

АБЕЛЯР

ББК 87

А 14

Абеляр П.

А 14 Теологические трактаты: Пер. с лат. / Вступ. ст., сост.
Неретиной С.С. — М.: Прогресс, Гнозис, 1995. — 413 с.

ББК 87

ISBN 5—7333—0389—1

© Перевод., составл. Неретина С. С.
© Оформление. Издательство «Гнозис»,
издательство «Прогресс», 1995

ПЕТР АБЕЛЯР



ТЕО- ЛОГИЧЕСКИЕ ТРАКТАТЫ

Перевод с латыни,
комментарии, вводная статья, составление
С.С. Неретиной

МОСКВА
АО ИГ «ПРОГРЕСС»
«ГНОЗИС»
1995



АБЕЛЯР И ОСОБЕННОСТИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

В известном смысле книгу «Концептуализм Абеляра» * можно считать предисловием к публикации его трактатов. Но поскольку она написана около десятилетия назад, мне хотелось бы кое-что уточнить и — на примере, главным образом, Абеляра — подчеркнуть некоторые особенности средневекового философствования, что, возможно, поможет понять концептуализм как вполне определенный, самостоятельный ход мысли. Тем самым мы получим представление о месте Абеляра как его основоположника в интеллектуальной среде не только XI—XII в., но и Средневековья как такового.

- 2 Обе свои книги * я строила как анализ конкретных произведений, избегая говорить о средневековой философии «вообще», поскольку полагаю, что именно произведения и выявляемые ими, следовательно, насущные современному читателю, смыслы и представляют собственно философию. В произведениях обнаруживается внутренняя динамика мысли, ее свободное течение, раздраженное проблемным вызовом, острее выявляющим способы мышления и автора анализируемого произведения, и автора анализа (это не всегда удавалось, однако замысел был такой). Разница в подходах была тем более заметной, что я пыталась подойти к проблеме с позиции культуролога, чего даже в зародыше не было у средневекового философа. Позиция эта предполагала также внимание к понятиям и терминам, отсутствующим ныне или употребляющимся в ином контексте. Тот же никоим образом не заботился о равноправии разных способов мышления — ему это казалось ересью — и уж тем более о необходимости объектива-

1* Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. М., 1994.

2* См. также: Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М., 1994.

ции, опредмечивания, экспериментальной проверки, чего требует и по сей день представитель научной философии. Нас объединяли только поиски смыслов и желание понять исследуемое.

Особенности средневекового философствования.

Проблема универсалии

Средневековый мир мысли пребывал в открытости истины, когда «не человек стремится овладеть истиной, но напротив, истина стремится овладеть человеком, поглотить его, проникнуть в него» *. На фоне греческой мудрости эта идея была совершенно новой. Человек к тому же пытался постичь высшую реальность не ради себя, но ради самой этой реальности. «Мир создан по Слову и ради Слова», — писал в XIV в. Гийар де Мулэн, первый переводчик Библии на французский язык. Непостижимость богооткровенной реальности не могла быть доказана, она могла быть только иносказуема. Потому разум изначально полагал себя, врожденного в эту реальность, верующим, определенными способами ей причащенным.

Обычно принято разводить такие весомые для Средневековья понятия, как разум и вера, разум и мистика. В отношении Средних веков мне это кажется ложной дихотомией. В ситуации миротворчества по Слову, именно Слово было наиглавнейшим чудом, на постижение которого и был направлен интеллект. Разум и мистика в Средневековье суть моменты единой философско-теологической системы: в Средневековье разум мистически ориентирован, а мистика рационально организована. Прекрасно это понимая, А.Шопенгауэр, например, определял такого рода познание именно как веру, когда писал: «...истинная добродетель и святость помыслов имеют свой первоисточник не в обдуманном произволе (делах), а в познании (вере)» *.

Логика как расчет, как способность различать — то, с чего начинает свою «Логику „для начинающих“» и Абеляр, — необходима не

3* *Ортега-и-Гассет* Х. Вера и разум в сознании европейского средневековья. — Человек. 1992. № 2, с. 84. «Только некоторая божественная сила... может показать человеку, что истинно», — писал Августин (*Аврелий Августин*. Против академиков. — Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Изд. 3. Киев, 1914. Ч. 2, с. 70).

4* *Шопенгауэр* Артур. Мир как воля и представление. — *Шопенгауэр* Артур. Собр. соч. в 5 т. Т. I. М., 1992, с. 374.

5 только как условие правильности рассуждений, она способна вывести к пределу сущего, к загадочной непостижимости истины или, как говорил М.Хайдеггер, «к неспешным знамениям неподрастательного и признает в нем непредвидимый приход неотклоняемого»*. Иные основания философии влекут за собой и иную логику. Не случайно и у Абеляра она — не только инструмент философии, но сама философия.

Какие основания имеются в виду? Теоцентризм, провиденциализм, креационизм, персонализм, богооткровенность, традиционализм — все эти фундаментальные принципы давно выявлены и разработаны как в зарубежной, так и в отечественной литературе (достаточно назвать имена Э.Жильсона, Г.Эйкена, А.Я.Гуревича, С.С.Аверинцева, В.В. Бычкова, Г.Г.Майорова и многие другие). Средневековая философия осмыслялась через экзегетический и дидактический методы, связанные с логикограмматическим, лингвистически-семантическим анализом слова, что вытекает не из доказывающего, а из показывающего порядок аналогий мышления, обнаруживающего этот порядок в Слове Священного писания. Будучи всеобщим, это Слово предопределило рождение проблемы универсалий и соответственно связанные с ним три философских течения: реализм, номинализм и концептуализм.

Однако часто эти принципы соседствовали со стереотипами вроде идеи прогресса, приписывания Средневековью философского эклектизма или релятивизма, поскольку философия чаще всего калькировалась с Нового времени и иной не мыслилась. Средневековую философию потому определяли как парафилософию или псевдофилософию, внутри которой встречались «свободные умы», «перекраивавшие христианское мировоззрение» в том или ином духе — платонизма или аристотелизма, что лишало эту эпоху самостоятельной философии. Это в свою очередь вело к обеднению средневековой философской задачи, поскольку философия, растворяясь в религии или — позднее — в науке, переставала быть всеобщелогическим мышлением о началах бытия. Она представляла в строго формализованных структурах как консервант античных традиций при одном инструменте теоретизирования — формальной логике и одном инструменте согласования единичного и всеобщего — символе, понятии к тому же чисто филологически — как идейно-образная структура, содержащая указание на

5* Хайдеггер М. Послесловие к: «Что такое метафизика?» — Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. В.В.Бибихина. М., 1994, с. 39.

отличные от нее предметы, являясь для них неразвернутым обобщением. Естественно, что при таком толковании символа идея родо-видового подчинения единичного оказывается центральной. Ниже, однако, в «Теологии „Высшего блага“» Абеляра мы обратим внимание на иное толкование символа как совета или советника, что связано не столько с идеей родо-видового подчинения, сколько взаимопонимающей речи. Игнорирование или незнание такой трактовки символа привело к перекосу в осмыслении средневековых проблем: интерпретация символа как неразвернутого обобщающего знака единичных вещей предопределила «правильный» подход и к важнейшей средневековой проблеме — универсалий, смысл которой состоит в том, чтобы понять, как соотносятся между собою интеллектуальные и чувственно осязаемые вещи. Этот «правильный» подход есть подход с позиций реализма (универсалии — «до» вещей). Номинализм (общее — «после» вещей) в этом случае знаменовал собою тенденцию распада средневекового мышления, а концептуализм (общее «в» вещах) оказывался своего рода «неведомой зверюшкой»: сочетанием умеренного реализма с не менее умеренным номинализмом, чему противоречит и практика внимательного обсуждения этой проблемы в средние века, и смысл любого философствования, выявляющего не умеренные, а предельные основания.

Такая типология средневековой философии возникла на рубеже XV—XVI вв. Насколько она соответствует действительному положению дел, не известно, поскольку недостает конкретного анализа источников, в литературе же при многократных — в течении веков — заимствованиях ситуация искажается, поскольку имеет место быть естественное отождествление древнего и современного понятийного аппарата. Вообще не задается вопрос, насколько средневековое христианство с его Богом живым, Творцом, находящимся вместе вне и внутри мира допускало последовательное проведение линий реализма и номинализма. Пропущен переход от показывающего к доказывающему мышлению, когда и было, вероятно, утверждено господство реализма. Пока же мы обращаем более близкое прошлое на отдаленное.

Определение упомянутых направлений («до», «после» вещей и «в» вещи), вошедшие в историко-философский обиход, как правило, не дает представления о том, что за «вещь» они имеют в виду. В этих определениях слово и вещь разнятся между собой, явно в нововременном смысле. В одной из работ по медиэвистике к универсалиям были отнесены общие значения, под которы-

ми подразумевались утверждения и логические операции. Такие формулировки мне кажутся неточными и не соответствующими действительному положению дел, ибо что бы ни подразумевать под логическими *операциями* (действия, функции, процедуры мышления, научный метод по формулированию целей, по выработке рекомендаций для принятия решений, распространяющийся на все виды деятельности, связанные с принятием решений и пр.) для Средневековья в качестве универсалий они не годятся — это принципиально не категориальное мышление. Важное на земле может оказаться не существенным на небе. «Для блаженства не имеет значения, назовем мы его случайным, субстанциальным, а то и вовсе откажемся от этих имен» *. Любое логическое «утверждение», будь то форма высказывания или качество (обще-утвердительного) суждения, необходимое для вхождения в теологический смысл, окажется для средневекового философа тропом, иносказанием, готовым к новому преобразению.

6

На мой взгляд, в современной медиевистике непочатый край работы над проблемой универсалий. Средние века, несмотря на весь свой традиционализм, прекрасно знали, что такое уникальность мыслителя, при которой точку зрения Абеляра на всеобщность нельзя подтверждать ссылаками на Фому Аквинского. Не случайно разбивка на течения (обобщение мыслительного материала) произошла в момент перехода к научному разуму, действующему анонимно и нормативно на основании им установленных законов, то есть именно тогда, когда стало возможным — с возникновения гносеологии, с Декарта, — доказывающее мышление.

Между тем состояние разума в Средние века, состояние причащения богооткровенной истине, заставляющее его теологизироваться, ставит проблему всеобщего в полном объеме. В контексте теологически ориентированной культуры логика представляла собой особые способы созерцания Бога, позволявшие строить субъект-субъектные отношения. Средневековое слово в зависимости от того, откуда и куда оно направлено, претерпевало двойное преобразование — воплощение (Божественного Слова) и развоплощение (направленность слова от человека к Богу). Существова в двух модусах, такое Слово и было истинной *res-вещью*, наивысшей реальностью. Когда Порфирий, а за ним переводивший

6* *Petrus Abaelardus. Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum. — Patrologiae cursus completus... series Latina... acc. J-P. Migne (далее — MPL). P., 1856, col. 1663.*

его на латынь Боэций писали об универсалиях, «обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них» *, они не забывали ни на миг об этом слове «чувственный», осязаемый, показывая, что и в первом случае речь идет о вещи, но только мысленной. Мир не мыслился существующим сам по себе. Он, предполагалось, существовал постольку, поскольку было сказано, чтобы он существовал. Выражение «нечто существует» было сродни выражению «сказано, что нечто существует», одно предполагало другое. Сказание вело к существованию. Проблема слова, даже слова как речи, ибо Слово Бог обращал миру, Словом Он общался с миром, была первостепенной важности, так как любая вещь вещала о себе, иной вещи Средневековье не знало. Проблема сущего была залогом чего-то гораздо более существенного, чем сущее. Потому проблема универсалий (ими были не только роды и виды, при анализе которых естественно подвергались испытанию понятия субстанции, субъекта и пр., но и, как говорил Боэций, Бог, ум, душа) — это не только проблема их существования «до», «в», «после» вещей. Эта проблема представляла огромную трудность и важность потому, что 1) при освоении античного философского наследия было необходимо продумать его логику и метафизику применительно к собственной онтологии; 2) она открыла возможности обнаружить процедуры сопричастности земного и горнего мира, что 3) позволяло выявить двойственность понятия бытия. В конечном счете это 4) вело к доказательству бытия Бога, что в XI в. и проделал Ансельм Кентерберийский, вплотную занимавшийся универсалиями. Такая логика непременно становилась тео-логикой. Важно было обнаружить средостение, или «схватывание» того, что позволяло сформировать логику, понятия которой были бы направлены одновременно на сакральное и на мирское. Принцип креационизма, лежащий в основе христианского отношения к миру, предполагал, что возникшая в Античности логика аподиктического силлогизма (формальная логика) перестает быть равноправной с логикой диспута, ибо всеобщее-необходимое знание принадлежит только Богу. На человеческом уровне таким знанием могла быть только этика, оказавшаяся важнейшим механизмом логического суждения. «Неподрачетный», «неотклоняе-

7* См.: *Анаций Манлий Торкват Северин Боэций*. Комментарии к Порфирию. — *Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 23.

мый», как полагалось, Творец мира брал залог для испытания духа опытом мира в виде любви или ненависти, что напрямую было связано с возможностью знания: чем больше любовь к Богу, тем точнее знание, тем весомее изысканное слово и наоборот. Это имело, по крайней мере, три следствия: 1) поскольку разговор о Боге ведется через отношения любви/ненависти, то естественно теряют вес все философские категории. В «Диалоге между Философом, Иудеем и Христианином» последний говорит: «Пусть эта любовь, которую мы познаем в мире ином, будет случайностью или пусть относится к иной категории — для чего пытаться ее определить? Ведь речь идет об истине, которая одна только и может открыть сам по себе опыт, превосходящий все, что может выразить наука земного мира... Блаженство не может принадлежать нам субстанциально, потому что оно не врожденно всем людям, но оно не может принадлежать и акцидентально, потому что, раз появившись, не может более исчезнуть, тогда как вы определяете случай, как то, что может произойти и исчезнуть»⁸. 2) Любая известная со времен Античности категория интерпретируется в Средние века под углом зрения любви/ненависти. Все когнитивные акты суждения при такого рода познании оказываются нагруженными актами суждения нравственного, а механизмы когнитивных актов оказываются, что крайне существенно для христианства, механизмами нравственных актов спасения. 3) Всякое знание — помимо этического — приобретает модальный характер, соответствуя знанию вероятному. Потому в Средние века приоритетным оказывается диалектическое знание, а не формально-логическое, а способом мышления — иносказания-тропы (метафора, синекдоха, метонимия и пр.), поскольку точнейшее рассуждение перед непостижимым — всего лишь вероятное рассуждение; так как истину можно узреть лишь «очами сердца», «никакая буквальная интерпретация здесь невозможна»⁹. Но «тропическое» мышление не есть свидетельство слабости разума, скорее это свидетельство его инакости, способности к неопредмеченному мышлению. В свое время на него обратил внимание М.Хайдеггер. «Если мы, например, сидим в саду и радуемся цветению роз, — писал он, — то мы не делаем розу ни предметом, ни объектом, то есть чем-то тематически представленным. Когда

⁸* *Petrus Abaelardus. Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, col. 1663.

⁹* *Ibidem*, col. 1670—1671. О «вероятном» или «истинноподобном» знании см.: Аврелий Августин. Против академиков. Кн. 2, с. 28—56.

- я в молчаливом высказывании отдаюсь созерцанию алой светящейся розы, то эта алость не есть уже ни объект, ни вещь, ни предмет, подобный цветущей розе. Роза стоит в саду и, возможно, слегка покачивается от ветра. Напротив, алость розы и не стоит в саду, и не может покачиваться от ветра. Тем не менее я мыслю эту алость и говорю о ней, называя ее. Стало быть, существует мышление и высказывание, которое никоим образом не объективирует и не опредмечивает» *.
- 10

- Богооткровенность истины в Священном писании предполагала необходимость его комментария. Комментарий есть речевая встреча смыслов Божественного откровения и человеческого постижения. В подобного рода встрече, в речевом диалоге, в схоластике принявшем форму диспута, и была создана возможность формирования такой диалектики, понятия которой одновременно — двусмысленно — были направлены на сакральное и мирское, образуя совершенно особый способ познания и совершенно особое философствование. Во-первых, перед нами особая оптика. Человеческий взор, направленный на Бога, совершенствуется в Его видении. Божественный, направленный на человека, высвечивает его смертность, конечность. Философствование осуществляется в момент чтения (Библии или любого авторитетного текста), то есть оно всегда в настоящем, где вечное прикасается к временному в момент речи. Я хотела бы подчеркнуть: речь идет не о картезианском бесконечном совершенствовании в умозрении
- 11 (хотя Ж.Легоф сравнивает Абеяра с Декартом *), а моментальное реагирование на мысль, вместе останавливающее и продолжающее ее, познающее и расписывающееся в полном незнании: Слово Священного Писания как бы задает предел разуму и одновременно связывает словесно-вещный («Божественно-человеческий») мир в одну, но двусмысленно воспринимаемую реальность. Такое осмысление комментария как Божественного и человеческого соумышления есть подход к концептуализму как особенности средневекового философствования, чему, безусловно, способствует идея двусмысленности, *aequivocatio*, благодарением которой «схватывается» и сущий мир, называемый горним, Высшим благом, Богом, и сущий мир, называемый конечным,

10* Хайдеггер М. Некоторые указания на основные точки зрения для теологического colloquiuma по теме необъективирующего мышления и словесного выражения в современной теологии. — Мартин Хайдеггер и теология. М., 1974. Ч. 1, с. 28—29. Пер. В.К.Зелинского.

11* Le Goff J. Les intellectuelles au Moyen Age. P., 1957, p. 427, 558.

временным, человеческим. Философия обнаружила в себе теологическую суть, понимая странную удвоенность сущего: как общего для мира людей, и как божественного всеобщего. Это, говоря словами М.Хайдеггера, «онтотеологическое существо» средневековой философии. Но когда философия это сделала явным, то появилась, во-первых, теология как особая рациональная дисциплина, создателем которой был Абеляр, представлявший своего рода тип философствующего теолога или теологизирующего философа, а во-вторых — потребность в исследовании проблем метафизики: внимание философов должно было переключиться с «Органона» на другие аристотелевы книги. Так что арабы, завезшие в Европу «Физику» и «Метафизику», явились не просветителями, а скорее поставщиками двора ее величества философии.

В отечественной литературе на единую дисциплинарную природу философии и теологии обратил внимание К.М.Петров, книга которого «Язык, знак, культура», написанная в начале 70-х гг., была опубликована в Москве в 1991 г. Он полагал, что деятельность по составлению правил этих дисциплин (к философии и теологии К.М.Петров добавлял и науку, на мой взгляд, неправомочно, поскольку рассматривал ее в новоевропейском смысле) содержит некий инвариант, который отличает их от других форм социально необходимой деятельности и вместе задает этим формам единое основание, по которому философия, теология и наука рассматриваются как разновидности одного и того же.

Теология развитого Средневековья была осмыслена как полная теоретическая дисциплина (в отличие от философии), поскольку обладает процедурами верификации и не предполагает иной экстрадисциплинарной деятельности, способной подтвердить или опровергнуть их результаты (тогда как философия ориентируется на деятельность живущего поколения, которую верифицирует жизнь). В теологии и объясняющая, и верифицирующая процедуры связаны с заведомо истинными и выбранными теологами местами авторитетного текста-носителя истины, и потому дисциплинарный смысл и дисциплинарная истинность в теологии слиты в одно целое, где операции объяснения и верификации не только наложены друг на друга, но и обращены в прошлое. Философия не имеет процедур верификации, кроме чисто структурных оценок типа полноты описания, простоты и непротиворечивости. Наука отличается от теологии тем, что в ней объясняющая и верифицирующая процедуры отделены друг от друга и обращены в будущее — к результату. В философии, по словам

М.К.Петрова, результат деятельности теологов мог опредмечиваться в ситуации видений, то есть в редуцированной и дезактивированной форме, или не опредмечиваться — Бог убирается как непосредственный источник слова, омертвляется, Библия предстает как слово, остановленное в знаке, то есть как язык. В первом случае философия редуцируется в теологию, во втором в науку, исполняя роль переключателя *.

В результате таких рассуждений М.К.Петрова философия исчезает как собственно мышление о первоначалах бытия, определяясь в чисто дисциплинарном смысле как логика. Такая схема средневекового познания очевидно имеет основанием естественно-научный взгляд на вещи. М.К.Петров представил смысл гносеологических взглядов на средневековое мышление, который, по его мнению, состоит в установлении нового взгляда на природу, в обосновании теологией опытной науки и гносеологии как части предмета философии. Его же установка на анализ менталитета народов определенных эпох подрывает подобный взгляд, поскольку — правильно проведенный — такой анализ как раз и позволил выявить упомянутое двуединство философии и теологии, сущности как всеобщего и сущности как Божественного (уникального) бытия. Этот же правильно проведенный анализ позволил М.К.Петрову выявить и суть концептуализма, который осмысливается им как выстроенная Богом перегородка между Божественным смыслом творения по правилам догматики (до вещей), где Бог оперирует и идеями-образцами и человеческой задачей извлечения из этой вещной перегородки инвариантной составляющей, заложенной в вещи по акту творения, дающей человеку право знать о бытии Бога. Концептуализм, таким образом, рассмотренный непредвзято даже с других позиций, предстает как истинно средневековая философия, впервые подготовившая, на взгляд М.К.Петрова, гносеологические оппозиции субъекта и объекта, мышления и бытия, но главное, важное для нас, сумевшая «схватить двусмысленность сущего».

История терминов

Понимание идеи эквивокации есть, на мой взгляд, одно из условий понимания средневековой философской мысли. Этим термином мы обязаны Боэцию, который, переводя аристотелевы

12* См.: Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991, с. 240—293.

«Категории», передал $\alpha\omicron\delta\upsilon\nu\mu\omicron\varsigma \varphi\omega\varphi\eta$ (в русском тексте это и
 13 выражено словом «омоним») как *vox aequivoca* *. Соименными,
 или омонимами, у Аристотеля назывались вещи, имеющие общее
 14 имя и в соответствии с этим именем одну и ту же речь о сущно-
 15 сти *. Комментируя «Категории», Бозций, однако, применял это
 понятие в расширительном смысле, относя его не только к име-
 нам, но и к предложениям и к союзам, выражающим множествен-
 ность значений одного и того же *. Абеляр, уже традиционно ис-
 пользуя это значение эквивокации, пишет, подробно излагая ис-
 торию термина, что при его определении Аристотель не при-
 нимал во внимание ни переносов значений слов (*translatio*), когда
 мы, например, употребляем «кормчий» вместо «правитель» или
 «веселые» вместо «цветущие» луга, ни статусов-свойств вещи, в за-
 16 висимости от которых сама субстанция определяется иначе *.
 Так что эквивокация в Средневековье скорее означает двусмыс-
 ленность, намек на нечто иное, потаенное внутри субстанции,
 нежели соименность в аристотелевом определении, поскольку о
 сущем может быть разная речь.

Идея эквивокации пережила Средневековье, сыграв великую
 роль в логике, в любой логике, в том числе — абсурда, поскольку
 позволяла переключать и соотносить имя и вещь, значение и
 смысл, сакральное и профанное. О ней помнил С.Кьеркегор, ко-
 торый различал между двусмысленностью, ведущей к «логичес-
 кой и этической ереси», и двусмысленностью, что свидетель-
 ствует о глубоком сдвиге в мышлении внутри христианского
 разума, для которого двусмысленность понятия перестала
 быть общим местом. Диалектическая эквивокация была ему не-
 обходима при определении индивида («всякий индивид является
 собою самим и родом») и при определении одного из его ключе-
 вых понятий страха («страх — это симпатическая анти-
 патия и антипатическая симпатия»). Рассуждения

13* Бозций. Комментарий к Порфирию, с. 293 (прим. 12).

14* Аристотель. Категории, Ia I—5. — Аристотель. Собр. соч. в 4-х т. М., 1978. Т. 2, с. 53

15* Boethius. In *Categorias Aristotelis commentaria* (далее: *Boeth.* In *Categ.* Arist.). — MPL, t. 64, col. 164 D. Но именно потому, на мой взгляд, этот, как и любой другой термин, невозможно давать в «обратном переводе» с латыни на греческий, поскольку смысл термина изменен. См. упомянутое прим. 12 к «Комментариям к Порфирию» Бозция, с. 293.

16* Petrus Abaelardus. *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*. — Peter Abaelards Philosophische Schriften. Zum ersten male Herausgegeben von dr. B. Geyer. Münster, 1991, S. 121—122.

