько позволила бы Божия милость.

У Катрей нет ничего подобного: нет ни тела, ни страдания, ни напряжения. Смерть, в которой находит приют таинство Бога, не есть нечто, — по крайней мере, нечто выразимое. Это — состояние пустоты, прохождение через пустоту, необитаемую никаким желанием, будь то даже желание разделить страдание Распятого. У Катрей смерть не обладает инаугуральной функцией, она не открывает, как у Юлиана, пространство Подражания Христу, она занимает промежуточное место в последовательном ряду, крайностями которого являются обожение и возвращение к жиз-

ни. Программа, изложенная Катрей в рассказе о «смерти», — это не программа основополагающего опыта миметического желания, это — воспроизведение (дважды изменяемое) истории Христа: воплощение, смерть, воскрешение. Воплощению Христа, уложению во гроб и воскрешению к жизни отвечает ход Катрей: «стала Богом», «смерть» за людей и возврат к новой жизни. Обе иллюстрации средневековой «мистики» при этом вполне показательны: в описании Юлиана формируется пара «Страсть — Подражание», у Катрей — пара «Воплощение — обожение». Этому соответствуют два лица Христа: лицо распятого, страдающего ради искупления греха Адама, и лицо вочеловечившегося Бога, нового Адама, пришедшего провозгласить нам о возможности быть по благодати теми, кем мы являемся по природе.

Христос Катрей — это благородный человек Экхарта. Что и подтверждает продолжение ее рассказа.

Что же должен делать тот, кто преодолел смерть, тот, кто был утвержден? Что же остается ему исполнить? Каковы должны быть его дела и его надежды? Таковы вопросы, артикулирующие второй ряд *Трактата*.

Исповедник расспрашивает Катрей о ее духовных упражнениях: «Что же ты делала до того, как утвердилась? Что делала ты после того, как это произошло?» Оба вопроса становятся решающими. Известно, что братья и сестры секты свободного духа превозносили радикальный квиетизм, что они отвергали всякого рода труд, отказывались от исповеди и причастия и вообще пренебрегали всеми обязанностями и формальными предписаниями в рамках установленной церкви — «церкви-малышки», по словам Маргариты Порете. Катрей отвечает прямо.

До того, как утвердиться, ее внутренние упражнения заключались в том, чтобы «возвысить силы своей души», таким образом «она созерцала все вещи в зеркале Истины». Глядя внутрь себя, она познавала «все то, что сделал и про-

должает делать Бог, как на земле, так и на небе» — все «сотворенное»: *alles des geschöpfte[s] gottes*, и она «видела Бога». После же *beweren* все изменилось. Ей буквально больше *нечего делать*.

Нечего больше делать с «тем, что было сделано». Она хочет сказать, что ее ничто больше не связывает ни с творением, ни с Богом-Творцом — не связывает там, где она находится, ей нечего там делать, ибо «делать» — это не что иное, как продолжать в себе работу по разделению и различению: всякое дело есть некое разделение.

Более нечего делать также «с тем, что сказано», «выражено в словах» (*me, alles, das ie gewortiget ward*) — именно этим Катрей несомненно слышит молитву, которая, будучи обращенной к Богу словами, обращает Бога в слово, в сокрытое бесконечностью слов: слово, как и дело, разделяет.

Но тогда, возражает исповедник, что же остается делать после *beweren*, если ни поступки, ни слова не надобны более? Катрей отвечает:

Ich bin bewert. Я утвердилась. Утвердилась в голом божестве, там, где нет ни образа, ни формы.

Единственный ответ, требующий буквального разбора почленно.

— *Я утвердилась*: после утверждения нет ничего другого кроме утверждения. Повторим еще раз: нет ничего после утверждения, так как в конфирмации нет никакого «после». Кто утвердился, тот утвердился⁸.

— *В голом божестве*. «Божество» противопоставляется «Богу». До утверждения Катрей еще видела «Бога», после [утверждения] она не видит уже ничего, ибо видеть нечего: *она уже в божестве*.

— *Там, где нет ни образов, ни форм*. Слово «образы» возвращает к духовному видению, улавливанию Бога и сотворенного Им в зеркале Истины. «Местопребывание» или ут-

верждение в божестве упраздняет духовное видение, ибо оно устраняет и зеркало, а вместе с ним — образец и образ. Такое упразднение как раз и есть то, что Экхарт называет *entbildung*. Это состояние неведения, или, скорее, «познания путем преодоления образов» описано в Проповеди 40:

Когда человек с любовью к Богу полностью соединяется с Ним, он отрешается от образов, образованных и преобразованных в божественное единообразие, в коем он един с Богом (*Als sich der mensche mit minne ze gote blôz vëgende ist, sô wirt er entbildet und îgebildet und überbildet in der götlichen einförmicheit, in der er mit gote ein ist*).

Итак, доктрина изложена по Экхарту. *Entbildung* соответствует дионисийскому понятию отъятия (ἀφαίρεσις). Сама по себе доктрина и не нова, и несомненна, но использование ее, напротив, проблематично. Впрочем, она составляет основу нескольких отрывков *Книги о божественном утешении* и *Трактата о благородном* [или высокородном] человеке, приобщенных к «делу Экхарта» кельнской комиссией. Для Катрей *entbildung* позволяет «достичь божественного однообразия» (*einförmicheit*), сущностного единства, глубины глубин (*abgrunt*) божественного, как если бы это «однообразие» было по ту сторону и выше лиц Троицы — Отца, Сына и Святого Духа.

Состояние, следующее за опытом *entbildung*, описывается как устойчивое. Исповедник спрашивает: «Ты пребываешь там постоянно?» (*bistu als steteklich da?*) Катрей отвечает: «Да!» Чтобы понять этот ответ, надо представить, что *entbildung* буквально определяется как «отмена» — *aufhebung* — «тварности». «Туда, где я есть», — продолжает она, — «никто не может попасть по тварности» (*jn creatürlichkeit*).

Где же она есть? «Там», — говорит она в типично экхартовых выражениях, — «Где я была до сотворения». Там,

где я была *blos got und got*, «Бог с богом, Бог в Боге». «Там, где я есть», — то есть в голом божестве — нет ни сотворенного, ни творящего. «Все то, что берется, дабы руководствоваться (*leit*) образами и словами», годится лишь для «путешествия» (*reiczen*), для странника, скитальца, «путника по земле». Утвержденность (конфирмация), иными словами, земное блаженство, блаженная жизнь превосходит всякую мысль и всякое слово, ибо она превосходит всего меня. С этого момента Катрей может вывести формулу, объединяющую весь текст и придающую ему смысл манифеста последователей свободного духа: *чтобы утвердиться, следует сначала стать Богом*. Это не означает просто сказать, что «всякая душа, входящая в Бога, становится Богом», что соотносилось бы с теологическим правилом, по которому «все, что есть в Боге — Бог». Сила, новаторство, влияние Катрей заключалось в том, что она сформулировала условие (а не следствие или результат) «доступа к божеству».

Никакая душа не может войти в Бога *прежде*, чем она станет Богом, и станет *так*, как она была Им *до своего сотворения*.

У исповедника остается один вопрос: «Как же мне самому попасть туда?». Катрей отвечает: «Прежде, чем возвратиться к истоку всего, надо возвратиться к ничто» (*alle creaturen müssen alle zenicht wider werden, e si jn iren ursprung wider komen*). «Уничтожить себя». После такого совета — формулы, взятой на вооружение Таулером, — отношение, связывающее Катрей с исповедником до того, меняется: учитель делается учеником, ученик становится тем, кто задает вопросы. Теперь беседу ведет она. Ее вопрос, от которого зависит все, краток: «Улавливаешь ли ты, что такое небытие?» (*Merckent, was nütt si?*). Исповедник отвечает, что небытие — это не что иное, как «бренность вещей» (*gebresthaffte ding*), и что надо отворотиться, воз-

держаться от Ничто. Катрей возражает, говоря, что единственно на это и надо себя направить:

Вы должны уничтожить себя в себе самом, да так, чтобы не чувствовать ничего более, кроме действия Бога в Вас.

Эта апология отрешенности и уничтожения вновь формулируется в духе Экхарта. Исповедник видит в небытии лишь то, что допускала теологическая традиция латинских Отцов. «Небытие» — это сущность зла, греха, это порча, чувственное, телесное, то, что рождается, чтобы умереть, все то, что проходит, все то, что утрачивается. Для Катрей же, как и для Экхарта, истинный путь (*richtunge*) — это уничтожение (*vernichtung*). Есть два вида небытия — выше небытия «сотворенного» есть Небытие «божественное», и есть две смерти: жизнь по природе — это одна смерть, а смерть по благодати и Глубина — это жизнь. Апокрифический, по-видимому, трактат, написанный в экхартовском духе, говорит об этой спекулятивной «танатологии» в выражениях куда более сильных:

Мы умираем, идя от одного времени к другому, но душа умирает окончательно в великолепии Божества. Раз она не в силах постичь божественной природы, душа должна устремиться к ничто и стать ничем. В этом небытии она погребается, и неведением она соединяется с неведомым, и немслящим (*ungedanken*) сливается с немслимым (*ungedachte*), а нелюбовью соединяется с невозлюбимым. То, чем овладевает смерть, не может у нее отнять никто. Смерть отделяет жизнь от тела, разделяет душу с Богом и кидает ее в божество, замыкая в нем, дабы она оставалась неведомой никакой твари. Тогда забвение ее становится подобным забвению тех, кто преобразился в могиле, и душа становится непостижимой для всякого понима-

ния. Как не постигается Бог, так и она делается непостижимой. Как невозможно понять мертвых, почивших здесь, на земле, так невозможно постичь мертвых, которые мертвы в Божестве. Эту смерть душа ищет вечно. Когда душа уничтожена в трех Лицах, она теряет свое собственное ничто, она брошена в божество. Там она открывает лицо божественного Небытия⁹.

Такова доктрина Катрей. Принадлежала ли она в действительности Экхарту? Это другой вопрос. Во всяком случае, это был плод его учения.

«НОМО HUMILIS»

Обучаясь в Париже в 1293—1294 годах и затем преподавая там дважды (в 1302—1303 и в 1311—1313 гг.), Экхарт познакомился с «интеллектуалистскими» тезисами магистров искусств. Превознося «великодушные» как добродетель, скреплявшую в свое время (во многом благодаря осуждениям 1277 г.) сам принцип философского идеала, собратья Экхарта по теологии сосредоточились на узком, но довольно радикальном представлении — представлении о смирении, возведенном в ранг основополагающей христианской добродетели¹⁰. Прибыв из Парижа в Германию в качестве куратора подконтрольных доминиканцам конвентов, он, казалось, должен был по необходимости столкнуться с аудиторией, полностью преданной делу богословов. Все ли монахини, полумонахини и бегинки подчинялись тем двенадцати степеням смирения, которые были определены св. Бенедиктом: всегда помнить о заповедях Божиих, быть готовым проявить любовь к ближнему, всегда слушаться начальства, терпеливо сносить недовольства, признавать свои дурные намерения, довольствоваться даже тем, что ничего не стоит, верить, что ты — ничто, не делать ничего, кроме предписанного уставом, хранить молчание, быть стро-

гим, говорить мало и серьезно, внешне проявлять смирение?

История с Катрей, постановления Вьеннского собора, неоднократные вмешательства архиепископов Страсбурга и Кёльна показывают, что ничего не менялось. Этика *vernichtung* и «свободной пустоты», исповедуемая братьями и сестрами секты свободного духа поставила под вопрос само представление о *humilitas*, смирении. Говорили и спорили обо всем, презирая вся, возвышаясь над всем.

Поручившись говорить с женщинами, Экхарт, однако, не мог вести с ними речь ни на языке философов, который укрепил бы их взгляды и обольстил их, ни на языке богословов, который возмутил бы и оттолкнул их. Не имея возможности высказаться ни в пользу одной, ни в пользу другой добродетели, по крайней мере, в их традиционной формулировке, он неизбежно приходит к формулировке христианского понятия «благородства», синтезировавшего добродетель философа и добродетель христианина в своего рода благородное смирение.

То, что понятие благородства будоражило Германию времен Экхарта и Италию времен Данте, то, что оба мыслителя пришли к нему различными путями, с помощью одних и тех же материалов и одинаковых интеллектуальных ресурсов, выведя формулу новую и, вместе с тем, долговременную, то, что проблема «интеллектуалов» вместо того, чтобы исчезнуть после парижских осуждений 1277 г., была вынесена за пределы Франции и приобрела новый аспект — ее проводники говорили на народном языке, то, что она завоевывала сознание новых классов и новых групп общества, и, наконец, то, что она затрагивала умы женщин, — все это, прежде всего, было связано со способностью двух упомянутых мыслителей, немецкого и итальянского, к синтезу и ассимиляции. *Предложить некую форму внутреннего смирения, которую можно было бы назвать «благородством», — такова была задача Экхарта во время его*

пребывания в рейнских землях. А то, что часть его аудитории усмотрела в ней (поскольку этого и искала) неприятие подчинения и призыв к избавлению от всяческой иерархии, было следствием, которого мэтр, конечно же, и не желал, и не предвидел. Этьен Тампье понимал, чем рискует христианство, допуская оживление морали античных философов: он хотел вырвать с корнем и запретить институционально профессионализацию крайности. Полвека спустя зло покинуло институт, оно даже встало в оппозицию ко всякой форме институционализации. Бегинки и бегарды заменили университет; их языком и с помощью их специфической формы жизни маргиналы проповедовали философский идеал без малейшего знания философии.

Тема единства великодушия и смирения была не нова: в XII в. Бернард Клервоский уже говорил об этом. Однако чтобы заложить основы для своего синтеза, Экхарт должен был уйти от определения уничижения, которое легко поддавалось философской трактовке¹¹. Ясно, что традиционное определение уничижения как «неприятия или презрения самого себя» не годилось. Здесь требовалось другое. Именно это другое и предлагало на первый взгляд довольно парадоксальное определение, которое делало из подлинного смирения «уничтожение сотворенного». Сформулированный Бонавентурой в вопросе *De humilitate* («О смирении»), обсуждавшемся им в 1255—1256 г., а также в сочинении неизвестного, но во многом зависимого от Бонавентуры францисканца, *Compendium de virtute humilitatis* («Компендий о смиренной добродетели»), этот тезис обладал всем, чтобы обольстить аудиторию бегинок. Мы можем его проанализировать.

— Есть два вида бытия: бытие от природы и бытие по благодати; и есть два сорта уничижения: уничижение от истины, порождаемое выявлением нашей «ничтожности», и уничижение от строгости, порождаемое осознанием греха, небытие от благодати. Уничижение (или смирение) от ис-

тины — это «корень» терпения, великодушия и твердости духа. Оно «рассматривает все творения как ничто» и полагает их небытием (*omnia inquantum nihil pro nihilo ducit*), и, «господствуя» (*praesidens*) над ними, оно «презирает всякое ничтожество существ сотворенных» (*conculcat totam nihilitatem entium sub pedibus suis*), оно расценивает как ничто всякое величие и всякое высокомерие; тем самым, — несмотря на явное противопоставление великодушия и смирения, — смиренный человек действует как великодушный, каковым и является, поступает как аристократ, который превосходит все сотворенное «неким возвышением» — превозношением (*per quandam altitudinem*), — приводящим к презрению всех вещей. *Compendium anonyne* описывает эту этику радикального различия в выражениях, неразрывно связанных между собой метафизически и психологически:

Интеллектуальным постижением ничтожества всякой твари смиренный человек отделяет свой ум от общей тщеты сотворенных видов (*per intellectum nihilitatis suae et omnis creaturae ab omni vanitate speciei creatae mentem abstrahit*).

Предлагая то, что, возможно, является первым свидетельством термина *nihilitas* в теологической латинской литературе, *Compendium de virtute humilitatis* объединил представление христианской духовности о *contemptus mundi* (презрении мира) с *despicientia rerum externarum* (презрением внешних вещей), свойственным аристотелико-стоическому «великодушию». Но это презрение мира не было — как у философов — неким требованием величия человека, это был путь «уничтожения человека и всего сотворенного перед величием Бога».

Поместив свой тезис перед двумя другими, ясными и, вместе с тем, противоречивыми — тезисом магистров искусств (*magistri artium*), который разделял уничтожение и

великодушные, дабы через презрение мира превознести величие философа, и тезисом Бонавентуры (а также сходным с ним тезисом из *Компендия*), напротив, объединяющим указанную пару добродетелей, дабы через презрение творения превознести величие Бога, — Экхарт позаимствовал от каждого из них.

Понятие и само слово «ничтожество», а также теория смирения как превосходства сотворенного употребляются Экхартом в духе теологии Бонавентуры, определение же великодушия как добродетели человека по интеллекту — в духе аристократического интеллектуализма философов. Соединенные разом, эти понятия, разумеется, теряют свой первоначальный статус, их содержание заново определяется при помощи утонченной диалектики, предназначенной убедить христианок, которые были и не совсем «монахинями», и еще не «философами». Именно в результате такого синтеза Экхарт сделался из немецкого проповедника великим проводником идей — идей, в которых передавались и сочетались названия всех «добродетелей»: «бедности», «смирения» и «благородства» (*edelkeit*); они подытоживались одним словом «отрешенность», «отстраненность» (*abgescheidenheit*), означающим возможность осуществления здесь, на земле, *счастливой жизни*.

Эта *счастливая жизнь*, то есть живая связь человека с Богом, предполагала гармоничное сочетание «философского созерцания» или «теоретической мудрости» Аристотеля с теологией «рождения Бога в душе», иными словами, с «обожением христианина», столь дорогим греческим Отцам и столь мало ценимым Отцами латинскими, которое Катрей, как мы видели, воспроизвела в своем темпераментном выражении (*Ich bin got worden*, я стала Богом!).

Мышление как отрешенность, эквивалентность благородства, смирения и бедности, — это было подобно коду всех *интеллектуальных* устремлений XIV века. Чтобы разом преодолеть противоположность величия и ничтожества

(согласно Сигеру) и превзойти определение смирения, уничижения как основы великодушия (согласно Бонавентуре), Экхарт должен был глубоко прочувствовать не только значимость и интеллектуальную динамику каждой из этих двух форм жизни, но и их взаимосвязанность. Заявляя о равнозначности гипотез, он поступал не как «мистик» и даже не как теолог, а в известной мере и, прежде всего, как философ. Итак, если «совершенное смирение» не может быть помыслено без интеллектуального постижения небытия творения, то отрешенность, придающая ему его последний смысл, не может быть помыслена без помощи философии. В этом Мейстер Экхарт в очередной раз сходится с Данте.

МЕТАФИЗИКА ИСТЕЧЕНИЯ И ТЕОЛОГИЯ БЛАГОДАТИ

Как и *nobilitate* Данте, экхартовское понятие смирения, благородной бедности, требует вполне определенного видения космоса: метафизическую теорию истечения, «влияния» Экхарт, как и Алигьери, нашел в «Книге о причинах» (*Liber de causis*) и в «Метафизике» Авиценны, в интерпретации их Альбертом Великим. Разделял ли Экхарт, как и Данте, астрологическую концепцию влияния звезд? Множественные сравнения, приводимые им (например, в *Проповедях* 54a и 14), о влиянии звезд и солнца на землю и о влиянии Бога на душу говорят о том, что, по крайней мере, относительно языка изложения, у него не было возражений.

Учителя говорят, что звезды полностью запечатлевают свою силу в глубине земли, в природе и в земной стихии, производя там самое чистое золото. Если душа проникнет вглубь, в самое внутреннее своего бытия, то ей откроется божественная сила, текущая в ней параллельно, она, безусловно, действует там, в

глубине, в величайшей тайне и раскрывает вещи величайшие. Душа, таким образом, непременно возвеличивается и возвышается в любви Бога, которая подобна червонному золоту. Земля более всего удалена от неба, она зажимается в угол, ей стыдно, она очень хотела бы улизнуть от прекрасного Неба из одного угла в другой. Куда же ей деться? Помчись она вниз, упрется в Небо, побеги вверх, опять не скроется от него. Небо гонит ее в угол. *Оно передает ей свою силу и обогащает ее...* То же происходит с человеком честным и смиренным¹².

Какова бы ни была позиция Экхарта на влияние звезд, он по сути поддерживает «перипатетическую теологию»: чтобы быть центром мира, Земля составляет то, что находится ниже всего (известно высказывание Макробия о том, что в небесной сфере нет ничего, кроме находящегося в центре, который всегда оказывается внизу) — она наиболее презренна, все в качестве элемента земли — «эксcrement элементов». Этот «стыд» Земли перед лицом «благородства» звезд придает квазиморальный смысл геоцентризму: Земля есть место полного уничтожения¹³. Вместе с тем он выражает слабость, дефект центра и его врожденную неспособность избегать воздействия и силы Неба. Метафизический принцип, артикулирующий это насильственное оплодотворение центра, по сути униженного, — как раз и есть влияние, «истечение верхнего в нижнее», которое для компенсации или положительного возмещения обладает благородной природой Неба, природой, «обязывающей» его запечатлеть себя внизу. Верхнее струится, льется и истекает в нижнее самой своей природой, оно не может делать иного и иначе.