- С.Кьеркегора интересны тем более, что такого рода диалектику он напрямую связывает с речью («это полностью подтверждается в речи, обычно говорят: сладкий страх, сладкое утрашение; говорят: удивительный страх, робкий страх и так далее»)*. В начале XX в. С.Лесневский оспаривал утверждение Э.Гуссерля, который утверждал, что собственное имя может означать различные предметы на том основании, что употребляется «с эквивоцией», тогда как, по мнению С.Лесневского, эти имена употреблялись бы «с эквивоцией» лишь в том случае, если бы они, именуя собою разные предметы, соозначали бы различные признаки; между тем имя «Сократ», способное называть различные предметы, соозначает один и тот же признак — обладание именем «Сократ»*. Рассуждение, свидетельствующее торжество доказательного номинализма. Естественно, что эквивокация приобретала все большее значение чистой двусмысленности для вещей неопредмеченных и недоказываемых. О такого рода двусмысленности писал М.Хайдеггер, у которого в «Бытии и времени» есть специальный параграф, называемый «Двусмысленность». Здесь под двусмысленностью понимается некая способность мышления к подмене знания умением говорить, «когда все выглядит так, как если бы все было подлинно понятым, постигнутым и сказанным». Такая «двусмысленность затрагивает не только применение того и пользование тем, что доступно для употребления... но она утвердила уже себя и в понимании как можествование, и в способе набрасывания, и в пред-оставлении возможностей здесь бытия». Такого рода двусмысленность есть «наиковарнейший способ», коим создается «иллюзия предоставления возможностей здесь бытия, чтобы подавить их в самой их потенции»*. Но именно М.Хайдеггер заставил, меня по крайней мере, внимательно отнестись к идее эквивокации. Работа «Бытие и время» появилась в 1927 г., а в 1949 г. во «Введении к „Что такое метафизика?“» он настаивал на «дво-яко-единости» сущего и на онто-теологической сущности философии, о чем выше уже упоминалось.

17* Кьеркегор Серен. Понятие страха. — Кьеркегор Серен. Страх и трепет. М., 1993, с. 144. См. также с.134—135, где он, размышляя о способе, каким в мир пришел первый грех, прямо употребляет термин применительно к «двусмысленному порождению» («generatio aequivoca»), которое почему-то переведено как «самозарождение».

18* Лесневский С. Логические рассуждения. Львов, 1914, с. 7.

19* Хайдеггер Мартин. Бытие и время. — Хайдеггер Мартин. Работы и размышления разных лет. М., 1994, с. 37. Пер. А.В.Михайлова. Решусь повторить слова В.В.Бибихина, сказанные о М.Хайдеггере: «Мы в XX в.

Я обратила внимание на метаморфозы этого термина, чтобы можно было вдуматься в особую значимость его для Средних веков. Идея эквивокации, кстати говоря, у философов XIII в., занимавшихся анализом модусов речи, так называемых «модистов» (к ним, в частности, принадлежал Боэций Дакский), превратилась в теорию, поскольку она многое объясняет в средневековой диалектике. Я хочу напомнить определение, данное ей — при анализе абелярова «Диалога между Философом, Иудеем и Христианином» — австрийским ученым Р.Томасом: медитативная диалектика. Обоснование такому определению диалектики Р.Томас, на мой взгляд — совершенно справедливо, усмотрел в эпистоле аббата Ключийского монастыря Петра Достопочтенного, у которого Абеляр провел последние месяцы своей жизни. В письме Элоизе, жене Абеляра, в котором он сообщал ей о его кончине, он употребил выражение, что знаменитый философ любил «*verbum meditari*», «созерцая, обдумывать слова». Смысл такой диалектики в следующем. Речь представляется харизматическим потоком сознания, находящем источник в Священном писании, и рассчитана на понимание. Такой поток охватывает всю область живой речи, производимой, как о том свидетельствуют источники, благодаря Духу Святому, и все познавательные опосредования, происходящие также благодаря Святому Духу в естественной области. Если через такие опосредования не понять речь, то позицию средневекового философа легко либо обмирщить, либо сделать сродни мистической. «Господь руководит нашей беседой», «Бог свидетель», «завещаю тебе перед Господом» — не пустые слова для такой речи, они — намек на присутствие Бога во время беседы. В «Диалектике» Абеляр искусство диалектики определял как «понима-

имеем уникальный, головокружительный шанс быть современниками мыслителя, призванного на тысячелетия вперед, если будет жить человечество, разметить путь мысли и религии» (Бибихин В.В. Язык философии. М., 1994, с. 248), во-первых, потому что испытала радость узнавания, скорректировавшего или упрочившего меня в собственных размышлениях о теологии, а во-вторых, что гораздо серьезней, после работы М.Хайдеггера нельзя пройти мимо таких представленных Средневековым понятий, «как присутствие» или «наличие» (*praesentia*), «экзистенция», «эссенция», «субъект», «доктрина», «знание» (*scientia*) и др. О некоторых из них мне приходилось писать в книге «Концептуализм Абеляра», о других вкратце — поскольку досконально не исследован массив текстов — скажу здесь, о третьих — в примечаниях к трактатам, в связи с чем я обращаюсь к читателю с обращением, подобным обращению средневековых книжников: исправить то, что покажется неясным, неумелым или окажется ложным.

- ние истины вещей, вид коей мудрость, что тождественно вере. Она есть различие между заслугой и полезностью, но одна истина — не противница другой. Мы убеждены, что всякое существующее знание от Единого Бога и происходит от его дара, блага. То же и диалектика, различие коей всякой истины и
- 20 лжи, таким образом, субъектно» *. Я цитирую здесь Абеяра потому, что это — предисловие к его трактатам. Но подобного рода рассуждения можно встретить у христианских мыслителей, начиная с доникейской патристики.

- Суть медитативной диалектики Р.Томас видит в осмысливании некоей предданной вещи как вещи еще только возможной, способной изменить саму предданность и рождающейся на кончике логического языка внутри речевой стихии. Это не только формальные связи мысли, но соотнесенность с действительностью философско-теологических измерений. В «Диалоге», полагает Р.Томас, «движение мысли происходит коммуницирующим образом: в рамках религиозно-этического рационализма и католической веры. Во всех обсуждаемых парафразах, фигурах и пограничных проблемах сохраняется субстанциально-качественная инвариантность естественной области и области откровения, то есть не существует перехода истин откровения в истины
- 21 разума» *. Он выделил несколько пучков слов, которые двусмыслены в мирской и сакральной практике, объединяясь единым начертанием слов. Вот некоторые из них.

Inspirare — вдохновлять и призывать к молитве, чем подчеркивается медитативный характер «Диалога». Cognoscere — познавать, различать в пространстве естественного разума и — любить Бога. Intellegere — понимать в смысле увеличения знаний в рамках естественного мышления, в смысле понятия, покоящегося между сферой естественного мышления и трансцендентной срединной областью (так Абеяра называет сферу познания будущего) — и понимание внутри сферы богооткровения через аллегорию. Comprehend — понимать, но в значении «схватывания» сущности веры, добродетели, любви.

20* *Petrus Abaelardus. Dialectica. Ed. L.M.De Rijk. Assen, 1956, p. 469.*

21* *Thomas R. Die meditative Dialectik im «Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum». — Peter Abelard. Proceedings of the international Conference. Louvain May 10—12. 1971. Ed. E.Buytaert. Leuven — The Hague, 1974, p. 104. Выделено мной. См. также: Paré G., Brunet A., Tremblay P. Le Rénaissance du XII siècle. Paris — Ottawa, 1923, p. 121—124, 297—298.*

Идея двусмысленности относится ко всем наиболее существенным средневековым терминам и понятиям, преобразуя их, решительно отличая от античных. На примерах смыслового изменения кардинальных понятий субстанции и субъекта можно обнаружить эту долговременную ломку и процесс и необходимость появления новых — таких, как персона, или личность, лик, субъект-субстанция, интенция, покров (*involutum*), концепт. В «Исповеди» Августина обращают на себя внимание следующие моменты.

- К его времени изменились все и всякие представления о том, что есть Бог, благо, истина, процедуры ее постижения. Прежнему, телесно-геометрическому, овнешненному исследованию («с помощью многочисленных рисунков на земле») сопутствовало самопознание, обращенность к внутреннему душевно-духовному миру («при одиноком чтении узнавал у себя самого») *. Мир Августина — странный мир ломки и обретения. Ко времени Августина (и в представлении Августина, что лишь заостряет происходящий разрыв) христианская мысль твердо противостоит «академикам» и стоикам, как говорит Августин, именно как философия. Старые основания стали проблематичными, а то и непонятными. И хотя, как пишет Августин, об Аристотеле тогда «трещали», он, прочитав его «Категории», оказался, по его, правда, словам, «единственным (среди учителей и учеников карфагенской риторской школы. — С.Н.), прочитавшим и понявшим ее» *. Греческие понятия были латинизированы, соответственно вошли в другой склад мысли. «Сущее», «*ousia*», под которое подходит «бесконечное число явлений» *, преобразовалось в субстанцию, под которую не подходит ни бесконечное число, ни даже одно явление, такая субстанция должна мыслиться неким первопринципом, некоей совершенной и неизменной простотой (что похоже на сущее Платона), чем, по Августину, обладает только Бог-Дух.

Собственно, это главное отличие от всех «язычников», полагавших, что их боги — обладатели «телесных форм» — элементы стихии, планеты или люди, ставшие богами после смерти. «У вас мертвецам открыто небо». Так — жестко — у Тертуллиана, решительно отмежевывающегося от соматических идей *. В «Испо-

22* Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991, с. 120.

23* Там же.

24* Там же, с. 121.

25* Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. К язычникам. — Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994, с. 73.

веди» же, написанной спустя почти два столетия, дается картина борения языческих и христианских идей, происходящих в одной человеческой душе, которая позволяет проследить процесс преобразования, изменения смысла понятий. «Я не знал... ограничен ли Бог телесной формой и есть ли у Него волосы и ногти, можно ли считать праведными тех, которые имели одновременно по несколько жен, убивали людей и приносили в жертву животных. В своем невежестве я приходил от таких вопросов в замешательство и, уходя от истины, воображал, что иду прямо к ней... Что мог я тут увидеть, если глаза мои не видели ничего дальше тела, а душа дальше призраков?» Это — одна оптика. Но вот другая: «Я не знал тогда, что Бог есть Дух, у Которого нет членов, простирающихся в длину и в ширину, и нет величины...

26 А что в нас есть, что делает нас подобными Богу?» *.

Этот вопрос прямо выводит к проблеме субъекта и соответственно вновь необходимо проанализировать высказывание Августина о субстанции и категориях Аристотеля. «Книга эта совершенно ясно толковала о субстанциях и их признаках... Под эти девять категорий... и под самую категорию субстанции подойдет бесконечное число явлений. Какая была мне от этого польза? А вред был. Считая, что вообще все существующее охвачено этими десятью категориями, я пытался и Тебя, Господи, дивно простого и не подверженного перемене, рассматривать как...» (выше мы предположили: как субстанцию, но в Платоновом смысле; ретроспективный взгляд из развитого Средневековья делает это предположение обоснованным). Но Августин продолжает: «...как субъект Твоего величия или красоты, как будто они были сопряжены с Тобою как с субъектом, то есть как с телом, тогда как Твое величие и Твоя красота это Ты сам. Тело же не является великим или прекрасным потому, что оно тело: меньшее

27 или менее красивое, оно все равно остается телом» *.

Субстанция и субъект в идее Бога оказались слиты. Всеобщее и уникальное тождественны. Качества (величие, красота) в этом рассуждении Августина — не «признаки», а сам субъект, тождественный субстанции.

Еще примерно через два столетия у Боэция появляется понятие субъект-субстанции: идея креационизма предполагает, что любая сотворенная субстанция обладает субъектностью на основании

26* Аврелий Августин. Исповедь, с.94. Выделено мной.

27* Там же, с. 120—121.

акта творения. Такого рода творческая активная субъектность потребовала осмысления не только понятий субстанции или субъекта. Эта активность и способность творчества, переданная субстанции по акту же творения, напрямую связана со Словом как фундаментом творения. Слово, поскольку оно обладает мощью раз-нообразия, придавало субъект-субстанции нечто отличительное, понять которое и трудился средневековый ум. Это отличительное связано с понятием «персона». Проблема единства и троичности, *трихипостасности* Бога была наиглавнейшей в течение всей рассматриваемой эпохи. Как рассматривает эту проблему Боэций?

28 Боэций вслед за Викторином был переводчиком «Органона» Аристотеля с греческого на латынь *.

Содержание латинских понятий субстанции, субсистенции, субъекта, суппозиции, персоны в их соотношении с греческими проанализировано им в «Книге против Евтихия и Нестория». Ее другое название — «О персоне и двух природах», где речь идет о том, состоит ли Христос «из двух природ» — божественной и человеческой — или «в двух природах». Суть его в следующем. Сторонники Евтихия, ересиарха монофизитов, полагали, что Христос, хотя и состоит из двух природ, не заключается в двух природах, поскольку в Нем божественная природа поглотила человеческую. Католики же отстаивали положение, согласно которому Христос состоял из двух природ и заключался в двух природах. Отголосок этого древнего спора мы обнаружим и в «Теологии „Высшего блага“» Абеляра, где он будет размышлять о правомочности употребления выражения «в трех Лицах» или «из трех Лиц». На мой взгляд, это имеет прямое отношение к той идее двусмысленности, о которой шла речь выше. Христос как раз и был воплощением этой идеи. Введший понятие эквивокации Боэций не мог этого не заметить. Но как связывались «персона» и «природа»?

29 Боэций выделяет четыре смысла понятия «природа», «нисходя» от общего к частному: природа — это 1) все существующее, то есть и субстанции и акциденции. Это существующее может быть или полностью постижимо разумом или «каким-либо образом» им постигаемое («путем устранения всех прочих вещей», к последнему относятся Бог и материя) *. Эта оговорка «каким-либо

28* См.: Майоров Г.Г. Судьба и дело Боэция. Послесловие к: *Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты.

29* *Боэций*. Против Евтихия и Нестория. — *Боэций*. «Утешение философи-

образом постигаемое разумом», на мой взгляд, весьма характерна для верующего разума. Конечно, Боэций говорит каким именно рациональным образом — «путем устранения всех прочих вещей». Но что, кроме веры, внедренной в разум, остается после такого тотального устранения? 2) Природа — это только субстанции, как телесные, так и бестелесные, способные только действовать («Бог и всебожественное») или и действовать, и претерпевать. Природа, таким образом, оказывается тождеством с субстанцией; 3) телесные субстанции, обладающие способностью к движению, как все телесное, и 4) видовое отличие, или особенные свойства вещи. Две природы Христа рассматриваются именно в соответствии с этим последним определением: «ведь к человеку и Богу не применимы одни и те же видовые отличия» *.

- И далее следует непосредственный переход к термину «личность», «лик», «персона», потому что, на взгляд Боэция и судя по его определениям понятия природы, она является подлежащим личности. Но прежде чем перейти к определению этого термина, заметим, что, хотя, как замечает Боэций, и католики и еретики усматривают две природы Христа на основании последнего определения, вряд ли сам философ с этим полностью согласен, иначе зачем было бы так подробно вскрывать смыслы этого понятия. Скорее всего, для понимания двух природ и нужна дву(много)осмысленность, показывающая и одновременную направленность на мирское и сакральное, и позволяющую даже в чисто человеческом усмотреть не-человеческое или — божественное, «каким-либо образом» только «постижимое разумом». Так понятая двусмысленность и не позволяет смешиваться разным природам, зато позволяет неслиянно в одной вещи существовать разным свойствам вещей, обращая внимание на эти разные свойства. «Он (Христос) Бог по природе, человек же — по восприимчивости». Потому «в Нем двойная (двусмысленная? — С.Н.) природа и двойная субстанция, поскольку Он — Бого-человек, но
- 31** одно лицо, поскольку Бог и человек — один и тот же Он» *. Здесь возможен следующий логический шаг, но, по-видимому, его сделал уже Абеляр: эти особенные свойства есть статусы, характеристики одной из возможностей субъект-субстанции.

ей» и другие трактаты, с. 169. Ср.: «Согласно Боэцию, под «природой» понимается вся совокупность мыслимого, включая Бога и чистую материю» (Майоров Г.Г. Судьба и дело Боэция, с. 387).

30* Боэций. Против Евтихия и Нестория, с. 170.

31* Там же, с. 186.

«Личность» у Боэция безусловно) связана с природой и только с природой разумной, с природой единичного и индивидуального, то есть «человека, Бога, ангела». «Нет личности животного или человека вообще; но Цицерон, или Платон, или другие единичные индивиды могут быть названы персонами» *. Но если мы помним, в «Комментариях к Порфирию» Бог относился к универсалиям. Не есть ли в данном случае, возможно, логически не проработанное (я говорю осторожно, поскольку для твердости необходимо проработать все известные комментарии Боэция к «Органону» Аристотеля) отношение к единичности и уникальности как к универсалии? То, что впоследствии легко обнаружить у Абеляра.

Поскольку же такая природа есть разумная неделимая субстанция, то на первых порах («покамест» *) Боэций предлагает определение личности в таком виде: «неделимая, или индивидуальная, субстанция или субсистенция (термин, вдруг появившийся рядом и наряду с субстанцией. — С.Н.) разумной природы» *. Терминами «субстанция» и «субсистенция» разумной природы передана греческая *ὑπόστασις*, «ипостась», хотя это не одно и то же. «Субсистенция (греч. *οὐσίωσις*) — это то, что само не нуждается в акциденциях для того, чтобы быть. А субстанция (греч. *ὑπόστασις*) — это то, что служит неким подлежащим для других акциденций, без чего они существовать не могут». Субсистенции есть и в универсалиях, но субстанцию получают лишь в единичных предметах, в этом случае их и называют, как субстанции, «ипостасью». Но — если мы внимательно взглянем в эти определения субстанции и субсистенции, мы обнаружим в них то, на что обратил внимание Августин: на двоякое представление о субстанции: как не нуждающейся в акциденциях (или субсистенции, Абеляр назовет это субстанцией в платоновском смысле) и принимающей акциденции (собственно субстанции, Абеляр это назовет субстанцией в аристотелевом смысле). Боэций пытался логически более строго различить эти понятия, что дало основание последующим философам поставить проблему соотношения бытия и существования, но в результате это привело его к некоторому теологическому затруднению, поскольку он предположил, что у Бога есть одна сущность, то есть субсистенция, но три ипостаси, то есть три субстанции. Правда, он сам понял это за-

32* Там же, с. 171—172.

33* Там же, с. 175.

34* Там же, с. 172—173.

35 труднение, ибо написал, что «обычное церковное словоупотребление не разрешает говорить о Боге „три субстанции“» *. Но это затруднение первооткрывателя показывает сложность самой проблемы. Для Абеяра идея эквивокации стала обычной, потому он естественно употребляет один и тот же термин «субстанция» для вертикально противоположных ориентаций: в одном смысле для мира горнего, в другом — для мира дольного.

Но поскольку разумная природа, или разумная субстанция есть в то же время лицо (то, что как свидетельствует Бозций, греки называли «ипостасью») это и позволило философу дать «лицу», «личности», «персоне» вышеприведенное определение. Однако происхождение слова «лицо» связано с театральными масками, личинами, представлявшими индивидуальных людей, называемыми по-гречески «*πρόσωπον*». Это слово было передано на латыни словом «*persona*», по предположению Бозция, потому, что — обратим на это внимание — «полая маска непременно должна усиливать звук». Слово же «*persona*» образовано от [глагола] *personare* (громко звучать) с облегченным ударением на предпоследнем слог. А если [произносить его] с острым ударением на третьем слог от конца, сразу станет видна его связь со словом *sonus* (звук)». *. Звук — главное, что характеризует «персону», без ударения на этом значении термина не понять его связи ни с субстанцией, ни с субъектом (о котором в этой работе у Бозция нет специальной речи, кроме того, что он несколько раз повторил: субстанции суть субъекты для акциденций; не исключено, кстати, потому, что это понятие слишком сращено с субстанцией, став субъект-субстанцией), ни с *suppositum*, что также может переводиться «подлежащим», как и *subiectum*. После такого историко-этимологического анализа слова «персона», особенно помятуя важнейшую для христианства истину — о творении мира по Слову, Слову не только писанному, но и звучащему («И сказал Бог»), ясно, почему Бозций, давая свое — широкое — определение личности (в этом слове проглядывает его происхождение от личины), лица, персоны, употребил слово «покамест», предполагая и надеясь вернуться к уточнению определения. Правда, значение «*suppositum*» остается неясным, его никак не уточняет его тождество с ипостасью-субстанцией и субъектом как носителем акциденций. Между тем, предмет спора (божест-

35* Там же, с. 175.

36* Там же, с. 172.

венная и человеческая природа Христа), казалось бы требовал этого. «У нас не хватает слов для обозначения, и потому мы сохранили переносное название, именую «лицом» (*persona*) то, что они зовут *ὑπόστασις* (ипостась)» *. Не исключено, что то же случилось и с термином «*suppositum*».

Как пишет Г.Г.Майоров, «Боэций в понимании базисных терминов... решительно отходит... от своего учителя Аристотеля», переводя аристотелевский термин «*οὐσία*» как «эссенция», «субсистенция», «субстанция», «персона» *. Однако разводя субстанцию и субсистенцию по разным категориям (все-таки категориям!) он действует в духе аристотелевской логики. У Боэция как раз наиболее очевиден слом античной логики и нарождающейся средневековой. Потому очевидны не скрываемые им трудности и в терминах, и в попытках — мы с помощью Абеляра обнаружим это ниже — заместить логику аподиктического силлогизма топикой.

Что значат эти термины у Абеляра? Для него любая единичная вещь имеет личностную сущность. «Никоим образом то, что есть в одной, будь то материя или форма, не находится в другой». В этой части высказывания индивидуальное и личностное неразличимы. Но вот когда он пишет: вещи даже при упразднении форм существовали бы как разные по сути, «ибо их персональная различенность на основании которой *это* не есть *то*, основывается не на формальном, а на сущностном различении» *, речь явно идет о различении личностном. В «Теологии „Высшего блага“» он выделяет четыре значения термина «персона»: 1) теологическое (бытие Бога в трех Лицах); 2) грамматическое: представление одного и того же человека в трех лицах. Первое лицо — человек, говорящий о себе; второе лицо — человек, к которому обращена *речь*; третье лицо — человек, о котором некто говорит другому. Все эти лица Абеляр различает по свойству речи, изначально (см. его «Диалектику») принятой им как единственная истинная субстанция, осуществляющая сообщаемость двух миров. Грамматическое описание персон он полагает не менее предельным, чем теологическое, поскольку нет иных лиц, кроме тех трех, которые существуют в практике общения; 3) риторическое представление о юридическом лице и

37* Там же с. 173.

38* Майоров Г.Г. Судьба и дело Боэция, с. 390.

39* *Petrus Abaelardus. Logica «Ingredientibus» (Gloses de Milan)*. — *Peter Abaelards. Philosophische Schriften*. Hrsg. von B.Geyer, I. S. 97.

4) драматический персонаж, «передающий нам события и речи», что всегда иное лицо.

Как пишет Абеляр, слово «персона» по-разному употребляется теологами, грамматиками, риториками или актерами, но в любом случае персона определяется через причастность к речи и мысли (Логосу), что всегда выражает словесные, интонационные и прочие модификации души данного лица, то есть собственно личности⁴⁰.

Но речевые особенности, безусловно, связаны с субъектностью индивида, или субъект-субстанцией. Из его «Диалектики» очевидно его отличие от Аристотеля в понимании обоих этих терминов, потребовавшее введение третьего (собственно субъект-субстанции). Если у Аристотеля субъект-подлежащее — это единичное, индивидуальное, а сущее является бытийной характеристикой, где понятия индивидуальности и существенности тождественны, то у Абеляра существенное — не только сущее. «Если же когда-либо формы принимают на себя противоположности, то это случается благодаря подвижности субъект-субстанции. Например, эта белизна принимает на себя прозрачность или даже замутненность, и происходит это из природы субъект-субстанции, которая равно во всем субъектна». Или: «Ведь отличие субъектного вида (но субъект — сущее, следовательно — «сущего вида». — С.Н.) не находится в основании (*in fundamento*) через случайное, но приходит в субстанцию вида и субстанциально ему соответствует». Сущность как сущее сдвигается в его изложении к сущности как существенности, которое выражается в различенности внутри субстанции. Сближение субъекта и субстанции ведет к тому, что, в отличие от Аристотеля, по которому «общее всякой субстанции не находится в подлежащем», субъект (подлежащее) невольно сказывается о субстанции и наоборот — субстанция сказывается об общем (всеобщем) субъекте. «Сократ есть человек и разумное смертное животное»: Сократ в этом предложении выражает отношение между первой субстанцией, единичностью (человек) и второй, родом (животное), общим. Имя

⁴⁰ Я употребляю термины «личность», «лицо», «персона» как тождественные, лишь по некоей укоренившейся привычке применяя к Богу термин «персона», а к человеку — «личность», где более очевидна его производность от личины. Многие ученые применяют этот последний термин и к Богу, справедливо не усматривая в этом ничего подозрительного, следуя опять же — впрочем, неумышленно — требованиям идеи эквивокации (см., например, перевод Г.Г.Майоровым и Т.Ю.Бородай эпистолы Боэция «Против Евтихия и Нестория», с. 171).

есть посредник между первой и второй субстанциями: «Таким образом, говорят, что и человек, и разумное могущее животное пользуется разумом», то есть имя «Сократ» сказывается и о мудром человеке, философе, о мудрости вообще, и о животном как роде.

Мысль Абеляра движется от субъекта к субстанции, при этом от первого соскальзывают характеристики индивидуального при усилении всеобщего, а от второго — характеристики всеобщего при усилении индивидуального. Оттого само общее у него является особенным, выраженным через индивидуальное, субъектное, когда собственное имя уподобляется нарицательному. Человек и имя в подобном случае «склеиваются», общее выражается через единичное, которым является субъект-субстанция. Это создало совершенно иную ситуацию в логике, при которой категория субъекта, пронизавшего собою (повторим, в силу акта творения) любую субстанцию, становится более существенной, чем категория предиката: последний, по Абеляру, начинает выполнять роль статуса, одного из свойств, на которое в данный момент обращается логическое внимание.

Поскольку субъект осуществляет приобщение, или — что одно и то же — причащение (*communió*) себе любой субстанции или вещи (понятие субъект-вещи для Абеляра, как мы обнаружим в его «Логике „для начинающих“», столь же обычно, что и субъект-субстанция), то этот субъект первично — полностью и непосредственно — обладает всеми формами бытия. Аристотелева логика этого не предполагает. В седьмой книге «Метафизики» Аристотель пишет, что бытие присуще первично и полностью подлежащему-имени, которое имеет родо-видовое определение. В этом случае глагол «быть» употребляется в экзистенциальном значении (например, «Сократ — человек»). В других случаях (например, «этот человек — бледный») бытие присуще вещи, как он пишет, «лишь в некотором отношении», «вторично» или

41* привходящим образом *, когда глагол «быть» выполняет функцию связки.

В Средневековье, поскольку субъект больше своих предикатов, глагол «быть» всегда употребляется в экзистенциально-связующем, причащающем вещь Богу, значении, двусмысленно. Если аристотелевская фундаментальная форма предложения — А есть В, где А — субъект, В — предикат, то у Абеляра эта форма — А

41* Аристотель. Метафизика, 1030а. — Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1976, с. 192—193.

есть=В, или, если «есть=В» обозначить С, АВ. Глагол «быть» как бы выводит некое свойство субъект-субстанции на свет, выступая в порождающей функции. В «Теологии „Высшего блага“», анализируя высказывание «Бог есть Отец, или Сын», Абеляр делает следующий вывод «Мы не будем неправы, говоря «Бог есть Сын», то есть что Мудрость происходит от Силы». Порождение есть акт связи, ведущий к существованию. Так, можно сказать, пишет Абеляр, что «восковое изваяние происходит из воска, однако и воск, и восковое изваяние — вещь одна и та же по сущности», но не как субъект-вещь, отличенная по статусу.

Эти примеры вплотную переводят мысль к понятиям рода и вида. Тот же оборот речи, пишет он, употребляют философы, говоря, что вид порожден родом, имея в виду, что человек произошел от животного, хотя, однако, человек есть то же, что животное, и никогда природа животного не существовала прежде человека, поскольку никогда человек не был животным прежде бытия человеком. Мне хотелось бы подчеркнуть, однако, что здесь внутри субстанции введен фактор времени. Идеей порождения и отношения между порождающим (субъектом) и порожденным (предикатом) Абеляр предлагает принципиально отличный от аристотелевского механизм действия внутри субстанции. Введением в определение субстанции фактора времени, субстанция, с одной стороны, «раскрепощается», переставая быть только вечной и нерушимой, являясь подлежащим для акциденций, ибо по идее творения переходит от бытия к небытию, а с другой — все сущее по идее времени переводится от небытия к бытию, то есть в вечное. Так, по мнению Абеляра, согласуются Платон и Аристотель, а фактически перед нами совершенно иное, средневековое двусмысленное понимание субстанции, на что обратил в свое время внимание, логически это понятие не разрабатывая, Августин. Потому каждый раз надо фиксировать направление внимания в ней на то или иное, чему как раз и способствует ее субъектность.

Некоторые современные исследователи понимают под «субъектом» или просто «подлежащее», как бы забывая о другом «подлежащем» — «*suppositum*», или подчинение, подверженность чему-либо. Абеляр же понимает под этим термином 1) подлежащее («понятие того, что есть в подлежащем, *in subiecto*, предикативно не предписывается подлежащему»), 2) основание (*fundamentum*), 3) пред-положение, пред-расположенность (*suppositum*) внутри субстанции. (Бозэциев термин «*suppositum*» в понимании которого было много трудностей, поскольку часто

он выступал синонимом «субъекта», получает логическую разработку.) Под «подлежащим» разумеется акт высказывания, под «основанием» — более глубокие начала, в частности некий тип знания, под «предрасположенностью» — полагание значения внутри самого обозначаемого, то есть акт обозначения и его результат — значение (далее — совершенно новый, Абеляров, термин) интенциональны друг другу. В этом акте мыслятся во взаимосвязи и субъект как активное, творческое, начало, и содержание, которое мыслится, то есть значение. Потому я предпочитаю абеляров термин «*subiectum*» переводить именно как «субъект», включающий в себя три упомянутые механизма его действия.

Термин же «интенция» означает у Абеляра не только осознанный умысел совершить нечто (грех в «Этике»), но степень влияния на ум и чувство. Поскольку диалектическая связь в понимании Абеляра предполагает осмысленное соединение терминов «субъект» и «предикат», то само стремление к осмысленности (*intentio*) обладает «силой высказывания» (*vis enuntiationis*), так что этот термин — существенная составляющая «субъекта», собственно и позволяющая говорить о субъектности вещи. Субъект — это не только объективно сущее, предлежащее само по себе, как говорил М.Хайдеггер *, но такое предлежащее, которое снабжено внутренним двигателем, способным творчески выявлять в суждении, или — высказывании собственные — личностные — свойства. Именно такое свойство субъекта и делает возможными отношения между Божественными персонами. Логика действительно-таки оказывается тео-логикой.

История Абеляра. Тео-логика

После этого, весьма краткого, экскурса в историю некоторых основополагающих терминов мне кажется очевидным, почему без анализа взглядов Абеляра нет ни одной монографии, посвященной принципам познания в средневековой философии, принадлежащих перу немецких (К.Прантль, А.Штекль, М.Грабман, Б.Гейер), французских (Ж.Орео, Ф.Пикаве, Э.Жильсон, М.Вульф), английских (А.Тейлор, Д.Дуглас, Ч.Госкинс) и американских (Г.Тейлор, Ф.Коплстон) ученых. Однако до середины XX в. серьезным изучением его трудов мало кто занимался. Можно

42* Хайдеггер М. Некоторые указания на основные точки зрения для теологического коллоквиума..., с. 28.

43 назвать основательную монографию Ш.Ремюза *, блестящую рабо-
 44 боту Г.П.Федотова *, прекрасные главы из книги Г.Паре, А.Брюне
 45 и П.Трамбле «Ренессанс XII в.» *, предисловия к изданиям Б.Гей-
 46-49 ера *, Х.Остлендера *, Ж.Коттье *, Дж.Сайкса * и некоторые дру-
 50 гие. В распоряжении исследователей к этому времени были изда-
 51 ния трудов Абеляра Ж.-П.Минем в «Латинской патрологии» *,
 В.Кузеном *, переводы на французский его «Логики „для начина-
 ющих“» (фрагмент), «Этики» и «Диалога между Философом,
 Иудеем и Христианином», осуществленных М.Гандильяком в соп-
 52 рождении его же обстоятельной статьи *. За ним была закреп-
 лена репутация умеренного номиналиста, что стало своего рода
 синонимом понятия «концептуалист». В отечественной литерату-
 ре сделал попытку разобраться в существе дела О.Трахтенберг, по-
 53 ставивший проблему высказывания у Абеляра *; Н.А.Сидорова, в
 книге которой много домыслов, назвала Абеляра борцом за комму-
 54 нальные вольности *.

С 50-х годов положение меняется. Появилось много критических
 55 изданий трудов Абеляра * и — следом — ему посвященные моно-

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

44* *Федотов Г.П. Абеляр.* Пб., 1924.

45* *Paré G., Brunet F., Tremblay P. La Renaissance du XII siècle,* Paris— Ottawa, 1923.

46* *Peter Abaelards. Philosophische Schriften. Zum Ersten male Herausgegeben von dr. B.Geyer.* Münster, 1919.

47* *Peter Abaelard's Theologia «summi boni»* (ed. H.Ostlender). Münster i Westf., 1939.

48* *Cottieux J. La conception de la théologie chez Abélard. — Révue d'histoire ecclésiastique.* T. 28, № 2. Louvain, 1932.

49* *Sikes J. Abailard.* Cambridge, 1932.

50* *MPL, t. 178.*

51* *Opera Petri Abaelardi* (ed. V.Cousin). V. I—II. H., 1859.

52* *Oeuvres choisies d'Abélard* (ed. M.Gandillac). P., 1945.

53* *Трахтенберг О.В. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии.* М., 1957.

54* *Сидорова Н.А. Очерки по истории ранней городской культуры во Франции (К вопросу о реакционной роли католической церкви в развитии средневековой культуры).* М., 1953. См. также ее послесловие к изданию «Истории моих бедствий» Абеляра (М., 1959).

55* См., например: *Muckle J.T. The Personal letters between Abaelard and Heloise. Introduction, Authenticity and Text. — Medieval Studies,* 15, 1953, 47/94; *Petrus Abaelardus. Dialectica.* Ed. L.M. De Rijk. Assen, 1956; *Petrus Abaelardus. Opera theologica I. Corpus christianorum. Continuatio medievalis,* XI. Ed. E.M.Buytaert. Turnhout, 1969; *Petrus Abaelardus. Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum.* Ed. R.Tomas. Stuttgart— Bad Cannstatt, 1970; *Peter Abaelard's Ethica.* Ed. D.E.Luscombe. Oxford, 1971.

- 56 графии и статьи *, к 800-летию со дня рождения проведено несколько конференций, результатом которых явились сборники с помещенными в них дискуссиями с анализом понятий «статус»,
57 «высказывание», «интенция» *.

Номинализм Абеляра в этих работах подвергся жесткому пересмотру, что особенно явно было выражено в позиции Ж.Жоливе. В упомянутой книге «Искусство языка и теология у Абеляра», в статье «Сравнение лингвистических теорий у Абеляра и номиналистов XIV в.» * он занимал недвусмысленно номиналистическую позицию. На конференции в Нешателе он сменил взгляд почти на противоположный, усмотрев в концепции Абеляра платонизм, хотя в целом отнес его к нереалистам *. С.Ванни-Ровиги, А. де Либер, Г.Кюнг (их статьи — в том же сборнике «Abélard. Le „Dialogue“...», что и статья Ж.Жоливе) не только видят в абеляровой концепции основания (через понятие «интенция») для сравнения его с феноменологией Гуссерля и Brentano, но и с логикой С.Лесневского (на основании функтора связи). Г.Кюнг к тому же определенно считает его концептуалистом *.

Но до сих пор из одного энциклопедического словаря в другой ходят старые избитые истины, вроде принадлежности Абеляра к номинализму, с чем вступают в противоречие те же словари, где под рубрикой «концептуализм» значится его создание Абеляром. Категоричны в своей оценке Абеляра современные исследователи В.П.Гайденко и Г.А.Смирнов, правда, без ссылок на источники и
61 исследования *, столь же категоричен Л.М.Баткин, следующий в

56* См., например: *Gilson E. Héloïse et Abailard*. P., 1963; *Jolivet J. Art du langage et théologie chez Abélard*. Vrain, 1969; *Fumagalli Beonio-Brocchieri M.T. La logica di Abelardo*. Milan, 1969; *Compayré G. Abelard and the Origine and the early History of Universities*. N.Y., 1969; *Tweeddale M.M. Abailard on Universals*. Amsterdam—N.Y.—Oxford, 1976; *Pierre Abélard et Pierre le Vénéérable*. P., 1983.

57* *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference*. Louvain May, 10—12, 1971. Ed. E.Buytaert. Leuven — The Hague, 1974; *Trierer theologische Studien*. Bd. 38. *Petrus Abaelardus (1079—1142)*. Person, Werk und Wirkung. Paulinus—Verlag—Trier, 1980; *Abélard. Le «Dialogue»*. La philosophie de la logique. Genève—Lausanne—Neuchâtel, 1981.

58* *Jolivet J. Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez nominalistes XIV siècle*. — *Peter Abelard. Proceeding...* p. 163—178.

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

60* *Küng G. Abélard et les vues actuelles*. — *Abélard. Le «Dialogue»...* p. 115—116.

61* *Гайденко В.П., Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в средние века*. М., 1989, с. 178—185.

- 62 этом вопросе за ранним Ж.Жоливе *. Резко от всех отличается позиция П.С.Попова и Н.И.Стяжкина, которые — после попыток О.В.Трахтенберга — впервые в отечественной литературе попытались озадачиться взглядами именно Абеляра. Они считают его противником как ультрареалистов, так и ультраноминалистов и, полагая, что акцент в анализе универсалий делается не на вещи и не на слова, а на высказывающую речь, называют взгляды Абеляра сермонизмом *. Однако в основном их анализ построен не на источниках, а на историографическом материале, чему свидетельство: абелярова «Логика „для начинающих“» названа в их монографии «Логикой составных частей высказывания».

Магистр Петр Абеляр, философ, теолог, поэт, рассказал о себе в пространной эпистоле «История моих бедствий». Отсылая читателя к неоднократно издававшейся в нашей стране «Истории», я напому лишь некоторые важнейшие события его жизни. Он родился в бретонской рыцарской семье в местечке Пале, что в восьми милях от Нанта, в 1079 г. Отличаясь большими способностями к тому, что в те времена называлось «*artes liberales*», к знаниям, он отказался от права майората и стал школяром-клириком. Петр переходил из школы в школу, едва узнавал, что где-нибудь процветает диалектическое искусство. Предполагается, что до 1098 г. он посещал в Вансе школу Росцелина, математике учился у Теодорика (Тьерри) Шартрского, хотя и без особого успеха. В Париже учился диалектике в школе Гильома из Шампо. Сам держал школы в Мелене и Корбейле, затем, с подорванным здоровьем, вернулся в Бретань.

Между 1103—1105 гг. Абеляр возвратился в Париж, где вновь слушал курс риторики у Гильома из Шампо и где, возможно, впервые проявил себя как философ, вступив в спор с Гильомом по поводу универсалий, подробно описанный им в «Логике „для начинающих“». Вскоре, после ряда перипетий, Абеляр раскинул «школьный стан» в Париже, на холме св. Женевьевы, на территории старого аббатства, где в будущем разместился Латинский

62* Баткин А.М. Письма Элоизы к Абеляру. Личное чувство и его культурное опосредование. — Человек и культура. М., 1990. Есть и другие работы об Абеляре последнего времени, но в них этот вопрос не затрагивался. См., например: Мудрагей Н.С. Знание и вера: Абеляр и Бернар. — Вопросы философии. 1988, № 10; Рабинович В.А. Исповедь книгочел, который учил букве, а укреплял дух. М., 1991.

63* Попов П.С., Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от Античности до эпохи Возрождения. М., 1974, с. 37—38.

квартал. А в 1113 г. он вновь ученик, на этот раз в Лане, в богословской школе Ансельма Ланского, учителя Гильома из Шампо и ученика Ансельма Кентерберийского. То, что 34-летний философ снова садится на школьную скамью, не удивительно для того времени, когда не было резкой грани между магистром и школяром, когда человек мог учить и учиться одновременно ради углубления знаний. Обучение у Ансельма Абеляр назвал праздностью, хотя Ланская школа славилась разработкой этико-теологических проблем, в частности, именно здесь углубленно исследовали понятия греха и «склонности» к греху, что у Абеляра впоследствии преобразилось в понятие интенции. Магистр Петр, не получив права преподавания, стал вести занятия теологией, начав их с истолкования наиболее трудных мест из пророчества Иезекииля, опираясь, как он писал, не на «кропотливый труд», но на «разум». С этого момента, как полагают многие ученые, и началось новое качество школьного образования. Появилась новая фигура: философа-теолога, сделавшего веру предметом изучения. Теология стала рождаться как позитивная дисциплина (в «Теологии „Высшего блага“» и в «Логике» мы обнаружим, как будут спутываться, смещаться понятия «искусства», «умения-знания» (*scientia*) и «дисциплины». С появлением Абеляра теология перестает быть «коллекцией», координацией и систематизацией текстов Откровения, как то было в течение всего раннего Средневековья. «Теологию» Абеляр писал практически всю жизнь, желая создать ее как дедуктивную науку, в которой давалось бы объяснение веры независимо от священных книг. Обратим внимание: «Теологию» и «Логику» Абеляр начал писать почти одновременно, превращая богословие (слово о Боге в широком смысле) в теологию, в логику, свидетельствующую о Боге. В 1113 г. появилось «Введение в теологию», в 1114 г. — «Логика „для начинающих“». Старая, еще августинова, формула «верую, чтобы понимать», (*credo ut intelligam*) оборачивается формулой «понимаю, чтобы верить» (*intelligo ut credam*). К двум бытовавшим в богословских трактатах тенденциям: апологетической (с целью обратить неверующего) и позитивной (с целью понять данные веры) Абеляр добавляет еще две: логическую (определение связей, объединяющих веру с Откровением, выделение точек сопряженности веры и разума, обнаружение способов, благодаря которым теология образует предмет веры) и критическую, где выставляются различные аргументы против веры с последующими контраргументами. Такого рода теологию он и вводил в прак-

тику школьного обучения, немало этим способствовав тому, чтобы ввести в быт сам термин «теология», что стало возможным с XIII в., с открытием в Сорбонне теологического факультета. Судя по всему, возникновение теологии как особой, отличной от философии дисциплины, было назревшей проблемой. К Абеляру стекалось множество учеников: англичан, анжуйцев, пуатевинцев, гасконцев, иберийцев, тевтонов, швабов, и это трудно объяснить только лишь прекрасным преподаванием, большое значение играл и предмет обучения. На мой взгляд, именно рождение теологии как науки и послужило истинной причиной первого осуждения Абеляра на Суассонском соборе 1121 г.

Но еще до собора случилось событие, перевернувшее жизнь магистра Петра. К 1118—1119 гг. относится его знаменитый роман с Элоизой, у которой он был учителем. «История моих бедствий» дает подробную хронику этой любви, сделавшей Абеляра и Элоизу героями позднейшей литературы. Достаточно сказать, что в честь возлюбленной Абеляра назван роман Ж.-Ж.Руссо «Новая Элоиза». Любовь Абеляра и Элоизы завершилась трагически. После рождения их сына, Астролябия, Абеляр женился на Элоизе, но возлюбленные решили хранить этот брак в тайне, поскольку женитьба по обычаю того времени наносила удар по престижу Абеляра как философа и тем более теолога. Тайна, однако, стала разглашаться, а когда Абеляр согласился на фиктивный постриг Элоизы, чтобы уберечься от молвы, оскорбленные родственники Элоизы наняли слугу, который оскотил Абеляра. После этого оба супруга удалились в монастырь.

Абеляр, однако, не оставил преподавания, и вскоре после пострига появился его трактат «О единстве и троичности Бога», или «Теология „Высшего блага“» (считается, что он писался в 1118—1119 гг., в разгар романа с Элоизой; рукопись была обнаружена в 1891 г. и тогда же была опубликована Р.Штельцле). Этот трактат и вынужден был собственноручно по приговору собора в Суассоне сжечь Абеляр. Официально его обвинили по двум пунктам: преподавание в мирских школах в противоречие монашеским обетам и преподавание теологии без церковной лицензии.

После осуждения Абеляр пребывал в монастырях св. Медарда, Сен-Дени, затем, как он считал, вследствие происков врагов, он удалился на берег реки Ардюссон, близ Труа, где построил молельню, которую назвал по имени Духа-утешителя Параклетом.

Само название молельни явилось своего рода ответом на решения собора, где ему приписывались, с одной стороны, сабеллианская ересь, то есть отрицание троичности Бога, из чего следовало, что Св. Дух происходит не от субстанции Бога Отца и Бога Сына, а с другой — зависимость и признание античной, «языческой», философии, поскольку ему, как мы увидим ниже из трактата — несправедливо, вменялось в вину тождество Св. Духа и Платоновой мировой души *. Абеляр же полагал, что название молельни отклонялось от обычая, но не от разума, ибо разуму не противоречило посвящение молельни одному из Ликов Троицы, в честь Которого был установлен особый праздник — Пятидесятница. Как бы то ни было, само обвинение в двух, казалось бы, несовместимых погрешностях ума свидетельствовало об освоенности античного наследия, о попытках представить греческую метафизику и мифологику в рамках христианской онто-теологии. В «Теологии „Высшего блага“» Абеляр обращается к иудейским и греческим пророчествам и философии не просто как к свидетельствам изначальной естественной веры в Троицу, но с целью преобразовать идею мифа в идею покрова или завесы, для чего вводится термин *involucrum*. Идея покрова, выводящего потаенное в открытость и уводящее открытое в потаенное полностью соответствует Абеляровым идеям творения и порождения. Слово «творить», как о том написано в «Теологии», может «сказываться только о том, что было переведено от небытия к бытию», порождение же — напротив — переводит по идее времени от бытия к небытию. «Покров-*involucrum*» — это место встречи переводимых — вверх-вниз — субъект-субстанций, место встречи Божьего и человеческого слова, то есть место, где действительно осуществляются ино-сказания (тропы) о несказанном. Это место, где, как говорит Абеляр в «Да и Нет», «надлежит изменять сами слова по отношению к одному и тому же предмету и не обнажать все посредством общеупотребительных и обычных слов, ибо как говорит блаженный Августин, все прикрывается, чтобы не не обесцениться» *.

Involucrum Абеляра оказывается фундаментальным понятием для

64* См.: Dictionnaire de théologie catholique de Vacan-Mangenot-Amann, I, col. 44—45.

65* Абеляр Петр. Пролог к «Да и Нет». — Абеляр Петр. История моих бедствий, с. 108.

верующего разума: это вместе и то, о чем можно рассуждать, преобразуя индивидуальное в общепонятное, и то, чему можно верить, не рассуждая, не прибегая к рефлексии (ритуалы верующего — крещение, соборование, исповедь и др.), используя ту же, что и в мифе, систему аналогий, воспринятую христианством. Таким образом, речь шла о религии в целом, которую можно было определить так: религия — это миф плюс теология. Теология, как ее представляет Абельяр, исключает миф из своего внутреннего содержания (поскольку миф — это только предание, а теология базируется и на предании, и на писании; миф единичное выражает через всеобщее, теология — всеобщее через единичное; миф перерабатывает историю во внеисторическое, теология, казалось бы, даже во внеисторическом (Боге) усматривает историю и время в недрах вечности; в религии иное, чем в мифе, понимание опыта: церковь, литургия, проповедь — казалось бы, вещи общие — способствуют сосредоточению в личном мистическом опыте переживания христианином некоего конкретного события, например, распятия или вознесения. Но исключив миф из своего внутреннего содержания, теология вынуждена поставить его как проблему, на что и не замедлили откликнуться, хотя и неявно, участники собора, осудившего Абаяра всего лишь — так это выглядит внешне — за дисциплинарную провинность.

Правда, был еще один момент, также явно не представленный в обвинениях. Не прошло и 70 лет с момента разделения церковей на восточно-православную и западно-католическую, усиленного Крестовыми походами, готовившимися и во времена Абаяра. Влияние идей восточной церкви было значительным. Понятием интенции Абаяра во многом был обязан чтению Григория Нисского, как, впрочем, и вся Ланская школа. Известно, что в 1136 г. у Абаяра была первая размолвка с его будущим могущественным врагом аббатом Бернардом Клервоским, который, наезжая в Параклет, как-то заметил, что молитва «Отче наш» там читается не канонически: вместо «хлеб наш насущный» — «хлеб наш сверхсущий», по восточно-православным предписаниям. Абаяр мотивировал это разночтение тем, что он следует Евангелию от Матфея, которое кажется ему авторитетнее евангелия от Луки, так как слова, непосредственно услышанные из уст Христа, лучше слов, произнесенных всего лишь учениками Христа. Но, как мне кажется, само ударение на слове «сверхсущий» явно указывает на общегреческую онтологическую идею, которая с Абаяра откровенно проложила себе путь на Западе.

В 1122—1125 гг., за три года, проведенных в Параклете, были написаны 2, 3 и 4-я книги «Диалектики», новая версия «Теологии», которая ныне известна как «Христианская теология», предположительно созданы «Да и Нет». В 1125 г. Абеляр отправился в Бретань, где он был избран аббатом монастыря св. Гильдазия Рюиского. К 1127 г. возобновились отношения с Элоизой, которой он подарил Параклет. После же появления в 1135—1136 гг. «Истории моих бедствий» между ними завязывается переписка, а затем текст, названный впоследствии «Problemata» — ответы на разнообразные церковно-теологические вопросы Элоизы. Для Элоизы Абеляр пишет «Гексамерон» — толкование на Книгу бытия, составляет множество церковных гимнов.

В 1136 г. он вновь перебирается в Париж на холм св. Женевьевы. За это время им написаны «Теология „для школяров“», 1 и 2-ая версии «Христианской теологии» *, «Комментарии к „Посланию к Римлянам“», «Логика, [написанная] по просьбе наших соотечественников», 3-я версия «Христианской теологии», 2-ая версия «Да и Нет», 5-ая книга «Диалектики», «Этика, или Познай самого себя», предполагавшаяся в качестве третьей части к «Теологии», по обычаю того времени (первые две части, как правило, посвящены были проблемам веры и таинствам).