Такова космологическая точка отсчета, которая, — указывая Экхарту вектор этимологического ряда от земли (*humus*) к человеку (*homo*) и к смиренному (*humi-*

lis), — предоставляет ему рамки окончательного философского переформулирования христианского понятия «смирение».

«Отбрасывая все творения вниз себя и подчиняясь только Богу», смиренный человек «принуждает» Бога растекаться в нем, поскольку, как свидетельствует Псевдо-Дионисий, «природа высшего Блага состоит в том, чтобы разливаться самому и разливать бытие» (*Bonum est diffusivum sui et esse*). В свою очередь, гордый человек, не подчиняющийся Богу, теряет Его и остается без опоры, он уничтожает себя в небытии, в этом зле, которое, согласно Августину и Дионисию, есть не действующая причина ничто, а лишь недостаточная причина небытия. Лишенный Бога, то есть уклонившийся от потока благодати, грешник становится ничем среди праведников. Таким образом, у Экхарта истина и строгость смирения в духе Бонавентуры соединяются в «благородном отрешении» смирения, которое, согласно немецким *Проповедям* 15 и 14, «велит» Богу изливаться.

Это идет от Бога как от Солнца, наивысшей его глубины глубин, в глубину его смирения. Да! Именно поэтому у человека нет необходимости обращаться к Богу, напротив, он может повелеть Ему, поскольку высота божества позволяет смотреть лишь вглубь смирения, смиренный человек и Бог едины, а не разделены на двое (*Проповедь* 15).

И это идет от Бога как от Солнца. Самое высокое в Его глубине глубин отвечает самому низкому в глубине смирения. У человека поистине смиренного нет нужды обращаться к Богу: он может повелеть Богу, ибо высота божества не обходит вниманием лишь глубину смирения (*Проповедь* 14).

Эти слова, произнесенные перед кёльнскими монахинями, вызвали реакцию кёльнских инквизиторов. Тем не ме-

нее, их радикальность была не признаком «мистики крайности», а показателем настоящей интеллектуальной стратегии, стремившейся инспирировать у публики не философского толка стыковку метафизики в духе перепатетизма с христианской теологией. Именно в этом заключается то, что разделяет Экхарта и Данте.

Для Алигьери порядок природы и порядок благодати были строго разграничены: *influentia* соприкасалась с областью воздействия посредством истины философов, и самым своим параллелизмом она не вредила истине теологов. Для Экхарта закон «истечения» или «сущностной причинности» реально годился и для природы, и для благодати. Великодушные, по Экхарту, — это мера, величина, буквально «величие» души, свободной от всего сотворенного, дословно — величие бессодержательного, пустоты, которая в своей абсолютной чистоте есть по сути естественное Место Бога, выражение, в котором отзывается физика Аристотеля и которое — скандал из скандалов! — молчаливо приравнивает «нисхождение Бога» в душу к падению тел, которые, как известно каждому, *падают вниз*¹⁴.

Пусть отрешенность принудит Бога достичь меня. Я поясню: всякая вещь невидимо стремится к естественному месту, которое ей присуще. Однако естественное место и присущее Богу есть единство и чистота, кои сами суть следствия отрешенности. Из этого с необходимостью следует, что Бог отдает себя сердцу отрешенному¹⁵.

ВНУТРЕННЕЕ ВЖИВАНИЕ

Если природа не терпит пустоты, то у Бога есть свое природное Место. Пустота не существует в природе, но она во власти человека благодаря отрешенности. Полностью освобождаясь от сотворенного, душа свободно отдается Богу,

освобождаясь от себя самой, она «предоставляет Богу быть тем, что Он есть», то есть самому изливаться, истекать в свое Место. Чтобы уловить подлинный смысл этой взаимо-ассимиляции метафизики истечения и теологии благодати, надо совместить экхартовские формулировки с данными, которые им сопутствовали и их определяли. Обратимся к отрывку из *Проповеди 14*, фигурирующей в кельнском *Повторном списке обвинений*.

В Париже, в университете, я уже говорил, что все вещи должны осуществиться в человеке праведном и смиренном. И это идет от Бога как от Солнца. Самое высокое в непостижимом божестве отвечает самому низкому в глубине смирения. Человеку поистине смиренному нет нужды просить у Бога, он может потребовать у Бога, ибо высота божества почитает лишь глубину смирения, как я говорил в монастыре Маккавеев. Смиренный человек и Бог в основе одно. Смиренный человек обладает такой же властью над Богом, как Бог властвует над Самим собой... То, что делает Бог, делает и смиренный человек, и то, что есть Бог, для него также есть жизнь и единственное бытие. Поэтому Господь наш сказал: *Научитесь от меня, ибо Я кроток и смирен сердцем* (Мф. 11, 29).

Будь человек поистине смиренным, Бог должен был бы либо потерять свою собственную божественность и быть полностью ее лишенным, либо рассеиваться и постоянно истекать в такого человека. Вчера вечером мне вдруг пришла эта мысль: величие Бога зависит от моего уничижения, Бог будет тем возвышеннее, чем смиреннее буду я.

Иерусалим обретет свет, — говорят Писание и пророк. Но вчера я подумал, что Бог должен упасть, не совсем, но внутренне.

Это означает упавшего Бога. Мне так понравилась эта мысль, что я сразу записал ее в свою книгу.

Это означает Бога падшего, не совсем, но внутренне, ради нашего возвышения.

То, что было вверху, оказалось внутри. Ты должен стать внутренним в себе самом посредством самого себя, чтобы быть в себе самом. Не взять нечто от Того, Кто превыше нас. Нет! Нам следует взять это в нас самих.

Св. Иоанн говорит: *А тем, которые приняли его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими* (Ин. 1, 12), не вне Его, но от Него в Нем.

Мария же сказала Ангелу: как будет это, когда Я мужа не знаю?

Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит тебя. (Лк. 1, 34—35).

Господь сказал Мне, — говорит Давид, — Ты — Сын Мой; Я ныне родил Тебя (Пс. 2, 7). Что означает это *ныне*? Вечность. Я порождаю себя вечно, как и ты, и ты — как и я. Но благородному и смиренному человеку не достаточно быть единственным Сыном, вечно порождаемым Отцом. Он тоже хочет быть отцом. Он хочет породить того, вечным порождением Кого я являюсь.

Об этом я говорил в монастыре Мариенгартен.

Бог *пришел к своим*, «*in propria venit*» (Ин. 1, 11). Будь оно *свое* Богово: Бог будет *твоим собственным*, как Он есть *Свое собственное*.

Диалектика смирения и величия, во многом вдохновленная теорией истечения, приводит к мысли, взволновавшей самого Экхарта, мысли, которая расширяет пределы философии, — о «внутреннем падении» Бога. Является ли эта мысль, которая строго терминологически представляет смирение и уступку в качестве преобладающих в самом нутре божества, мыслью мистической? Это ложная проблема и заблуждение исторически более позднее.

Здесь важен экзегетический монтаж, при котором артикулируется интуиция Экхарта, то есть развитие заложен-

ного в Священном Писании (Ин. 1, 12; Лк. 1, 34; Пс. 2, 7 и Ин. 1, 11). Действительно, помимо указанных мест в Библии есть другие места (как-то, Ис. 26, 18; Гал. 4, 19: *Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!* и др.), в которых традиционно затрагиваются темы, связанные с божественной филиацией, с рождением человека для божественной жизни (новое рождение) и с рождением Слова в душе (обожением человечества).

Если обратить внимание на обычай экзегезы, то можно теологически расшифровать этот псевдомистический язык: «падение» Бога есть Воплощение, это начальный акт божественного уничижения, первостепенный момент спасительного обожествления человека. «Внутреннее падение» — последующий момент уничижения Бога: внутреннее Вживание Слова, благодать, иницирующая богообразность.

Самое главное положение Экхарта состоит в том, что Бог «воплощается, дабы жить в нас». Вот как он говорит об этом в своем *Комментарии на Евангелие от Иоанна*: «Благодать Воплощения предполагает благодать Вживания». Эта последняя формулировка переносит на Иоанна одну из «Постилл» Гуго Сен-Шерского¹⁶. Для этого классика доминиканской теологии «Бог становится человеком, чтобы человек стал Богом не по природе, а по благодати». Падение Бога в двух видах благодати: Воплощения и внутреннего Вживания — представляет, таким образом, теологическую доктрину, которая сама по себе не была чем-то экстраординарным.

Настораживает и смущает в экхартовской трактовке традиционного в общем тезиса как раз то, что излагается по ходу текста, выстраивающего *Проповедь 14*. В самом деле, интерпретация евангельского выражения *in propria venit*, «Он пришел к своим...» (Ин. 1, 11) допускает не только то, что человек, сделавшийся «своим у Бога», точнее «сво-

им в Боге» (следовательно, отринувший в себе все то, чем он был по природе, буквально отъяввший себя), «делает Бога своим» (стало быть, присваивает по благодати все то, что Бог Сам есть по природе), — она устанавливает также то, что этот жест присваивающего отъятия, жест раскрепощения в каком-то смысле отвечает тому, как «Бог есть свое в Своем». Это непостижимое соответствие выражено в трех уже упоминавшихся нами авторитетных текстах, а именно, в *Евангелии от Иоанна* (1, 12), *Евангелии от Луки* (1, 34) и в *Псалтири* (2, 7), которым предшествует другой, приведенный нами из *Евангелия от Иоанна* (1, 11). В соответствии с Иоанном (1, 12) Экхарт допускает, что «возможность стать Сыном Бога» принадлежит «тем, кто рожден от Бога не вне Его, но в Нем», в соответствии с Лукой (1, 34) он объясняет это рождение зачатием девы Марии Святым Духом, в соответствии с Псалмом (2, 7) он устраняет различие между Сыном по природе и сыновьями приемными в вечном богородении. Взятые вместе эти три тезиса означали, что «внутреннее падение» Бога есть «рождение Бога в душе», которое происходит вечно, и вместе с тем, что Его единственное Место есть без различия глубина глубин души, как и бездна божества. Присваивающее отъятие достигает, таким образом, своей кульминации в том, что Экхарт в *Проповеди 49* называет «смирением по духу»: «всякое благо, которым Бог когда-либо наделял человека, тот делал своим и присваивал его настолько же мало, насколько и делал его, пока его еще не было». Именно этой доктриной прониклась Катрей, включив ее в опыт.

Более того. Присваивающее отъятие человека — это и присваивающее отъятие Бога. Экхарт не удовлетворяется утверждением, что рождение Сына в душе есть возрождение души в Боге — тезис, успешно развиваемый им в *Проповеди 10*. Он утверждает, что Отец «порождает Сына в душе как в своей собственной природе» (*Проповедь 4*). Достаточно прочесть несколько строк из *Проповеди 6*, гово-

рящих о неминуемом характере божественного рождения, чтобы понять, что у Экхарта рождение Бога в душе — это не столько причастность души к тринитарной жизни, сколько порождение Бога в Нем Самом.

Отец порождает своего Сына в вечности подобной Ему самому. *Слово было у Бога и Слово было Бог*: Оно было тождественно Ему в той же природе. Скажу более: Он породил Его в моей душе. Не только она у Него, и Он равным образом у нее, подобной Ему, но Он есть в ней, и Отец порождает своего Сына в душе так же, как Он порождает Его в вечности и никак иначе. *Он должен делать это безусловно, в радости или в горе*. Отец беспрестанно порождает Сына. Скажу еще более: Он порождает меня как и Его и Его — как меня, и меня — так же, как Свое бытие и Свою природу.

Эта тема служит лейтмотивом экхартовской мысли. *Проповедь 6* очень близка серии проповедей о смирении, читавшихся им в Кёльне. Выражение «Он должен делать это безусловно» явно напоминает о *Проповедях 14 и 15*. А слова «в радости или в горе» вызывают в памяти отрывок из *Проповеди 22*, в которой вновь используется геоцентрический образ космоса в рамках теологии «влияния» Неба:

Земля не может умчаться вниз, дабы не давать Небу изливаться в нее, запечатлевать в ней свою силу и оплодотворять ее, будь она в радости или в печали. То же происходит и с человеком, который надеется избежать Бога и который, однако, не может ускользнуть от Него в укромное место, будучи незамеченным. Человек и впрямь считает, что может уклониться от Бога, убегая в самого себя. Бог порождает в тебе своего единственного Сына, будь ты в радости или в печали, во сне или наяву, Он вершит свое дело.

Использование сходных формулировок относительно

Неба, души и Бога — конкретный пример теории гомологии природных, моральных и божественных реалий (*in naturalibus, in moralibus, in divinis*), обосновывающий план объяснения Св. Писания *per rationes naturales philosophorum*. Неизвестно, когда именно была произнесена *Проповедь 6*, однако можно принять к сведению указание, которое кажется довольно точным:

Однажды здесь же я уже сказал, и это правда: если человек присваивает себе нечто или берет нечто извне, то это нехорошо. Бога должно постигать, полагать не в качестве внешнего по отношению к себе, но в качестве *своего собственного*, в качестве Того, Кто есть во мне самом.

Этот отрывок, кажется, копирует теорию интериоризации и вживания, намеченную в *Проповеди 14* на основе евангельского выражения *in propria venit* (Ин. 1, 11). В той же *Проповеди 6* утверждается, что «бытие Бога — это моя жизнь, а моя жизнь — бытие Бога», что праведная душа, как Слово, «вечно живет подле Бога», «подобна Богу и у Бога, совершенно схожа — не выше и не ниже», и что она «подобна Богу, когда не подобна ничему», когда «она подобна себе самой не более, чем другому и не более близка самой себе, чем другому», когда она «не ставит свою собственную честь, свой интерес или что бы то ни было, касающееся ее, выше „своего чужого“». Эта апология отъятия, которая была одновременно теологией смирения и теологией уничтожения, является со всей очевидностью апологией «отрешения», включающей совокупность тезисов трактата *Von abgescheidenheit*, «Об отрешенности» — одного из последних сочинений Экхарта, которое — если оно, конечно, подлинное — было, по-видимому, написано слишком поздно, чтобы кельнские инквизиторы могли ознакомиться с ним. Во всяком случае, *Проповедь 39*, в свою очередь, недвусмысленно изменяя термины *Проповеди 6*,

вновь отстраняет школьную альтернативу «ранних томистских споров» — любовь, познание, умное видение, — чтобы вписать принцип блаженства в уничтожение, которое «не стремится, да и не ищет чего бы то ни было»: «ни воздаяния, ни блаженства, ни этого, ни того». Это уничтожение заключается в том, чтобы «возвратиться к своему собственному основанию», к своей сущности, то есть «приблизиться к Богу», — имея в виду евангельское выражение (Ин. 1, 11). Внутреннее падение Бога, рождение Бога в душе, интериоризация себя посредством самого же себя (самоинтериоризация) — таковы три ключевых словосочетания, расшифровывающих идею «блаженства праведника», идентичную идее Бога, ибо «праведник блажен там, где блажен Сам Бог». В этом смысле заключение *Проповеди 39* противопоставляет рождение свершившееся, которое истребляет в себе самом двойственность души и Бога, рождению еще не состоявшемуся, которое одно лишь предоставляет место рефлексивному созерцанию:

...Блаженство духа имеет место, когда он рождается, а не когда его рождение уже свершилось, ибо он живет там, где живет Отец, то есть в простоте и нагоде бытия. Стало быть, отворотись от всех вещей и лишь постигай себя в Бытии, ибо то, что вне бытия — случайно, а все случайности задают некое *вопрошание*.

НОВОЕ БЛАГОРОДСТВО ИЛИ ДОСТОИНСТВО ПУСТОТЫ

Выражения, характеризующие альтернативу быть и становиться, быть рожденным и рождаться, можно без труда отнести на счет Августина и Оригена, оригинальность же Экхарта состоит в том, чтобы мыслить свершившееся рождение как постижение себя в отрешенности. Единственно такое недвойственное постижение есть постижение Бога Богом в Боге. Допустить его — значит разом устранить и

проблему высшего счастья в этом, посюстороннем мире, и вопрос о будущем блаженстве в жизни божественной, не ведающей ни о «здесь», ни о «там», — жизни, при которой душа достигает во-становления, то есть когда она вновь становится тем, чем «вечно была в Боге».

Относительная хронология *Проповедей 22, 15, 14, 6 и 39* показывает постепенное усиление понятия «отрешенность».

«Смиренный человек», о котором Экхарт говорил «в школе, в Париже» (*Проповеди 15 и 14*) есть «Сын, в коем Отец побуждает нас рождаться» (*Проповедь 39*), порождение, к которому «он движим своей сущностью, своей природой, своим бытием». Тема «власти смиренного человека» и тема желания, которое побуждает Бога также, как побуждает нас, и которое отражает всю природу, выражают — каждая на свой манер — эту необходимость (о которой смело можно говорить, как о *присущей*) присваивающего отъятия.

В теологических выражениях эта доктрина, внешне во всем походящая на учение об эманации, говорит, что есть лишь одна блаженная жизнь, заключающаяся в возвращении к своей собственной основе, своей сущности и что, достигнув этой жизни, надлежит «без вопрошания» «действовать» «ни ради Бога, ни ради своего собственного достоинства, ни ради чего бы то ни было вне себя, а единственно ради того, что в самом себе составляет свое собственное бытие и свою собственную жизнь» (*Проповедь 6*). Каким образом это возвращение будет одновременно и интериоризацией человека посредством того, что он есть в себе самом, и внутренним падением Бога, — как раз и говорит *Проповедь 54b*: «дабы достичь в себе основы праведного смирения и праведного отъятия», мы должны «достичь того, что есть в нас самого низкого и одновременно того, что есть в Боге самого внутреннего, проникнуть в наше Начало и в то, что есть в Боге самого высокого», однако «самое высокое в

душе то, что ниже всего, ибо именно это и будет самым внутренним», возвратиться к своей собственной основе — это, стало быть, и означает возвыситься и одновременно унизиться в себе самом и в Боге. Двойственность, обосновывающая проблематику блаженного видения, может быть возведена в завершенное смирение, то есть в отрешенность, в уничтожение сотворенного, которое одно и уступает место Единому.

Многим простым людям представляется, что они должны полагать Бога, пребывающим там, в отличие от них, пребывающих здесь. Это не так. Бог и я — едины.

Такая жизнь в соответствии с Единым, такое вхождение Единого в бытие-Сына есть то, что Экхарт называл в Париже «осуществлением всех вещей в человеке праведном и смиренном» — необходимым осуществлением, в котором Бога не может не быть. Обращенная к теологам и к духовным лицам доктрина смирения имела, однако, и вполне философскую значимость.

Смирение как уничтожение всего сотворенного создает пустоту — Место, призывающее Бога унизиться в Себе Самом. Эта сила пустоты находится исключительно во власти отрешенности, и не стоит удивляться, что власть пустоты, «вынуждающая Бога прийти», в *Трактате об отрешенности* последовательно продумана, исходя из представления аристотелевской физики о естественном месте, а также в соответствии с отрывком из трактата Авиценны *О душе*, посвященном теории пророческих сил, благодаря которым «влияние благородной и очень сильной души превосходит ее собственное тело» и, таким образом, «исцеляет больных, делает больных злыми, разрушает некоторые натуры, создавая из них другие, преобразует элементы так, что то, что не было огнем, становится огнем, и то, что не было землей, становится землей»¹⁷. На языке Экхарта текст Авиценны звучит так:

Учитель по имени Авиценна говорит, что благородство духа, который пребывает отрешенным, столь велико, что все созерцаемое им — истинно, все желаемое — предоставлено и все, что он велит, осуществляется.

Отсылая к Авиценне, чтобы применить к Богу то, что тот, очевидно, предназначал одной лишь материи, Экхарт перенес философу из области природы в область благодати. Он стремился определить *христианский status adeptionis*, отрешенность, бездну для мышления, но также, и прежде всего, бездну мысли, которая переворачивает и меняет смысл всех дискурсов, будь они философскими или теологическими: подлинный смысл слов «величие», «благородство», «смирение», «бедность», «сила» или «власть» не известен ни философам, ни богословам.

«Великие», превозносившиеся всем аристотелизмом, суть «малые», не ведающие, что они таковы: они познают Бога лишь так, как об этом можно сказать, и живут в порядке природы, лишенной благодати. «Смиренные», по Бонавентуре, суть «малые», не ведающие, каким образом следует быть: они не знают, что завершенная интеллектуальность благодатна как пустота всего сотворенного. Одни обладают благородством без господства, другие — господством без благородства. Все пребывают пред лицом Бога, как и *всякого другого*, тогда как от века оно — *не-другое*.

Примирить философию и теологию в опыте бессубъектного объединения — таков был «мистический» элемент философской теологии Экхарта. Для него вознесение Ума было рождением Слова, *status adeptionis* обожения человека и внутреннее падение Бога, верх и низ, «там» и «здесь» совпадают в «глубине глубин», которая не называется ни душой, ни Богом. Высшее интеллектуальное счастье философов и блаженное видение богословов навечно оказались обойденными блаженством неподвижного странника. Философия и Откровение не противостоят друг другу, они про-

ясняют друг друга, аристократ и нищенствующий, философ и духовидец — едины, ибо «каково бы ни было число сыновей, коих душа порождает в вечности, всегда есть только один Сын».