С конца 30-х годов начинается подготовка к новому собору, начатая Гильомом из Сен-Тьерри и Бернардом Клервоским. Бернард выдвинул против Абеляра — на основании его «Теологии» и «Этики» — 19 положений (читатель, который прочтет «Теологию», сможет убедиться в их справедливости или надуманности):

1. [Бог] Отец есть полное могущество, [Бог] Сын — некоторое могущество, [Бог] Дух Святой не есть какое-либо могущество.
2. Святой Дух исходит не от той же субстанции, что Отец и Сын.
3. Святой Дух — это Мировая душа.
4. Христос воплощался не для того, чтобы освободить нас от суда демонов.
5. Ни Христос как богочеловек, ни тот человек, названный Христом, не есть одна из ипостасей Св. Троицы.
6. Свободной воли, опирающейся на собственные силы [человека], достаточно, чтобы создавать некоторое благо.

66* Пользуюсь случаем исправить ошибку: в книге «Концептуализм Абеляра» на 39 и 41 страницах «Христианская теология» Абеляра названа «Схоластической теологией».

7. Бог может сотворить [ничто] или пренебречь им, [но Он мог] сотворить или пренебречь [сотворенным] только тем способом и в то время, в какое он это сотворил, а не иначе.
8. Бог не может и не должен мешать злу.
9. Адам передал нам не свой грех, но только кару за него.
10. Распявшие Христа, не ведавшие Его, не согрешили, ибо ничто из творившегося по неведению не должно вменяться в вину.
11. Христос упал духом от страха перед Богом.
12. Власть связывать [грехом] и развязывать была дана только апостолам, но не их последователям.
13. Внешние поступки не делают человека ни лучше, ни хуже.
14. Отец, который творит только из ничего, обладает в качестве собственного свойства или особенности силою сотворения, а не Мудростью или благом.
15. В будущей жизни нет страха, даже сыновьего.
16. Демон внушает мысль о зле посредством камней и растений.
17. Пришествие в конце времен может быть приписано Отцу.
18. Душа Христа спускалась в ад не собственной силой, но благодаря Могуществу [Отца].
19. Внешний поступок, желание этого поступка, вожеления или удовольствия, которое он возбуждает, не есть грех, если у нас не возникло сознания подавить это удовольствие» *.

67

Собор был созван в Сансе в 1140 г., куда на торжество по случаю Троицы съехалось высшее духовенство. Абеляр, понимая, что исход дела предрешен, отказался от предложенного диспута, хотя многие прелаты с удовольствием читали его «Теологию» и не считали ересью представленные в ней положения. Он решил апеллировать к папе. После собора он, написав «Апологию», или «Символ веры», в котором полностью отвергал воздвигнутые против него обвинения, пошел в Рим. По дороге заболел, остановился в Ключи у Петра Достопочтенного, где и провел остаток дней. Через шесть недель после собора Римская курия вынесла приговор Абеяру, по которому он обвинялся в арианской, пелагианской и несторианской ересях и был обречен на вечное молчание. Трактаты Абеяра были сожжены в соборе св. Петра. Приговор, однако, не был приведен в исполнение из-за заступничества Петра Достопочтенного. Он выступил посредником между

67* Dictionnaire de théologie catholique... р. 44—45. Курсивом выделены положения, не вошедшие в лист, представленный на утверждение папы.

ним и его судьями, добившись его примирения с Бернардом, и последний не настаивал на выполнении решения курии.

В Ключни было написано последнее произведение Абеляра, оставшееся неоконченным, — «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином». Замысел его таков: три мужа предстали перед Абеляром в ночном видении и попросили его быть судьей в их споре о том, чья вера лучше. В конце жизни Абеляр обратился к началу философствования — вхождение в суд мировой философии, обращаясь к первопринципам бытия и мышления, обнаруживая собственное самосознание в критическом («крисис», по-гречески, и есть «суд») состоянии. Ответом на такое состояние могло быть радикальное осмысление позиций, которое и было заявлено, поскольку Философ назвал Христианина-мистика безумцем, а Иудея — глупцом. Позиция Судьи и есть позиция всей философской жизни Абеляра-концептуалиста.

Абеляр умер 21 апреля 1142 г. Его прах был перевезен в Параклет. Элоиза, скончавшаяся в 1163 г. в том же возрасте, что и Абеляр, была погребена с ним в одной могиле. Ныне их останки покоятся в Париже на кладбище Пер-Лашез.

Мы знаем, что вся горестная история Абеляра, связанная с соборными осуждениями, относится внешне к его теологическим и соответственно этическим идеям, от которых он не отделял свою логику. «Логика оттолкнула от меня мир», писал он в «Истории моих бедствий». В результате и «Этика» его не оказала значительного влияния на современную ему мысль. Скандал, поднятый им (это слово, *scandalum*, кстати сказать, одно из наиболее часто встречающихся в его трактатах), заставил взрыхлить, однако, теологическую почву, действительно и всерьез образуя новую дисциплину и новый — схоластический — метод.

Часто приходится читать, что отцом схоластики был Боэций. Основание находят в его принадлежности «к латинской («катафатической») традиции» и — во многом — к последователям Аристотеля*. К этому, как правило, добавляют еще и традиции диалектики, комментария и диспута. Понятие схоластики оказывается тождественным понятию средневековой философии вообще. Однако, как, на мой взгляд, справедливо пишет Б.Гейер, «попытки охарактеризовать средневековую философию исключительно через понятие схоластики неудовлетворительны, поскольку отяго-

68

68* Майоров Г.Г. Судьба и дело Боэция, с. 387.

щены такими историческими абстракциями, которые неадекватны многосторонности форм проявления средневековой философии и ее развития. Схоластика окажется одной в IX в., другой в XI—XII, XIII—XIV вв., она — одна у Ансельма Кентерберийского, другая у Петра Абеляра, Бонавентуры, Роджера Бэкона, Фомы, Сигера Брабантского и Уильяма Оккама, чтобы подводить средневековую философию только под это понятие. Даже если эта мыслительная работа, многообразная и делящаяся более шести столетий (Б.Гейер категорически отрицал причастность к схоластике патристики, то есть и Боэция, условно начиная ее, если начиная, как то следует из контекста его высказывания, с «карولينгского возрождения». — С.Н.), и должна быть резюмирована в некоей краткой формуле, то это понятие — схоластики — настолько всеобщее, что практически лишено ценности» *.

Я, однако, полагаю, что схоластика началась именно с появления теологии как школьной (то есть схоластической) рациональной дисциплины, что теснейшим образом связано с оформлением антитетического мышления, чему способствовал абеляров метод «sic et non», или «да и нет».

В «Да и Нет» собраны, как говорит Абеляр, «высказывания свя-
70
71
тых» по тем или иным религиозным проблемам (о двух природах Христа, о том, является ли Христос Спасителем или учителем, образцом морального совершенства, о том, что есть вера, воплощение, таинства). Эти высказывания — в силу их противоположности (Абеляр так подбирал цитаты, чтобы на один и тот же вопрос разные авторы давали положительный или отрицательный ответы) — тем и интересны, что в их подлинности у него не возникало сомнений. «Мы не привели здесь ничего апокрифического» *. Такая преамбула к собственной книге высказываний потребовалась потому, что возникла необходимость в критике текстов, многие из которых изобиловали «противоречивыми или чуждыми истине» суждениями «по вине переписчиков», поскольку «церковь в своей массе составила из несведущих язычников» *. Критика же необходима ради выяснения истины. Поскольку истинными, то есть каноническими произведениями призна-

69* *Friedrich Ueberwegs*. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Zweiter band. Die patristische und scholastische Philosophie. Herausgegeben von Bernard Geyer. Basel/Stuttgart, 1967, S. 143.

70* *Петр Абеляр*. Пролог к «Да и Нет», с.122.

71* Там же, с. 109—110.

- ны книги Ветхого и Нового завета, то они в качестве таковых отделены от других произведений (для чего? это очень важно для абеляровой мысли), «чтобы не исключать этого рода писаний и не лишать последующих авторов произведений, полезнейших по языку и стилю, для обсуждения и рассмотрения трудных вопросов» *. Почему произведено такое деление, хотя Абеляр, ссылаясь на авторитетных предшественников, утверждает, что и в Писании случаются ошибки? Кажется, что в этом и проявляют себя возможности медитативной диалектики: авторитетной речью Писания проверить собственную речь, чтобы «постигнуть духом, при посредстве которого это написано» *, который к тому же поможет — при тщательном чтении и обсуждении прочитанного — выявить и ошибки в Писании. Когда в книге «Концептуализм Абеляра» я говорила, что он был одним из зачинателей метода критической текстологии *, я имела в виду такую и только такую критику, связанную с медитативной диалектикой.

- Неожиданную помощь в постижении того, что есть медитативная диалектика, предоставил не так давно Жак Деррида, который в Бодлеанской библиотеке в Оксфорде обнаружил миниатюру на обложке гадательной книги XIII в., автором которой был Мэтью Парис, с изображением Платона и Сократа. Станным в этой миниатюре кажется не то, что философы облачены в средневековые одежды и помещены в средневековый интерьер, а то что «Сократ пишет под диктовку Платона», хотя известно, что исторический Сократ не написал за свою жизнь ни строчки, а Платон (известно, что он-то и писал о Сократе), стоя у него за спиной, нечто указывает *. Странно, однако, до той поры, пока мы не вспомним определение медитативной диалектики, данное Р.Томасом. На миниатюре изображен пишущим тот, кто реально «пишет», то есть вдохновляет тебя на письмо или речь. Это собственно и есть воплощение слова.

Так и у Абеляра: неколебимое, авторитетное Писание является сквозь произведения «полезнейших по языку и стилю» писателей, истинностью своей обнажая перед ними или перед их читателями ошибочные или недосказанные суждения. «В отношении

72* Там же, с. 119.

73* Там же, с. 109.

74* Неретина С.С. Концептуализм Абеляра, с. 175.

75* См. об этом: Вайнштейн О.Б. Деррида и Платон: деконструкция Логоса. — Мировое древо. 1992, № 1, с. 59.

же трудов позднейших авторов, чьи сочинения содержатся в бесчисленных книгах, если что-либо случайно кажется отступающим от истины, потому что она понимается не так, как там сказано, читатель или слушатель имеет свободу суждения, потому что он может или одобрить то, что ему понравилось, или отвергнуть то, что ему не нравится. Поэтому не следует упрекать того, кому не понравится или кто не захочет поверить всему, что там обсуждается или излагается, если только оно не подтверждается определенным обоснованием или известным каноническим авторитетом в такой степени, чтобы считалось доказанным, что это безусловно так и есть или могло бы быть таким» *. Именно о такой верифицирующей функции теологии писал М.К.Петров. Теологии, которая «замораживает» бесконечность комментария.

Но тем более предельным кажется сопряжение противоречивых высказываний, достоверность которых не подлежит сомнению. Антитетичность в таком случае становится содержанием мышления, когда «да» и «нет» сталкиваются друг с другом. Средневековый урок был построен следующим образом: экспозитор читал текст, который надлежало обсуждать. Этот текст дробится на ряд вопросов, в отношении которых определяются термины, обговариваются ясные и неопровержимые принципы, на основании которых разворачивается цепочка доказательств, суть которых резюмируется в силлогизме: «да». Затем выстраивается цепь возражений посредством нагнетания трудностей до полного возведения здания «нет». Третья часть урока — торжество «да», которое подготовил магистр новым силлогизмом. Но это «да» невозможно без «нет», без скрупулезного вопрошания, без последовательного разрушения возможных контр-аргументов. «Наставляя нас нравственно собственным примером, Бог пожелал воссесть в двенадцатилетнем возрасте среди учителей и спрашивать, скорее являя нам образ учащегося в вопрошании, чем образ учащего в высказывании, хотя тем не менее он обладал полной и совершенной божественной мудростью» *. Ум предстает как раскрытие (откровение) умения, как развитое умение превращать любой текст в предмет дискуссии, доводящей до совершенства собственную технику. В этом и состоит сугубый формализм схоластов, позволяющий овладеть разными возможностями текста, ни на йоту

76* Петр Абеляр. Пролог к «Да и Нет», с. 119.

77* Там же, с. 121.

- 78 его не меняя *. Схоластика дисциплиной урока превращала искусство знания в науку. Не случайно у Абеляра борются друг с другом термины «ars», «disciplina» и «scientia».

Концепт

- С толкование «да» и «нет» достаточно четко вырисовывается в абеляровой «Диалектике», обнаруживая не только двуединство понятия *, но и триангулярную схему суждения (да — нет — да), разворачиваясь в речи, которая единственно полагалась истинной субстанцией. Именно с анализом речи и связан его концепт (еще одна — наиважнейшая — идея, введенная им в логику) и его решение проблемы универсалий.
- 79

Решение этой задачи у Абеляра связано с попытками обнаружить способ «схватывания» (conceptio) единичного и многообразного в акте познания, осуществляемом душой, но так, чтобы душа с ее модификациями в чувственном восприятии и рассудке, осуществляющими созерцание (что и есть «схватывание»), не оказалась бы всего лишь местом сбора разнородных представлений о вещах, мало связанных между собой, «лишенным мысли созерцанием» (Кант), что противоречило бы представлениям о любовной принадлежности миру высших истин. Такого рода модификации естественно связаны формальными условиями внутреннего состояния души, а именно — ее владением пространством-временем: «схваченное» одномоментно, точно чувством обладает возможностью в рассудке представить последовательность «схваченного». Именно в душе формируется этико-логический концепт богопознания. Поскольку Бог творит вещи ради Бога, то по сотворении их Он должен вернуть их себе, проведя через перипетии отрицания (в силу конечности мира и связанной с нею идеей порождения). Идея «схватывания», коррелирующаяся с этими идеями потому есть одна из основных в логике Абеляра, необходимая для анализа проблемы универсалий, поскольку общее должно каким-то образом принадлежать обоим мирам: горнему и дольному.

В качестве предположения Абеляр вводит понятие об универсалии как об обозначающем звуке (vox significativa). В «Логике»

78* О схоластическом методе см.: Ляпкер Я.А. Декарт. М., 1975, с. 26—34.

79* См. об этом: Неретина С.С. Концептуализм Абеляра, с. 128—134.

обсуждаются два смысла субстанции: субстанция в Аристотелевом определении как сущность, представленная формой и служащая подлежащим для акциденций, и субстанция в Платоновом понимании ее как единого, простого, бесформенного, не приемлющего акциденций, что есть Божественная субстанция. Эта субстанция — несотворенная, та — сотворенная. Если не понять двусмысленности понятия «субстанция», то возникают трудности предикации из-за не прямых (в силу разного понимания субстанции) взаимоотношений Божественного слова и человеческой речи, которая относительно первого — в силу субстанциальной несоизмеримости — всегда есть троп. Связь субстанций осуществляется через ряд соответствий, конечным из которых является звук, необходимо являющийся свойством субстанции в силу ее субъектности и персональности. Звук — уже не Божественное слово и еще не человеческая речь — уподоблен таким пространственно-временным формам, схваченным душой, как точка или мгновение. И как точка разворачивается в линию, линия образует тело, как мгновение разворачивается в месяцы, годы, образуя то, что называется прошедшим, настоящим и будущим, так звук разворачивается в слог — слово — высказывание, которое в качестве целого сворачивается в единое звучание, то есть единичное выражается через множественное, а множественное (как общее) через единичное, «попеременно переступая свои, соответствующие каждому границы»*.

Если вспомнить Абельярову идею статусов, согласно которой любое определение есть одно из свойств субъекта, то по этой идее всеобщностью обладает любая единичность. В идее статуса происходит замыкание идеи универсальности на идею субъектности с ее интенциональной способностью конструировать предмет. В «Диалектике» к тому же исследуются логические моменты высказывания, где место субъекта занимает 1) высказывание в целом, направляющее внимание читателя/слушателя на определенное событие или 2) понятие, которое денотирует существовавшее, но уже не существующее.

К первым относятся высказывания типа «истинно, что Сократ бежит» или «он бранился; потому что не хотел идти на форум»: в этих высказываниях нет вещи, которая была бы субъектом, они или безличны (у них нет подлежащего, идея которого формировалась бы предикативно, модальные выражения «истинно»,

80* *Petrus Abaelardus. Logica «Ingredientibus»* (Gloses de Milan). — *Peter Abaelards. Philosophische Schriften*. Hrsg. von B.Geyer, I, S. 104.

- «необходимо» лишь сигнализируют о способе конципирования, благодаря которому «душа должна постичь вещи»), или являются некоей причиной, являющейся основанием для наложения общего имени. Ведь «высказывание „он не хотел идти на форум“, которое выставляется причиной брани, не является никакой сущностью»^{81*}. Субъектом в этих случаях оказывается или целое предложение или даже само действие. Потому для Абеляра неприемлемо утверждение Аристотеля о том, что «общее всякой сущности не находится в подлежащем (subiectum)». Для него общее как раз и находится в самом субъекте, будь он единичной вещью, обладающей свойствами-статусами, или целым высказыванием, приобретающим свойства единичности^{82*}.

Ко вторым относятся предикации, выводящие на анализ временных структур. Такой анализ в свою очередь приводит к радикальному отличию от логики Аристотеля, поскольку выясняется, что временем обладают не только глаголы, как полагал Аристотель (см. его трактат «Об истолковании»), но и имена. В высказывании «Гомер есть поэт» акт предикации осуществляет и синтез времен, и переживание каждого времени в отдельности, например, в имени того, кого уже нет: имя Гомера остается в памяти благодаря его поэзии. Несмотря на связку «есть», которая употреблена в настоящем времени, целое высказывания, которое как раз и предполагает память, следовательно — прошедшее, представляет в настоящем сложное временное восприятие. Более того, сам глагол может быть замещен, на что обращал внимание и Аристотель, глаголом «есть» и причастием, которое есть имя. Выражение «Сократ бежит» на этом основании может быть представлено как «Сократ есть бегущий», где предикат рассматривается не только как некая целостность, но и как имя — носитель настоящего времени. Потому «имя отличается от глагола не столько обозначением времени, сколько способом обозначе-

^{81*} *Ibidem.*

^{82*} На такого рода субъектность речи, когда грамматика не совпадает с психологическим ее восприятием, обратил внимание Л.С.Выготский. В работе «Мышление и речь» он приводит следующие высказывания. В Прологе Л.Уланда к «Герцогу Эрнсту Швабскому» есть такие слова: «Суровое зрелище откроется перед вами». В этой фразе, замечает ученый, грамматическое подлежащее — «суровое зрелище», но психологическое — «откроется». Также и во фразе «часы упали» для человека, фиксирующего состояние падения, подлежащим является «упали», а не «часы», как то следует по правилам грамматики. См.: *Выготский Л.С. Мышление и речь.* — *Выготский Л.С. Собр соч. Т. 2. М., 1982, с. 307.*

83 ния» *. Имя в качестве категории сущности может быть предикатом, и потому категории Аристотеля оказываются лишь одним из способов предикации.

В качестве владетеля настоящим временем имя выходит на уровень вечности, ибо, что ясно, настоящее есть единство времени, схваченность прошлого и будущего. Сама процедура, сами акты предикцирования, временного конципирования сведены к теологии, поскольку обнаружилась возможность все времена рассмотреть как вечное. Такая теологема позволяет понять, казалось бы, «да» и «нет»: ветхозаветное творение мира из ничего и новозаветное — по Слову: ибо слово оказывается вместе «тем, что есть», и «тем, чего нет». Это своего рода онтологическое доказательство бытия Слова. Такое Слово, как пишет Абельяр в «Теологии „Высшего блага“», не слышимо, оно интеллектуально, то есть это сам Разум, сама Мудрость, совечная Богу.

По Божественному Слову сотворены такие универсалии как человек, природа, камень, по человеческому — единичности типа конкретного человека, дома, или меча. Потому у Абельяра намечена тенденция производное от Бога называть субстанциями, а производное от человека — вещами. И то и другое связано между собою именем-звуком. Из анализа предикации ясно, что универсалии в один из моментов своего преобразования из немоты (из интеллектуального Слова) в звук, а из звука в целостное звучание (высказывание) приобретает форму статусов, существующих как нарицательные имена (то есть имена, означающие множество), а единичное приобретает форму имен собственных. Но на примере таких высказываний, как «Сократ — это человек» и «человек — это Сократ», видно, как единичное преобразуется в универсальное и универсальное в единичное. Что же происходит в момент связывания имен и вещей — Божественно-человеческих реальностей — между собой? Каков механизм и структура взаимооборачивания единичного и множественного, то есть какова схема движения универсалий?

Как мне представляется на основании «Логики» Абельяра, схема эта такова:

1. Универсалии имеют естественное существование в Божественном уме. Они обнаруживаются в чувственно постигаемом мире не как в естественном, а как в актуальном состоянии вещей, пе-

решедших от небытия к бытию. 2. При сдвиге, обозначившемся на этом переходе, возникает звук, сам по себе в качестве физического элемента — воздуха — несущий некоторое значение (паузу, ударение, форму). Универсалии соответственно претерпевают существенное изменение: происходит своего рода их раздвоение на имя и вещь. Изначально существующее как всеобщее связанное начало (идея) общее, в чувственном восприятии превращающееся в образы, в абстрагирующем рассудке приобретает форму понятия, значение которого укоренено в субъект-вещи. 3. Полное «схватывание» вещи происходит через высказывающую речь, через смыслы речей, возникающих в душе говорящего. Образуется своего рода треугольник: Божественные *идеи* — *звук* — *образы* («да») → *понятия* или *образы* (которые для Бога всегда ино-сказания о не-сказанном, то есть разнообразные «нет») → *смыслы* высказывания, успокаивающиеся в изначальных идеях («да»). Момент, когда речь полностью завершается, есть момент формирования высказывания, которое Абеляр называл концептом. Чем отличается концепт от понятия?

Понятие — это объективное единство различных моментов предмета понятия, созданных на основании правил рассудка, оно открыто и бесстрастно светит любому субъекту. Это — итог, ступени или моменты познания. Понятие непосредственно связано с языковыми структурами, которые выполняют функции становления строго определенной мысли, независимо от общения.

Концепт же формируется речью (1), освященной Св. Духом (2) и осуществляющейся потому «по ту сторону грамматики» — в пространстве души с ее ритмами, энергией, интонацией (3). Концепт предельно субъектен (4). Изменяя душу индивида, размышляющего о вещи, он при формировании предполагает другого субъекта, слушателя или читателя (5) и в ответах на его вопросы актуализирует смыслы (6). Память и воображение (7) — неотъемлемые свойства концепта, направленного на понимание здесь и теперь, в едином миге настоящего (8), с одной стороны, а с другой — концепт синтезирует в себе три способности души и как акт памяти ориентирован в прошлое, как акт воображения — в будущее, а как акт суждения — в настоящее (9).

Таким образом, универсальное у Абеляра — это полнота конкретности. Это не гносеологическое обнаружение бытия с помощью слова, а вхождение в саму его онтологию. Это уловление вещи в слове, где значащ каждый звук, крепко связанный и с ве-

пью, и со словом. Потому столь важен выстроенный Абеляром треугольник: универсалия как момент преобразования Божественного слова в человеческое, требующая наполнения пустая форма → понятие, рождающееся в человеческом рассудке как некая общезначимость сотворенной вещи → концепт как персональная речь, возвращающая в Богово лоно смыслы вновь претворенных вещей. В итоге, онтология речи и онтология вещного бытия оказываются сторонами единой онтологии — всеобщей субстанции связей, происходящей из мыслей-слов Божественного субъекта. В этом — особость и самостоятельность концептуализма, направления, обусловленного речью как всеобщей связью речей.

И последнее. Вниманию читателей предлагаются трактаты или фрагменты трактатов, прежде не переводившихся на русский язык. Помимо личных пристрастий переводчика, выбор их обусловлен следующими мотивами.

Фрагмент «Логики „для начинающих“» дает представление не только о том, что есть для Абеляра универсалии, хотя это — то главное, для чего избран именно этот фрагмент: в нем обозначены позиции тех, кого мы называем «реалистами». Если учесть, что в «Теологии „Высшего блага“» представлены номиналистические воззрения, а сам Абеляр представляет концептуалистскую идею, то перед нами — довольно полная картина миропонимания XI—XII вв. К тому же во фрагменте из «Диалектики» дан анализ речевого высказывания, на основе которого формируется фундаментальное понятие для Абеляра — концепт, определение которого до сих пор не вошло ни в одно философское справочное издание. Оба логических фрагмента к тому же прекрасно передают комментаторское философствование. При такого рода философствовании каждое из комментируемых высказываний ни в коем случае не является *выпиской* для, скажем, подтверждения мыслей философа и впрок, на память: Это предмет пристального взглядывания в корень философского дела, происходящего здесь и сейчас.