Как мы можем видеть, Экхарт не был ни антиинтеллектуалистом, ни антиаристотеликом. У него была та же программа, что и у Данте, но реализовал он ее иначе. Там, где Данте относил на счет благородного человека свойства «благородных душ» Неба, а затем, воспроизведя Воплощение в философе, переходил к теологическому изложению блаженства, что более соответствовало католической вере, Экхарт, преодолев «благородные души» и «отделенные умы» Аристотеля и перипатетиков, устремился к теологии Единого, вычитанной им у Псевдо-Дионисия, точнее, у Прокла. Он расстаётся с Аристотелем, дабы обратиться к неоплатонизму, но не ради погружения в пучину мистического опыта:

Обратите внимание на то, что Аристотель говорит об отрешенных душах в книге, именуемой *Метафизика*. Величайший из всех учителей, когда-либо трактовавших науки о природе, ведет речь об этих чистых отрешенных душах, говоря, что они ни из чего не созданы и обретают свое бытие, истекающее прямо от Бога¹⁸. Итак, они перетекают обратно и получают свое бытие, истекающее прямо от Бога, над ангелами¹⁹, и созерцают чистое, без различий, бытие Бога. Аристотель называет это чистое и ясное бытие «чтойностью». Именно об этом, как о более возвышенном в познании природы, всегда говорил Аристотель, и никакой учитель не может сказать о чем-то более возвышенном, если это не от Святого Духа. Итак, я сказал, что этот благородный человек не довольствовался бытием, которое ангелы²⁰ схватывают без формы и от которого они прямо зависимы: его удовлетворяло одно лишь Единое²¹.

ДАНТЕ И ЭКХАРТ

Экхарт и Данте были современниками. Оба превозносили благородство: *nobilitate, edelkeit* — главные слова нового видения существования, нового идеала, который сам переносит и оттачивает идеал философской жизни, овладевший на рубеже XIII—XIV вв. Парижским университетом.

И немецкий «мистик», и итальянский «поэт» приспособили устремления «интеллектуалов» за пределами тех институтов, в которых они возникли. Использование народного языка позволило внедрить в общество модель жизни, предоставленную «магистрами» факультета искусств, распространить университетский идеал. Можно размышлять об адресате сочинения Данте — вопрос, на который ответить труднее, чем выяснить, почему *Пир* не получил распространения при жизни автора, и напротив, невозможно не оценить предназначение творчества Экхарта. Проповедник, Экхарт обращался к слушателям: его аудитория была широко представлена людьми нецерковными и особенно женщинами, многие из которых не признавались церковью «монахинями».

Говорить о несостоятельности университетской корпорации, дабы осмыслить положение *интеллектуального дискурса* в Средние века, — это значит упустить существенную часть средневековой истории. Интеллектуальный дискурс вышел за пределы университета, он распространился там, где его не ждали: среди «монашествующих» женщин и среди бегиннок, а еще точнее, в «Германских землях», где за отсутствием университетов монастырские школы нищенствующих орденов играли роль центров «высшей» культуры.

Сравнив благородного человека с «другим воплощенным Богом», Данте стал очень близок Экхарту и одновременно страбургским бегинкам с их «опытом». Такую близость взглядов невозможно объяснить без одного общего указа-

ния — указания на философское созерцание, перенятое от арабских философов, из которого парижские «аверроисты» сотворили настоящий манифест. Благородство, описанное Данте, мыслилось в теоретических рамках, обозначенных теологией и связанной с ней «перепатетической» космологией: весь аристотелизм (подлинный и апокрифический) сходил в этом, не оставляя без внимания — как мы видели — области биологии и астрологии. Умственное блаженство стало вершиной практики теоретической мудрости, придающей цель всему существованию, и венцом учения о знании, объясняющем природу и возможность самого этого блаженства.

Данте и Экхарт, таким образом, были привилегированными свидетелями распространения философских «заблуждений», которое не смогли сдержать ни осуждения 1277 г., ни война, объявленная арабизму «бородатым философом». Скрытая линия, соединявшая в XIII в. тезисы о философском celibate, о преимуществе «положения философа», о бесполезности молитвы и тщетности таинств, нашла в Германии свое истинное социальное измерение: форма жизни бегинок, таких как Катрей, как раз и была философией, добродетельным себялюбием, гетерической дружбой, продолжавшейся иными способами, в других обществах — среди женщин, живших и трудившихся в мире.

Церковные отцы, собравшиеся на Вьеннском соборе, признали на свой манер это явление, пытаясь вернуть этих женщин-философов к модели и проблематике *целомудрия*. И совсем не случайно принятый против бегинок декрет завершался словами:

Говоря это, мы ни мало не помышляли запретить этим верующим женщинам жить так, как на то их вдохновляет Господь, лишь бы только они пожелали вести покайную жизнь и смиренно служить Богу, даже при

том, что они не дают обета целомудрия, а целомудренно проживают совместно в своих домах.

Аристотелевское понимание дружбы легло в основу новой формы религиозной жизни, новой формы взаимоотношений между мужчинами и женщинами: отношения Катрей с ее исповедником были по своей структуре такими же, как отношения Элоизы с Абеляром, различие заключалось в том, что Катрей предлагала нечто, превышающее состояние привязанности влюбленных, нечто освобождающее каждого из них, направляющее их существование к такой степени «открытости», которая была «способна на Небытие». Многочисленные «дочери Экхарта», о которых сохранилось немало литературных свидетельств, могли бы быть воспеты и Данте или могли бы петь ту же песнь, что пел он. Соединяющий опыт Трансцендентного — это то, что объединило порождения *cura monialium* и *amor curialis*.

Предпринятое Экхартом в *Тевтонии* заволаживает, если учесть, что осуществлялось это посланником, своего рода *go-between*. Проповедник, пришедший растолковать женщинам философию, находит благодаря им возможность проведения ее в жизнь в новой форме.

Осуждение *Lebemeister*, конечно, отчасти объясняется тем фактом, что «реализация» философской жизни быстро закрепились под знаком крайности. Секта свободного духа существовала и до появления Экхарта на берегах Рейна, но она, безусловно, развилась и укрепились, прикрываясь его авторитетом. Проповедуя возможность некоей счастливой жизни, провозглашая возможность некоего *блаженства человека-странника*, когда нищета и благородство определяли новый «статус» существования, *христианский status adeptionis*, преодолевающий противопоставление «интеллектуального блаженства» философов и «рефлексивного видения» грубоватых теологов (*grobe meister*), Экхарт восставал и против одних, и против других. Таким об-

разом, его доктрина представлялась оригинально скроенной под маргиналов, вроде бегинок и бегардов, которые, говоря по сути, не были ни философами, ни клириками, ни теологами.

Помещая здесь, на земле, да еще и без *medium* «видения», единение с Богом, которое теологи предназначали «небесной жизни», Экхарт, казалось, заранее оправдывал требования секты свободного духа: свободно войти в божество, достичь Небытия собственной решимостью, без помощи благодати, соединиться с Богом, стать Богом «по своей воле».

В начале судебного процесса над Экхартом его «правовверные» ученики попытались снять с учителя обвинение в «заблуждениях» его ярых приверженцев. Такой видел свою задачу молодой доминиканец, Генрих Сузо, написавший в связи с этим свою *Büchlein der Wahrheit*, «Книжку истины», — доказать в самый разгар процесса, возбужденного инквизицией против его прежнего учителя, что настоящее учение Экхарта не имеет ничего общего с тем, что братья и сестры свободного духа распространяли от его имени.

БЕЗЫМЯННЫЙ ДИКАРЬ

В главе VII *Книжки истины* изображен вымышленный диалог (а потому, будем очень осмотрительны!) Сузо с одним из сектантов.

Однажды светлым воскресным днем обратил ученик [*der junger* — здесь, конечно, ученик] взор свой внутрь себя и углубился в собственные мысли. И вот в тишине его души предстал перед ним некий умный образ, утонченный в словах, но неискушенный в делах и буквально бурлящий от преизбыточествующего в нем богатства.

УЧЕНИК спросил его: Откуда ты?

ОБРАЗ отвечал: Ниоткуда.

УЧЕНИК: Скажи мне, кто ты?

ОБРАЗ: Я ничто.

УЧЕНИК: Чего ты хочешь?

ОБРАЗ: Ничего.

УЧЕНИК: Все это как-то странно. Скажи же мне, как тебя зовут?

ОБРАЗ: Меня зовут безымянным Дикарем.

(Перевод М. Л. Хорькова)

Дикарь — это никак не «чудовище», *monstrum*, как почему-то перевел это слово Суриус. И не «пустынник». Это, прежде всего, существо к которому применимы такие характеристики, как «неистовство», «горячность», или, скажем, «скоропалительность», он тот, кто желает все, немедленно и непосредственно. Его безымянность возвращает нас к одной из центральных тем экхартовской мысли о том, что ни человек, ни его душа, по сути, не имеют названия. Всякое имя указывает на следствие, на результат, на продукт некоей деятельности, для человека без-деятельного, стало быть, нет соответствующего обозначения.

Та же доктрина была представлена в шестьдесят девятом «речении Мейстера Экхарта»:

Одна девушка пришла в доминиканский монастырь и спросила дозволения говорить с Мейстером Экхартом.

Монах-привратник спросил ее: *Как мне тебя представить?*

Она ответила: *Я не знаю.*

Чему он немало удивился: *Как ты можешь не знать, кто ты?*

В ответ же услышал: *Так как я и ни маленькая, и ни большая, и ни мужчина, и ни женщина, ни вдова, ни девица, ни господин, ни раб, ни слуга²².*

Эта поучительная сцена, имевшая хождение под назва-

нием «Дочь Мейстера Экхарта» (*Diz bîspil ist meister Eckhartes tohter genant*) напоминает первые встречи Катрей с ее исповедником. Действительно, диалог из сочинения о сестре Катрей содержит два вопроса распознавательного характера:

- Откуда ты?
- Из далекой страны (*Von verre[n] Landen*).
- Кто ты?
- Я бедный человек (*Ich bin der arme mensche*).

Выражение «далекая страна» заимствовано из *Евангелия от Луки* (19, 12) и подспудно возвращает нас к теме благородного человека (на самом деле, Евангельский текст гласит: *Некоторый человек, высокого рода отправлялся в дальнюю страну, чтобы получить царство и возвратиться*), последующее упоминание о «бедном человеке» обнаруживает, таким образом, как и у Экхарта, идентичность благородства (высокородности) и бедности. Это тождество определяет христианский *status adeptionis* («стать Богом») как теогенез, «рождение Бога в душе» — выражение, предполагающее движение двоякого рода: восхождение (Катрей к Богу) и нисхождение (Бога в Катрей), символически обозначенного слиянием двух природ во Христе как в прототипе благородного и бедного человека, что теоретически Экхарт растолковывает в своем учении о смирении.

У Дикаря требование анонимности сгущает совокупность этих образов и моделей экхартовской проповеди. Как же теперь начать диалог? Как разграничить экхартову «свободную пустоту» и свободный дух «братьев и сестер добровольной бедности»?

Сузо задает два вопроса. Где заканчивается ум Дикаря? И что обозначает «чистая [или вольная] свобода» (так как именно на этом термине тот настаивал)? После того, как «истинное понятие» свободы было высвобождено, Дикарь производит смену декораций. Когда Сузо ему растолковал,

что его свобода была неупорядоченной, *daz namelos wilde* спросил его о различии упорядоченного и беспорядочного? Сузо ответил, что существует порядок — внешний или внутренний, — при котором вещь *наделена* всем тем, что ей необходимо и что она *воспринимает* каждое воздействие. Согласно Аристотелю, порядок природы состоит в том, что она «никогда ни в чем не нуждается». Таким образом, можно точно определить «лишенное порядка» как то, что противостоит естеству: «недостаток необходимого» и — поскольку речь идет об области духовной жизни, — «отсутствие восприятия этого недостатка». Иными словами, основополагающая структура «хорошо организованного» сознания строится на беспокойстве. Жить согласно естественному порядку означает беспокоиться о необходимом.

Дикаря такой ответ не удовлетворил: «чистая свобода» — это не заботиться ни о чем и «презреть все». Позиция «свободного духа» — презрение, пренебрежение к миру в согласии с античными философами (лозунг столь любезный парижским «интеллектуалам»), но, вместе с тем, безразличие по отношению ко всем религиозным предписаниям. Интеллектуалистский аристократизм магистров искусств принимает у сектантов форму аристократизма небытия. Пустота освобождает от всех принуждений. Она упраздняет Закон. Принимая в расчет переход в другую плоскость, Сузо вновь восходит от природы к ее Началу, от социальной связи к тому, что узаконивает и предписывает ее — к Богу, то есть к Небытию. Для Сузо есть некая воля Небытия, Ничто любит порядок, еще точнее — естественный порядок есть плод Небытия, откуда происходит Всеединое. В его радикальной неупорядоченности отсутствие беспокойства остается «ложной свободой», сухим, мертворожденным плодом, несущим смерть, ибо она направлена буквально против «порядка, который вечное Ничто в изобилии предоставило всем вещам».

Дикарь отвергает такую аргументацию: если существует некая монархия Небытия, то свободный дух ее и вершит, реализует в себе самом, устраняя форму двойственности. «Человеку, ставшему ничем в вечном ничто не ведомы различия», следовательно, он не может о чем-то заботиться.

В этом-то и заключен главный пункт, здесь пролегает водораздел, то самое место, где этика и политика небытия требуют «психологического» разрешения. Сводя всякое правило, всякую «направленность» (*rihtunge*) к практическому уничтожению (*vernihunge*), свободный дух заявляет о правах на мир без субъектов, очерчивает контуры общества без подчиненных — общества отрешенного — свободно основанного на одном лишь ментальном пространстве без-подчиненности — *abgescheidenheit*.

Но именно это и отвергает Сузо — психическую возможность трансцендентального растворения социальной связи. Для него духовное *vernihunge* имеет непреодолимый предел. Человек не является хозяином своей собственной утраты, он не свободен в том, чтобы оставить себя до основания, ибо у него нет права на Основание. Буквально: он не может забыться. Никакой дух, будь он свободным или пустым, не может уничтожиться, «броситься в вечное Небытие» до забвения различения своего собственного происхождения, даже если это происхождение и его перцепция не были достаточно восприняты в его первоначальной Основе. Если Основа не мыслит меня, если я не мыслю себя в Основе, то я и не могу в Основе мыслить себя как несуществующего. В ответ на такую топическую или топологическую невозможность Дикарь заявляет, что человек может помещаться «безусловно», то есть исключительно в Основе, так как он *есть* в Основе и *исходит* из Основы. И ничто, следовательно, не мешает ему *там* быть, когда он не мыслит себя там. И наоборот, Основа забывается в нем как раз тогда, когда он существует для себя самого.

Выступая против такой диалектики соотношения бытия

и его восприятия, Сузо отстаивает принцип расслоения человеческого бытия. Человек существует не только в Основе, но и в себе самом. Будучи сотворенным, «исходя из Основы», он всегда остается «тем, что он есть», что бы он ни делал. Если он достигает Основы, всякое различие между Богом и им определено может быть упразднено в соответствии с психическим «способом восприятия», тем не менее, их «различие по сущности» не устранимо. Следовательно, если в Основе человек не воспринимает свое отличие, то он не может «браться только в Основе». Духовная «смерть», представленная в «мистических» сценариях раз-овладения собой, упраздняет восприятие различия между «я» и первоначальным Себя, но она не отменяет это различие по сущности.

Скорее раздосадованный, чем убежденный Дикарь бросает упрек Экхарту:

Я слышал, что де был один великий учитель, который отрицал все различия (*Ich han vernomen, daz ein hoher meister si gewesen, und daz der ab sprechi allen under-scheit*).

Ich han vernomen: Дикарь судит по слухам. Этим стилистическим оборотом сразу устраняется всякая прямая связь между мейстером и «еретиками». Однако ответ Сузо благоразумен. Он напоминает, что, ведя речь о Самом Боге, нерасторжимо едином и троичном («одна сущность в трех Лицах»), следовало бы непременно сохранять различие Лиц «согласно изначальным отношениям», даже если Лица и были в Основе неразличимы, то есть неразличимы по сущности, которая у них «одна». После этого, вновь подчеркнув, что для Экхарта уничтожение человеческой личности может пониматься лишь сообразно способу восприятия, а не по сущности, Генрих попытался показать, в чем подлинное учение Мейстера Экхарта устанавливает «абсолютное отличие Бога».

Следует признать, что стратегия Сузо не принадлежит ни к наиболее прозрачным, ни, возможно, даже к наиболее безвредным, поскольку она строится на умышленно измененной формулировке одного из наиболее известных и, вместе с тем, наиболее рискованных тезисов Экхарта — на понятии *неразличимого различия*. Итак, он отсылает нас к *Комментарию на Книгу премудрости Соломона*, сочинению схоластическому (стало быть, «латинскому»), дабы указать на формулу, которая как таковая там отсутствует, но которую без сокращений можно прочесть в *Проповеди 77*: «Как нет ничего более глубокого (*innigers*), чем Бог, нет ничего более неразличимого, чем Он» (отсюда затруднение переводчицы Ж. Ансель-Юсташ, которая упрекает его в передаче *indistinctius*, «ничего более неразличимого» посредством *innigers*, «ничего более глубокого»!). У Сузо, конечно, было основание смягчить — даже издавляя — этот пассаж. Это было честно! Действительно, Экхарт показывает, что имманентность Бога во всем есть именно то, посредством чего Он превосходит все. Будучи «неразличимым во всем», поскольку Он «в глубине всего» (слово *innigers* восстанавливает соответствующее определение Бога у Августина, обобщая его: «Тот, кто *interior intimo meo*, «внутреннее меня во мне самом»), Бог тем самым отличается от всякой вещи: каждая вещь, взятая в особенности, отличается от любой другой. Стало быть, «чем больше Бог неразличим во всем, тем более Он различим во всем», «поскольку Он отличим даже своей неразличимостью». Иначе говоря, Сузо подчеркивает, что для Экхарта отличие Бога неизгладимо. Еще точнее: чем более таковое стирается, тем более оно обозначается. Ссылаться на неразличимость Бога или Небытия, это значит фактически подпитывать, поддерживать сам принцип Его отличия.

Этот довольно изощренный ответ был сознательно дан неполным. Сузо остерегается уточнять, что Экхарт мыслил «отрешенность», *abgescheidenheit* как подступ к божествен-

ной неразличимости и утверждал, что если человек отказывается от самого себя, то «он отличает себя от самого себя», стало быть, от того самого, что отличает его от всего, а это все равно, что не различаться во всем и тем самым не отличаться от Бога, который не различим как таковой во всем.

Бог не различим во всех вещах, ибо Бог есть во всех вещах, и Он в них глубже, чем они сами в себе. Именно поэтому Бог не различим во всех вещах. Так и человеку надлежит быть неотличимым от всех вещей, то есть быть ничем в себе, и полностью отринуть себя в себе самом, ибо, будучи не отличим от всего, он тем самым есть все. Ведь раз ты — ничто в себе самом, то, соответственно, ты — все, и ты не отличим от всего. А раз ты не отличим от всего, то ты — Бог, все и вся, ибо божество Бога коренится в Его неразличимости во всех вещах. Поэтому человек, неотличимый от всех вещей, постигает божество там, где Сам Бог постигает свое божество.

Как бы то ни было, тактика, выбранная для ответа, оказалась вполне действенной: в опыте отрешенности как испытании «неразличимого различия» Экхарт утверждает, что человек и Бог различаются не по сущности, но лишь по способу восприятия.

Продолжение диалога вносит ряд корректив в крайности, относящиеся к понятийной паре «Воплощение» — «Вживание». Человек не равен Сыну, ибо он создан по образу Св. Троицы, все то, что дано Сыну природой, не дается нам равным образом в богоподобном единстве, человек должен стать единым во Христе, почувствовать себя единым с Ним, а не только соединенным, и, тем не менее, оставаться отличным от Него.

Защищая Экхарта от интеллектуального промискуитета сектантов свободного духа, осознавал ли Сузо всю шат-

кость их совместной позиции, при которой первоначальный тезис сочленялся с его измененным вариантом? Как бы то ни было, сам он впоследствии (то есть уже после осуждения 1329 г.) отказался от теологии Вживания в строго экхартовском духе ради обращения к более личностной формулировке теологии Страсти, восхваляя *безмерное благородство мирских страданий* и вовлекая в разговор Премудрость:

Таков Мой вечный порядок во всей природе, и от него Я никогда не отступаю. Достойное и благое должно быть заслужено горькою службою; кто отступает, тот остается позади; «много званных, но мало избранных» (*Книга вечной Премудрости*, перевод М. Л. Хорькова).

Заложенная в экхартовской диалектике неразличимого различия его собственная диалектика страдания была выражена в известной фразе:

Liden tut dem liden liden ist, daz dem liden nit liden wirt
(Страдания действуют таким образом, что для того, на кого они возложены, они, в конце концов, перестают быть страданиями) (там же).

Сузо открыл новую эпоху духовности, которая доминировала своим предчувствием смерти²³.