«Диалектика», конечно, требует гораздо большего внимания и дальнейшей работы по ее переводу. Достаточно сказать, что предлагаемый отрывок — лишь малая доля огромного пятикнижия. Вот ее содержание:

Книга 1. Начало ее утеряно. Она называется, на основании записи в Эпilogue, «Книгой о частях речи, которые мы называем высказываниями». Эта книга делится на три тома: «Антепредикаменты» (том утрачен; в нем был анализ «пяти имен» Порфи-

рия, потому для нас так важна «Логика „для начинающих“», где дается именно анализ Порфириева «Введения к „Категориям“ Аристотеля»); «Предикаменты», начало которых отсутствуют, но которые в целом посвящены анализу «Категорий» Аристотеля, утвердительных предложений, топики, гипотетических предложений, делений и определений; «Постпредикаменты» с комментариями к трем первым главам трактата Аристотеля «Об истолковании». Книга 2 посвящена анализу утверждений, отрицаний, количественному увеличению префиксов, модальности и предложениям о прошлом и будущем, в связи с чем исследуются понятия судьбы и Провидения. В книге 3 исследуются виды категорических силлогизмов, их формы, фигуры и пр. В основном это комментарии к трактату Боэция «О категорических силлогизмах». Книга 4 — анализ гипотетических силлогизмов, книга 5 — исследование искусства деления и определения. Полагаю, что при работе над «Диалектикой» обнаружится много неожиданного.

Оба логических фрагмента из «Логики» и «Диалектики» вкупе с «Диалогом между Философом, Иудеем и Христианином», публикуемым полностью (два небольших отрывка из него были переведены и напечатаны в издании «Истории моих бедствий» 1959 г.), представляют напряженное взаимодействие-оспаривание разных логик (античной и средневековой, стоической и неоплатонической), персонифицированных Аристотелем, Цицероном, Порфирием, Боэцием и самим Абеляром, разных религий, разных ересей, что означает вхождение в историю мировой мысли через уникальную мысль автора публикуемых трактатов.

«Теология „Высшего блага“», публикуемая полностью, первая из переведенных «теологий» столь раннего периода, как и «Этика, или Познай самого себя», также публикуемая полностью: в этих трактатах отчетливо прослеживается взаимосвязь всех понятий, используемых Абеляром, главным образом — *intentio*. Так что круг интересов Абеяра представлен довольно широко. Остается сказать: *Feci quod potui, fecerint meliora potentes*.

С.С.Неретина

ЛОГИКА «ДЛЯ НАЧИНАЮЩИХ»

Н ачинаются глоссы магистра Петра Абеляра к [«Введению к „Категориям“»] Порфирия.

Тем из нас, кто начинает изучение логики, мы расскажем в нескольких словах о ее свойствах, начав с [определения] ее рода, который есть философия. Боэций называет философию не вообще знанием, но знанием, которое возникает относительно наи-

- 1 высших реальностей*: действительно, мы называем философами не всяких знатоков, но только таких, чей разум в состоянии проникнуться изошренными [проблемами]. Боэций различает три вида философии: спекулятивную, то есть направленную на созерцание природы вещей, моральную, которая должна оп-

Предполагается, что эта «Логика» была написана Абеляром в 1114 г. (Cottieux J. La conception de la théologie chez Abélard. — Revue d'histoire ecclésiastique. Т. 28. № 2. Louvain, 1932. P. 268). Перевод осуществлен по изданию: *Petrus Abaelardus. Logica «Ingredientibus»*. (Gloses de Milan). — *Peter Abaelards. Philosophische Schriften*. Hrsg. von B.Geyer. I. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. B. XXI, I. Münster: Aschendorff, 1919. В 1945 г. М.Гандильяк (M.Gandillac) перевел часть «Логики» (глоссы к «Введению к „Категориям“ Аристотеля» Порфирия) на французский язык (Oeuvres choisies d'Abélard. P., 1945), что также учтено в настоящем издании. Разрядка и курсив Б.Гейера. Мы публикуем фрагмент «Логики» о родах и видах. Оpubл.: Философские исследования, 1995, № 1.

1* A.M.S.Boethius. In: Topica Ciceronis commentaria (далее: *Boeth.* In top. Cic.). — Patrologiae cursus completus... series latina... acc. J.-P.Migne (далее: MPL). Т. 46, col. 1044 C.

ределая, [что есть] добродетельная жизнь, рациональную, которая должна разумно упорядочивать доказательства и которую греки называют логикой *. Некоторые, однако, уточняя, говорили, что, по свидетельству Боэция, логика — не часть философии, а ее инструмент *, на том, очевидно, основании, что два других вида в известной мере работают с ее помощью, используя ее аргументацию для доказательства (*demonstratio*) собственных положений. Так, к примеру, стоит ли вопрос о естественных или моральных проблемах, доказательства черпают из логики. Против них сам Боэций говорит, что [логике] ничто не мешает быть [вместе] и частью, и инструментом философии, подобно руке, [которая одновременно и часть, и инструмент] человеческого тела *. Кажется даже, что логика часто служит инструментом для себя самой, ибо с помощью своих аргументов она разрешает к самой себе обращенный вопрос, например, является ли человек видом животного? И однако она — не менее логика, будучи инструментом логики, и не менее философия, будучи инструментом философии. Боэций даже выделяет ее из двух других видов философии по ее собственному предмету, задача которого состоит в необходимости выстраивать [систему] аргументации *. В самом деле, если физик и приводит аргументы, то не физика объясняет ему их, но одна только логика. Относительно этого Боэций говорит, что по упомянутой причине [логика] записана и сведена к определенным правилам аргументации, дабы не вводить в заблуждение тех, кто не слишком в ней тверд из-за ложных умозаключений *, когда кажется, что благодаря этим рассуждениям доказывается то, что не обнаруживается в природе вещей, часто приводя к противоречиям внутри им самим предложенных условий, например, «Сократ — тело, тело — черное, следовательно, Сократ — черен».

Чтобы написать трактат по логике, необходим такой порядок: по-

2* Ср: *Анциция Манлия Торквата Северина Боэция* Комментарий к Порфирию, им самим переведенному. Пер. Т.Ю.Бородай (далее: *Боэций*. Комм. к Порф.). — *Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 9. В основном я буду пользоваться этим переводом, за исключением тех случаев, когда некоторые термины, на мой взгляд, требуют уточнения. Боэций делит философию на «спекулятивную», «практическую» (*philosophia activa sive moralis*) и «рациональную».

3* *Боэций*. Комм. к Порф., с. 10.

4* Там же, с. 10, 11.

5* Там же, с. 10.

6* Там же, с.8.

скольку [система] аргументов состоит из предложений (*propositio*), а предложения — <из> слов (*dictio*), то тому, кто пишет полную логику, необходимо прежде всего написать о простых словах (*sermo*), затем о предложениях и, наконец, системой аргументации довести логику до цели, как то сделал наш первый [логик] Аристотель, который посвятил свои «Категории» (*Praedicamenta*) таким фундаментальным словам; «Об истолковании» — предложениям; «Топику» и «Аналитики» — системам аргументации. Тот же Порфирий, как указывает само название, приготовил «Введение к «Категориям», Аристотеля». Но сам затем показывает, что [«Введение»] необходимо для искусства [логики] в целом. Вкратце, [хотя] и более тщательно, нужно различать намерение (*intentio*), содержание и способ истолкования, полезность представленного знания, или к какой части диалектики оно прилагается.

Намерение состоит прежде всего в том, чтобы подготовить читателя к [чтению] «Категорий» Аристотеля, дабы он смог легче понять, о чем там идет речь. Это достигается при обсуждении пяти [имен], которые составляют содержание его [труда], а именно: рода (*genus*), вида (*species*), собственного признака (*proprium*), отличительного признака (*differentia*) и привходящего признака (*accidens*), познание которых [Порфирий] полагал исключительно полезным для понимания «Категорий». То, что мы называли в числе пяти, можно в известной мере к этому отнести — и имена (род, вид и прочее), и то, что ими обозначено. Ведь [Порфирий] ясно очерчивает смысл этих пяти [имен], которыми пользуется Аристотель, чтобы не быть относительно них в неведении, приступая к «Категориям»; что же касается их значений, то почти определенно можно свести [их] к пяти, так как, хотя их и может быть — порознь воспринятых — бесчисленно [много], ибо бесчисленно количество родов, видов и прочего, но все они сводятся, как сказано, к пяти [именам], потому что на их основании рассматривается любая [вещь], все роды, поскольку они — роды, и подобно же — все остальное. Так, восемь частей речи рассматриваются по их восьми особенностям, хотя поодиночке их может быть бесчисленно [много].

Способ же истолкования состоит в том, что, различив изначально природные свойства каждого из них в разных трактовках ради лучшего познания, одновременно можно дойти до их общих мест и [отличительных] признаков.

7 Польза же, как учит Боэций, состоит в том, чтобы [научиться] руководствоваться «Категориями». Она, однако, четверная, что более четко мы обнаружим там, где он сам о том повествует*.

Через какую часть в представленных трудах знание стремится [стать] логикой, мы обнаружим сразу, как только сообразно разделим эту логику на части. По Туллию [Цицерону] и Боэцию, таких составляющих логику частей две, а именно: умение обнаруживать доказательства и умение рассуждать, то есть умение утверждать и проверять обнаруженное само по себе*. Действительно, доказывающему необходимы две вещи: прежде всего найти основания, по которым он собирается [что-либо] утверждать, затем суметь защитить их, если кто-либо посчитает их негодными или недостаточно ясными. Оттого Туллий [Цицерон] и утверждает, что обнаружение [доказательств] естественно должно быть прежде всего. Познание [их] имеет значение для той и другой части логики, но главным образом — для нахождения, и сама [логика] есть некая часть умения находить доказательства. Каким [иным] образом можно было бы вывести доказательство на основании рода, вида либо прочего, кроме как с помощью тех способов, которые здесь обсуждаются? Поэтому Аристотель в «Топике» вводит определения, рассуждая об их местах, как и Туллий — в своей [«Топике»]. Но так как доказательство строится на тех же [основаниях], на которых разворачивается, то умение [их обнаружить] никоим образом не исключает умения рассуждать. Ведь как аргумент выводят из природы рода или вида, так и вывод (*extractum*) основывается на ней же. Рассматривая человеческую природу как принадлежащую к виду животного, я тотчас в ней нахожу доказательство для признания [ее] животным. Но если кто-либо возразит, я сразу могу показать, что аргумент — приемлем, поскольку исходит из природы рода или вида, так что на основании внешне одних и тех же высказываний разворачивается доказательство и подтверждается уже развернутое.

7* «Польза от этой книги — четвероякая... Ибо небольшая эта книжечка научает и ясному пониманию категорий, и точному установлению определений, и правильному усмотрению делений, и наиболее истинному построению доказательств». — *Боэций*. Комм. к Порф., с. 14—15: В прим. 9 к этому трактату (с. 292) дана история перевода термина «voces» (греч. φωναί) применительно к тем пяти логическим терминам, о которых идет речь и которые здесь переданы словом «имена», на мой взгляд, наиболее соответствующим идее универсалий.

8* См.: там же, с. 8.

Кое-кто, однако, полностью отделяет науку о категориях и от нахождения [доказательств], и от суждения, то есть от делений либо определений, даже от предложений и никоим образом не помещает ее среди частей логики, хотя и признает необходимой для логики в целом. Им кажутся враждебными как авторитет, так и <разум>. Действительно, Боэций, [комментируя] «Топику» Цицерона, делит диалектику на две части, каждая из которых включает в себя другую, так что каждая охватывает всю диалектику. Первая — через умение находить аргументы и рассуждать, вторая — через способность деления, определения, соединения^{9*}. Но он поочередно редуцирует их друг к другу, так что в умение находить [аргументы], поскольку один член относится к первому делению, он включает и способность к-делению или определению, благодаря, разумеется, тому, что доказательства извлекаются как из делений, так и из определений. Отсюда [следует, что] знание о роде, виде и тому подобном соответствует умению находить на [основании] разума. И сам Боэций заявляет приступающим [к философии], что логика начинается прежде всего с книг Аристотеля, с текста «Категорий», из чего ясно, что «Категории» не отделяются от логики, в них читатель обнаруживает введение к логике. С помощью такого различения категорий он особенно почувствует огромную силу аргументации, так как благодаря этому найдет возможность понять, что является и что не является природой каждой вещи. Особенность предложений (*propositio*) [состоит в том, что] они также доказательны, так как любое из них может быть верифицировано как противоположное, противоречивое, либо как-либо иначе <противопоставленное>. Поскольку, следовательно, все [части] логики обсуждаются ради ее цели, то есть доказательности, то мы не удалим из нее ни одно из ее умений.

После этих замечаний приступим к дословным [объяснениям]. [Порфирий говорит: «Поскольку необходимо (*necessarium esse*) знать, и в частности для того, чтобы понять учение о категориях, которое находят у Аристотеля, что такое род и что — отличительный признак, что вид и что собственный признак и признак приводящий, и так как рассмотрение всех этих вещей полезно и для того, чтобы установить определение и вообще в связи со всем, что принадлежит делению или демонстрации, я попытаюсь приступить к тому, что говорилось древними, со-

^{9*} *Boeth.* In top. Cic. comm., col. 1044 C.

здавая для тебя их свод (traditio) о созерцании этих вещей кратко и как бы в качестве введения, воздерживаясь от покушения на более глубокие изыскания, а более простые разрешая без
10 чрезмерных разверток] *.

Поскольку необходимо... — Порфирий, собравшись писать о некоем предмете, предпосылает ему введение, где определяет и сам предмет, и пользу от своего труда, указывая способ написания для новичков и опираясь на то, что об этом — изрядно — думали философы. Но [слово] «необходимо» может пониматься в
11 трех значениях: либо оно полагается как «неизбежное», как, например, говорят: «Необходимо, чтобы субстанция не была качеством», либо как «полезное», когда, например, говорят, что [«необходимо»] пойти на форум» *, либо же как «определенное», например, «необходимо, чтобы однажды человек умер». Кажется, что два первых значения такого рода «необходимого» соперничают между собою в том, какое из них более сообразно тому месту, где Порфирий говорит: «Поскольку необходимо». Ибо и из высшей необходимости прежде всего должно знать, что есть род, вид и т.д., чтобы затем перейти к другому, ибо без знания этого нельзя знать и того: польза очевидна. Если же кто-либо старательно обращает внимание на буквальное, то он решит, что сообразнее сказать «полезно», нежели «неизбежно». Когда же все сводится к тому, чтобы сказать, что нечто необходимо, как бы направляя одно относительно другого, то внушается идея пользы. Полезное ведь [всегда] обращено на другое, неизбежное же говорит само за себя.

[Теперь] расположи [фразу] так: «В самом деле, необходимо», то есть полезно, «знать... что такое род и т.д.», то есть [познать] свойства каждой вещи так, как они вскрываются в своих определениях, которые даются не в соответствии с субстанцией, но в соответствии с их акцидентальными свойствами. Ибо имя рода и прочего обозначено не по субстанции, а по привходящим

10* См.: *Бозций*. Комм. к Порф., с. 14.

11* Это же место Бозций комментирует так: «В переносном смысле „necessarium“ обозначает, по словам Марка Туллия, кого-то своего или нашего (то есть близкого человека)». Это значение «необходимо» Абельяр опускает. «Затем мы употребляем слово „necessarium“, обозначая им своего рода пользу, когда говорим, например, что нам „необходимо“... спуститься на форум». Это значение почти дословно использовано Абельяром. «Третье значение — когда мы, например, говорим о солнце, что оно необходимо должно двигаться: здесь „necessarium esse“ значит „necesse esse“ („неизбежно“)». См.: *Бозций*. Комм. к Порф., с. 16.

признакам. Отсюда [выражение] «...то, что такое...» мы воспринимаем скорее на основании приводящего, чем на основании собственного признака.

И для того и т.д... — как мы напоминали выше, [Порфирий] рассматривает четыре [вещи], в которых он обнаруживает четверную пользу, а именно: категории, определения, деления, демонстрации, т.е. доказательства, которые объясняют поставленную проблему (quaestio).

Которое... то есть учение о категориях... находят у Аристотеля... — то есть которое содержится в его трактате. Ибо иногда [название] книги подменяется именем автора: [говорят же], например, «Лукан» [вместо «Фарсалия»] *.

12 Для того, чтобы установить определение... — то есть чтобы установить и составить определение.

И вообще... — [эти слова означают, что познание] пяти [имен Порфирия] полезно.

Со всем, что принадлежит делению или демонстрации... — то есть доказательству. И поскольку это необходимо, то есть полезно знать в целом, то я попытаюсь приступить к тому, что говорилось древними, создавая для тебя свод, то есть толкуя, о созерцании этих вещей, то есть о созерцании этих пяти имен; свод я называю сокращенным (compendiosa), то есть умеренно кратким, что он тут же и объясняет, говоря: кратко и как бы в качестве введения. Ведь чрезмерная краткость могла бы потянуть за собой и чрезмерную неясность, по слову Горация: «Если я слишком краток в работе, то становлюсь непонятным» *. Поэтому, чтобы читатель не отчаялся из-за лаконичности или не утонул в многословии, [Порфирий] обещает сохранять в изложении меру, [подходящую] для введения. Так как этот труд относится и к категориям и к трем другим вещам: [определению, делению, доказательству], то сам Боэций излагает с достаточным тщанием то, чего и мы, однако, кратко коснемся.

И прежде всего выявим, на каком основании каждое из пяти трактуемых имен относится к категориям. Понятие (notitia)

12* Марк Анней Лукан (38—65) — римский эпический поэт-стоик, крупнейший после Вергилия, племянник Сенеки, казнен Нероном. Большинство его произведений не сохранилось, хотя в Средние века была известна поэма «Орфей». Остались лишь эпиграмма и неоконченная поэма «Фарсалия, или О гражданской войне» (между Цезарем и Помпеем) в 10 книгах.

13* Квинт Гораций Флакк. Искусство поэзии, 25—26.

рода принадлежит к категориям на том основании, что Аристотель установил десять высших родов, которыми охватываются значения бесконечного [количества] имен всех вещей и которые, поскольку существуют и другие роды вещей, нельзя познать без предварительного знакомства с [каждым] из родов. Также и понимание (*cognitio*) вида не исключает [понимания] рода, и без него нельзя понять род, так как они соотносятся [друг с другом]. Их сущности и их познание взаимообусловлены. Отсюда, как свидетельствует сам Порфирий, необходимо, чтобы одно определялось через другое. Отличительный признак, который, добавленный к роду, образует вид, необходим для различения как вида, так и рода, в установленном делении которого он вскрывает и обнаруживает собственное значение в качестве вида. Многое вводится и Аристотелем в «Категориях», там, где речь идет именно об этих трех: роде, виде и отличительном признаке, и если предварительно не познакомиться с его [текстом], то этого [текста] понять нельзя. Ибо таково правило: у разных родов, [не подчиненных друг другу, — соответственно разные виды и отличительные признаки]. Познание собственного признака помогает [понять] это, потому-то сам [Аристотель] указывает на собственные признаки категорий, а именно, когда говорит, что собственный признак субстанции — это то, чтобы *быть тождественной и одной по числу и т.д.** Итак, чтобы не игнорировать затем природу собственного признака, нужно здесь его объяснить. Однако стоит заметить, что Порфирий рассматривает собственные признаки только предельных видов, тогда как Аристотель исследует собственные признаки видов, и те, [то есть] собственные признаки родов, но [познание] одних собственных признаков обнаруживает — на основании подобия — и природу других, ибо одним и тем же образом сказывают о себе и эти, [то есть] собственные признаки видов, и те, [то есть] собственные признаки родов, а именно — тем, что они всегда соответствуют и всему, и одному-единственному. Кто может сомневаться, что познание привходящих признаков принадлежит к [учению о] категориях: ведь в девяти категориях можно обнаружить сплошь привходящие признаки? Кроме того, сам Аристотель часто и усердно исследует их

14* Почти дословная цитата из Аристотеля: «Главная особенность сущности — это, надо полагать, то, что, будучи тождественной и одной по числу, она способна принимать противоположности...» — Аристотель. Категории, 4 а 10—12. — Аристотель. Соч. в 4-х томах. М., 1978. Т. 2, с. 60.

- свойства, то есть [свойства] привходящих признаков, которые на-
 15 ходятся в субъекте *, чего главным образом и касается трактат о
 16 привходящем признаке *. Для различения отличительного признака
 от собственного полезно знание признака привходящего, потому
 что, если не овладеть таким различием, то те [отличительный
 и привходящий признаки] окажутся совершенно не познанными.

Покажем теперь, благодаря чему эти пять [имен] имеют отно-
 шение к определениям. Определения бывают [двух видов]:
 одно субстанциальное, другое — описание. Субстанциальное [опре-
 деление] вида — то, которое охватывает род и отличительные
 признаки; следовательно, к определению относится как трактат
 [Порфирия] о роде, так и об отличительном признаке, и о виде.

Описание часто извлекается из привходящих признаков, поэтому
 познание привходящего признака главным образом обосновывает
 описание. Познание же собственного признака помогает вообще
 любым определениям, которые через него обретают с ним сход-
 ство, [состоящее в том], что [определение] обращается на оп-
 ределяемое.

Пять [имен] необходимы и для делений, ибо, если их не по-
 нять, то деление произойдет скорее случайно, нежели разумно. В
 этом можно убедиться, [рассмотрев] каждое [значение слова]
 «деление» в отдельности. Существуют три [вида] деления как
 такового: [деление] рода [на виды], целого [на части] и зву-
 ка [на его составляющие] — и три [вида деления] по прив-
 ходящему признаку, то есть когда делится привходящий
 признак по субъектам, либо субъекты по привходящим призна-
 кам, либо привходящий признак на привходящие признаки. Де-
 ление, которое есть деление рода, производится либо на виды,
 либо на отличительные признаки вместо видов. Поэтому [деле-
 ние] рода, вида и отличительных признаков необходимо и одно-
 временно полезно для *деления целого [на части] и звука [на со-

15* См. у Порфирия: «Определяют привходящий признак и таким образом: привходящий признак — это то, что может либо находиться, либо не находиться в том же *предмете*, или же — то, что не есть ни род, ни отличие, ни вид, ни собственный признак, но всегда является находящимся (данным) в *субстрате*». («Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля. — *Аристотель*. Категории. Пер. А.В.Кубицкого. М., 1939, с. 65. Курсив мой). «Предмет» и «субстрат» у Боэция звучит как «субъект» (см.: *Бозций*. Комм. к Порф., с. 20).

16* Словом «трактат» (*tractatus*, или *tractatio* — обсуждение, рассмотрение) Абеляр обозначает здесь то, что А.В.Кубицким передано как «глава» (глава «О роде», «О виде» и т.д.).

ставляющие], что, кажется, в определенных случаях можно было бы спутать с [делением] рода, если бы заранее не была понята сущность рода, то, например, что всякий род однозначно сказывается о каждом в отдельности виде, в то время как целое не сказывается о каждой из составляющих его частей, и звук, имеющих определенный состав, не соответствует однозначно отдельным своим элементам. Вследствие этого, [упомянутые имена] больше всего необходимы при делении двусмысленных слов, что было полезно для определений, так как только при определении узнается, что двусмысленно, а что нет. Что же касается того деления, которое осуществляется по приводящему признаку, благодаря которому происходит само [деление], то его познание необходимо, да и прочее полезно [знать] при различении [способа] деления, иначе мы спутали бы род с видом или отличительными признаками, а также с приводящим признаком в субъекте.

Как мы выше упомянули, познание пяти [имен], очевидно, важно и для раскрытия или подтверждения обнаруженных аргументаций. Ибо по природе рода, вида или прочего мы обнаруживаем и подтверждаем найденные доказательства. А то, что 17 Боэций называет их здесь пятью местами силлогизмов*, кажется, этому противоречит, потому что мы не хотим делать никаких замещений в совершенных сцеплениях силлогизмов. Ведь в действительности вместо рода он употребляет имя вида, то есть полагал силлогизм вместо доказательства, иначе он преуменьшил бы значение этих [имен], прилагая их только к силлогизмам, а не вообще ко всем [способам] аргументации, которые у Порфирия также называются демонстрациями. Впрочем, места могут также прилагаться к совершенным соединениям силлогизмов не потому, что они принадлежат им сами по себе, а потому, что могут быть туда привлечены вследствие их очевидности, подтверж-

17* Ср.: «Необходимое — это те же роды и отличительные признаки, о которых мы уже говорили: в этом не усомнится тот, кто понял, что без рода и отличительного признака не может быть и вида. Также и причинами видов являются роды и отличительные признаки. Ибо виды существуют потому, что существуют их роды и отличительные признаки; будучи помещены в доказывающих силлогизмах, они являются причиной не только самой вещи, но и заключения...» — Боэций. Комм. к Порф., с. 22. Курсив мой. Абеляр обнаружил, что учение о силлогизме, развитое в аристотелевых «Аналитиках», Боэций интерпретирует в духе «Топики». Тем самым оказываются смешанными два вида знания: *всеобщее-необходимое*, имеющее дело с учением о силлогизме, и *вероятностное*, имеющее дело с ситуацией диспута, диалектики. На мой взгляд, такой сдвиг произошел от того, что, начиная с раннего Средневековья, философы

- 18 дая энтимемы *. Показав полезность категорий, вернемся к дословному объяснению.

[Покушаться] на более глубокие... — так как [Порфирий] соблюдал стиль введения, то он отставляет в сторону, то есть воздерживается от трудных, покрытых мраком вопросов, кратко обсуждая более простые. И бесполезно он произносит слово «кратко»: ведь вещь могла сама по себе быть легкой, но истолковываться неясно.

[Сейчас относительно родов и видов я не стану говорить, существуют ли они самостоятельно или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них, ибо эта работа очень глубока и предполагает длительное исследование] *.

- 19 Сейчас относительно родов... — он ставит те вопросы, которые являются более глубокими, но не решает их. Говорится и о причине того, почему он отказывается от их исследования, однако все-таки о них упоминает. Не обсуждает он эти вопросы потому, что читатель еще не слишком искушен в исследовании и восприятии их, а упоминает — чтобы не оставить читателя к ним равнодушным. Если бы он полностью обошел их молчанием, то читатель, полагая, что по таким проблемам вовсе ничего нет, и сам, конечно, не стал бы их ставить. Есть три, как их называет Боэций и, загадочных, но весьма полезных [вопроса], соблазнивших многих философов, но немногими разрешаемых *. Первый: существуют ли роды и виды самостоятельно, то есть являются ли они положенными в основание и т.д.; он даже сказал так: имеют ли они подлинное бытие или сосредоточиваются только во мне-нии. Второй: если признать, что они истинно существуют, то телесны ли [эти] сущности или бестелесны. Третий: отделены ли они от чувственного или расположены в них *. В самом деле, есть два вида бестелесного, а именно: одни способны существо-
- 20
- 21

ставили акцент на обсуждение топосов, «склеивая» всеобще-необходимое с диалектическим.

18* Энтимема (греч.) — сжатое выразительное суждение. Лат. — commentatio. Ср. с практикой комментаторства в Средние века.

19* См.: Боэций. Комм. к Порф., с. 23.

20* См.: Боэций. Комм. к Порф., с. 23.

21* Ср.: «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля, с. 53. Боэций цитирует Порфирия (см.: Боэций. Комм. к Порф. с. 23), Абеляр — Боэция.

22

вать сами в своей бестелесности, вне чувственного, как, например, Бог или душа, другие не могут быть вне чувственного, в котором они существуют, линия, например, неотделима от чувственно постигаемого тела *.

Так, бегло затронув эти вопросы, [Порфирий] говорит: *«Сейчас же я отказываюсь говорить относительно родов и видов, существуют ли они и т.д., телесна или бестелесна их сущность и сказывается ли она относительно бестелесного, отделяется ли от чувственного и т.д. и твердая ли плоть рядом с нею»*. Понять это можно по-разному. Так, он мог сказать: я буду избегать обсуждать эти три вышеупомянутых вопроса и еще некоторые, постоянно рядом с ними возникающие. Они могут породить и другие, которые столь же трудны, например, происходят ли роды и виды от общей причины наложения общих имен, существующих сами по себе, а именно: в какой из различных вещей они сходятся или они получаются благодаря понятию (*intellectus*) об универсальных именах, которым, кажется, не схватывается (*conspici*) ни одна вещь и ни о какой единичной вещи нельзя помыслить посредством общего звучания (*vox universalis*), — и много других трудностей. Можно — с тем же успехом — интерпретировать и так, как бы присоединив [к упомянутым] четвертый вопрос, а именно: необходимо ли, чтобы роды и виды, поскольку они суть роды и виды благодаря именованию, становились некоей субъект-вещью (*res subiecta*); или же — по исчезновении самих этих поименованных вещей — разум с помощью обозначения устанавливает универсалию, чем является, например, имя «роза» [в момент], когда не существует ни одной из роз, для которых [это имя] — общее. Эти вопросы мы внимательнее обсудим впоследствии, а теперь вернемся к букве пролога.

Заметь, когда [Порфирий] сказал: *«Тут же»*, то есть в настоящем трактате, — то он дает понять, что читатель может в другом месте найти решение этих вопросов.

Очень глубока... — Он приводит причину, по которой отказывается обсуждать здесь эти проблемы, так как ясно, что толковать их нужно глубочайшим образом, имея в виду читателя, который [пока] не может их затрагивать, — это он тотчас и уточняет.

Предполагает длительное исследование... — естественно, так

22* См.: Бозиций. Комм. к Пофр., с. 24.

как автор мог бы разрешить их, но читатель не мог бы за ним следовать. Более, говорю, следовать, чем может.

[Затем Порфирий говорит: *«Но то, что я попытаюсь теперь показать, это — как древние, а из них особенно — перипатетики, исследовали эти и другие вопросы вероятностным способом»*].

23 Но то, [что я попытаюсь]... — предупредив о том, о чем он умолчит, [Порфирий] указывает, что именно он рассматривает, то есть род, вид и три другие понятия.

Древние... — речь идет не о возрасте, а об их суждениях.

Древние, говорю, а из них особенно — перипатетики... — часть этих древних; называет же он перипатетиков диалектиками, то есть аргументаторами.

Исследовали... вероятностным способом... — то есть правдоподобно, с чем бы все соглашались и [в чем] не было бы никаких разногласий. В действительности при разрешении указанных вопросов одни полагали одно, а другие другое *.

24 *Эти... вопросы...* — понимаем: о роде и виде.

И другие... — то есть три другие категории. По прочим пробле-

23* См.: «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля, с. 53: «Но как в отношении названных здесь и подлежащих нам логических моментов провели более формальный разбор древние и особенно — сторонники перипатетической школы, это я постараюсь теперь показать». То, что Боэций, а вслед за ним Абеляр перевели как «правдоподобно», или «вероятно», т.е. в соответствии с «Топикой» Аристотеля, А.В.Кубицкий передал как «формальный разбор», т.е. в соответствии с «Аналитиками». См. также прим. 18.

24* Боэций так обосновывает свой перевод этого места: «[Порфирий] говорит, что „в отношении названных здесь“, — то есть родов и видов, к которым относились прежде упомянутые им вопросы... он собирается рассуждать „более или менее вероятным способом“, то есть правдоподобно (*verisimiliter*), то, что греки называют *λογικῶς* или *ἐνδοξῶς*. В самом деле, мы часто находим у Аристотеля слово „*λογικῶς*“ в значении „правдоподобно“ или „вероятно“, и то же самое — у Боэция (Сидонского. — С.Н.) и у Александра (Афродисийского. — С.Н.). Порфирий тоже неоднократно использует это слово именно в этом значении, поэтому-то мы и передали его так в нашем переводе, и не стали переводить *λογικῶτερον* Порфирия как „*rationabiliter*“ — „разумно обоснованно“. Ибо первое значение показалось гораздо предпочтительней и ближе к истине: Порфирий обещает, что изложение его будет правдоподобно, то есть не будет выходить за рамки привычных для новичков-читателей мнений, как это и подобает введению. Ведь тайны более глубокого учения отпугивают умы неопытных людей, поэтому введение должно быть таким, чтобы не превышать разумения начинающих. Поэтому наш перевод: „правдоподобно“ (*probabiliter*) кажется нам лучше, чем „разумно обоснованно“». — *Боэций*. Комм. к Порф., с. 29—30.

мам, о которых только что говорили, решения, действительно, расходятся, и согласия не было достигнуто. Оттого Боэций напоминает, что Аристотель утверждал, будто роды и виды существуют только в чувственном, вне которого их можно [лишь] мыслить, Платон же, напротив, [полагал], что за пределами чувственного их можно не только мыслить — они существуют *.

Заметь также, что все это сводится в нечто одно, объединенное в прологе. Боэций [в «Комментариях» к „Топике“ Цицерона] говорит так: «Как утверждают риторы, всякий пролог, имеющий целью образовать слушателя, или добивается благосклонности, или возбуждает внимание, или вызывает послушание» *.

Случается, что [все] три [упомянутых элемента], вместе или отдельно, находятся в прологе. Два [из них] можно обнаружить здесь: послушание — там, где [философ] сжато излагает тему, которая заключается в [исследовании] пяти [имен], и внимание — там, где он посвящает трактат четырем видам полезности, о чем древние создали [целое] учение, или там, где он рассказывает о манере введения. В снискании же благосклонности здесь нет необходимости, поскольку знание не является предметом ненависти для желающего исследовать этот трактат Порфирия.

Теперь вернемся, как обещали, к вышеназванным вопросам, тщательно изучим их и разрешим. Поскольку несомненно, что роды и виды суть универсалии, к которым вообще относится сущность (*natura*) всего общего, то попытаемся здесь обнаружить свойство любой универсалии через особенное и зададим вопрос, <соответствуют> ли они только звучащим словам (*vox*) или также и вещам (*res*).

Аристотель <в> [трактате] «Об истолковании» определяет общее так: то, что по природе может сказываться о многообразном и о многом *. У Порфирия же сказуемым может быть и единичное, то есть индивидуальное, определяемое как то, что сказывается только об одном *. То, что авторитет приписывает,

25* См.: там же, с. 29.

26* *Boeth. In. Top. Cic., col. 1042 D.*

27* У Аристотеля определение более короткое: «Общим я называю то, что может по природе сказываться о многом» (*Аристотель. Об истолковании. — Аристотель. Соч. в 4-х томах. М., 1978. Т. 2, с. 97*). Абеляр здесь на деле использует определение Боэция, данное им роду: «Род есть то, что сказывается о многих и различных по виду вещах в ответ на вопрос „что это?“» (*Боэций. Комм. к Порф., с. 38*).

28* На то, что род (общее) сам по себе может мыслиться как единичное, также обратил внимание Боэций, анализируя Порфирия: «Одно дело

кажется, как вещам, так и словам, сам Аристотель относит только к вещам, когда несколько выше он дает твердое определение общему: *«среди вещей одни — общие, другие единичные, общим я называю то»*, — и т.д. *. Порфирий же, утверждая, что вид устанавливается на основании рода и отличительного признака, приписывал это природе вещей. Ясно, что, судя по этим авторам, именно вещи охватываются общим именем.

Но об универсалиях говорят также как об именах. Отсюда Аристотель: род определяет качество того, что касается субстанции, «чтойность» действительно означает субстанциальное качество *. И Боэций в книге «О делении» [De divisione] утверждает: *«полезно, говорит, знать, что род есть некоторым образом сходство (similitudo) многих видов, которое обнаруживает их общую субстанциальную связь»* *. «Обозначить» или «обнаружить» относится к звукам, а «быть обозначенным» — к вещам. И далее: «Называние именами сказывается о множестве имен и некоторым образом скрывает под собою вид как [нечто] индивидуальное» *. Но речь идет не о виде в собственном смысле слова, потому что называние не субстанциально, но акцидентально. И бесспорно, общее есть, и к его бытию прилагается определение общего. Этим доказывается, что существуют общие слова, которым потому предназначается быть терминами предиката (predicatus terminus) в предложениях.

род, — пишет он, — который мыслится сам по себе и как бы самостоятельно существующий; другое — род, который всегда мыслится как сказуемое чего-то другого, само бытие которого состоит в его свойстве [быть родом] ... Все сказуемые, говорит [Порфирий], сказываются либо о единичном, либо о множестве; о единичном сказываются такие, которые могут сказываться только об одном подлежащем, как, например, Сократ и Платон, или вот эта белизна, явленная вот в этом вот снеге, или вот эта скамья, на которой мы сейчас сидим. Однако не всякая скамья — ибо это уже общее, но только вот эта, сейчас данная; и не вообще белизна снега, ведь снег и белизна — общие, но только та белизна, которую мы видим в данный момент в этом вот снеге: белизна этого снега не может уже сказываться ни о какой другой белизне, ибо здесь она сведена к единичности и ограничена индивидуальной формой, поскольку причастна к индивидууму» (Боэций. Комм. к Порф., с. 38—40).

29* Аристотель. Об истолковании, с. 97. «Авторитет», по-видимому, — Боэций, ибо ниже Абеляр ссылается на Порфирия, у которого иная позиция.

30* «Вид же и род определяют качество сущности: ведь они указывают, какова та или иная сущность». — Аристотель. Категории, с. 59. См. также: Боэций. Комм. к Порф., с. 38.

31* Boethius. De divisione. — MPL, t. 64, col. 885.

32* Ibidem, col. 886.

Следовательно, поскольку универсальными, кажется, называются как вещи, так и слова (vox), то нужно исследовать, каким образом универсальное определение может соответствовать вещам. Действительно, кажется, что ни одна вещь и ни одно собрание (collectio) единичных вещей не сказывается о множестве, а именно в этом состоит свойство универсалии. В самом деле, хотя [выражения] «этот народ», «этот дом», «Сократ» сказываются обо всех их частях вместе, [относясь к народу или дому вообще], никто тем не менее не говорит, что они — универсалии, так как их сказуемое не может подойти каждому из них в отдельности *. Одна вещь предиктируется гораздо менее, чем совокупность многих. Следовательно, мы должны выслушать, каким образом называется универсалией одна или совокупность вещей, и представить все существующие мнения на сей счет.

33 Кое-кто универсальную вещь понимает так: в вещах, различающихся между собой по форме, предполагается сущностно одна и та же субстанция, которая является материальной сущностью как [тех] единичных [вещей], к которым она относится, так одновременно и к самой себе, хотя она и разнообразится благодаря формам субъекта [вещей]. Если же случилось бы эти формы отделить, то между вещами, которые разнятся между собой только формами, поскольку сущностно они представляли одну и ту же материю, вовсе не стало бы никакого различия. К слову сказать, у разных отдельных людей нумерически одна и та же субстанция — человека, — которая благодаря этому приводящему признаку оказалась бы Платоном здесь, а благодаря тому — Сократом там. Кажется, что с таким мнением более всего согласен Порфирий, когда говорит: «Ведь через причастность к виду множество людей образуют одного» *; они как один [человек вообще] в [его] особенности и как множество [людей] в их общности. А с другой стороны, *«все подобные вещи называются индивидуальными»*, — говорит он, — потому что каждая из них состоит из особенных свойств, совокупности которых не может 34 быть ни в чем другом *. Также в каждом из различных видов животных сущностно они полагают одну и ту же субстанцию живого, которую делят на различные виды благодаря принятию [ею] различных отличительных [признаков], например, из этого

33* См. прим. 29.

34* См.: «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля, с. 59.

35* Там же, с. 60.

- воска я могу вылепить статую как человека, так и быка, прилаживая разные формы к одной и той же сущности, полностью сохранив ее *. Это важно [заметить] потому, что одновременно из одного и того же воска нельзя, однако же, вылепить [обе] статуи, как это случается с универсалиями: ведь Боэций определяет ее как такое общее, которое одновременно и целиком находится в отдельных [вещах] и материально образует их субстанцию *;
- а так как универсалия существует сама по себе (*in se*), то она к тому же остается единичной и в возникающих формах, вне которых она, хотя по [своей] природе и существует, но актуально никоим образом не обнаруживается. Она по природе универсалия, актуально же принимается как единичное, как бестелесное и не-чувственное в простоте своей общности, она актуально существует через акцидентальное в качестве телесного и чувственно воспринимаемого и, по свидетельству Боэция, одно и то же существует и как единичное [в вещах], и как универсальное, в мышлении *.

Таково — одно из двух мнений. И если авторитеты, как кажется, с ним наиболее согласны, то физика всеми способами ему противится. Если это действительно сущностно одно и то же, то, приняв различные формы, оно существовало бы в качестве единичных вещей, тогда следовало бы, что то, что производит эти формы, являлось бы тем же, что их принимает, как если бы животное, созданное (*formatus*) разумным, явилось бы животным, созданным неразумным (*irrationalitas*), и, таким образом, вместе заключало бы в себе противоположности, скажем лучше: никоим образом не было бы противоположности там, где они полностью сходятся в одной и той же сущности: ни белизна, ни чернота, например, не были бы противоположностями, если бы они вместе пребывали в этой сущности, если бы даже сама белая вещь происходила от одной причины, а черная от другой, подобно тому, как [одна и та же вещь] по одному основанию белая, а по другому — твердая, то есть [сразу] на основаниях белизны и

36* Этот же пример приводится и в: *Petrus Abaelardus. Theologia christiana.* — MPL., t. 178, col. 1288 BC. Ср.: Платон. Тимей, 50b.

37* Так именно Боэций определяет род: «Род... должен быть общим так, чтобы и целиком находиться в отдельном, и одновременно, и при этом составлять и образовывать субстанцию тех, для кого он является общим». — *Боэций.* Комм. к Порф., с. 25.

38* «Единичность и общность имеют одно подлежащее, но иначе мыслится общее, иначе — ощущается единичное в тех вещах, в которых имеют они свое бытие». — *Боэций.* Комм. к Порф., с. 28—29.

твердости. И в самом деле, нельзя, чтобы противоположности, различаемые разумом, сосуществовали в одном и том же, например, относительные термины и многое другое. Поэтому Аристотель в [главе] «О количестве» говорит, что большое и малое, которое он рассматривает с разных сторон, могут сосуществовать в одном и том же, однако из-за того, что они существуют в одном и том же, он доказывает, что это — не противоположности *.

- 39 Но может статься, на основании этой мысли будут утверждать, что разумность и неразумность, к примеру, не потому ли менее всего противоположности, что они таким именно образом обнаруживаются в одном и том же, то есть в одном и том же роде либо в одном и том же виде, кроме того, то есть, что они укореняются в одном и том же индивидуе. И доказывается это так: истинно, что разумность и неразумность сосуществуют в одном и том же индивидуе, например, в Сократе. Но тем, что они вместе встречаются в Сократе, доказывается, что они вместе
- 40 же могут находиться как в Сократе, так и в осле (*burnellus*) *. Но Но в таком случае Сократ и осел суть Сократ. И истинно, что Сократ и осел суть Сократ, ибо Сократ — это Сократ и осел; или же: Сократ — это Сократ, и Сократ — это осел. То, что Сократ может быть ослом, — вот что следует из такой сентенции: то, что есть в Сократе отличного от свойственной Сократу формы, есть то, что есть отличного в осле от свойственного ослу облика. Но все, что есть в осле отличного от свойственного ослу облика, это и есть осел. [Следовательно], все, что есть в Сократе отличного от свойственного Сократу облика, — это осел. Но если это так, то в таком случае сам Сократ — это осел, поскольку Сократ — то, что отличается от облика, свойственного Сократу. Будь то, что мы допустили выше, истиной, а именно: то, что есть в осле отличного от облика, свойственного ослу, это и есть осел, — то отсюда следует, что, к примеру, облик, свойственный ослу, — это

39* «Если «большое» и «малое» будут противоположностями, то окажется, что одно и то же допускает в одно и то же время противоположности и что вещи противоположны сами себе... но... ничто не допускает в одно и то же время противоположностей, как мы это видим в отношении сущности». — Аристотель. Категории, 5b 30—35. — Аристотель. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2, с. 64—65.

40* Б.Орео полагает, что Бурнелл, или Брунелл, — это собственное имя осла у Абельяра и Альберта Великого (*Hauréau* B. *Histoire de la philosophie scolastique*. P., 1872, т. I, р. 380; в словаре Ш.Дюканжа* (*Du Cange*) *buricus* или *burrichus* — лошадь малорослой породы, а в словаре Т.Годефруа (*Godefroy*) *bunel* — это бык, работающий на пашне.

не осел, так как в таком случае акцидентальное стало бы субстанциией; и материя и форма осла вместе не есть осел, так как тогда необходимо было бы признать, что тело и не-тело есть тело.

Существуют и такие, кто ищет уловку, злонамеренно толкуя только букву, а не мысль предложения: «разумное животное — неразумное животное», утверждая, что, хотя то и другое есть, однако этими словами нельзя, собственно, доказать, что «разумное животное — животное неразумное», так как утверждалось бы, что [речь идет] об одной и той же вещи, [которая], хотя она — одна и та же, но с противоположными формами, в одном случае определялась бы как разумная, а в другом случае — как неразумная. Но совмещаемые формы, которые прилагаются к вещам одновременно, на самом деле не являются противоположными, и потому [утверждающие это] вовсе не искажают предложения типа «разумное животное — смертное животное» или «белое животное —двигающееся животное», поскольку смертно оно не потому, что разумно, и ходит не потому, что бело, но эти [определения] допускаются как совершенно истинные, так как [животное] может одновременно иметь то и другое, хотя и на разных основаниях. Без этого не допусти, чтобы какое-либо животное было человеком, потому что в качестве животного оно — не человек.

Кроме того, по установке предпосланной сентенции есть только 10 сущностей (*essentia*) всех вещей, то есть [вещей], относящихся к 10 наиболее общим родам, ибо в каждом предикаменте
 41 находится только одна сущность (*essentia*) *, которая, как было сказано, разнообразится лишь благодаря подчиненным (*inferiores*) формам, а без них она не имела бы никакого разнообразия. Так что все субстанции суть совершенно одна и та же субстанция, как и все качества, количества и т.д. Следовательно, так как Сократ и Платон обладают в себе реальностью каждого из предикаментов, то они сами полностью идентичны [друг другу], все формы одного суть [формы] другого, которые не различаются по своей сущности, как и субстанции, к которым они принадлежат, как качество одного и качество другого, поскольку в обоих случаях у них одно и то же качество. Следовательно, [Сократ и Пла-

41* Бозций объяснял, что термин *essentia* — это то, что «у греков называется *οὐσία*», а термин *substantia* — *υπόστασις* (*Бозций*. Против Евтихия и Нестория. — *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты, с. 174). Однако и у него, и у Абеляра эти значения терминов строго не выдержаны. *Substantia* также означает *οὐσία*.

тон] по природе качеств различаются не более, чем по природе субстанций, так как сущность их субстанции есть вместе [и сущность их] качеств. По той же причине не качество, поскольку оно одно и то же, составляет различие и не прочие предикаменты. А потому ни один отличительный признак не должен происходить из форм, потому что формы сами по себе не различаются, как не различаются и субстанции.

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

- Невозможно придерживаться того [мнения], что индивиды как таковые становятся благодаря привходящим признакам *. Ведь если индивиды получают свое бытие на основании привходящих признаков, то привходящие признаки в самом деле являются для них — естественно — предшествующими, как отличительные признаки в видах, которые [виды] принимают на себя ради бытия. Ибо, [как утверждают те, кто придерживается этого мнения], поскольку человек при формировании отличается [от других живых существ] отличительным признаком, постольку Сократ называется [Сократом] на основании принятия [им] привходящих признаков. Отсюда и Сократа не может быть без привходящих признаков, и человека — без признаков отличительных. А потому не Сократ — основание для привходящих признаков, как и не человек — [основание] для отличительных. Но если привходящие признаки не находятся в индивидуальных субстанциях как в субъектах, то, разумеется, они не находятся и в универсалиях. Ведь что бы ни принадлежало вторым субстанциям, как субъектам, оно обнаруживает то же бытие, что и в первых [субстанциях], как в субъекте. Из этого, следовательно, ясно, что совершенно безрассудна мысль, на основании которой утверждают, будто одна и та же сущность одновременно пребывает в разном.

Потому другие, иначе размышляющие об универсальности, более приближаются к сути дела. Они говорят, что единичные вещи различаются между собой не

42* «Привходящие признаки расчленяют единый вид на единичные и индивидуальные особи (*personae*)». — *Бозций*. Комм. к Порф., с. 69. Ниже мы обнаружим оспаривание Абеляром этого толкования слова «*personae*».

- только формами, но и личностно, по своим сущностям, и никоим образом то, что есть в одной, будь то материя или форма, не находится в другой; даже при упразднении форм [вещи] остались бы существовать как дискретные в своих сущностях, ибо их персональная различенность, на основании которой это не есть то, основывается не на различении форм, но на самом сущностном различении, подобно тому, как попеременно различаются по формам. В противном случае различение форм доходило бы до бесконечности, так как необходимо предполагалось бы каждый раз [новое] отличие каждой [формы] друг от друга. Такое различение Порфирий заметил между предельно общим и предельно особенным, говоря: *«Кроме того, никогда не было ни самого общего вида, ни самого общего рода»**, — как если бы сказал: их различие состоит в том, что сущность одного не является сущностью другого. Также и различие между [категориями-] предикатами состоит не в некоторых формах, которые бы устанавливали [это различие], но в разнообразии их собственной сущности. На основании такого мнения, все вещи различались бы между собой так, чтобы ни одна из них не соучаствовала вместе с другой ни благодаря сущностно одной и той же материи, ни благодаря сущностно одной и той же форме; однако те, кто до сих пор поддерживает [мнение] о реальном существовании универсалий, называют различные субстанции тождественными, но не по сущности, а в силу безразличия, как, например, говорят, что отдельные люди, сами по себе разные, есть одно и то же в качестве человека, то есть они не различаются по природе человечности; и тех, кого они же считают единичными в силу их отличия [от других], они называют универсальными и в силу безразличия и на основании отношения по подобию*.

43* У Порфирия определения самых общих родов и видов таковы: «В каждой категории есть некоторые определения, которые являются в наивысшей мере родами, и, с другой стороны, — некоторые, которые являются в наивысшей мере видами, имеются <также> другие. В наивысшей мере родовой характер носит то, за пределы чего не может подняться какой-либо другой род, в наивысшей мере видовой характер то, за пределы чего не может опуститься <какой-либо> другой вид... «Самых общих родов — десять, а для последних видов имеется некоторое — однако же не безграничное — число». «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля, с. 56—57, 59.