Экхартовский интеллектуализм, тем не менее, продолжал существовать и после Экхарта, вплоть до обретения своего венца в теологии *совпадения противоположностей*, в которой преданный почитатель Раймунда Луллия, кардинал Николай Кузанский, попытался логически закрепить в некоем новом *Искусстве* сущность экхартианства. Особое влияние экхартова опыта мышления, этой пустыни страстей, на безвестное множество светских философов продолжалось в последующие века, вплоть до нашего времени, когда вновь зазвучало слово, напомнившее об интел-

лектуальном свершении Средних веков — *Gelassenheit* («отрешенность», «невозмутимость»).

НЕВОЗМУТИМОСТЬ И ОТРЕШЕНИЕ.

ОТ ХАЙДЕГГЕРА К СИЛЕЗИУСУ

Как мы видели, «профессиональные» мыслители, каковыми были магистры искусств Парижского университета, на стыке XIII и XIV вв. определили стиль философской жизни — стиль в высшей степени аскетичный, представляющий собой настоящую альтернативу аскетизму христианскому: возвеличивание неосвященного безбрачия, полного воздержания, не связанного обетом целомудрия, прославление «добродетельного себялюбия», проявляющегося в общности духа, некое «сообщение» — *κοινωνία* Аристотеля, — представляемое как осуществление жизни в близости (*συζήν*), для которого университетская жизнь служила социальной и институциональной основой. На взгляд этих философов (*artistae*), человек, дабы достичь полноты «автаркии», то есть философского завершения индивидуальной жизни, должен, безусловно, быть самим собой, иными словами, «жить согласно тому, что в нем есть наилучшего», — согласно мышлению (*intellectus*), деятельности, включающей, по аристотелизму, интеллектуальный аспект, условия развития которого мы попытались описать.

Послушники, молодые братья, доминиканские монахи, бегинки, с которыми немецкие проповедники, такие как Мейстер Экхарт, сталкивались преимущественно в долине Рейна, не были философами, они не были университетскими преподавателями. Тем не менее, они вели на свой манер «жизнь в близости». Экхарт, в прошлом магистр, преподававший в Париже, изменил для них направление движения, свидетелем которого он был в период своего собственного образования: философы соединили христианскую мораль с этикой Аристотеля, он переформулировал

для монахов и благочестивых мирян некоторые тезисы, которые упорядочивали философское представление о созерцательной жизни. В течение всей своей деятельности Экхарт прославлял мыслительную жизнь и разум философов, заново вписывая их в христианскую перспективу того, что сам он за несколько веков до Фихте назвал «блаженной жизнью»²⁴. Впоследствии он превзошел все это. Именно это его превышение выражается понятием *Gelassenheit*. Что же означает этот термин?

В 1955 г., в день празднования 175-летнего юбилея со дня рождения композитора Конрадина Крейцера, Мартин Хайдеггер произнес речь под названием *Gelassenheit* — по-русски «отрешенность».

Описывая *Gelassenheit*, Хайдеггер говорит о том, что нам открывается старое слово, дабы обрисовать отношение одновременно «да» и «нет» миру техники: это слово *Gelassenheit*, «отрешенность от вещей» или «безучастность», «равнодушие». Безучастная душа, то есть душа безразличная к наличествующим вещам, выражает отношение к техническому миру, «чудесно простому и спокойному», «да» и «нет», посредством которых мы «впустим технические приспособления в нашу повседневную жизнь и в тоже время оставим их снаружи, то есть *оставим их как вещи, которые не абсолютны, но зависят от чего-то высшего*». Это «равнодушие» составляет пару выражению «душа, открытая тайне», — дословно «открытость для тайны», *die Offenheit für das Geheimnis*, — тайне, определяемой как «скрытый смысл мира техники»²⁵. Хайдеггер сам указывает нам на источник слова *Gelassenheit*, то есть на Мейстера Экхарта, но при этом он устанавливает дистанцию по отношению к последнему, поскольку Экхарт — в своей перспективе — помещает термин *Gelassenheit* «в область воли» и мыслит его еще «как отказ от виновного себялюбия или как отрешение собственной воли ради воли божественной».

Бесполезно спорить здесь о том, что разделяет Экхарта

и Хайдеггера: достаточно отметить, что главное из экхартова наследия заключено именно в теологии *Gelassenheit*, понятой как особая форма отрешения. Однако совсем обойти этот вопрос мы не можем: в соответствии с исследованием средневековой мысли, что может означать предложение, даже формулировка, подобной теологии? Разве это не наиболее очевидное подтверждение тезиса Ле Гоффа, превратившего экхартовскую мистику в закат средневекового рационализма?²⁶ Можно считать и так. Мы все же надеемся показать, что это не тот случай.

Прежде всего, мы станем исходить из того, что *Gelassenheit* может рассматриваться в выражениях чисто философских как экхартовский эквивалент того, что Аристотель в *Никомаховой этике* назвал «неким бесстрастием и безмятежностью», иными словами, в качестве добродетели, понимаемой как отсутствие страстей, *apatheia*²⁷. Однако вникая глубже, мы начинаем понимать, что *Gelassenheit* возвещает о завершении инструментальной концепции мышления, которая всегда сводится к одному и тому же уравнению, сформулированному в свое время Лаканом. По Лакану, сказать, что человек мыслит посредством своей души, означает, что человек мыслит мыслью Аристотеля²⁸. Отрешение Экхарта — это нечто большее, чем аристотелевское представление о бесстрастии не только потому, что Экхарт убегает в иррационализм, но и потому, что он вдохновенно восстанавливает наибольшую константу неоплатонизма. *Отрешение* — не новое слово мыслительного акта; мышление, которое ничего более не мыслит, а уединяется от всего, оставляя бытие всех вещей, в том числе и Бога. *Lassen* («оставлять», «предоставлять») в *Gelassenheit* означает пассивно позволить быть, предоставить самотеку, оставить, не мешать уйти, покинуть. Это и впрямь «старое слово», старый платиновский лозунг (оставь все!), который, как у Плотина и Дионисия, означает превосхождение умственного аристотелевского пространства в направлении

мысли о том Месте, где (не решаясь сказать вслед за Лаконом) *субъект смывается*, (скажем вслед за Экхартом) *оставляет себя*, отымает себя от себя, если угодно, отделяется от себя²⁹. Мышление — это дело места, это та точка, в которой соединяются место твоего пребывания, место, из которого ты исходишь и в которое идешь. *Gelassenheit* оказывается именно в нем. Как раз об этом говорит Сузо: «*Ein gelâzenheit ob aller gelâzenheit ist gelâzen sin in gelâzenheit*» («отрешение, превосходящее всякую отрешенность, — это отрешить себя в отрешенности»). Афоризм трудный для понимания, если о нем судить по латинской версии Сириуса, который сразу делает уступку в пользу «отказа и покинутости» («*Nulla est perfectior et excellentior resignatio, quam in sui derelictione esse resignatum*»); формула, которая, однако, говорит главное о том, что традиционно называют *экстазом*: *lassen* в качестве «выхода из себя» (*ûssgehen*), оставив при этом место Богу, освободив место в душе, дабы открыть Ему ее внутреннее пространство. Таков, по Экхарту, закон мышления, закон обмена, закон возмещения пустоты (*ein gelich widergelt und gelicher kouf*): выйди из всех вещей, которые в тебе суть, выйди из самого себя, из своей «самости», иными словами, из своего «я», оставь сам себя и предоставь Богу войти в тебя — ни больше и ни меньше.

С Экхартом средневековый интеллектуализм осуществился в Мысли о Едином; человек интеллекта, человек Аристотеля, благородный человек реализует себя в отделении, в убывании, в «чистом отъятии», в «преодоленной свободе, не претендующей ни на что и не подчиняющейся ничему». Соотносимый с Данте Экхарт, таким образом, составляет ему, по меньшей мере, пару, или скорее образует альтернативу. Алигьери нужен был *перепатетический* космос, дабы мыслить саму возможность второго воплощения, *Lebemeister* из Тюрингии стремился к противоположному — к избавлению, *в конечном счете*, от всего. Это оз-

начает, что сам образ мира должен быть разбит, что опыт мышления не связан ни с какой временной моделью интеллектуальности универсума, что модель сама интеллектуальна, в этом и состоит «открытость тайне мира», если под «тайной мира» понимать то, что универсум бесконечен без вопроса «зачем?».

Средние века Экхарта пережили средневековые: именно оно в самый расцвет XVII в. приносит видение Ангелуса Силезиуса, его *Херувимского странника*, когда он мыслит непостижимое единство отрешенности и безучастности, дополняя свое знаменитое выражение *Die Ros'ist ohn warumb* («Розы цветут, не ведая зачем») другим, *Lass Gott sorgen* («Оставь заботы Богу!»)³⁰ или когда он записывает: *Der todte Will herrscht*:

Для воли — волю умертви.

Я волю умертвил, чтоб Божьей волей стать,

И Богу выбрал сам и суть Его, и стать³¹.

Экхарт и Силезиус современники. Их общий опыт остается с нами.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Дискурсивная *драма*, внутренний конфликт в рамках института, противоречивые *порывы* разума и веры, природы и закона, знания и чувства — в начале; *обуржуазивание*, эгоистический откат, торжество самодостаточной *посредственности* — в середине; в закаменевшем статусе *каста* профессионалов, желающих вести благородную жизнь, заботящихся, прежде всего, о своих привилегиях — в конце. Таков катастрофический сценарий, привидевшийся историку-социологу по поводу средневековых интеллектуалов. Мы избрали иной путь. Удалось ли нам продвинуться дальше?

Мы стремились защитить интеллектуальную историю, предложить другую, дополнительную перспективу; ее ритм, ее возможности и, быть может, ее законность происходят из самой природы объекта такой истории, а именно из мысли. Интеллектуалы, о которых шла речь выше, отчасти были профессионалами, отчасти же — дилетантами, скажем, «спиритуалистами», маргиналами, с точки зрения существовавших институтов. Несмотря на различия оттенков в их писаниях, различия в культуре, в притязаниях, несмотря на разнообразие жизненных положений и жизненных стилей, форм выражения, даже употреблявшихся ими языков, эти мужчины и женщины образовывали единое живое сообщество, которому трудно отыскать какое-то одно место в силу его трансверсальности, разорванности, безместности, движения к депрофессионализации. Мы описали их *дискурс*, то есть сложную сеть понятий, решений, актов выбора, сформировавших структуру их опыта, лучше сказать, их *ориентацию* во времени и в пространстве, избранный ими путь, напряженное

стремление к идеалу, каковым была некая идея жизни — идея, рожденная в Греции, а затем ожившая на Востоке в результате столкновения аргументов и откровений. Разумеется, этот сюжет вовсе не был нами исчерпан.

Назвав «интеллектуалами» тех, кто в Средние века сам себя именовал *людьми интеллекта*, мы сразу ограничили область нашего исследования одним исторически определенным типом индивидов. Речь шла об «аристотеликах», будь они «радикальными», «инакомыслящими», «интегральными» или просто «парижскими». Затем мы вышли за пределы этой группы, пережившей и время надежд, и время нескольких осуждений. Мы проследили ее дальнейшее развитие и его социальные последствия, — ожидаемые в Италии, неожиданные в Германии, — обнаружив в них концептуальную, философскую целостность, общий идеал, способный собрать под одним стягом множество людей и судеб, которые обычно относят к разным категориям Истории: университетские преподаватели, студенты, поэты, мистики, еретики. Одни из них несут на себе печать схоластики и поднаторели в школьных упражнениях, у других нет культуры и выучки, зато есть богатство опыта и настоящая дисциплина мышления.

Хотя в такой перспективе сосуществуют полярные типы: мэтр и бегинка, философ и цензор, аноним и широко известный автор, — наше видение интеллектуального мира Средних веков все же остается ограниченным: можно составить целый список неучтенных и позабытых персонажей. Однако сказанное нами нужно понять правильно.

Мы вовсе не собирались рисовать целостную картину интеллектуальной жизни XIII—XIV вв., как и не намеревались описывать «условия существования» интеллектуала на границе двух временных периодов, сделавшихся модными в историографии. Верно, что существовали интеллектуалы иного сорта, нежели Сигер, Данте или Экхарт, но нам не было нужды делать репортажи с Первого съезда

средневековых тружеников пера, описывать группировки (кто в большинстве, кто в меньшинстве), оглашать поздравительные телеграммы и приводить выдержки из заключительной речи. *Мы хотели представить читателю средневекового интеллектуала именно в тот момент, когда он столкнулся с интеллектуальным вопросом.* А это предполагает особый метод — применение социальной науки наблюдаемого, а не наблюдателя. Иными словами, в качестве составной части поля исследования у нас выступает то, как сами актеры представляли себе свои задачи и роли, что о таковых думали и говорили, что ожидали от собственного существования.

Такой подход можно оспорить, можно избрать иной путь. Но нельзя отрекаться от описания «жизни». Интеллектуальной истории не стоит экономить на *красках*, идет ли речь о вещах, идеях или, повторим вслед за Экхартом, о самом Господе Боге. Нам могут возразить, что нужно отталкиваться от фактов. Но о фактах какого рода должна идти речь? О фактах *интеллектуальных*, институциональных, политических, концептуальных? Какова в действительности территория историка-философа?

Нам показалось, что ответ уже содержится в вопросе или скорее в двойственности, предполагаемой самим проектом — проектом написания интеллектуальной истории рождения интеллектуала, человека и явления.

Эта игра отражений принудила нас к заимствованиям из языка тех, кто нас интересовал, к прослеживанию того, как они сами формулировали *темы* аскетизма, благородства, отрешенности, которые направляли их жизнь, конечно, не исчерпывая ее, подобно тому, как и наша жизнь не исчерпывается тем, что мы от нее ожидаем. Однако дистанция между проектом и его реализацией выявляет модель поведения, которую не свести к какому бы то ни было институту или месту рождения, мы попытались указать на неоправданность поисков в одном лишь университетском мире

осуществления того типа человека, который нес в себе проект Университета. У этого тезиса имеется ряд следствий.

Первое из них таково: нужно отделить историю от документалистики. Когда речь идет о «рождении интеллектуалов», вопрос стоит не о том, как жили «магистры искусств» и студенты, которые, начиная где-то с 1260 г., стали приязнать на то, что они возобновляют греческую философию на сеновале в Соломенном проулке. Речь идет не об определении того, насколько им удалось стать профессиональными философами. А если предположить, что это им удалось, то не об определении того, насколько философии служили лучше они, чем богословы (последние, в таком случае, пытались вернуть философов к незатейливым радостям любовных утех служанок, предписанных самим лозунгом «философия — служанка богословия», лозунгом всеобъясняющим и практически ничего не говорящим). Мало что даст определение того, были ли интеллектуалы многочисленнее среди нищих и подвергавшихся цензуре «артистов» или среди богатых и скорых на анафемы «теологов», — какая группа была более амбициозной, более искренней, более аутентичной, какая лучше служила делу Разума?

Средневековая философия никогда не была уделом одних лишь философов: философская мысль цвела и в иной среде, Разум обнаруживался и у тех, кто, казалось бы, ему противостоял.

Короче говоря, следует покончить с известным образом «драмы схоластики», хорошо представленным следующими строками Дюркгейма:

[Схоластика] привнесла разум в догму, отказавшись при этом опровергать догму. Она пыталась сохранять равновесие между этими двумя силами — отсюда и ее величие, и ее нищета. Действительно, есть нечто захватывающее и драматичное в зрелище, которое явля-

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ет нам эта бурная эпоха, колеблющаяся между почитанием традиции и духом свободного исследования, между желанием сохранить верность церкви и растущей потребностью понимания. Эти века, зачастую изображаемые как неподвижные и охваченные интеллектуальным оцепенением, не знали спокойствия духа. Они были разделены в самих себе, их раздирали противоположности; это был один из тех моментов, когда ум человеческий волнуется, взрачивая новое. Урожай будет собран в другое время, но тогда были брошены семена. Время жатвы придет в полный радости полдень XVII—XVIII вв.

Средние века не были периодом «трудного сева», равно как они были далеко не единственной эпохой в истории человечества, когда дух был «разделен в себе». Да и какой век может всерьез претендовать на «спокойствие духа»? Даже если таковой сев считать желанным, то разве «радостная жатва» становится обязательной нормой совершенной интеллектуальной жизни?

Истина заключается в том, что интеллектуалы Средних веков не были на нас похожи, хотя мы сами все еще чем-то их напоминаем.

Таково второе следствие.

«Миры животных», «миры людей» — они всякий раз дают нам картину, зримую человеком, собакой или мухой. Есть формы восприятия, имеются различные цветовые гаммы, а потому эти *взгляды* на мир сопоставимы. В том случае, если они соизмеримы. Живем ли мы в том же самом мире, что и «интеллектуалы XIII—XIV веков»? Кажется, нам удалось *показать*, что это не так.

Когда автор романа желает перенести нас в другую эпоху, то главным подсобным средством для него служит лексика. Есть орудия, которые исчезли и унесли с собой свои

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

имена, есть те, что дошли до нас, но имена их изменились или исказились, существуют имена деревьев, цветов, мест, нравов и обычаев. Короче говоря, есть слова и вещи. И все же, при всех сюрпризах и разрывах, этот перепев словарных значений не устраняет фикции феноменальной непрерывности мира.

Говорят, что существует постоянство органов восприятия, основополагающая стабильность чувств, а потому все искусство романиста заключается в том, что он пишет вариации на тему той изначальной фразы, которая родилась с человеком и вместе с ним умрет: дотрагиваться, дышать, пробовать на вкус, видеть, понимать. История тогда упраздняется. Отношение между мыслью, языком и восприятием не ставится под вопрос в пространстве исторического романа, мы охотно верим в то, что Абельяр и Фома жили в том же мире, что и мы сами, нам кажется само собой разумеющимся, что они его воспринимали так же, как и мы. Однако непрерывность мира есть лишь одна из гипотез. Философ может вполне законно спросить: *видели* ли люди средневековья предметы так же, как мы их видим?

Речь идет не об умножении эрзацев, посредников и заместителей, коими технология непрестанно заполняет *no man's land*, то есть пространство, в котором возникают и исчезают объекты. Но речь идет не о воспетом Новалисом и Рильке «несокрытом», не об «*Offenheit*» Хайдеггера. Нужно увидеть, вернее, помыслить и описать то, что в глазах людей древности составляло саму реальность видимого. Иными словами, нам нужно понять, каким мог быть мир философа, полагающего, что небеса одушевлены, что Мысль существует в космосе, в Умах и Душах, которые направляют движение сфер, что видимый и невидимый свет, духовный или телесный, представляет собой ткань всех вещей, будь они видимыми или невидимыми, духовными или телесными.

Мы слишком торопимся, когда представляем миры про-

шлого как раздвоенные: вот мир ученого, заполненный простыми метафорами, а вот — мир как таковой, в котором мы рождаемся, живем и умираем. Эти миры так же разделены и независимы друг от друга, как абстрактная теоретическая модель и пучок конкретных перцепций. Тем самым мы постулируем наличие у наших предков неперемennого разрыва между восприятием и рассуждением, а это и должно гармонично гарантировать нам непрерывность человеческого опыта. Тот же «реалистический» постулат заставляет нас спрашивать: «Верили ли греки в своих богов?» Он склоняет нас к мысли, что античные философские учения о природе души были лишь неудачными теоретическими приближениями к неизменным феноменам, тогда как ныне мы куда лучше постигли это сплетение очевидного и таинственного.

Нетрудно понять, что ведет к подобной унификации: недоступность научного знания для так называемого «естественного» восприятия, его бесполезность. Нам нет нужды знать, что такое голубизна неба, чтобы видеть небо голубым. Но открывающийся взгляду историка мир не есть мир перцепции; осмотр развалин, посещение *мест* не восполнит утраченных взглядов. Мир историка является историческим миром, реконструкцией очевидности; недостаточно избавить Средние века от прикрывающих его «теорий», чтобы увидеть во всей неизменности тождественный самому себе мир вещей. Короче говоря, не существует надысторической непрерывности перцептивного опыта¹.

Вернуть «интеллектуалам» их собственный мир — именно этим мы и занимались, восстанавливая теорию Умов. Без псевдоаристотелевских тезисов относительно вселенной мы не смогли бы увидеть того, что сближает «нисхождение благородной небесной добродетели на хорошо приуготовленную душу» у Данте и падение Бога в естественное для него место, в пустоту уничтожаемой в себе души у Экхарта. Тогда мы не смогли бы определить истинное содер-

жание новой идеи *благородства*, объединявшей «интеллектуалов» XIII—XIV вв. Если *magnanimitas, nobiltade, edelkeit* играют «главные роли» в настоящей «драме» поздней схоластики, то История должна включать в себя не только социологию, но также этику и физику. Начиная с Дюркгейма, социология начинает представление с «конфликта разума и догмы», а потом забывает о происходящем на сцене. Если мы хотим увидеть, как предлагает нам П. Виньо, *бунтующее многообразие*, то историк-философ должен умножать формы конфликтов. Отношения Востока и Запада, аскетизма и либертинажа, культуры и чувства, философии и теологии сами по себе еще не заданы: прежде всего нужно читать тексты. А вместе с чтением меняются сценарии.

С помощью заветов апостола Павла Элоиза желала освободить Абеяра от забот домашнего очага, дабы он вел существование философа и посвятил себя Богу.

Обращаясь к тому же Павлу, Сузо хотел навязать бегинкам положенные Богом заботы, дабы они вели христианское существование.

Катрей, безымянный Дикарь, братья и сестры секты свободного духа желали освободиться от самой формы *заботы*. Они не заботились ни о Боге, ни об его церкви: они ни о чем не пеклись, ни о *себе самих*, ни о *другом*. Такова была их *самодостаточность*, то есть их автономия. В этом они, безусловно, были *добродетельными себялюбями*.

В наших глазах средневековые «интеллектуалов» отмечено как изобретением эгоизма, так и стиранием *ego*. В этом внешне противоречивом движении заключалось подлинное социальное и философское измерение феномена «средневековых интеллектуалов». Но если посмотреть на долгую линию аристотелизма и истории этики, то противоречие это — лишь видимость.

Голиарды были бунтарями. Таковыми в не меньшей мере

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

были и Экхарт, и Данте. Они жили в своем собственном мире и изобретали для него новую мораль; каждый из них на свой манер отвечал на вопрос: что *называется* мышлением? Именно это мы и хотели описать — форму анонимной, созерцательной, аскетической жизни, бедной и благородной, бунтарской и примиренной, свободной и принужденной в одно и то же время. Одним словом, *независимой* от нас, каковой и была некогда мысль Средних веков.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

1. См.: Mt. Beonio Brocchieri Fumagalli, «L'intellectuel» в кн. *L'Homme médiéval* sous la direction de J. Le Goff (L'Univers historique), Paris, Seuil, 1989, p. 201.

2. J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, 1957. [Русский перевод книги Жака Ле Гоффа *Интеллектуалы в Средние века*, Долгопрудный, 1997, сделан по изданию 1957 года, в котором отсутствует обширное авторское *Введение*. В тех случаях, когда автор данной книги ссылается именно на это *Введение*, мы отсылаем читателя к французскому изданию 1985 г., во всех же остальных — к тексту русского перевода. — *Прим. пер.*]

3. О разнице между «интеллектуалами» в строгом и нестрогом смысле слова см.: Mt. Beonio Brocchieri Fumagalli, *L'intellectuel*, pp. 203—204: «Возможно, будет бесполезно выделить строгий и нестрогий смысл слова „интеллектуал“ в качестве двух крайностей, между которыми распределялась вся гамма деятельности, по праву называемой нами „интеллектуальной“. Мы именуем „интеллектуалом“ в строгом смысле слова человека, который занимался не только собственно умственной деятельностью, но и передачей соответствующего опыта, человека, оснащенного своим особым инструментарием, имеющего свой путь развития и четко определенные цели; естественно, он был, прежде всего, учителем и, стало быть, *магистром* в школе своего времени. В нестрогом смысле термин „интеллектуал“ относится к людям, которые прибегали в своей деятельности к мысли и слову, при этом условия их деятельности и ее роль часто менялись, что нередко проявлялось в определенной индифферентности к предназначению их работы».

4. См.: J. Le Goff, *Les intellectuels...*, pp. III—IV: «Средневековые интеллектуалы не ускользнули из схемы Грамши, по правде сказать, довольно общей, но вполне операциональной. В обществе, почти во всем контролируемом церковью и политически все более и более обрамляемом двойным кольцом бюрократии — светской и церковной... интеллектуалы средневековья были, прежде всего, интеллектуалами „органическими“, преданными служителями церкви и государства. Университеты все более и более становятся питомниками, возвращающими „высокопоставленных чиновников“. Но часть из них постепенно становится интеллектуалами „критическими“, поскольку сама интеллектуальность и университетская „свобода“ — несмотря на ее ограничения, — толка-

ли их к этому». Именно к интеллектуалам, деятельность которых могла «иллюстрировать разнообразие „критических“ отношений в средневековом мире высшего образования, — Абельяру, Фоме Аквинскому, Сигеру Брабантскому, Виклифу», в первую очередь не равнодушен историк. Учитывая реальность такого различия, мы выступаем здесь за другой взгляд на средневекового интеллектуала, за взгляд, выходящий за пределы противопоставления интеллектуалов органических и критических, поскольку он является частью легенд и агиографий, как позитивных, так и негативных. Мы не считаем, например, что Сигер Брабантский был выдающимся *критическим* интеллектуалом и не думаем, что история интеллектуальных отношений может быть выявлена — даже в «самом общем» виде — в пространстве *идеологической* игры, ограниченном конфликтом *бюрократии*. *Конфликт факультетов* представляется нам более важным, особенно если он не интерпретируется в свете манихейской напряженности между прогрессом (факультет искусств) и реакцией (теологический факультет), ибо такая интерпретация конфликта *сама* наделена чертами мифологий, создаваемых неосхоластической историей. Отсюда проводимая нами реабилитация цензуры как исторического оператора и внимание, уделяемое категории *посредника* — Данте или Экхарта, — избавленного, по нашему мнению, от навязываемой альтернативы *сильного* мышления мэтров и *слабого* мышления «вульгаризаторов, компиляторов и энциклопедистов», на которой замыкается — на наш взгляд, несправедливо — социально-историческая проблематика.

5. Работа Ле Гоффа и вся последующая историческая социология западного интеллектуала установили систему координат, обязательную для всякой рефлексии относительно «интеллектуального» феномена XII, XIII и XIV веков. «Разделение труда», «город», «развитие новых институций», одной из которых, с очевидностью, был университет, открытие «общего культурного пространства» всей Европы — эти «существенные характеристики новой интеллектуальной картины западного христианства на переходе двенадцатого века к тринадцатому» оказались мощными инструментами анализа, различное и плодотворное применение которых позволило подтвердить большую часть выводов книги Ле Гоффа. Против них нам нечего возразить, нечего в них исправить, что, впрочем, — и вне нашей компетенции. У нас иной объект, и он вполне совместим с историко-социологическим подходом, — способ осмысления интеллектуалами и их противниками самого *интеллектуального проекта*, то, что может в определенном смысле предприниматься как история интеллектуального сознания на грани XIII—XIV веков.

ГЛАВА I

1. Проблемы, характеризующиеся как *non standard*, по крайней мере, на взгляд филолога: описывая в 1896 г. один из сборников по вопросам, обсуждавшимся в Парижском университете в конце XIII в., Б. Оро (B. Orou) заявил, что *заглавия* некоторых из них невозможно «сформулировать даже на латыни». П. Дюэм (P. Duhem) добавляет: «Даже название вопроса очень часто едва дает представление о грубой непристойности, в связи с которой затеян спор» [*Le système du monde*, VI, p. 540]. Не следует, однако, все валить в одну кучу. Вопрос о границах божественного всеведения (*Возможно ли Богу знать больше вещей, чем Он знает?*) является вопросом спекулятивной теологии, вытекающим из *Сентенций* Петра Ломбардского, который называл некоторые философские утверждения, касающиеся бесконечного, различия знания и познания, эпистемологического статуса предзнания, вопросами, которым (и им одним) лишь ответы Оккама (*Ordinatio*, дистрикция 39) придают концептуальную законность. А то, что Дюэм называет «философией сластолюбца», охватывает другой тип вопросов — *quaestiones quodlibetales*, посвященных «медицинским» темам (в основном взятым из сочинений Аристотеля о *животных*), — это другая область, иная законность. Здесь ms. Paris, Nat. Lat. 16089, о котором говорит Оро, или ms. Tobi, Biblioteca comunale 54. О вопросах, обсуждавшихся в Средние века, см.: P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, Paris, Vrin, 1925—1935 и B. Bazán, «*Quaestio disputata*» в кн. *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain-La-Neuve, 1982, pp. 31—49, а также «*Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie*» в кн. *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine* (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, 44—45), Turnhout, Brepols, 1985. О манускрипте Nat. Lat. 16089 см.: E. Randi, «*Philosophie de pourceaux e re taumaturghi. Nota su un manoscrito parigino*», *Quaderni medievali*, 22 (1986), pp. 129—137.

2. На эту тему см.: H. Hubien, «Logiciens médiévaux et logique d'aujourd'hui», *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), pp. 219—237; A. de Libera, «Bulletin d'Histoire de la logique médiévale», *RSPTh*, 69 (1985), pp. 273—309 et 71 (1987), pp. 590—634. Об эпистемической логике см.: N. Kretzmann, «*Sensus compositus, Sensus divisus*, and Propositional Attitudes», *Medioevo*, 7 (1981), pp. 195—229; I. Boh, «Elements of Epistemic Logic in Later Middle Ages», in *L'homme et son univers au Moyen Age*, Chr. Wenin, éd. (Philosophes médiévaux, 27), Louvain, 1986, pp. 530—543. По деонтической логике: S. Knuuttila, «The Emergence of Deontic Logic in the Fourteenth Century», in *New Studies in Deontic Logic*, R. Hilpinen, ed., Dordrecht, Reidel, 1981, pp. 225—248. *The Cam-*

bridge History of Later Medieval Philosophy — эта работа, опубликованная под редакцией А. Кенни, Н. Кретцмана и Дж. Пинборга, является манифестом англосаксонской медиевистики (А. Kenny, N. Kretzmann, J. Pinborg, Cambridge University Press).

3. См. исследования, которые проводились с 1977 г. К. Флашем и его сотрудниками по издательскому проекту *Corpus Philosophorum Teutonorum Medii Aevi* [Hamburg, Felix Meiner Verlag]. Новая философская интерпретация того, что германисты XIX в. называли *Deutsche Mystik*, началась с новаторских работ Флаша. См.: К. Flasch, «Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg», *Kant Studien*, 63 (1972), SS. 182—206; «Die Intention Meister Eckharts» in *Festschrift für B. Liebrucks*, Meisenheim, 1972, SS. 292—318; «Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter», *Philosophisches Jahrbuch*, 85 (1978), SS. 1—18.

4. Помимо классического английского варианта книги Э. Жильсона (E. Gilson, *A History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, 1955, которая целиком заменяет предшествующий ей французский вариант: *Philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Payot, 1944), укажем на следующие работы: J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480—1150). An Introduction*, London, Routledge and Kegan Paul, 1983; его же, *Later Medieval Philosophy (1150—1350). An Introduction*, 1987; L. M. De Rijk, *La Philosophie au Moyen Age*, Leiden, 1985; К. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, coll. «Universal-Bibliothek», Stuttgart, 1986; Mt. Beonio Brocchieri Fumagalli & M. Parodi, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Roma — Bari, 1989. Теоретические и методологические вопросы рассматриваются в указанной книге Де Рийка (гл. 1 «Le Moyen Age: Période typiquement médiévale?» и гл. 2: «Périodisation, critique des sciences et philosophie de l'histoire»), равно как и в разделе у К. Flasch, «Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?», в кн. *Die Gegenwart Ockhams*, hg. Von W. Vossenkuhl und R. Schönberger, VCH Verlagsgesellschaft mbH, 1990, SS. 393—409.

5. Об этих жанрах, одновременно литературных и педагогических, см. в связи с *sophismata*: N. Kretzmann, «Syncategoremata, Exponibilia, Sophismata», в кн. *The Cambridge History...*, pp. 211—245; A. de Libera, «La problématique de "l'instant du changement" au XIII^e siècle: contribution à l'histoire des sophismata physicialia», в кн. *Studies in Medieval Natural Philosophy*, ed. S. Caroti (Biblioteca di Nuncius. Studi e Testi, I), Firenze, 1989, pp. 43—93; по поводу *obligationes* см.: E. Stump, «Obligations: from the Beginnings to the Early Fourteenth Century», в кн. *The Cambridge History...*, pp. 335—341; P. V. Spade, «Obligations: developments in the fourteenth Century», *ibid.*, pp. 335—341; «Three Theories

of *Obligaciones*: Burley, Kilvington and Swyneshed on counterfactual reasoning», *History and Philosophy of Logic*, 3, (1982), pp. 1—32. *Obligatio* представляет собой диспут, в котором друг другу противостояли два игрока, и каждый из них обладал своей ролью: *respondens*, принимавший (скорее, «обязанный принять») на время диспута определенную точку зрения или определенный подход, и *opponens*, принуждаемый к *redargutio*, т. е. к противоречию. *Respondens* проигрывал, если во время диспута он был вынужден допустить суждение, противоположное тому, которого он держался в начале, либо, еще проще, если противнику удавалось привести его к тому, что он утверждал и одновременно опровергал один и тот же тезис. У каждого типа *obligatio* имелись свои правила. Чаще всего практиковался вариант, получивший название *positio*, при котором такая игра состояла из трех актов: *соглашение*, *отрицание*, *сомнение* — и предполагала две установки: *знать* и *игнорировать* (последнее относилось к суждениям, которые в целом противоречили фактам или были крайне далеки от интуитивно достоверного). Правила *positio* логически формализованы у S. Knuuttila and M. Yrjöensuuri, «Norms and Action in Obligationnal Dispute», в кн. *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In Memoriam Konstanty Michalski (1879—1947)*. Bochumer Studien zur Philosophie, 10, Amsterdam, 1988, SS. 191—202. Более детально на эту тему: A. de Libera, «La logique de la discussion dans l'Université médiévale», в кн. *Figures et conflits rhétoriques*, Bruxelles, 1990, pp. 59—81.

6. Пример «настоящего короля Франции» был введен Расселом в его теоретизации «определенных дескрипций» — например, автор *Отверженных* (в оппозиции имени собственному Гюго), — чтобы продемонстрировать тот случай, когда дескрипция индивида не «коннотирует» его существования (поскольку дескрипции «нынешний король Франции» не отвечает никакой существующий индивид). После появления работы *On Denoting* (1905) большинство англосаксонских философов обсуждали проблемы семантики с помощью этого типа высказываний, распространенного в Средние века. Существенное различие между современными и средневековыми авторами заключается в том, что логики XIII—XIV вв. использовали имена собственные (в грамматическом смысле слова) в качестве дескрипций. Так, имя *Цезарь* полагалось обозначающим индивида, который *уже не существует на тот момент, когда я говорю*, а имя *Антихрист* — как отсылающее к индивиду, который *еще не существует в момент, когда я говорю* (но будущее существование которого эпистемически необходимо, ибо провозвещено Откровением). О средневековой теории референции, ее технике, предпосылках и развитии см.: J. Pinborg, «Bezeichnung in der Logik des XIII. Jahrhunderts», *Miscellanea mediaevalia*, 8 (1971), pp. 238—281 [переиздана в *Mediaeval Semantics. Selected Studies in Mediaeval Logic and Grammar*, edited by

S. Ebbessen, London, 1984]; *S. Ebbessen*, «The Chimaera's Diary», в кн. *The Logic of Being*, ed. S. Knuuttila & J. Hintikka, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 115—143.

7. См.: *M. Heidegger*, *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. A. Becker et R. Granel (Épiméthée), Paris, 1967, p. 22.

8. См.: *M. Heidegger*, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 134: «Если мы обратим внимание на собственный смысл слова *называется*, то вопрос „Что называется мышлением?“ становится следующим: „Что нас направляет в мышлении, что призывает нас мыслить?“». См. также с. 136, где Хайдеггер поясняет, что вопрос «Что называется мышлением?» разворачивается в вопрос «Что вызывает нас к тому, чтобы мы мыслили, а как мыслящие — были тем, кем мы являемся?»

ГЛАВА II

1. См.: *I. Madkour*, *L'organon d'Aristote dans le Monde arabe* (Études musulmanes, X), Paris, 1969, p. 27.

2. Ибн Рушд родился в Кордове в 1126 г. в семье знаменитых юристов (и отец, и дед его были «верховными судьями» и имамами Большой Мечети). Абу аль-Валид Мухаммад Ибн Ахмад Ибн Рушд аль Хафид был представлен Ибн Туфайлом при дворе альмохадского принца, Альмохада Абу Якуба Юсуфа. Пользуясь его покровительством, а затем покровительством его сына, Абу Юсуфа Якуба аль-Мансура, который, в свою очередь, назначил его верховным судьей Кордовы, за десять лет (с 1182 по 1193 гг.) Ибн Рушд написал *Большие комментарии* к трудам Аристотеля (*Второй аналитике*, *Физике*, *О небе*, *О душе*, *Метафизике*) и множество научных трудов (по астрономии, медицине), которым латинский Запад той эпохи ничего не мог противопоставить. Впавший в немилость в 1195 г., сосланный Ибн Рушд был возвращен в Марракеш, где вскоре после этого, 10 декабря 1198 г., скончался.

3. Об аль-Амири см.: *E. K. Rowson*, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: al-'Āmiri's Kitāb al-Amad 'alā-l-'abad* (American Oriental Series, 70), New Haven, Connecticut, 1988. Об Абд аль-Латифе аль Багдади см.: *R. C. Taylor*, «The Kalam fi maḥd al-khair (*Liber de causis*) in the Islamic Philosophical Milieu», в кн. *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts* (Warburg Institute Surveys and Texts, XI), London, 1986, pp. 37—52.

4. Роман Ибн Туфайла можно прочитать в следующем издании: *L. Gauthier*, *Hayy ibn Yaqdhān, roman philosophique d'Ibn Thofail. Texte arabe et traduction française*, Alger, 1900 (1936). Этот текст комментировался еще в Средние века, в частности — аверроистом-иудеем Моисеем бен Иосией бен Мар Давидом из Нарбонны по прозвищу Моше Нарбони. См. по этому поводу: *M.-R. Hayoun*, «Le commentaire de Moïse de

Narbonne (1300—1362) sur le Hayy Ibn Yaqzān d'Ibn Ṭufayl (mort en 1185)», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 55 (1989), pp. 23—98. [Русский перевод И. П. Кузмина *Романа о Хайе, сыне Якзана* см. в кн. *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Соединенного Востока*, М., 1961. — *Прим. пер.*]

5. Репутация иррелигиозности или даже атеизма Аверроэса очевидным образом связана с его суровой критикой диалектической теологии в его исследовании религиозного мира. Обо всем этом см. наше *Введение к Рассуждению...* Аверроэса *Le Livre du discours décisif*. Неопубликованный перевод, примечания и приложения составлены Марком Жофруа (Marc Geoffroy) [GF, 871] (Paris, 1996, pp. 5—83).

6. Коран (59.2) в переводе И. Ю. Крачковского, М., 1990, с. 451. — *Прим. пер.*

7. Перевод был осуществлен ученым евреем Калонимосом бен Калонимосом по заказу Роберта Мудрого (или Роберта Анжуйского), короля Неаполитанского с 1309 по 1343 гг. Судя по *explicit* ms. Vat. lat. 2484, перевод был завершен в апреле 1327 г. Так что ни один из знаменитых «схоластов» XIII столетия не знал этого текста Аверроэса. О переводчике Аверроэса см.: M. Steinschneider, *Gesammelte Schriften*, I, Berlin, 1925, SS. 196—215. При всех возможных оговорках, Роберт Мудрый был в Анжуйском королевстве Сицилии тем же, кем был ранее Фридрих II во времена господства там *Suevi*. Об осуществленных при его дворе переводах см.: R. Weiss, «The Translators from the Greek of the Angevin Court of Naples», *Rinascimento*, 1, (1950), pp. 195—226.

8. Ж. Ле Гофф: *Интеллектуалы в Средние века*, Долгопрудный, 1997, сс. 20—21.

9. См.: «Liber de Quaestione valde alta et profunda» в кн. *Raimundi Lulli opera latina*, Corpus Christianorum (Continuatio mediaevalis, t. XXXIV), Turnhout, 1980, p. 181. В своей автобиографии *Vita coetanea* Луллий сам рассказывает о тех эпизодах, которые приводятся нами ниже. Полный перевод и комментарий содержится у Ch. Lohr et R. Sugranyes de Franch в кн. *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIII — XIV^e siècles)*, éd. R. Imbach et M.-H. Méléard (Bibliothèque médiévale, 1760), Paris, 10/18, 1986, pp. 207—247.

10. Ж. Ле Гофф, *Интеллектуалы...*, сс. 141—142.

11. Боэций Дакийский был магистром искусств Парижского университета, современником Сигера Брабантского, от него до нас дошло важное сочинение по грамматике «О способах обозначения», *De modis significandi*. Ему принадлежали также философский манифест «О высшем благе», *De summo bono* (написан около 1270 г.), и трактат «О вечности мира», *De aeternitate mundi*, который питал все споры о латинском аверроизме на протяжении целого века. Попытка систематически представить его мысли дана в ст.: J. Pinborg, «Zur Philosophie der Boethius

de Dacia. Ein Überblick» in *Studia mediewistyczne*, 15 (1974), pp. 165—185. [Сочинения Боэция Дакийского в русском переводе см. в книге: Боэций Дакийский, *Сочинения*, М., 2001. Перевод А. В. Апполонова. — *Прим. пер.*]

12. E. Gilson, «Boèce de Dacie et la double vérité», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 22 (1956), p. 84.

13. См.: G. Sajo, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De aeternitate mundi*. Неопубликованный текст с критическим введением. В приложении неопубликованный текст Сигера Брабантского *Super VI^a Metaphysicae*, Budapest, 1954, p. 71.