44* Одним из приверженцев такого мнения был Гильом из Шампо, о чем Абеляр упоминает в «Истории моих бедствий»: «Свое учение он исправил таким образом, что, наконец, сказал: одна вещь является тождественной [с другой] не по сущности, а в силу безразличия». *Петр Абеляр.*

Но здесь [мнения] расходятся. В самом деле, не все утверждают, что универсальная вещь находится где-либо помимо совокупности (*collectio*), [составленной] из [некоего] множества. Они говорят, что Сократ и Платон сами по себе никоим образом не именуют вида, но все люди, собранные вместе, составляют тот вид, который есть человек, все животные, воспринятые совокупно, составляют тот род, который есть живое существо и так далее. Боэций, кажется, об этом рассуждает так: «нельзя думать, что вид — нечто иное, чем мысль (*cogitatio*), выведенная из субстанциального совокупного подобия индивидов, а род —
45 мысль, выведенная из подобия видов» *. В самом деле, так как он употребил «совокупное подобие» (*collecta similitudo*), то [тем самым] внушил мысль о собирании множества. Без этой предикации многочисленным, или множеством, в универсальной вещи никоим образом не было бы никакого содержания, и универсальной было бы не меньше, чем единичных вещей.

Есть и другие, которые называют видом не только совокупность людей, но и каждого [человека] в отдельности на основании того, что они — люди; и когда они говорят, что та вещь, которая есть Сократ, сказывается о множестве, то понимают они это в переносном смысле, как если бы утверждалось, что есть много таких же, как и он, то есть схожих с ним, или же что сам [Сократ] похож на многих. Что до числа вещей, то они полагают столько видов, сколько и индивидов, и столько же родов; что же до подобия по сущностям (*natura*), то они усматривают, что число универсалий меньше [числа] единичных [вещей]. Естественно, для них все люди сами по себе множество — по причине личной различности — и одно — по причине человеческого подобия, отличаясь друг от друга как по отличительному признаку, так и по подобию (*similitudo*), так что Сократ в качестве человека отличается от них тем, что он именно Сократ. Он, впрочем, не может быть сам себе ни родом, ни видом (если бы только относительно себя самого не имел какого-либо отличительного признака). <[Термины] эти> в данном случае, разумеется, относительны, а с другой точки зрения, следует, чтобы они, по крайней мере, были противопоставлены [друг другу].

Теперь прежде всего опровергнем мысль, которая была воспроизведена ранее относительно совокупности [инди-

История моих бедствий. М., 1959, с. 14.

45* Боэций. Комм. к Порф., с. 28.

видов], и исследуем, каким это образом полная совокупность людей, которая называется одним видом, должна одновременно сказываться о многих, как бы будучи универсалией, тогда как все о каждом не сказывается. Ибо если признать, что [вид] сказывается по частям о разных индивидах, то отсюда ясно, что отдельные части его прилаживаются к ним сами по себе и не остается ничего от общего характера универсалии, ибо, по мнению Боэция, все должно быть в каждой единичности, и этим оно отличается от того общего, которое обще на основании [совокупности] частей, как, например, части какого-либо поля, принадлежащего разным [людям]. Кроме того, и о Сократе говорилось, что он схож со многими благодаря различным частям, так что он сам мог бы быть универсалией.

Больше того. Случалось, что некоторое множество — людей — людей, воспринятых вместе, образовывало общность. К ним подобающим образом прикладывалось определение универсалии или же вида, так что вся целиком совокупность людей состояла бы из множества видов. Мы утверждали, что любая совокупность тел и душ также есть одна универсальная субстанция. Так что, поскольку полная совокупность субстанций есть одна наобообщая, то, обособив от нее какую-либо одну и отстранив среди прочего многие другие, мы получили бы одну наиболее общую субстанцию в числе таких же наиболее общих.

Но [на это], возможно, ответят, что ни одна совокупность, которая включалась бы [в нечто иное] в качестве наиболее общего, не есть наиболее общее. На что я возражаю: если некая совокупность субстанций, обособившись от других совокупностей, не является наиболее общей, хотя остается сама по себе общей субстанцией, то [из этого] следует, что она вместе есть и вид [некоей общей] субстанции и в себе самой заключает соравный себе вид, поскольку он подчинен тому же самому роду, что и эта обособленная совокупность. Но что за [общий] род можно было бы выставить против такого вида, поскольку либо все индивидуальное субстанции полностью содержится в одном виде, либо вид есть общее для тех же самых индивидов, как, например, разумное животное, смертное животное?

Более того: всякая универсалия естественно предшествует индивидуальным свойствам. А их совокупность по отдельности конституируется ими, и полная целостность естественно является позднее тех, из которых она составляется. Но и еще. Боэций

46 между целым и универсальным в «Делениях» проводит такое различие: часть не есть то же, что целое, тогда как вид всегда есть то же, что род *. Но как же было возможно, чтобы полная совокупность людей оказалась множеством живых существ?

Нам остается теперь оспорить тех, кто называет универсалией индивидов, взятых каждый в отдельности, на том [основании], что они подобны (*convenire*) другим, и соглашаются сказывать одно и то же по отношению к многому не потому, что многое есть сущностно то же, [что и единичное], но потому, что многое им подобно. Но если сказывать о множестве означает то же, что уподобиться множеству, то как же мы можем утверждать, что индивидуальное сказывается только об одном-единственном, тогда как, разумеется, нет ничего, что [полностью] совпало бы с [какой-либо] единичной вещью? Каким образом различие между универсалией и единичностью определяется через сказывание о множестве, тогда как точно тем же способом, каким человек уподобляется многим [другим], [уподобляется им] и Сократ? Человек действительно подобен другим в качестве человека, и Сократ — в качестве человека. Но человек в качестве Сократа и Сократ в качестве Сократа не подобен другим. Следовательно, то, что свойственно человеку, свойственно и Сократу — одним и тем же способом.

Кроме того, если допустить, что человек, который в Сократе, и сам Сократ есть полностью одно и то же, то между ними нет никакого различия. В самом деле, ни одна вещь не отличается в одно и то же время сама от себя, так как все, что она в себе содержит, она содержит в одном и том же образе (*modus*). Потому Сократ может быть белым и грамматиком, хотя само по себе это — разное. Однако из-за этого он не отличается от самого себя, так как и то и другое содержится в нем равно и точно в одном и том же образе. В самом деле, ни в каком ином образе он сам себе не грамматик или не белый, и как белый он — не иной сам себе, и как грамматик — не иной. С другой стороны, когда говорят, что Сократ подобен Платону в качестве человека, то как тогда можно допустить, — а это несомненно, — что все люди отличаются друг от друга как по материи, так и по форме? В самом деле, если Сократ подобен Платону в том, что есть человек, то никакая реальность (*res*) не была бы человеком, но только Сократом или [кем-либо] другим; [из этого] следует, что он мог

46* *Boethius. De divisione*, col. 879 D.

быть уподоблен Платону либо относительно самого себя, либо [кого-либо] другого. Сам по себе он скорее отличается от него, то же [можно сказать] и относительно [возможности] совпадения в другом, потому что сам он — не другой. Есть, правда, те, кто [выражение] «подобен человеку» понимают негативно, как если бы оно значило: в качестве человека Сократ не отличается от Платона. Но можно было бы сказать и так, что он не отличается от него в качестве камня, ибо и тот, и другой — не камень. И замечается, что их подобие в качестве человека не больше, чем в качестве камня. Если это предложение несколько удлинить, может получиться [следующее]: они — [и тот, и другой] — суть человек, потому что в качестве человека они не различаются. Но на этом нельзя настаивать, так как в целом ложно, что они не различаются в качестве человека. Если Сократ в самом деле не отличается от Платона в реальности, которая есть человек, то и сам по себе — тоже. Если же он отличается от него сам по себе и [в то же время] сам есть реальность, которая — человек, то и в реальности, которая человек, он, несомненно, от того отличается.

Теперь, после того как мы обнаружили некоторые причины, по которым ни вещи, взятые по отдельности, ни воспринятые совокупно, нельзя называть универсалиями потому, что они сказываются о многом, нам остается приписать универсальность только звучащим словам. Подобно тому как грамматики называют некоторые из этих имен нарицательными и собственными, так и иные диалектики называют слова (*sermo*) всеобщими и особенными, то есть единичными. Универсалия — это слово, которое в силу своей способности легко сказывается о множестве единичностей, как, например, имя «человек» связывается с особенными именами людей — по природе субъект-вещей, к которым оно прилагывается. Единичное же — это то, что сказывается только об одном, например, о Сократе, когда воспринимается имя только одного. Если же у тебя возникает двусмысленное восприятие, то ты имеешь дело не со словом, но с множеством слов, так как, по При с ц и а н у, много имен охватывается одним словом*. Когда, следовательно, изображается, что универсалия — это то, что сказывается о множестве, то вышеупомянутое «то, что» вмещает употреблять не только

47

47* *Priscianus. Institutiones grammaticae*. Ed. M.Hertz. — *Grammatici latini*. V. 2. Lipsiae, 1855, I, p. 145. Далее: *Prisc. Inst. gramm.* Присциан — латинский грамматик VI в.

простое высказывание при разнообразии речей, но и единство обозначения при исключении всякой двусмысленности.

После того как мы показали, как работает при определении универсалии предпосланное «то, что», тщательно обсудим два следующих [выражения], а именно: «сказываться» и «относительно множества».

«Сказываться» означает правильное соединение [глагола] «быть» с чем-либо, [обладающим] силой высказывания (*enuntiatio*), [то есть] присутствующего именного сказуемого (*verbum substantivum*), например, «человек» в качестве именного сказуемого может быть воистину связан с разными [субъектами]. Даже сами глаголы, такие, как «бежит», «идет» обладают при связывании силой именного сказуемого, когда они сказываются о многочисленных [субъектах]. Поэтому Аристотель во второй книге, «Об истолковании», [говорит]: «В [предложениях], которые не предполагают слова "есть", например, в высказываниях "бежать" или "идти", эти слова имеют то же значение по своему положению [в предложении], как если бы было добавлено "есть"»*. И далее: равно можно сказать: человек идет и он есть идущий*.

Что же касается [выражения] «о многом», то оно объединяет множество имен с различными названиями. В противном случае Сократ сказывался бы о множестве, ведь говорят: этот человек — Сократ, это животное — белое или музыкант. Хотя имена эти и различались в понятии, однако они полностью прилагаются к одной и той же субъект-вещи.

Заметь, что существуют [две связи]: одна — связь конструкций, над которой размышляют грамматикки, и другая — связь предикации, которую обсуждают диалектики. В самом деле, по сути (*vis*) конструкции «есть» соединяет человека и камень, да и любые именительные падежи точно так, как животное и человека, скорее для обнаружения понимания (*intellectus*), чем для демонстрации состояния дел. Конструкционная связь, следовательно, корректна всякий раз, как обнаруживает завершенную мысль, [независимо от того], существует ли она [реально] в таком виде или нет. Но связь предикации, которая нас здесь интересует, касается природы вещей и

48* См.: Аристотель. Об истолковании, 10, 20 а, 3—5.

49* Boethius. Commentaria in librum Aristotelis Περι ἐρμηνείας. Ed. C. Meiser. Lipsiae, 1877, I, 14—19. Далее: Boeth. In libr. Arist. Περι ἐρμ.

демонстрирует их истинное состояние. Так, если кто-нибудь скажет: «человек — это камень», — то он не представит в такой конструкции смысла (*sensus*) ни человека, ни камня, даже если бы он хотел таковой [смысл] обнаружить. Грамматически никакого порока здесь нет. Исходя из сути выражения (*enuntiatio*), камень сказывает о человеке, по отношению к которому он, как предикат, и конструировался; на этом основании фальшивые, хотя и формально правильные вещи имеют предикативный термин, но в природе вещей такого сказывания [о них] не существует. Мы же столь размышляем здесь [именно] о сути высказывания (*praedicatio*), поскольку определяем, [что такое] универсалия.

Кажется, что универсальное всецело существует только как нарицательные имена, а единичное — только как собственные, но они попеременно престопают свои, соответствующие каждому, границы; так, нарицательное и собственное [имена] сохраняются не только в прямых, но и в косвенных падежах, которые не могут иметь предикатов, а потому из-за [невозможности] иметь сказуемое исключаются из определения универсалии. Эти косвенные падежи, поскольку они необходимы для высказывания, каковое, по Аристотелю, одно есть [предмет] настоящего умозрения, то есть рассмотрения с позиций диалектики, ибо только оно составляет предмет аргументации, в известном смысле самим Аристотелем не воспринимаются в качестве имен — он называет их не именами, но падежами имен. Также нет необходимости и все нарицательные или все собственные имена называть универсалиями либо единичностями, и обратно. Ибо универсалия состоит не только из имен, но также из глаголов и тех неопределенных имен, к каковым, кажется, не подходит определение нарицательного, которым пользуется Присциан *.

Теперь, когда мы словесно определили всеобщее и единичное, нам нужно тщательно исследовать собственный характер универсальных слов (*vox*). Относительно этих универсалий были поставлены проблемы, так как сомневались главным образом в [точности] их обозначения, поскольку их нет ни в одной субъект-вещи и они не образуют ни о чем достоверного (*scopus*) понятия. Казалось, что универсальные имена не прикладываются ни к каким вещам, потому что все, что существует, продолжает жить дискретно, в себе, а не совпадает, как показано, в какой-

50* *Prisc. Inst. gramm.*, p. 58¹⁴.

- 51 либо вещи *; на основании соответствия с этой вещью и могли бы употребляться универсальные имена. Следовательно, поскольку несомненно, что универсалии не прикладываются к вещам на основании своих собственных отличий [от них], ибо [в противном случае] они были бы не общими, а единичными, и их нельзя было бы так называть в качестве совпавших в какой-либо вещи, ибо нет ни одной вещи, где они могли бы совпасть, то кажется, что универсалии не содержат никакого обозначения вещей, поскольку не составляют никакого понятия о какой-либо вещи. Потому в «Делениях» Боэций замечает, что слово «человек» возбуждает сомнение в понимании, так как, говорит он, [это] понятие вызывает смятение у многочисленных слушателей и вводит в заблуждение *. Если только в самом деле кто-то не определит [его], утверждая: каждый или, по крайней мере — некий, человек ходит — и если таким образом не уточняется, кто этот человек, то это означает: понимания слушателя (имеется в виду, что понимание разумно) нет. В самом деле, поскольку слово «человек» прилагается к единичным [людям] на том единственном основании, что каждый из них — разумное смертное животное, сама общность наложения [имени] является для него, слушателя, трудностью, так как из этого выражения никто [ничего] не мог понять, подобно тому как под именем «Сократ» понимают, в свою очередь, собственное лицо одного-единственного [человека] — отсюда речь заходит о единичном. В общем же имени, каким является [имя] «человек», ни сам Сократ, ни кто-либо другой, ни вся совокупность людей разумом не воспринимается, судя по способу произнесения слова, и даже поскольку он — человек, или: поскольку он есть человек, то сам он и определяется, по желанию некоторых, как Сократ лишь благодаря этому имени. И в самом деле, даже если бы Сократ был единственным, кто сидит в этом доме, то из-за одного этого было бы истинным такое предложение: «Человек сидел в этом доме». Однако никоим образом подлежащее здесь не подразумевает [только] Сократа ни благодаря имени человека, ни даже потому, что он сам — человек. Иначе предложение понималось бы так, что ему присуще сидение, так что на этом основании можно было бы сделать следующий вывод: [предложение] «человек сидит в этом доме» понимается так, будто в доме сидит [именно] Со-
- 52

51* *Ibidem*, p. 16.

52* *Boeth. De divisione*, col. 889 B.

крат. Подобным же образом невозможно, чтобы под словом «человек» понимался и кто-либо другой и полная совокупность людей, потому что предложение может быть истинным только относительно [кого-либо] одного. Кажется, таким образом, что ни «человек», ни любое другое общее имя ничего не обозначают, потому что не составляют понятия ни о какой [отдельной] вещи. Но, очевидно, понятия, которое не заключало бы в себе никакой субъект-вещи, помысленной в нем, и не может быть. Поэтому Боэций и говорит в «Комментарии»: *любое понятие либо возникает в отношении субъект-вещи, [сказываясь о ней] так,*

53 *как та полагает себя, либо не так, как она себя полагает* *. В самом деле, понятие не может возникнуть, если нет субъекта. Кажется поэтому, что универсалии, [поскольку они охватывают] полноту [вещей], неуместны для обозначения [единичного]. Но это не так. Ведь некоторым образом они означивают различные вещи, благодаря их именованию, однако понятие о них возникает не на основании принятого решения, но имеет [прямое] отношение к единичным [вещам]. Как, например, словом «человек» называют каждого отдельного человека на основании того общего [между ними], что они — люди, из-за чего [это слово] и называется универсалией, образуя некое общее, а не особенное понятие, относящееся, разумеется, к каждому из тех, среди которых схватывается (conscipere) общее сходство.

53* Ср.: «...всякое понятие создается либо на основании *подлежащей* (субъекта) вещи, какова она в действительности... либо не так, какова вещь в действительности». *Боэций*. Комм. к Порф., с. 26. Курсив мой. Здесь и повсюду *res subiecta* или *substantia subiecta* переданы как «подлежащая вещь» или «подлежащая субстанция», что, по-видимому, проистекает из привычного подразумевания субъекта как подлежащего. Однако, на мой взгляд, смысл этого понятия при таком переводе неясен. Даже если под *subiectum* (греч. *ὑποκείμενον*) понимать вошедшую в человеческий мир и присутствующую в нем вещь, достигшую полной выраженности, как это делает М.Хайдеггер (см., например, его статьи «Вопрос о технике» и «Наука и осмысление» в сб. «Новая технократическая волна на Западе». М., 1986 и прим. 26 и 61 В.В.Бибикина), то в таком случае *res subiecta* и *substantia subiecta* — выражения, построенные по тавтологическому принципу. На мой взгляд, здесь передана именно субъектность вещи или субстанции, присущая им на основании акта творения: творец оставляет себя, метку себя в сотворенном. В «Теологии „Высшего блага“» Абеляр выделяет вслед за Боэцием (см.: *Боэций*. Против Евтихия и Нестория, с. 174) три значения этого термина: подлежащее, основание (*fundamentum*) и предрасположенность (*suppositum*), понимаемая, однако, как внутренне присущее вещи активное начало, как *intentio*. См. об этом: *Неретина С.С.* Концептуализм Абеляра. М., 1994, с. 113.

Но теперь мы, отбросив краткость, тщательно исследуем, какова та общая причина, благодаря которой прилагывается общее имя (*universale nomen*) и каково схватывание (*conceptio*) общего понятия, возникающего на основании сходства вещей, и в соответствии ли с общей причиной, благодаря которой вещи уподобляются друг другу, или в соответствии с общим замыслом (*conceptio*), или из-за того и другого вместе общее (*commune*) определяется словом.

Рассмотрим прежде всего общую причину. Каждый человек отличается один от другого, так как [люди] различны как по сущностным свойствам, так и по форме — мы выше напоминали [об этом], рассматривая физику вещи. Они, однако, совпадают в том, что они — люди. Я не говорю — в «человеке», ибо ни одна вещь — не человек, если она чем-то не отличена, но [говорю] — в бытии-человеком. А бытие-человеком, если мы [это] пристально рассмотрим, не есть ни человек, ни какая-либо другая вещь, подобно тому как «бытие в субъекте», т.е. способность принимать противоположное или допускать большее-меньшее, [наоборот], есть некая вещь, хотя Аристотель о таких способностях говорит, что это относится ко всем субстанциям,* и хотя, как выше показано, не может быть никакого сходства (*convenientia*) между разными сущностями в вещи. Если же таковое совпадение обнаруживается на деле, то на том основании не стоит допускать, что это — некая вещь, как, например, Сократ или Платон схожи в бытии-человеком, как лошадь и осел схожи в небытии-человеком, отчего оба называются «не-человек». Бывает, следовательно, что различные вещи совпадают, то есть: что эти вещи в чем-либо особенном либо тождественны, либо нет, как, например, быть человеком или белым — либо не быть человеком или белым. Кажется не подобающим, чтобы мы на таком основании согласились [с мыслью] о сходстве вещей, потому что нет такой вещи, [где они совпали бы], словно бы мы соединили в ничто то, чего там и не было, например, сказали бы, что тот или этот сходятся в статусе человека, то есть в том, что они — люди. Но мы не думаем ничего иного, кроме того, что они — люди и этим не отличаются [друг от друга], тем, повторяю, что они — люди, хотя ни о какой [их] сущности мы не говорим. Мы назы-

54* См.: Аристотель. Категории, За 33—35. — Аристотель. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2, с. 58—60.

ваем статусом человека само бытие-человеком, что не есть вещь, но то, что мы называем общим основанием приложения имени к каждому человеку, благодаря чему они между собой схожи. Ведь мы часто называем именем причины то, что никакой вещью не является, когда говорим, например: «Он бранился, потому что не хотел идти на форум». [Выражение] «он не хочет [идти] на форум», которое выставляется в качестве причины, не является никакой сущностью. Статусом человека мы можем называть и вещи, сами по себе составляющие природу человека, общее сходство между которыми постигает (*conspicere*) тот, кто налагает имя.

После того как обнаружено значение универсалий для вещей через их именование и показана общая причина наложения имен, приступим к рассмотрению того, что есть понятия о вещах, которые формируются [благодаря статусам].

Но прежде всего определим в целом природу всех понятий.

Так как душе принадлежат как чувственное восприятие (*sensus*), так и суждение (*intellectus*), то различие их в том, что восприятия осуществляются лишь при посредстве телесных средств (*corporeum instrumentum*), воспринимают только тела или то, что к ним относится, например, видят башню и доступные зрению качества этой башни *. Рассудок же не нуждается в телесных средствах, так что <нет> необходимости иметь субъект-ное тело, в котором бы он помещался, ему достаточно подобия вещи, которое сознание производит само по себе и на которое направлены все усилия разума. Как только башня разрушится или скроется [с глаз], ее чувственный образ исчезнет; понятие же остается благодаря подобию вещи, сохраненному в сознании. Но как восприятие не есть чувственно воспринимаемая вещь, на которую оно направлено, так и понятие — не форма вещи, которую оно постигает. Понятие относится скорее к некоей деятельности души (*actio animae*) *, из-за чего ее и называют деятельно-

55* См.: *Petrus Abaelardus. Tractatus de intellectibus.* — *Petrus Abaelardus. Opera*, II (ed. Cousin V.). P., 1859, p. 734.

56* Понятие, определенное как «деятельность души», есть отзвук этических понятий Аристотеля. В «Никомаховой этике» Аристотель связывает назначение человека с «деятельностью души, согласованной с суждением или не без участия суждения, причем мы утверждаем, что назначение человека по роду тождественно назначению добропорядочного человека... человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели» (Аристотель. Соч. Т. 4. М., 1984, с. 64).

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

Кое-кто, однако, путает эту [воображаемую реальность] с понятием, представляя его подобным образу (*fabrica*) башни, которую я представляю в отсутствие башни и созерцаю как высокую, квадратную и отгороженную от поля — то, что они и называют понятием башни. Кажется, Аристотель согласен с ними, когда в [трактате] «Об истолковании» называет подобия вещей страстями души (*passio animae*), как они называют понятия *.

Мы же говорим, что образ есть подобие вещи. Но ничто не мешает, если и понятие также называлось бы некоторым образом подобием, ибо оно схватывает (*conspicere*) то, что собственно и называется подобием вещи. Но то, о чем мы говорим, и [говорим] правильно (*bene*), от этого отличается. Ведь я спрашиваю, является ли эта квадратура и эта высота истинной формой понятия, которая сама стала бы похожа на башню качеством и устройством? Ну, конечно, истинной квадратуры и истинной высоты нет нигде, кроме как в телах, и ни понятие, ни какая-либо [иная] истинная сущность при этом не могут образоваться иначе как в фиктивном качестве. Поскольку качество фиктивно, то остается, следовательно, [полагать], что субстанция, которой принадлежит и квадратура, и высота, также была бы фиктивной. Возможно же такое отражение в зеркале, которое зрению кажется явственно осязаемым, но о чем нельзя сказать, что оно истинно, как, разумеется, и то, что на светлой поверхности зеркала часто проявляется цвет, качественно противоположный [цвету] вещи.

Можно поставить и другой вопрос. Так как душа представляет и понимает вместе одно и то же [и чувственно, и понятийно], как, например, в случае, когда она созерцает камень, то творится ли понятие [в душе] через образ камня или понятие и восприятие вместе творятся в самом камне? Но более разумным кажется, что в этом случае понятие возникало не через образ, потому что именно через понятие происходит истинное постижение (*veritas*) субстанции. Если же кто-либо скажет, что там,

57* *Boeth. In libr. Arist. Peri herm., I, 310.*

где есть чувственное восприятие, нет понятия, то мы не уступим. Часто, в самом деле, случается, что душа различает одно, а понимает другое, что совершенно ясно учащимся (*studentibus*), которые, раскрыв глаза, смотрят на находящееся перед ними, а думают о другом — о том, о чем пишут.