14. В *Путеводителе растерянных* (I, 71) Маймонид обобщает критику «сектантства», которую Аверроэс адресовал мутазилитам и ашаритам, перенося ее на все теологические толкования Книги. [См.: Моше бен Маймон (Маймонид), *Путеводитель растерянных*, Москва — Иерусалим, 2000, сс. 386—388, перевод М. А. Шнейдера. — *Прим. пер.*]

15. Главный тезис Боэция заключался в том, что философия и вера не противостоят даже там, где они высказывают противоречащие друг другу суждения — эти суждения противоречивы лишь по видимости. Его анализ опирается на фундаментальный принцип аристотелевской логики (*О софистических опровержениях*, гл. 25), согласно которому невозможно впасть в противоречие, противопоставляя суждение в абсолютном смысле (*simpliciter*) тому же самому суждению в смысле относительном (*secundum quid*). Действительно, между утверждением христианина «мир сотворен» и утверждением философа «согласно порядку причин и естественных принципов мир не сотворен» противоречивость ничуть не больше, чем между — «Сократ бел» и «в каком-то отношении Сократ не бел». Сделать из этого противоречие означало бы для доброго аристотелика впасть в паралогизм, который в Средние века был известен под именем *fallacia secundum quid et simpliciter*. «Гений» Тампье и его комиссии заключался в том, что они сумели понять текст Боэция в релятивистском смысле. Достаточно было изменить пунктуацию и прочесть: «Действительно, мы знаем, что говорящий «Сократ бел» и отрицающий это *говорят в определенном отношении истинное*, чтобы получить в итоге две «противоположные истины». Текст Маймонида, напротив, не поддавался столь легкой манипуляции.

16. *Cartulaire de l'Université de Paris*, I, № 441, p. 499—500.

17. О тексте Луллия *Liber disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus* (*Continuatio mediaevalis*, t. LXXVIII, Turnhout, 1988, p. 190), о смысле и социальных аспектах его полемики с «аверроистами» см. фундаментальную работу Р. Имбаха, которой мы сами многим обязаны: R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema* (Bochumer Studien zur Philosophie, 14), Amsterdam, Grüner, 1989, SS. 102—131.

18. J. Jolivet, «Emergences de la philosophie au Moyen Age», *Revue de synthèse*, IV/3—4 (1987), p. 414.

ГЛАВА III

1. Этот диагноз мы находим в работе: J. Verger, «Condition de l'intellectuel aux XIII et XIV^e siècles», in *Philosophes médiévaux...*, éd. cit., pp. 47—48. Выражение «городская стройка» (приводимое Верже на с. 40) заимствовано у Ж. Ле Гоффа, определяющего «новый труд интеллектуала как единство исследования и преподавания в городском, а не в монастырском пространстве» (*Les Intellectuels...*, p. IV).

2. Об Альберике Реймском и его «философском энтузиазме» см.: R.-A. Gauthier, «Notes sur Sieger de Brabant. II. Siger en 1272—1275. Aubry de Reims et la scission des Normands», *Rev. Sc. ph. th.*, 68 (1984), pp. 3—49.

3. Слово для защиты Жака из Дуэ, взятое из его пролога к *Метеорологии* (ms. Paris, Nat. lat. 14698, f. 62r), было опубликовано в кн.: R.-A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951, pp. 468—469 (в примечаниях).

4. Одной из главных характеристик философской педагогики в Оксфорде было то, что наряду с направляемыми мэтром образовательными диспутами, практиковавшимися в Париже, здесь существовали отличные от них тренировочные диспуты. Первоначальная форма *training* — так называемый диспут *in parviso* — свободно сталкивал друг с другом бакалавров (конечно, не без предписаний по части аргументов). Следует заметить, что «посещение паперти» (скорее всего, портика ближайшей к «школе» церкви), то есть участие в не контролируемом магистрами диспуте, поначалу было просто игрой, но в 1409 г. такое участие стало обязательным для кандидата на звание магистра. Не вызывает сомнений то, что это упражнение — свободное от всякого принуждения и институциональной цензуры — способствовало развитию метода воображаемого рассуждения, *secundum imaginationem*, что и привело к расцвету английской физики и типичной для Оксфорда практики «исчисления». Возможно, эта оппозиция педагогических методов не осталась без последствий для дальнейшего расхождения английской и континентальной философии, что сказалось и на манере философствования. О *disputatio in parviso* см.: J. M. Fletcher, «Some problems of collecting terms used in medieval academic life as illustrated by the evidence for certain exercises in the faculty of arts at Oxford in the later middle ages», in *CIVICMA. Actes du «Workshop» Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge. Leyde — La Haye, 20—21 septembre 1985*. Ed. O. Weijers, La Haye, 1986, pp. 43—44; его же «The teaching of arts at Oxford, 1400—

1520», *Paedagogica Historica*, 7/1, 1967, pp. 431—434. О взаимоотношениях *Calculatores* и об особенностях оксфордского обучения см.: E. Sylla, «The Oxford Calculators», in *The Cambridge History...*, éd. cit., pp. 540—563, и «The Fate of the Oxford Calculatory Tradition», in *L'Homme et son univers...*, éd. cit., pp. 692—698. Об организации и типологии диспутов в Париже см.: P. Glorieux, «L'enseignement au Moyen Age. Techniques et méthodes en usage à la faculté de théologie de l'université de Paris, au XIII^e siècle», *AHDLMA*, 35 (1968), pp. 65—186.

5. «Condition de l'intellectuel...», p. 48.

6. См.: P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Folio. Essais), Paris, 1996; J. Domanski, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance* (pensée antique et médiévale, Vestigia, 18), Paris, 1996.

7. Версия Петра из Лиможа (ms. Paris Nat. lat. 15971, f. 198 rb) проанализирована: L. J. Bataillon, «Les conditions de travail des maîtres de l'université de Paris au XIII^e siècle», *Rev. Sc. ph. th.*, 67 (1983), pp. 417—433. Прочие версии и анекдоты относительно Симона из Турнаэ упоминаются в работе: J. Warichez, *Les disputationes de Simon de Tournai*, Louvain, 1932, pp. XX—XXIII.

8. См.: Ш. Бодлер, *Цветы зла*, М., 1993, с. 55.

XVI. Воздаяние гордости

В те дни чудесные, когда у Богословья
 Была и молодость и сила полнокровья,
 Один из докторов — как видно по всему,
 Высокий ум, в сердцах рассеивающий тьму,
 Их бездны черные будивший словом жгучим,
 К небесным истинам карабкаясь по кручам,
 Где он и сам не знал ни тропок, ни дорог,
 Где только чистый Дух еще пройти бы мог, —
 Так дико завопил в дьявольской гордыне,
 Как будто страх в него вселился на вершине:
 «Христос! Ничтожество! Я сам тебя вознес!
 Открой я людям все, в чем ты неправ, Христос,
 На смену похвалам посыплются хуленья,
 Тебя, как выкидыш, забудут поколенья».
 Сказал и замолчал, и впрямь сошел с ума,
 Как будто напозла на это солнце тьма.
 Рассудок хаосом затмился. В гордом храме,
 Блиставшем некогда богатыми дарами,
 Где жизнь гармонии была подчинена,
 Все поглотила ночь, настала тишина,
 Как в запертом на ключ, заброшенном подвале...

(пер. В. Левика)

9. Впервые это сообщение упоминается в продолжении брабантской хроники Матфея Польского (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum* t. XXIV, pp. 259—263). Именно к 1320 г. Сигер стал официально числиться безбожником, отвергнутым и изгнанным из Парижа Альбертом, а затем убитым в курии своим секретарем в припадке мстительного безумия. В историографии, проложившей путь хроникеру, магистр из Брабанта стал примером «побед» Альберта, а затем, и в первую очередь, Фомы.

10. См.: *Averroes et l'averroïsme. Essai historique* [Paris, 1852] in *Oeuvres complètes*, III, Paris, 1949, p. 217.

11. Об этом тексте см. замечания Ренана (*Renan, Averroes et l'averroïsme...*, p. 229). Следует подчеркнуть, что слова «говоруны» и «болтуны» передают латинское слово *loquentes*, которым пользовались сами переводчики Ибн Рушда для обозначения *mutakallimun*, иначе говоря — богословов! Там, где Ибн Рушд совершенно точно указывал на спекулятивную теологию мутазилитов и ашаритов, латинские богословы, читатели *Averroes latinus*, увидели оскорбление всей своей корпорации. Невелика причина, но каковы следствия!

12. См.: Voltaire, *Épître CIV*, in *Oeuvres complètes*, éd. Moland, t. X, pp. 402—403. Факсимиле одного из множества парижских изданий *Трактата о трех обманщиках* (1777) было опубликовано в собрании *Images et témoins de l'âge classique*, 3, Centre Interuniversitaire d'éditions et de rééditions, Universités de la Région Rhone-Alpes, Saint-Etienne, 1973, с введением P. Retat.

13. См.: al-Fārābī, *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, chap. XXVII (Etudes musulmanes, XXXI), Paris, 1990, pp. 106—108.

14. См. об этом: R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters...*, pp. 83—86 (о Фридрихе), pp. 92—93 (о Манфреде).

15. Об Ибн Сабине см.: A. Foure, *Encyclopedia of Islam*, vol. 4, Leiden, 1973. О письмах Фридриха, известных под названиями *Questions* или *Letters siciliennes*, см. предисловие Анри Корбина (Henry Corbin) к *Al-Kalām 'alā al-masā'il al-siqillāh (Correspondence philosophique avec l'Empereur Frédéric II Hohenstaufen)*, éd. S. Yaltkaya, Paris, 1941. Можно привлечь и давние исследования М. Амары и А. Ф. Мерена: М. Amari, «Quêtes scientifiques adressées aux savants musulmans par l'Empereur Frédéric II», *Journal asiatique* 5/1 (1853), pp. 240—274; A. F. Mehren «Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'in Abd-oul-Haqq», *Journal asiatique*, 7/XIV (1853), pp. 341—354.

16. Оригинал послания Фридриха II к Михаилу Скоту опубликован в кн.: Ch. H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, New York, 1960, pp. 292—293. Текст проанализирован Р. Имбахом в кн.: R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters...*, S. 85.

17. См. об этом: R.-A. Gauthier, «Notes sur les débuts (1225—1240) du

ПРИМЕЧАНИЯ

premier "avvtrroïsme"», *Rev. Sc. ph. th.* 66 (1982), pp. 322—330. Помимо текста письма Манфреда в статье приводятся различные варианты лже-письма Фридриха.

18. То же самое определение почти пророчески обнаруживается при описании главы идеального города, сделанном аль-Фараби в *Трактате о взглядах жителей добродетельного города*: «Совершенномудрым философом человек становится посредством того, что нисходит на его ум; посредством того, что нисходит на его способность воображения, он становится пророком, возвещающим будущее и сообщающим о смысле нынешних событий. Разумным он становится от божественного. Такой человек стоит на вершине человеческого, и он совершенно счастлив. Душа его совершенна, она соединилась с действующим умом... Такой человек знаком с каждым деянием, посредством которого достигается счастье, и это составляет первое условие при занятии места главы города».

ГЛАВА IV

1. О патристической критике брака и ее средневековой судьбе см.: Ph. Delhaye, «La dossier antimatrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XII^e siècle», *Medieval Studies*, 13 (1951), pp. 65—86. Напомним, что в *Монологах* (I, X) Августин писал: «...Я порешил ничего не избегать так, как сожителства с женщиною. По моему мнению, ничто так не лишает твердости мужественный дух, как женские прелести и *то телесное соприкосновение, без которого жены иметь невозможно*».

2. То, что Августин называл «властью жены», упоминая об ожидании свадьбы. См. *Исповедь* (VI, XV): «Я же, несчастный... не вынеся отсрочки, — девушку, за которую я сватался, я мог получить только через два года, — я, стремившийся не к брачной жизни, а раб похоти, добыл себе другую женщину, не в жены, разумеется. Болезнь души у меня поддерживалась и длилась не ослабевая и даже не усиливаясь этим угождением застарелой привычке, *гнавшей меня под власть жены*» (перевод М. Е. Сергеевко).

3. *Интеллектуалы...*, с. 50.

4. Об Элоизе и Марии Шампаньской см.: Mt. Beonio-Brocchieri Fumagalli, «Il gentile uomo innamorato: note sul *De amore*» в кн. *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milan, 1984, pp. 36—51.

5. Текст осуждений издан и прокомментирован R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes médiévaux, XXII), Louvain — Paris, 1977. Кроме того, см. также: L. Bianchi, *Il Vercovo e i Filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico* (Quodlibet, 6), Bergamo, 1990 и L. Bianchi &

Е. Randi, *Le verita dissonanti*, Roma — Bari, 1990. Книга Бьянки содержит почти исчерпывающую библиографию, сс. 210—254, к которой мы еще вернемся. Недавняя книга К. Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277* (Excerpta classica, VI), Mayence, 1990, открывает новые перспективы, что было нами во многом учтено.

6. Сочинение *De amore* имело хождение и после осуждения 1277 г. В 1290 г. оно даже было переведено на французский г-ном Drouart la Vache; ради его дальнейшего распространения он обошел стороной *incipit* и *explicit*, упомянутые в *syllabus*, которые легко установимы. Его появление связано с недошедшим до нас трактатом по геомантии *Estimaverunt indi*, впрочем об этом можно кое-что прочесть у Р. Tannery, *Mémoires scientifiques*. IV: *Sciences exactes chez les Byzantins*, Toulouse, 1920, pp. 403—409.

7. Обо всем вышесказанном см.: J. Verger, «Des écoles à l'université: la mutation institutionnelle» в кн. *La France de Philippe Auguste. Le temps des mutations*, Paris, 1982, pp. 824—825. В. Nardi, *S. Tommaso d'Aquino. Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti. Traduzione, commento e introduzione*, Florence, 1938, p. 96. R. Hissette, «Etienne Tempier et les menaces contre l'étiqne chrétienne», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 21 (1979), pp. 68—72.

8. Цит по: J. B. Schneyer, *Die Sittenkritik in den Predigten Philipps Kanzlers*, Münster, 1963, p. 59.

9. *Интеллектуалы...*, с. 145. Понятие «благородство», впервые проанализированное Р.-А. Готье (R.-A. Gauthier) действительно было самым главным словом университетских интеллектуалов. Вместе со своей противоположностью, «смирением», оно было также самым главным словом интеллектуалов не университетских: концептуальный горизонт проповеди Мейстера Экхарта, *magnanimitas* и *humilitas*, образующий у него в новой солидарности суть понятий «благородство», «нищета», «отрешенность», которые он преподносит монахам и бегинкам *Тевтонии* в начале XIV в. Проблематика, связанная с термином «великодушие» и «смирение» была, таким образом, одним из основных векторов распространения университетского идеала и депрофессионализации философской жизни, рассматриваемой в этой книге.

10. Пара, образующаяся из высказываний № 174 и № 175, составляет, в свою очередь, пару другим сочетающимся статьям, № 152 и № 153, гласящим соответственно, «что богословие основывается на баснях» (*quod sermones theologi fundati sunt in fabulis*) и «что ничего более не ведомо, когда известна теология» (*quod nihil plus scitur propter scire theologiā*). Аверроистский вид этих высказываний неоспорим.

11. На эту тему см.: *Интеллектуалы...*, сс. 104—106.

12. Очевидно, что под сомнение ставилась Тампье не идея естественного конца мира, а разрушение его огнем. Все теологи XIII в. принима-

ли идею, с их точки зрения, всеобщей катастрофы, а, стало быть, и выводы Аристотеля о разрушительной силе огня (*Метеорологика* IV, 379a 14—16). Некий аноним, магистр искусств, где-то в 1245—1250 гг. дошел даже до следующего: допуская «в конце всего огонь, Аристотель показал себя прекрасным христианином (*unde ibi fuit bonus Cristianus*)». См.: *Anonymi, Magistri artium Lectura in Librum De anima a quodam discipulo reportata*, éd. R.-A. Gauthier (*Spicilegium Bonaventurianum*, XXIV), Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1985, pp. 240, 63—65.

13. *Интеллектуалы...*, сс. 138—140.

14. См.: Фома Аквинский, *Summa theologiae*, II, questio 154, articulus 1, *respondeo*.

15. *Summa theologiae*, II, q. 154, a. 6, *ad primum*: «Хотя девица не связана узами брака, она находится под опекой (*potestas*) отца. Кроме того, есть особый признак девственности, создающий особое препятствие половому блуду, и этого признака (девственной плевы) должно лишиться лишь в браке. Разврат, стало быть, не следует путать с простым блудом. Напротив, блуд есть сексуальный акт, производимый с проститутками, то есть с женщинами уже обесчещенными (*iam corruptis*)». Иными словами, только девица — *вполне* женщина, проститутка же, — не будучи женщиной честной, не будучи более нетронутой — *не вполне*, поскольку у нее отсутствует *естественный знак*, удерживающий вне пределов *сексуального общения*. Проблема блуда философски рассмотрена в *Quaestio* Жака из Дуэ, ms. Paris, Nat. lat. 14698, f. 154va—vb. У Жака из Витри блуд представлен как допустимый среди «клириков» и в народе. Об этом см.: J. B. Schnéyer, *Die Sittenkritik...*, S. 59, n. 65. О сексуальной жизни вне брака см.: J. F. Derek «Premarital Sex: the Theological Argument from Peter Lombard to Durand», *Theological Studies*, 41 (1980), pp. 643—667.

16. *Questiones disputatae De malo*, q. 15, a. 3.

17. Отметим, что пара «детерминируемый» — «детерминация», начиная с XII в., становится главенствующей в спекулятивной грамматике, поскольку слово с этим корнем позволяет представить себе ядро синтаксических отношений как отношений зависимости между двумя конструктами, один из которых, *dependens*, находится в ожидании детерминации, а другой, *terminans*, — тот, который призван «заключить» первый, то есть детерминировать его. Следовательно, есть *режим или сексуальное управление*, как есть режим или грамматическое управление. О *determinatio* в грамматике и приспособлении режима к отношению детерминации см.: M. A. Covington, *Syntactic theory in the High Middle Age. Modistic models of sentence structure*, Cambridge University Press, 1984, с ремарками I. Rosier, «La syntaxe des modistes: à propos d'un ouvrage récent», *Le Moyen Age*, 3—4 (1987), pp. 461—468.

18. *Summa theologiae*, II, q. 154, a. 11.

19. Аристотелевская концепция девиации изложена в *Никомаховой этике*, VII, 6, 1148b 15 и сл. (перевод Н. В. Брагинской).

20. Вопрос о сперме сильно занимал учителя Фома в Кёльне, Альберта Великого. В своих *Quaestiones de animalibus*, X, q. 1 et 2, Альберт, в частности, спрашивает: «Являлось ли удержание спермы для мужчины более вредным, чем менструация для женщины?» и «Кто утомляется больше от акта извержения спермы — мужчина или женщина?» Попутно он трактует аргумент, взятый из *Канона Авиценны*, связывающий утомление с удовольствием: «Получающий наибольшее удовольствие при совокуплении утомляется более... Так как женщина получает большее удовольствие, то, стало быть, именно она утомляется больше». Собственный тезис Альберта был таков: «Следует заключить, что женщина имеет большее удовольствие количественно, а качественно — мужчина, ибо удовольствие мужчины распределено более, чем удовольствие женщины». См.: *Questiones super De animalibus* в кн. *Alberti Magni Opera omnia*, éd. E. Filthaut, Münster, 1955, SS. 214—215. О половых теориях Альберта Великого см. работы: D. Jacquart et C. Thomasset, «Albert le Grand et les problèmes de la sexualité», *History and Philosophy of the Life Sciences*, 3 (1981), pp. 73—93 и *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris, 1985.

21. См.: *Summa theologiae*, II, q. 155, a. 1.

22. *Summa theologiae*, II, q. 155, a. 4.

23. Аргумент вполне ясно выражен Альбертом Великим. В своих *Questiones super De animalibus*, V, q. 3 на утверждение, что «наслаждение соразмерно задействованным чувствам» и что «питание значимее совокупления, поскольку оно вовлекает два чувства — осязание и вкус, тогда как совокупление лишь одно», он с помощью этой дистинкции возразил следующее: «Природа двойственна: универсальна и особенна. Намерение особенной природы — спасение индивида, намерение всеобщей — спасение рода человеческого. Стало быть, больше удовольствия имеется в том действии, посредством которого спасается род, чем в том, которое спасает индивида». Для св. Августина же, напротив, подчинение себе голода было более трудно реализуемым, чем половой аскетизм, поскольку «...я ежедневно борюсь с чреуоугодием. Тут нельзя поступить так, как я смог поступить с плотскими связями: обрезать раз и навсегда и не возвращаться» (*Исповедь*, X, XXXI. Пер. М. Е. Сергеевко).

24. *Интеллектуалы...*, с. 137.

25. См.: Аристотель, *Никомахова этика*, II, 2, 1104a 20—25.

26. *Никомахова этика*, II, 7, 1107b 9.

27. *Никомахова этика*, III, 14, 1119a 6.

28. *Интеллектуалы...*, с. 137.

29. См.: Аристотель, *Политика*, VII, 16. Относительно этого текста

см.: R.-A. Gouthier et J.-Y. Jolif, *Commentaire* [119a 16—18] в кн. *Aristot., L'Éthique à Nicomaque*, pp. 246—247: «Аристотель, по-видимому, по соображениям здоровья запрещал юношам вступать в любые половые отношения до брака, однако, как установлено, брачный период приходился на 37 лет и, возможно, не следует чересчур буквально подходить к его запрету, ведь известно, что общее мнение на отношения молодых людей с куртизанками было очень снисходительным. Аристотель не считал необходимым занимать определенную позицию ни относительно этого вопроса, ни относительно рукоблудия, порока, тем не менее очень распространенного в Афинах, если судить по намекам часто встречающимся у Аристофана... Платоном оно осуждалось, киником Диогеном восхвалялось, одобрялось Зеноном и Хрисиппом. Помимо этого известно, что Аристотель считал необходимым ограничить детородный срок восемнадцатью годами («с 37 до 55 лет для мужчин и с 18 до 36 лет для женщин» — своеобразная взаимодополняемость), рекомендовал «отказываться от младенцев с родовыми дефектами» и «предписывал прерывать беременности в случае демографической необходимости», а также, кажется, «считал законным бездетный брак, если того требовало здоровье супругов».

30. См.: St. Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron*, V, 5: «Quod autem dicunt, quod nimis pauperes non tenent medium, simile est illi quod dicebat quidam medicus Federici, qui dicebat, quod ille qui abstinebat ab omni muliere, non erat virtuosus nec tenebat medium. Et ad hoc sequitur, quod si omnem mulierem cognoscere et nullam mulierem cognoscere extrema sunt: ergo medietatem omnium mulierum cognoscere medium est».

31. См.: Siger de Brabant, *Questiones morales*, q. 4 в кн. *Siger de Brabant. Ecrits de logique, de morale et de physique*, éd. B. Bazàn (Philosophes médiévaux, XIV), Louvain — Paris, 1974, pp. 102—103. Об интерпретации этого текста см.: L. Bianchi, *Il Vescovo e i filosofi...*, p. 154. О последствиях ответа Сигера (Жан Буридан, Николай Орезм) см.: там же, с. 181, номер 32.

32. Все тезисы Сигера — не что иное, как повторение слов Фомы о девственности, *Summa theologiae*, II, q. 152, а. 2.

33. См.: *Summa theologiae*, II, q. 152, а. 2, *ad primum*.

34. Аристотелевская теория себялюбия изложена в *Никомаховой этике*, IX, 8.

35. См.: *Никомахова этика*, IX, 1169a 22—24.

36. Я привожу цитаты из Абеляра по тексту французского перевода: M. de Gandillac, «Étique ou Connais-toi toi même» в кн. *Oeuvres choisies d'Abélard*, Paris, 1945, pp. 131—209. Латинский перевод см. по: *Ethica or Scito te ipsum* издания *Abelard's Ethics*, Oxford, 1971, подготовленное D. E. Luscombe.

37. О неподходящей схеме «популярного аверроизма», изображенной

P. Mandonnet, *Siger de Brabant et Averroïsme latin au XIII siècle* (Les philosophes belges, VI—VII), Louvain, 1908—1911, tome 1, p. 104, см.: R. Hissette «Etienne Tempier...», pp. 71—72.

38. Ο ἑταῖρος и ἑταιρικὴ φιλία смотри ремарки Готье и Жолифа (Gautier et Jolif) в их *Комментарии к Никомаховой этике* [1157b 23] в кн.: *Aristote / L'Ethique à Nicomaque, Commentaire*, Louvain — Paris, 1970, pp. 687—688: «Hetairoi — это те, кто, не будучи нашими родственниками, дороги нам, или, если угодно, те, кого мы сегодня называем „нашими друзьями“, как правило, с оттенком „друзья детства“. Слово „товарищ“ — конечно, недостаточное для передачи оттенка *hetairoi*: товарищество для нас менее значимо, чем дружба, тогда как для Аристотеля *hetairike philia* близко к тому, чтобы пониматься как разновидность дружбы. Небезынтересно отметить, что именно словом „подруга“, *hetaira*, греки называли куртизанку. Дело в том, что в их глазах она вовсе не обязательно была любовницей, *scortum*, как говорили латиняне. Любовница мужчины могла быть его подругой (как это было с Аспазией и Периклом), тогда как его жена могла лишь принадлежать ему, быть *его*, или быть ему *дорога, любима им*. Другими словами, свою любовницу можно рассматривать как ровню и быть с ней в дружбе на равных (даже если то, чем обменивались друзья, было лишь удовольствием). Этого не могло быть с законной женой: *дружба невозможна между неравными, когда одному обеспечена поддержка другого и когда один выказывает почтение и послушание другому*».

ГЛАВА V

1. M. Heidegger, *Science et méditation*, in *Essais et conférences*, trad. A. Preau (Les Essais, LXC), Paris, 1958, pp. 49—50.

2. См.: M. Heidegger, *La Question de la technique*, in *Essais et conférences*, éd. cit., p. 22.

3. *Le Nouvel Observateur*, № 1349, p. 103.

4. О спатуломантике см.: Ch. S. F. Burnett, «Arabic Divinatory Texts and Celtic Folklore: A Comment on the Theory and Practice of Scapulimancy in Western Europe», *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 6 (1983), pp. 31—42. Об ономантике (методе дивинации по нумерическим признакам имен) см.: Ch. S. F. Burnett, «The Eadwine Psalter and the Western Tradition of the Onomancy in Pseudo-Aristotle's *Secret of Secrets*», *AHDLMA*, 55 (1989), pp. 143—167.

5. Roger Bacon, *Lettre à Clement IV*, trad. J. M. Meilland, in *Philosophes médiévaux...*, éd. cit., pp. 145—146.

6. Механические искусства невысоко ценились философами. В XII в. Гуго Сен-Викторский различал семь таких искусств: сукноделие или искусство изготовления одежды (*lanificium*), военное искусство и архи-

ПРИМЕЧАНИЯ

тектура (*armatura*), навигация (*navigatio*), театр (*theatrica*); к механическим искусствам относилось и «прелюбодеяние» (*adulterina*) — греческий глагол *mechanaomai* (изготовление машин) был неудачно переведен на латинский как *moechari* (прелюбодействовать). Эти искусства противопоставлялись свободным искусствам *trivium* (грамматика, логика, риторика) и *quadrivium* (арифметика, геометрия, астрономия, музыка), которые были «свободными» именно потому, что освобождали человека от рабства материи и повседневных забот, равно как и потому, что первоначально они практиковались свободными людьми (*liberi*) и передавались только их потомкам. В XIII в. последнее из механических искусств — театр — чаще всего стали заменять алхимией (например, мы находим эту замену у Винсента из Бовэ) или «искусством дивинации», как это делал Арнуль из Прованса — парижский магистр искусств пятидесятых годов XIII в. — в своем *Divisio scientiarum*. Обо всем этом см.: Cl. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique* (Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales, XXIII), Montréal — Paris, 1988, pp. 317—321). О механических искусствах см.: *Les arts mécaniques au Moyen Age* (Cahiers d'études médiévales, 7). Montréal — Paris, 1982.

7. См. труды А. Ж. Фестужье, прежде всего: А. J. Festugière, «L'expérience religieuse du médecin Thessalos», *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, pp. 141—180.

8. См.: А. J. Festugière, «L'Hermétisme», in *Hermétisme et mystique païenne*, p. 71.

9. О *Liber de causis* и ее приписывании Аристотелю см.: A. de Libera, «Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis*», *Rev. Sc. ph. th.* 74 (1990), pp. 347—378. Латинская версия указанного трактата — его оригинал, совмещающий адаптацию *Начал теологии* Прокла и различные фрагменты *Plotinus arabus*, был составлен в Багдаде в IX в. — представлена в издании: A. Pattin, «Le *Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes», *Tijdschrift voor Filosofie*, 28 (1966), pp. 1—115; коррективы были внесены: R. C. Taylor, «Remarks on the latin text and the translator of the *Kalām fi maḥd al-khair / Liber de causis*», *Bulletin de philosophie médiévale*, 31 (1989), pp. 75—102.

10. См.: Olivier Le Breton, *Philosophia*, ms. Oxford, C. C. C. 283, f^o 152 ra, cité par Lafleur, *Quatre introductions...*, p. 152.

11. См.: Aristote, *Météorologiques*, I, 2, 339a 22—24, trad. P. Louis, Paris, 1982, pp. 3—4.

12. *Claudii Ptolemaei mathematici operis Libri quatuor, in quibus de iudiciis dissertur, ad Syrum, Ioachimo Camerario interprete*, I, chap. I, Basilae, MDLI, p. 379.

13. Доктрина аль-Кинди была изложена в *De radiis stellatis* или *De*

radiis stellicis, ms. Paris, *Nat. lat. nouv. acq.* 616. По поводу этого текста см.: M. T. d'Alverny, F. Hudry, «*De radiis*» *AHDLMA*, 41 (1964), pp. 139—260; G. Federici Vescovini, *Studi sulla prospettiva medievale*, Turin, 1965. Абу Юсуф Якуб ибн Исхак аль-Кинди (ум. 866), этот «философ Арабов» был первым из великих иракских философов эпохи Аббасидов. Именно из круга его единомышленников вышла «Книга причин», *Kalām fi maḥḍ al-khair (Liber de causis)*, которая затем традиционно приписывалась Аристотелю. Латиняне были знакомы лишь с крайне незначительной частью его трудов.

14. Обо всем этом см. прежде всего: Avicenne, *De anima*, IV, 2, éd. S. Van Riet, Louvain — Leiden, 1972, pp. 28—29; Ghazālī, *Metaphysica* II, V, 5, éd. J. T. Muckle, *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation* (St. Michael's Mediaeval Studies), Toronto, 1933, p. 189.

15. См.: Albert le Grand, *De sommo et vigilia*, III, II, 16, éd. Borguet, c. 203a.

16. См.: *Picatrix*, ms. Florence, Magl. XX, 20, f° 29v. Превозносимое некоторыми латинскими авторами XIII в. «геометрическое» представление природы является, таким образом, *математическим* в том смысле, что оно тесно связано с оптикой и теорией умножения света, иначе говоря, с *астрологическим видением мира*. Именно в смысле «астрологического влияния» следует истолковывать «геометрическое» исповедание веры Роджера Бэкона, о чем свидетельствует даже тот текст, в котором он (возможно, заимствуя формулы у Роберта Гроссетеста) прославляет «математическую» картину мира: «Та же самая сила, начиная с Солнца, умножается в звездах, в чувстве осязания, в грязи и в воске, но она растапливает воск, сушит грязь, дает чувство теплоты осязанию и со всей ясностью светит в звезде. Многообразие имеется не со стороны Солнца, воздействующего на вещи, но со стороны материи, которая принимает это воздействие. А так как все в мире сем (как высшие, так и низшие предметы) обновляется этими силами, то мы ничего не поймем, не постигнув сего влияния и сего воздействия. Но лишь представляя себе вещи как линии, углы и фигуры, мы поймем их. Вот почему корнем всех начал я полагаю такое умножение данного воздействия...» См.: Roger Bacon, *Lettre à Clement IV*, trad. cit., pp. 144—145.

17. Al-Kindi, *De radiis stellatis*, ms. Paris, *Nat. lat. nouv. acq.* 616, f° 1v, 2v, 5v. Об этом тексте см.: G. Federici Vescovini, «*Arti*» e *Filosofia nel Secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i «moderni»*, Florence, 1983, p. 184.

18. Об астрологической интерпретации Евхаристии как практики заклинания см. прежде всего: Pietro d'Abano, *Conciliator differentiarum*, Venetiis, 1476, d. 156. Об этом тексте см.: D.-P. Walker, *La Magie spirituelle et angélique. De Ficin à Campanella* (Bibliothèque de l'Hermétisme), Paris, 1988, pp. 41 et 197 (note 21); G. Federici Vescovini, «*Arti*» e

Filosofia... éd. cit., pp. 186—187. Относительно логико-лингвистических тезисов и анализа прагматических аспектов формул освящения см. фундаментальную статью: I. Rosier, «Signes et sacrements. Thomas d'Aquin et la grammaire spéculative», *Rev. Sc. ph. th.*, 74 (1990), pp. 392—436.

19. См.: Blaise de Parme, *Quaestiones physicorum*, I, ms. Vat. Chig. O IV, 41 et *Conc. de generatione*, ms. Padoue, Univ., 1743: «Бог есть природа [*Deus est natura*]. Природа же двояка: существует независимая природа, каковой является Бог, и природа зависимая, то есть природа вещей мира»; «Материя, правящая вселенной в ее целостности [*Materia regitiva totius universi*], каковая есть Бог». Текст был проанализирован в кн.: G. Federici Vescovini, «*Arti*» e *Filosofia...*, p. 192. Различение между зависимой и независимой природами есть астрологическая версия «природы порождающей» (*natura naturans*) и «природы порожденной» (*natura naturata*), излагавшаяся магистрами искусств XIII в. См., например: Arnoul de Provence, *Divisio scientiarum*, éd. Cl. Lafleur, *Quatre introductions...* p. 322. О Блэзе Пармском, «дьявольском докторе», см.: G. Federici Vescovini, *Astrologia e scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Florence, 1979.

20. Данте Алигьери, «Пир», IV, XX, 9 (пер. А. Г. Габричевского) в кн. *Малые произведения*, М., 1968. Об интеллектуальном счастье см.: M. Corti, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Turin, 1983. Воззрения на интеллектуальный аристократизм магистров XIII в. были целиком обновлены в работах L. Bianchi, «La felicità intelletuale come professione nella Parigi del Duecento», *Rivista di Filosofia*, 78 (1987), pp. 181—199, и в особенности «Virtù, Felicità e Filosofia» in *Il Vescovo e i filosofi...*, pp. 149—195. О Данте основными остаются работы Нарди (B. Nardi), особенно монографии приведенные им в: *Saggi di filosofia dantesca*, Florence, 1967. Библиография Нарди была дополнена в: T. Gregory, P. Mazzantini, «Gli scritti di Bruno Nardi», *L'Alighieri — Rassegna filosofica dantesca*, 9/2 (1968), pp. 39—58.

21. Формула принадлежит Л. Бианки (L. Bianchi, *Il Vescovo e i filosofi...*, p. 158), который резюмировал таким образом тезис Ж. Ле Гоффа (J. Le Goff, «Quelle conscience l'université médiévale a-t-elle eu d'elle-même?», *Miscellanea Mediaevalia*, 3 (1964), pp. 24—26).

22. См.: Mt. Beonio Brocchieri Fumagalli et M. Parodi, *Storia della filosofia medievale*, éd. cit., p. 416.

23. Об этом свидетельствуют различные высказывания Якова из Дуэ и Эгидия Орлеанского, отмечавших превосходство философа над королями и принцами (они приведены в упоминавшейся выше работе Р.-А. Готье и были проанализированы в работе L. Bianchi, *Il Vescovo e i filosofi...*, pp. 158—159; 183—184. Аргументы такого рода мы находим и у Альберта Великого, хотя его намерения имели мало общего с лозунгами «профессионалов» (см.: *Super Ethica*, X, 13)).

24. Данте Алигьери, «Пир» в кн. *Малые произведения*, М., 1968, с. 247.

25. Там же.

26. Центральный тезис Данте формулируется, не соприкасаясь с проблемой *двойственной истины*, поскольку он артикулируется по поводу *двойкой природы человека*, тленной и нетленной, что и делает из человека *горизонт вселенной*, «середину между двумя полусферами» (миром горним и миром дольным): положение это — уникальное, диктующее два способа жизни, две добродетельные практики. См.: *Монархия*, III, XVI: «Если, следовательно, человек есть некое среднее звено между тленным и нетленным, то, поскольку всякая середина причастна природе обеих крайностей, человеку необходимо быть причастным обоим природам. И так как всякая природа, в конечном итоге, предопределяется к некой цели, следует, что у человека цель двойкая, — если из всех существ он один причастен нетлению и тлению, то один из всех существ предопределяется к двум конечным целям: одна из них есть его цель в той мере, в какой он тленен, а другая — в той мере, в какой он нетленен. Итак, две цели поставило человеку неисповедимое провидение, а именно: блаженство здешней жизни, заключающееся в проявлении собственной добродетели и знаменуемое раем земным, и блаженство вечной жизни, заключающееся в созерцании божественного лика, до которого собственная его добродетель подняться может не иначе, как при содействии божественного света [то есть посредством перенятого Данте из теории Фомы Аквинского *света славы*], и об этом блаженстве позволяет нам судить понятие небесного рая» (Данте Алигьери, *Монархия*, М., 1999, сс. 135—136, пер. В. П. Зубова). Приспособление человека к *горизонту*, глубоко обновляющее традиционную тему человека-микрокосма, *nexus mundi*, является плодом столь смелого обращения с текстом, что его можно назвать удивительным — ведь формула эта заимствуется из определения статуса «благородной души» в *Liber de causis* (II, 22, éd. Pattin, p. 50): «Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus» («Бытие, которое есть после вечности и вне времени — это душа, ибо она — на горизонте, стоящем ниже вечности и выше времени»). Таким образом, благородная душа в *Книге о причинах* не является душой человеческой — это космический принцип, играющий определенную роль в направлении хода небес. Соединив предикаты *благородной души* с предикатами человеческой души как *μεμβρίος* интеллигибельного и чувственно постигаемого миров (тема Григория Нисского и Эмесского, которая была известна Данте благодаря сочинению Фомы Аквинского, *Сумма против язычников* (II, 68 и IV, 55), где термины «горизонт» и «граница» — *horizon* и *confinium*, употребляются без различения), Данте получил возможность говорить об астрологической судьбе человеческой души, что привело его

ПРИМЕЧАНИЯ

к революционной идее «второго Воплощения» (см. ниже раздел «Благородный человек и воплощенная мысль»), которая, вместе с теорией Экхарта о «божественном принижении» (см. гл. 6), представляет собой вершину мысли XIV в. в плане теоретизации *облагораживания человека*. Именно эта философская теология облагораживания радикально расходится с социологической трактовкой интеллектуалистского аристократизма *magistri artium*. Если убрать философское измерение, лишить средневекового интеллектуала его видения мира, его представлений о природе, его концепции связи горнего и дольного миров, короче говоря, если отнять у средневекового интеллектуала умопостижение им собственного опыта, то у него остается *не так уж много средневекового*. Конечно, описание интеллектуала помимо городской стройки делает из него абстракцию, но точно такую же абстракцию мы получим, описывая его вне той вселенной, в которой он полагал себя обитающим. Сосредотачиваясь исключительно на университетских институтах, на способе их функционирования, на ритуалах и рутинных практиках, социология интеллектуала улавливает лишь часть того, что должно быть историей средневековых интеллектуалов. Такая социология хватается за то, что пережили Средние века, обращается к их современному продолжению — к феномену и типу *профессора*, — в немалой мере игнорируя то, чем был *средневековый человек внутренне*, — его мирозерцание, его способ чтения *реальности*, короче говоря, такая социология является более наукой самого наблюдателя, нежели наукой ею наблюдаемого. О теории *границ* см.: J. Daniélou, «La notion de confins (*methorios*) chez Grégoire de Nysse», *Recherches de Science religieuse*, 49 (1961), pp. 161—187; *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, pp. 116—132.

27. Там же, «Пир», IV, XXII, 14—15, с. 251.

28. Там же, «Пир», IV, XXII, 16—17, сс. 251—252.

29. Там же, «Пир», IV, XX, 7—8, с. 246.

30. Там же, «Пир», IV, XXII, 18, с. 252.

31. Там же, «Пир», IV, IV, I, с. 208.

32. Относительно всего нижеследующего на эту тему см.: «Пир», IV, XXI.

33. Там же, «Пир», IV, XX, 5, с. 245.

34. Там же, «Пир», IV, XXI, 4—5, с. 247.

35. Об «умении» в связи со спермой Аристотель писал неоднократно, в том числе и в *Метафизике* (VII, 9, 1034a 33—34): «Ибо семя порождает [живое] так же, как умение — изделия; оно содержит в себе форму и возможности...». Выражение *τὸ σπέρμα ποιητικόν* часто встречается у Аристотеля.

36. См. по этому поводу: «Les problèmes de la génération et le rôle de l'intellect agent chez Averroès», Ch. Touati, *Prophètes, talmudistes, philosophes* (Patrimoines, Judaïsme), Paris, 1990, pp. 233—241.

37. О теоретическом фундаменте учения Данте см.: B. Nardi, «L'origine dell'anima umana secondo Dante», *Giornale critico della filosofia italiana*, 12 (1931), pp. 433—456 et 13 (1932), pp. 45—56 et 81—102; «Sull'origine dell'anima umana», *Giornale dantesco*, 39 (1938), pp. 15—28 [repr. in *Dante e la cultura medievale*, Roma — Bari, 1985, pp. 207—224]. Дантовское понятие «образующей добродетели» спермы очевидным образом заимствовано у Альберта Великого. На вопрос об эволюции человеческого эмбриона Альберт отвечал довольно оригинальным образом. Из трех возможных теорий: творение разумной души в первый же момент зачатия, хронологическая последовательная смена у эмбриона трех душ (растительной, животной и разумной), привнесение разумной души после эволюции *бездушного* эмбриона — Альберт избрал третий вариант (в отличие от Фомы Аквинского, остановившегося на втором, и церкви, опиравшейся на первый). Таким образом, в своем комментарии к сочинению *De animalibus* (I, 16) и в трактате *Summa de creaturis* (q. 17, a. 13, *ad 9m et ad 10m*) он должен был защищать три радикальных тезиса следующего содержания: содержащаяся в сперме мужчины *virtus formativa*, которая «привходит и питает женское семя», «действует для того, чтобы сформировать человеческое тело и только для этого»; разумная, то есть *человеческая душа* (у человека есть лишь *одна душа*, а не три, следующие друг за другом) привносится лишь в тот момент, когда члены «достигли определенного уровня развития, иначе говоря, когда они *сформировались*». На протяжении первых пяти месяцев *virtus formativa* отвечает лишь за развитие эмбриона. Как хорошо показано Нарди, именно эта версия, изложенная в *De natura et origine animae* (I, 5), была перенята Данте. Выражение *incontanente* («сразу же», «непосредственно», «едва возникши»), употребляемое им в *Pure* (IV, XXI, 5): «Душа же эта, *едва возникши*, приемлет от силы небесного двигателя возможный интеллект», — отсылает к теории единства души Альберта. Как писал в 1931 г. Делорм: «У человека нет ни растительной, ни чувствующей души: когда тело под воздействием *virtus [formativa]* достигает определенного уровня развития, в него привносится Творцом разумная душа, и именно она есть субъект чувственных и растительных способностей в совершенном единстве» (см.: A. Delorme, «La morphogenèse d'Albert le Grand dans l'embryologie scolastique», in *Maître Albert, Revue thomiste*, p. 131). Делорм замечает при этом, что такого рода теория «была важна по своим философским, теологическим и моральным следствиям», в частности, в том, что касается «моральной оценки аборта» (p. 130). В связи с «медицинскими» источниками понятия «плазматической силы» Б. Нарди цитирует 'Alī ibn al-'Abbās, *Pantegni*, IV, 2 и Avicenne, *Canon*, I fen., 1, doctr. 6. chap. 2. Нам кажется столь же несомненным и влияние Аверроэса.

38. В *Pure* (II, XIII, 5) Данте различает три философских точки зре-

ния относительно влияния звезд на рождение: «Все философы сходятся в том, что всему причина — небеса, хотя понимают это по-разному: иные, как, например, Платон, Авиценна и Альгазель, приписывают зарождение небесным двигателям, иные, как Сократ, тот же Платон и Дионисий Академик, — звездам, особенно в отношении человеческих душ, а иные, как Аристотель и прочие перипатетики, — небесной силе, заключенной в естественной теплоте семени». Как и Альберт Великий, Данте смешивает первую теорию с третьей: Аристотеля с... Аверроэсом. Уточним, что текст *Пура* определенно исключает отождествление небесной добродетели с «добродетелью небесного двигателя». Этот аргумент против П. Нарди выдвигал Буснелли в своем томистском комментарии к *Пуре* (P. Busnelli, *Il Convivio ridotto a miglior lezione e commentato*, II, p. 395 et 398), именно в связи с этим комментарием Жильсон написал: «Такого сорта исторические покушения должны воспрещаться законом» (*Giornale storico della letteratura italiana*, 138 (1961), p. 572).

39. См.: B. Nardi, «Sull'origine dell'anima humana», éd. cit., pp. 212—213.

40. Там же, «Пир», IV, XXI, 6, с. 247.

41. Там же, «Пир», IV, XXI, 7, сс. 247—248.

42. Там же, «Пир», IV, XXI, 8, с. 248.

43. Напомним, что в 1398 г. богословский факультет Парижского университета вновь признал еретическим «магический» тезис, согласно которому «движущий Ум небес влияет на разумную душу, подобно тому, как небесное тело влияет на человеческое тело» (*Cartulaire de l'Université de Paris*, III, éd. Denifle-Chatelain, p. 35, article 26). Этот тезис был осужден уже в 74 статье *списка* Тампье. Уже поэтому тезис Данте был далек от ортодоксии: он осуждался на протяжении целого века университетом. То, что мы находим следы этого тезиса у Экхарта, достаточно важно: понятие *influencia* представляет собой существенный момент *популяризации философского идеала*, являясь его главным концептуальным инструментом, ключом к проникновению в неуниверситетскую среду, вектором генерализации модели или понятия *интеллектуала*. По нашему мнению, это говорит о том, что и Экхарт, и Данте испытали воздействие «арабизма» Альберта Великого.

44. Там же, «Пир», III, XIV, 2, сс. 194—195.

45. Там же, «Пир», IV, XXI, 9—10, с. 248.

46. Avicenne, *Metaphysica*, IX, 7. Авторский перевод сделан с латинской версии (édition Van Riet, pp. 510, 72—511, 83).

47. Albert le Grand, *De somno et vigilia*, III, 1, 6: «По отношению к мысли (*quoad intellectum*) он есть воплощенный бог, совершенство которого позволяет все познавать, исходя из себя самого».

48. Там же, «Пир», IV, XXI, 10, с. 248.

49. «Надежда философа» — выражение, взятое у Аверроэса (*De anima*, III, comm. 36 [éd. Crawford, p. 502, 661—664]), который, в свою очередь, позаимствовал его у аль-Фараби. Философ *здесь*, на земле, ожидает и надеется на единение с отделенным действующим Умом, то есть он надеется на естественный, космический экстаз. Философская надежда и умственное счастье суть две основы концепции философской жизни, идущей непосредственно от Аверроэса, который сам позаимствовал ее из арабизма в целом. Как мы уже говорили, *среди латинян эту чисто философскую концепцию созерцательной жизни ввел Альберт Великий* — мы равным образом обнаруживаем ее у Жана из Жандена, Дитриха Фрейбургского, Данте и Экхарта. См.: A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, éd. cit., pp. 242—253 et 268—286.

50. Этот текст представляет собой отрывок из анонимного комментария к *Никомаховой этике*. Он приводится в книге R.-A. Gauthier, «Trois commentaires “averroïstes” sur l’*Ethique à Nicomaque*», *AHDLM*, 16 (1948), p. 290. Л. Бианки (L. Bianchi, *Vescovo e i filosofi...*, pp. 182—183, note 46) дает список параллельных мест у Боэция Дакийского, Гильберта Орлеанского, Жака из Дуэ, Сигера Брабантского, Петра Овернского, Иоанна Дакийского и еще у целого ряда анонимных комментаторов трудов Аристотеля. Ту же доктрину мы находим и в *Пуре* (III, XIII, 7), и в сочинении главы парижских аверроистов начала XIV в., Жана из Жандена, *Вопросы к Метафизике*: «Счастье заключается в познании первых и отделенных причин, прежде всего Бога. Именно это называется мудростью» (*Quaestiones in XII libros Metaphysicae*, I, q. 1, Venetiis, 1553, f° 1 va).

51. Ж. Ле Гофф, *Интеллектуалы в Средние века*, Долгопрудный, с. 164.

52. Там же, с. 161.

53. Там же, с. 172—175.

ГЛАВА VI

1. Обо всем этом см.: J. Vanneste, S. J., *Le Mystère de Dieu* (Museum Lessianum), 1959.

2. О Хедевике и «мистиках» см.: G. Epiney-Burgard et E. Zum Brunn, *Femmes Troubadours de Dieu*, Tournhout, 1988.

3. Из современной литературы об Экхарте см.: F. Brunner, «Maître Eckhart et la mystique allemande», в сборнике *Contemporary Philosophy. A New Survey*, 6/1 (1990), p. 399—420. Относительно излагаемых здесь проблем укажу на две публикации, особенно проясняющие их суть: W. Trusen, *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte. Verlauf und Folgen*, Paderborn — München — Wien — Zürich, 1988; L. Sturlese, «Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner

und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts» в кн. *Kölner Universität im Mittelalter*, под редакцией A. Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia, 20), Berlin — New York, 1989, pp. 192—211. Относительно интерпретации экхартианской мысли в целом см.: В. Моjsisch, *Meister Eckhart, Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, 1983; A. de Libera, *La Mistique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1994; A. de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme* (L'Aventure intérieure), Paris, 1996.

4. Булла папы Иоанна XXII «*In argo Dominico*» от 27 марта 1329 г. в кн. «Майстер Экхарт. Об отрешенности», М. — СПб., 2001, с. 313. — *Прим. пер.*

5. Об отношении Экхарта к женским духовным движениям см.: O. Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München, 1987.

6. R. W. Southern, *L'Eglise et la Société dans l'Occident médiéval*, Paris, 1987, p. 273.

7. Об этом тексте см. работу: F.-J. Schweitzer, *Der Freieitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der «Brüder und Schwestern vom Freien Greits», mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckhartischen Traktat «Schwester Katrei»* (Arbeiten zur mittleren deutschen Literatur und Sprache, 10), Frankfurt — Bern, 1981, которой мы и следуем здесь. О секте свободного духа см.: H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961 и, в особенности: R. Guarnieri, *Il Movimento del Libero Spirito. Testi e Documenti* (Archivio Italiano per la Storia della Pietà, 4), Rome, 1965, а также R. E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the later Middle Ages*, Berkeley, 1972.

8. «Конфирмация» (утверждение) в определении Катрей имеет ту же операциональную структуру, что и «невозмутимость» или «отрешенность» (*Gelassenheit*), к которым мы обратимся чуть ниже. В связи с этим укажем лишь на определение, данное Г. Сузо в своей *Книжке Истины* (*Büchlein der Wahrheit*, VIII): «Деятельностью совершенно невозмутимого человека будет его отрешение от самого себя, а его движением — пребывание в неподвижности, ибо действуя, он всегда невозмутим, а двигаясь — остается в покое» (пер. М. Л. Хорькова).

9. См.: F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker...*, S. 536, 28—537, 8.

10. Напомним, что Этьен Тампье осудил философский тезис, подчиняющий смирение величию (*magnanimitas*). См. *supra*, глава 6. Об этом вопросе см.: L. Bianchi, *Il Vescovo e i filosofi...*, pp. 162—163 и 187 (относительно источников — в первую очередь *Question morale* de Siger de Brabant и библиографию).

11. В то же самое время Данте защищал философскую концепцию

смирения, обнаруживая в самом имени *философ* — не «мудрец», а «любящий мудрость» — «проявление не высокомерия, а смирения». См.: *Пир*, III, XI, 5—6. (О понятии «смирение» у Бернарда Клервоского см.: Р. Браг, «Антропология смирения», *Вопросы философии*, 6, 1999. — *Прим. пер.*)

12. Тексты Экхарта цитируются по их французскому переводу J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart, Traités* (Paris, 1971), *Sermons 1—30* (Paris, 1974), *Sermons 31—59* (Paris, 1978), *Sermons 60—86* (Paris, 1979). Оригинальные тексты см.: *Meister Eckhart, Die deutsche Werke. Hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart, 1936—1976. (Русский перевод цитат был сделан с приведенного французского текста по двум причинам: во-первых, для адекватности терминологии цитат и их дальнейшей авторской интерпретации и, во-вторых, в связи с трудностью, возникшей при сопоставлении нумерации Проповедей в различных немецких изданиях с их французским переводом. См. также новый русский перевод избранных сочинений и немецких проповедей Экхарта в кн.: Майстер Экхарт, *Об отрешенности*, М. — СПб, 2001. — *Прим. пер.*)

13. На эту тему см.: R. Brague, «Le géocentrisme comme humiliation de l'homme» в сборнике *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, 1990, pp. 203—223. См. также: *Eckhart. Sur l'humilité*. Французский текст и послесловие A. de Libera, Paris, 1988.

14. Теория *истечения* в своей перипатетической версии «влияния звезд», как мы видели в сочинениях Данте, была сама по себе инакомыслием; Экхарт, стало быть, здесь ошибался дважды.

15. См.: Maître Eckhart, *Traités*, éd. cit., pp. 160—161.

16. Речь идет о сочинении Гуго Сен-Шерского *Postilla super Epist. et Ev. de Tempore et de Sanctis*. — *Прим. пер.*

17. Об этом тексте см.: A. Elmarani-Jamal, «De la multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn-Sinā», в кн. под ред. J. Jolivet et R. Rashed, *Etudes sur Avicenne*, Paris, 1984, pp. 137—138.

18. Экхарт исходит здесь из различия, делавшегося Альбертом Великим между «Умом» отделенным, то есть умом как универсально действующей силой (*intellectus agens*) и умом человека как формой тела, который на этом основании «есть ум не от сущности, но от приобретения», то есть «от продолжения», «континуации» отделенного Ума (*De causis et processu universitatis*, II, 2, 26, Borgnet, p. 518a). Однако Экхарт усваивает такую точку отсчета лишь для того, чтобы ее окончательно подорвать: благородный человек, *отделенный человек*, возвышаясь над природой, прекращает бытие «ума от приобретения», дабы в благодати сделаться большим, чем Умы от сущности. Он доходит до самого Единого «в глубине души, где основание Бога и основание души будут составлять одно целое». В этом «апофеозе», в этом обожении нет ниче-

го аристотелевского: это высшая теофания, о которой говорит Иоанн Скот Эриугена в своем сочинении *De divisione naturae* (I, 9): «Ex ipsa sapientiae Dei condescensione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania» — «Следовательно, теофания возникает из самого нисхождения премудрости Бога к человеческой природе посредством благодати и восхождения той же природы к самой премудрости посредством любви» (PL 122, 449В) (перевод В. В. Петрова). [См. также *Фрагменты 1-й книги Перифьюсеон* [De divisione...] Иоанна Скотта Эриугены в *Историко-философском ежегоднике '2000*. — *Прим. пер.*] *In quantum homines per caritatem deiformes efficiuntur, sic sunt supra homines* («Насколько человек своей любовью становится обожненным, настолько он превосходит [остальных] людей»), — утверждал Фома в *QD De caritate* (q. 1, a. 7); кажется Экхарт распространил эту возвышенность на интеллектуальную природу в целом.

19. Ангелы Откровения, принадлежащие порядку волевого Провидения.

20. Ангелы философов, принадлежащие порядку естественного Провидения, то есть Умы (или Интеллигенции). О различии естественного Провидения и волевого Провидения см.: A. de Libera, «Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'Ecole dominicaine allemande» в кн. *Die Kölner Universität im Mittelalter*, éd. cit., pp. 49—67.

21. См.: Maître Eckhart, Pr. 15, éd. cit., p. 142.

22. См.: «Eckehard-Legenden: von einer guten Schwester» in Meister Eckehard *Deutsche Predigten und Traktate*, München, 1955. — *Прим. пер.*

23. Об Экхартe и Сузо см.: R. Imbach, «Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer Theologia mystica», в кн. *Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studententagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.—10. November 1985*, под ред. M. Schmidt und D. R. Bauer (Mystik in Geschichte und Gegenwart, I/5), Stuttgart — Bad Cannstatt, 1987, SS. 157—172. О Таулере и «после Экхарта» см.: L. Sturlese, «Homo divinus. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartschen Zeit», в кн. *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, под ред. K. Ruh (Germanistische Symposien, Berichtsb. 7), Stuttgart, 1986, SS. 145—161; «Tauler im Kontext. Die philosophischen Voraussetzungen des Seelengrundes in der Lehre des deutschen Neuplatonikers Berthold von Moosburg», *Beiträge z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Literatur*, Bd. 109, Heft 3, Tübingen, 1987, SS. 390—426.

24. Позиция Экхарта по отношению к его «дочерям» была отлична от таковой у Таулера, написавшего в одной из своих проповедей (*Predigt Repleti sunt omnes Spiritu Sancto*): «...so süellet ir reden von Gotte und von tugentlichem leben und nit disputieren von der Gotheit in ander wise nach

der vernunft: das get uch nit an» («Вам не следует увлекаться разговорами о Боге и добродетельной жизни, как и спорами о божестве»).

25. М. Хайдеггер, *Отрешенность* в кн. «Разговор на проселочной дороге», М., 1991, сс. 109—111. Хайдеггеровское объяснение общеупотребительного смысла слова *Gelassenheit* (не в собственном его значении) относится к библейской традиции употребления слова *aequanimitas*: выражение *aequo animo esse*, «быть равнодушным к вещам» [буквально — «быть равным душой»], упоминается в Послании Якова (5, 7) [в русском синодальном переводе ему соответствует выражение «быть долготерпеливым» (от греч. μακροθυῶν) — Прим. пер.].

Равно-душие (невозмутимость) можно понимать двояко: активно — бесстрастно принимать несчастье (*воспринимать* вещи такими, каковы они суть); созерцательно (*предоставить-быть* вещам такими, каковы они суть). Некоторые выражения Экхарта о смирении, «основанном на ничто и помещающим на вершине», смирении, «целью которого является ничто», смирении, «получающем свое бытие от ничто, к которому оно стремится, когда оно не знает, не волеет, не имеет», — могли бы, вопреки Хайдеггеру, говорить о сближении хайдеггеровской «невозмутимости» и экхартовской «отрешенности». Действительно, для Хайдеггера обрести «невозмутимость» значит на определенном уровне (на котором «еще не достигнута истина в ее сущности») «отрешиться от репрезентативной мысли и отказаться от отнесенного к горизонту воления». Отрешение же это *проистекает не из воления*, или даже из не-воления в значении «воления, над которым господствует не-». Это не добровольный отказ от воления, как у Экхарта, а не-воление в точном значении «того, что пребывает полностью чуждым волению». Отдаляясь от Экхарта, Хайдеггер, кажется, стремится, прежде всего, избежать сближения невозмутимости с шопенгауэровским «отрицанием воли к жизни». Вот почему он походя определяет «включение в свободную длительность» как «решимость» (*Entschlossenheit*) — термин из сочинения *Бытие и время*, который здесь перетолковывается как «открытость» (*aufgeschlossen, erschossen*), как «открытость Несокрытому», короче говоря, как «принятие на себя здесь-бытием открытости Несокрытому». Для некоторых интерпретаторов, напротив, два этапа «отдаления» (иными словами, два смысла не-воления) четко различимы у Экхарта и завершаются *pura passio*, «достижением полного отрешения» (см.: Charles-Sage, «Ἀφάρσις et „Gelassenheit“, Heidegger et Plotin» in *Herméneutique et ontologie...*, pp. 337—338). Независимо от степени удачности этих сопоставлений, следует подчеркнуть, что у Экхарта *Gelassenheit* представляет собой не просто удаление или отрешение от мира. Это и открытость мира Богу в основании души, и проявление того, что мир *уже* открыт Богу там, где человек не является более самим собой.

26. *Интеллектуалы...*, с. 172.

ПРИМЕЧАНИЯ

27. Аристотель, *Никомахова этика*, II, 2, 1104b 24; говоря иначе, то, что Демокрит называет «*благим состоянием духа*... Это такое состояние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не волнуемая никакими страхами, суевериями или другими переживаниями» (Luria F 735 = DL IX, 45. С. Я. Лурье, *Демокрит*, Ленинград, 1970. — *Прим. пер.*)

28. J. Lacan, *Séminaire XX, Encore*, Paris, 1975, p. 100.

29. См.: A. Charles-Saget, «'Ἀφάιρεσις и "Gelassenheit"...», p. 339. По Шарль-Саже, экхартовский язык отъятия и Gelassenheit близок плотинской ἀφαίρεσις, «Оставь все!», ἄφελε πάντα в *Эннеадах* — требование «разгрузки», которое слышится в том числе даже и в *Lichtung* у Хайдеггера и которое приказывает: *Отрешись, отрешись совсем!* (Scheidet, scheidet ab gar) — выражение, посредством которого неизвестная бегинка закрепляет намерение Экхарта.

30. Ангелус Силезиус, *Херувимский странник* (I, 289):

Не ведают зачем.

Не спрашивай у роз, в чем тайна их цветенья

Они цветут — и все, без смысла, без значенья.

(I, 290): *Оставь заботы Богу.*

Нарцисс цветенью рад и лилия не вянет

Кто думает о них? А ты собой лишь занят.

в кн. *Херувимский странник (остроумные речи и вирши)*, СПб., 1999, с. 123 (перевод Н. О. Гучинской).

31. Там же (I, 98), с. 79.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. Этот тезис стал предметом ряда дискуссий. Из последних публикаций см.: A. de Libera, «Retour de la philosophie médiévale?», *Le débat*, 72 (1992), pp. 242—260; Cl. Panaccio, «De la reconstruction en histoire de la philosophie», in *La philosophie et son histoire*, G. Boss (éd.) Zürich, 1994, pp. 173—195 [вместе с pp. 293—312: «Discussion de la conférence de Claude Panaccio»]; P. Engel, «La philosophie peut-elle échapper à l'histoire?», in J. Boutier et D. Julia, *Passés recomposés*, Paris, 1995, pp. 96—111; K. Flasch, «Wie schreibt man Geschichte der mittelalterlichen Philosophie? Zur Debatte zwischen Claude Panaccio und Alain de Libera über den philosophischen Wert der philosophischen Forschung», *Medioevo*, XX (1994), pp. 1—29.

Ален де Либера (р. 1948) - профессор кафедры средневековой философии Женевского университета. Является признанным специалистом в области средневековой философии, истории логики, философии языка. Автор ряда известных работ, посвященных истории культуры Средних Веков. Предметом книги "Средневековое мышление" стала не просто история развития философских доктрин, но вся совокупность духовных и материальных практик и общественных институтов, составивших своеобразие эпохи, называемой сегодня Средневековьем.