Рассмотрев в общем природу понятий, приступим теперь к различению понятий универсального и единичного. Они различаются тем, что одно, относясь к универсальному имени, схватывает (*conspicio*) общий и неясный образ многого; другое же, которое соответствует единичному имени, обладает собственной и как бы единственной формой одного, то есть [формой], относящейся только к одной персоне. Оттого, когда я слышу [слово] «человек», то в сознании возникает некий образ (*instar*), который соотносится с каждым из людей так, что он — общий для всех, не являясь свойством ни одного из них [в отдельности]. Но когда я слышу «Сократ», то в уме появляется некая форма, выражающая сходство с определенным лицом (*persona*). Потому, благодаря этому слову, «Сократ», которое способствует появлению в уме формы, свойственной единичному существу, некая вещь становится достоверной и определенной, а благодаря слову «человек», понятие которого опирается на общую для всех [людей] форму, в саму [эту] общность вносится сумятица, и мы не понимаем, о ком идет речь. Оттого и говорят, что [слово] «человек» прямо не обозначает ни Сократа, ни кого-либо другого, так как ни один [человек] не обретает достоверности силой [этого] имени, хотя человеком называют каждого [из людей]. Сократом же либо каким-угодно [другим] единичным именем можно не только называть, но и определять субъект-вещь.

Так как выше мы, опираясь на Боэция, утверждали, что всякое понятие соотносится с субъект-вещью, то можно спросить, как оно соотносится с понятием универсалий. Однако нужно, наверное, заметить, что Боэций вводит это [рассуждение] в той софистической аргументации, где обнаруживается, что понятие универсалий бессодержательно. Потому оно ничему не мешает, хотя и ничего не прибавляет к истине. Оттого, желая избежать неточности (*falsitas*), он одобряет доказательства других. Мы, конечно, можем назвать субъект-вещь или истинную субстанцию вещи понятием тогда, когда оно сопровождается чувственным восприятием, либо концептуальную форму (*forma concepta*) какой бы то ни было вещи при отсутствии этой вещи, будь эта форма общей или собственной. Под общей я понимаю

наибольшую [форму], которая охватывает собою множество сходных друг с другом [вещей], однако сама по себе рассматривается как единичная вещь. Так, на одной картине можно изобразить сущность всех львов, не воспроизводя ни одного их [конкретного] свойства, и наоборот — для какого-либо их различения можно вообразить другую картину, на которой было бы обозначено [именно] это его свойство, например, был бы нарисован хромым, коротышка или раненый стрелой Геракла. Следовательно, можно нарисовать как общую фигуру некоей вещи, так и [ее] особенное свойство; и так же можно представить (conspicere) нечто общее, нечто особенное.

Что касается той формы, в которой производится понятие, то вовсе не абсурдно сомневаться, означается ли она [общим] именем, что, кажется, подтверждают как авторитет, так и разум.

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

Речь ведь в этом месте идет о Боге, которого как бы сравнивают с ремесленником: прежде чем выполнить работу, он мысленно представляет образцовую форму, ради уподобления которой трудится и о которой говорят, что она-то и появляется в теле, ибо истинная вещь получается при уподоблении ей *. Но это общее схватывание (conceptio) приписывается Богу, не человеку, так как такие труды — родовые или видовые состояния природы — принадлежат Богу, не ремесленнику, ибо человек, душа или камень от Бога, а дом или меч — от человека. Оттого ни дом, ни меч не суть дело [Божественной] природы, как те, [то есть человек, душа или камень], и слова, [их означающие], относятся не к субстанции, а к акциденции. По этой причине они не есть ни роды, ни предельные виды (specialissima). Оттого Божественному, а не человеческому уму приписываются такого рода концепции путем абстракции, ибо люди, познающие вещи только через чувственные восприятия, редко или никогда не достигают

58* Prisc. Inst. gramm., liber XVII, I, p. 135; Petrus Abaelardus. Theologia christiana. — MPL, t. 178, col. 1307 B.

59* Здесь очевидно влияние «Тимея» Платона (см. 28a-с, 36e, 41a-с и др.).

- простого понимания [Божественного] порядка и не постигают (conspicere) чистой сущности вещей — этому мешает внешняя чувственная восприимчивость акциденций. Бог же, Кому все, что Он сотворил (condo) и что было прежде творения, открывается само собой, знал, различал каждое отдельное состояние, и никакое чувственное восприятие не мешало Тому, Кто один [лишь]
- 60 владеет истинным пониманием*. Люди же в том случае, если речь идет о том, что не поддается их чувствам, скорее придерживаются мнения, нежели понятия, чему мы учимся на собственном опыте. В самом деле, вот мы воображаем себе некий город, еще не видимый, так как мы еще только на подъезде к нему. [Но, добравшись], мы обнаруживаем, что воображали нечто иное, чем есть. Можно подумать, таким образом, что о тех внутренних формах, которые не поддаются чувственному восприятию, каковыми являются «рациональность», «смертность», «отцовство», «сидение», мы имеем скорее мнение, [чем понятие]. Однако каким бы ни было название их существования, они все же порождают понятие, а не мнение, ибо на основании некоторых природных черт, или свойств, вещей изобретатель [этих слов] имел намерение приложить их [к определенным вещам], хотя сам и не сумел хорошенько поразмыслить о природе, или свойстве, [этих] вещей. Итак, Присциан называет эти общие схватывания (conceptio) родовыми или видовыми потому, что имена, которые так или иначе их нам внушают — родовые или видовые. Он утверждает, что универсалии и существуют по отношению к этим схватываниям в качестве собственных имен, которые, хотя их значение относительно именуемых сущностей неясно, тотчас ориентируют душу (animus) слушателя на этот общий концепт (conceptio), подобно тому как собственные имена направляют его на ту единственную вещь, которую они означают. Кажется, что сам Порфирий, говоря, что одни [вещи] состоят из материи и формы, а другие — из подобия материи и формы, понимает этот концепт именно так, когда утверждал о подобии материи и формы *
- 61
- 62
- о чем полнее им будет сказано в своем месте *. Также и Боэций, говоря, что мысль, сконцентрировавшая в себе (collectus) множество уподобленных [друг другу]

60* *Petrus Abaelardus. Tractatus de intellectibus*, p. 737¹⁴; *Boeth. In libr. Arist. Peri êqu.*, II, 22⁹.

61* См.: *Боэций*. Комм. к Порф., с. 115.

62* См.: *Petrus Abaelardus. Logica «Ingredientibus»*. (*Tractatus de differentia*), p. 79 et sqq.

63 вещей], образует род или вид, понимал [под этим] тот самый общий концепт *. Кое-кто полагает, что и мысль Платона состояла в том, что он называл роды или виды общими идеями, которые помещал в *Nous*, [в Уме]. По этому поводу Боэций, возможно, и напоминает, что Аристотель <с ним> не соглашался, а именно с тем, что тот желал роды, виды и прочее понять не только как универсалии, но как сущее на самом деле, независимо от тела; и если [Платон] действительно считал универсалиями эти общие концепты, которые, отдельно от тела, он располагал в *Nous*, то, вероятно, он воспринимал универсалию иначе, чем Аристотель, [то есть не] по общей предикации, а скорее по общему сходству (*similitudo*) множества [вещей]. Таким образом, кажется, что концепт никоим образом не сказывается о множестве [вещей], подобно имени, которое прилагается к этому множеству [вещей], взятых по одной.

Можно и иначе разрешить то, что [Боэций] утверждал о Платоне, думавшем, [по его мнению], что универсалии существуют независимо от чувственного, да так, что мнения философов не будут противоречить [друг другу]. В самом деле, когда Аристотель говорил, что универсалии всегда существуют в чувственном, то он говорил это относительно актуального состояния (*actus*); например: та сущность, которая есть живое существо, обозначаемое общим именем, и на этом основании — в силу переносного выражения (*translatio*) — называемое универсалией, актуально не находится нигде, кроме как в чувственно постигаемой вещи; Платон об этом, напротив, думает так, что она естественно существует сама по себе, благодаря чему это естественное бытие и называется универсальным именем. Следовательно, то, что отрицает Аристотель под углом зрения актуального состояния, Платон, исследователь физического состояния (*inquisitor physicae*), рассматривает под углом зрения естественного порядка, — и, таким образом, между ними нет никакого противоречия.

Побуждаемый авторитетами, которые, как очевидно, подкрепляли [мнение], что с помощью общих имен обозначаются общие конципированные (*conceptae*) формы, разум, кажется, также [с этим] соглашается. В самом деле, конципировать [эти формы] посредством имен — не то же ли самое, что обозначить их через такое посредство? Но поскольку мы действительно допускаем, что формы отличаются от понятий, то [из такого рас-

63* См.: Боэций. Комм. к Порф., с. 73.

суждения] проистекает третье — значение имен, помимо [того, что относится] к вещи и понятию. Этого нет у авторитета, однако не противоречит разуму.

Мы обозначили то, что выше обещали определить, а именно: зависит ли общность универсальных имен от общего основания, [определяющего] их приложение, или от общего концепта, или от обоих сразу? Ничто не препятствует [утверждению], что [общность] универсальных имен зависела бы от обеих, но, кажется, большим весом обладает общее основание, по которому постигается природа вещей.

Теперь нужно определить то, о чем мы упомянули выше, то есть что понятие универсалий возникает благодаря абстракции и почему мы называем их единичными, бедными, чистыми и, однако, не пустыми.

Но прежде — об абстракции. Итак, нужно знать, что материя и форма всегда существуют вместе вперемешку, но суждение (*ratio*) ума обладает такой способностью, что то созерцает материю саму по себе, то переносит внимание на одну только форму, то постигает их в единстве (*permixta*). В двух первых [случаях] это происходит благодаря абстракции, когда нечто извлекается (*abstraho*) из общей связанности, чтобы можно было рассмотреть [отдельно] его собственную природу. В третьем случае это происходит благодаря конъюнкции. Возьмем, к примеру, субстанцию вот этого человека. Она и тело, и живое существо, и человек, она облачена в неопределенное [множество] форм: куда я обращаю внимание на материальную сущность субстанции, разграничив все формы, я произвожу понятие с помощью абстрагирования. И наоборот, когда я обращаю в ней внимание только на телесную целостность (*corporeitas*), которую я связываю в субстанцию, то это понятие, хотя и произошло с помощью конъюнкции сравнительно с первым, касавшимся только природы субстанции, также образуется благодаря абстракции, отделяющей телесную целостность от других форм, на которые я не обращаю никакого внимания, то есть на то, что она — живое существо, чувственность, разумность, белизна.

Такого рода понятия, [полученные] с помощью абстракции, могли бы, пожалуй, казаться ложными или пустыми, потому что они изображают вещь иначе, чем она существует [реально]. Ведь поскольку они касались особо либо только материи, либо только

формы, тогда как ни материя, ни форма не существуют отдельно друг от друга, то, очевидно, они воспроизводят вещь совсем иначе, чем она есть, и, следовательно, совершенно пусты. Но это не так. В самом деле, если кто-либо понимает [абстракцию таким образом], будто вещь [при этом] иная, чем на деле, то есть обращает внимание в ее природе или отличительных признаках на то, чем она сама не является, то такое понятие, конечно, пусто. Но при абстракции происходит не это. В самом деле, если я рассматриваю этого человека только в качестве субстанции или плоти, а не в качестве живого существа, человека или грамматика, то я не постигаю ничего, кроме того что в нем есть, хотя и не обращаю внимание на все, что он имеет. И когда я говорю, что внимание мое обращено только на то, что в нем есть, это «только» относится лишь к вниманию, но никоим образом к способу существования — в противном случае понятие было бы пустым. Эта вещь действительно обладает не только этим, но внимание обращается лишь [на это], как будто она [одно] это и имеет. Утверждают, однако, что постигают ее иначе, чем она есть, не каким-либо [особым] <способом>, не в другом статусе, чем она есть, как утверждалось выше, но в том иначе, что способ понимания здесь иной, чем способ существования. Ведь то, [что я рассматриваю], понимается не отдельно от другого, ибо оно не существует обособленно, и материя в чистом виде, и просто форма могут быть восприняты [каждая сама по себе], хотя ни эта не существует в чистом виде, ни та [не существует] просто, так что, ясно, эта чистота либо же простота относятся к понятию субстанции, но не к вещи [как таковой], так как, разумеется, это относится к способам понимания, а не существования. Даже чувственные восприятия часто бывают разными в зависимости от [их] составляющих. [Возьмем], к примеру, статуя — наполовину золотую, наполовину серебряную; я могу по отдельности исследовать и золото, и серебро, хотя они, разумеется, сплавлены. Я же рассматриваю сами по себе то золото, то серебро, различая по отдельности сплавленное, нераздельное — ведь они и не разделены. Так и рассудок по отдельности с помощью абстракции обращает внимание на нераздельное, но раздельно; без этого понятие было бы пустым.

И, однако, разве невозможно, чтобы было здравым то суждение, по которому одним способом рассматривается связанное как раздельное, а другим способом [только] как <связанное> и наоборот? В самом деле, как конъюнкцию, так и деление можно

понять двояко. Ведь мы говорим, что нечто связывается благодаря определенному подобию, например, эти два человека [сходны] в том, что они — люди или грамматик; другое связывается, напротив, путем добавления или скопления, как форма и материя или вино и вода. Таким образом, то, что между собой связано, воспринимается одним способом как раздельное, другим — как соединенное. Поэтому Боэций приписывает такую [двойственную] способность уму (*animus*), так как с помощью суждения он может и соединять раздельное и разобщать составное (*composita*), — не преступая, однако, [возможностей] ни той, ни другой [интеллектуальной операции], но воспринимая только то, что относится к природе вещи. Без этого в случае, когда понимание отвлекается от статуса вещи, было бы не суждение, а лишь толкование.

Но вопрос здесь ставился о предвидении (*providentia*) ремесленника: является ли оно пустым, покуда он держит в уме форму будущего произведения (*opus*), хотя вещи еще нет? Поэтому, если мы уступим, то нас могут обвинить в том, что мы называли пустым и Божественное провидение, которым Он обладал прежде [создания] своих произведений. Но если кто-либо назовет этим словом результат, подразумевая, что предвиденное не нашло воплощения в произведении, то неверно [полагать], что пусто само Провидение. Если же кто-либо назовет его пустым, потому что оно еще не согласуется с будущим статусом вещи, то мы содрогнемся от омерзения на словах, но мыслью не поступимся. Ведь истинно, что будущего состояния мира материально еще не было в момент, когда Он это будущее располагал интеллигибельно. Мы же обычно не говорим, что чья-либо мысль или предвидение пусты, кроме тех, что не имели никакого результата, и не утверждали, что мыслить — напрасно, кроме тех случаев,

64 когда [мысль] не реализована в произведении*.

Итак, говоря иначе, мы называем провидение, чья мысль не напрасна, не пустым, но разом схватывающим (*conspiciens*) то, что еще не существует материально, но так, как если бы оно существовало, что естественно для всякого предвидения. Предвидением называется именно мысль о будущем; памятью — мысль о

64* Ср. у Боэция: «Не то, что наличествует в самом Провидении, должно обрести существование в будущем, но то, что будет иметь место в будущем, должно быть предвиденным» (*Боэций. Утешение философией. — Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты*, с. 277. См. также с. 290). Абеляр, кажется, усиливает роль совершенного труда, произведения.

прошлом, а собственно способностью суждения (*intelligentia*) — мысль о настоящем. Если можно сказать, что ошибается тот, кто думает о будущем состоянии как о провидении существующего, то скорее уж ошибается тот, кто считает, что обманут сказанным. В самом деле, предвидящий будущее не ошибается, кроме как в том случае, если полагает, что [все предвиденное] и будет таковым, как он предвидел. Также и схватывание не существующей вещи не содержит в себе никакой ошибки, сопровождаясь верой [в ее существование]. Хотя я могу помыслить разумного ворона, но я в это не верю, следовательно, не ошибаюсь. Так и провидец не [ошибается], ибо о том, что он мыслит как бы уже существующим, он не думает, что она в том же [виде] и существует, но полагает ее как бы присутствующей в том виде, в каком он ее мыслит в будущем. Конечно, всякое схватывание [или концепт] в душе (*conceptio animi*) является таким, как если бы оно относилось к настоящему. Если я, к примеру, рассуждаю о Сократе в том его возрасте, когда он был ребенком, либо в том, когда он был стариком, то я в квази-настоящем объединяю в нем и ребенка, и старика, так как в настоящем обращаю внимание на него прошедшего и на него будущего. Никто, однако, не утверждает, что память — пуста из-за того, что она представляет в качестве настоящего то, что происходило в прошлом. Но об этом полнее рассуждается в [комментарии] к [трактату]

65 «Об истолковании» *.

Что касается Бога, то более здраво рассмотреть Его субстанцию, которая совершенно неизменна и проста, не преобразаясь относительно каких-либо концептов вещей, или каких-либо других форм. Ибо хотя в обычае человеческих толков говорить о Творце как (*quasi*) о творениях, именуя Его, разумеется, Провидцем или Всеведущим, нельзя, однако, думать, что Он отличается от Самого Себя, либо что Его можно помыслить в понятии или в [какой-либо] другой форме. В том, что касается Бога, всякий вопрос о понятии излишний; <если же> говорить об Истине яснее, то нам не остается [сказать] ничего иного, кроме того, что Она провидит будущее, потому что оно не скрыто от Того, Кто есть истинный Разум.

65* См. в том же издании «*Glossae super Peri ermenias*» (sic!). М.Гандильяк полагает, что размышление о «схватывании», которое осуществляется всегда в настоящем, представлено едва ли не в тех же терминах основателем феноменологической школы Ф.Брентано, ссылаясь на: *Brentano Franco. Psychologie. P., 1944, p. 275, 384, 414. См.: Oeuvres choisies d'Abélards, p.119.*

Теперь, достаточно исследовав природу абстракции, вернемся к понятию универсалий, которое необходимо устанавливается посредством абстракции. Когда я слышу «человек», либо «белизна», либо «белый», то в связи с этими именами я припоминаю не силу всех тех естественных свойств, которые есть в субъект-вещах, но только то, что, благодаря слову «человек», я имею представление (хотя и неясное, неразличающее) о смертном и разумном животном, а не о второстепенных акциденциях. Ибо и понятия о единичном возникают благодаря абстракции, когда, например, говорят: эта субстанция, это тело, это животное, этот человек, эта белизна, это белое. В самом деле, [выражением] «этот человек» я обращаю внимание только на природу человека, хотя и касающуюся определенного человека (*subiectus*), а [выражением] «человек» — просто на некую природу [человека] саму по себе, но не касающуюся никого из [конкретных] людей. Оттого говорят, что понятие универсалий единично, просто и чисто: оно — единичное по отношению к чувственному восприятию, потому что не воспринимает вещь как чувственно постижимую, простое, потому что производит абстрагированные формы — все или несколько, чистое — полностью относительно различения, ибо ни одна вещь, будь то материя или форма, им не удостоверяется. Оттого выше мы и сказали, что это — неясный концепт. После этого беглого обзора, перейдем к решению вопросов, поставленных Порфирием о родах и видах; теперь мы легко можем это [сделать], так как открыли природу всех универсалий.

Итак, первый [вопрос] был такой: существуют ли роды и виды, то есть означают ли они нечто истинно существующее (*existentia*) или же они полагаются только в уме, то есть соответствуют пустому мнению без вещей, подобно таким, например, именам, как химера, козлоолень, которые не порождают здравого понятия?

На это нужно ответить, что роды и виды означают через номинацию истинно существующие вещи, а именно те, у которых единичные имена, и они никоим образом не сводятся к пустому мнению, однако, как установлено, составляют некоторым образом единичное, простое и чистое понятие. Нет никакой помехи, что тот, кто ставит проблему, понимал некоторые слова при вопрошении, иначе, чем тот, кто отвечает. И если он спрашивает таким образом, то тот, кто отвечает [мог бы сказать]:

«Ты спрашиваешь, полагаются ли роды и виды только в единичном и т.д. понятии? Ты можешь это допустить, потому что это истинно, как мы прежде уже определили». [Но] слова могут быть одинаково понятны как вопрошающим, так и отвечающим, и тогда вопрос будет стоять не через противопоставление двух диалектических ответов на прежде разбитые части. Вопрос о родах и видах [станет так]: существуют или нет роды и виды? — и даже [так]: принадлежат они или нет единичным, простым и чистым понятиям?

То же можно сказать и по поводу второго [вопроса], который таков: являются ли эти сущности телесными или бестелесными? Либо: если согласиться, что [роды и виды] означают сущности, то означают ли они те сущности, которые телесны, или же те, которые бестелесны? Как говорит Боэций, все существующее

66 или телесно, или бестелесно *, либо же мы понимаем под этими именами — «телесное» и «бестелесное» — субстанциальное тело и не-тело или же то, что в телесном может быть воспринято чувственно, например, человек, лес, белизна, или не может, например, душа, справедливость. Под телесностью можно, таким образом, понять обособленное (*discretum*), и тогда вопрос встанет так: так как сущности [нечто] означают, то означают ли они это, [т.е. обособленное или нераздельное]? Тот, кто действительно отыскивает истину вещей, не только внимает тому, что можно сказать, но и с каким мнением можно считаться. Оттого, хотя для кого-то и несомненно, что ничто не существует иначе, как в обособленном, однако, поскольку может быть мнение, что существует и другое, то справедливо ставить вопрос и о нем. И это предельное восприятие телесного, кажется, больше всего соответствует вопросу, так как спрашивается об обособленном или нераздельном. Но возможно, поскольку Боэций утверждал, что все существующее телесно или бестелесно, не покажется излишним [здесь рассмотреть] бестелесное, ибо ни одно сущее не существует бестелесно, то есть нераздельно. И кажется, что нечто такое, что возникает по ходу вопросов, имеет смысл, пожалуй, только в том, что телесное и бестелесное различаются в [одной и той же] сущности по разным основаниям, как, впрочем, это и встречается, и если бы тот, кто спрашивает, рассуждал таким образом: «Я вижу, что среди существующего одно называется телесным, а другое бестелесным, то, о каком из них мы скажем,

66* Боэций. Комм. к Порф., с. 23.

что оно — то, которое значит^{ся} как универсалия?», на это нужно ответить: в одном смысле это некоторым образом телесное, то есть обособленное в своем существовании, но при обозначении его универсальным именем оно — бестелесно, так как универсалия не именует [вещи] по отдельности и определенно, но [лишь] в общих чертах, как мы достаточно показали выше. Оттого сами универсальные имена называются и телесными — в том, что касается природы вещей, и бестелесными — по способу обозначения, так как, даже если то, что они именуют обособлено, они не [обозначают] его отдельно и определенно.

Третий вопрос, а именно: принадлежат ли [роды и виды] чувственному и т.д., — проистекает из той уступки, что была сделана [при ответе] на второй вопрос относительно бестелесного, так как бестелесное, воспринятое определенным образом, делится, как мы выше напомнили, в зависимости от того, принадлежит ли оно чувственному или нет. И говорят, что универсальное существует в чувственном, то есть означает субстанцию, внутренне присущую чувственно воспринимаемой вещи — в силу ее внешних форм, — но [лишь постольку], поскольку оно обозначает ту субстанцию, которая актуально существует в чувственно воспринимаемой вещи, сама же по себе универсалия существует как естественно отделенная от чувственно воспринимаемой вещи, как мы показали выше, с точки зрения Платона. Потому Боэций и утверждает, что роды и виды мыслятся помимо чувственного *, что не означает, будто реальности родов и видов сами собой простираются внутри разума помимо всякой чувственности, как бы внутренние чуждаясь внешних форм, через которые происходит их чувственное восприятие, и могут истинно существовать. Ведь мы соглашаемся, что все роды и виды существуют в чувственно воспринимаемых вещах. Но поскольку об их понятии всегда говорилось как об отдельном от чувственного восприятия, то казалось, что [роды и виды] никоим образом не находятся в чувственно воспринимаемых вещах. Оттого заслуженно задавался вопрос: возможно ли их существование в вещах? На это отвечают, что возможно, однако так, чтобы их естественное пребывание осуществлялось помимо чувственного.

В том, что касается второго вопроса, мы можем понять телесное и бестелесное через чувственно воспринимаемое и не-чувственное, поскольку это более подобающий порядок вопросов и по-

67* См.: *Боэций*. Комм. к Порф., с. 28.

сколько понятие универсалий выделялось только относительно чувственно восприимчивого. Прямо спрашивалось, шла ли речь о чувственном или не-чувственном, и так как ответом было, что некоторые из них — те, что касаются природы вещей, — являются чувственно постижимыми, а те, что относятся к способу означивания, — не-чувственными, ибо чувственно постижимые вещи, которые ими именуются, обозначаются не тем способом, которым воспринимаются, то есть в качестве отдельно [существующих], и что чувственное восприятие не обнаруживает этих универсалий путем их демонстрации, то остался вопрос: [роды и виды] только именовали само это чувственно воспринимаемое или обозначали и нечто иное? На это отвечают, что они обозначают и само чувственное, и вместе тот общий концепт, который Присциан приписал Божественной мысли по преимуществу.

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

Вопросы справедливо возникали [именно] по поводу универсалий, а не по поводу единичных слов, так как о единичном не было таких сомнений. Ясно, что их способ обозначения полностью согласовывался со статусом вещей. Подобно тому как вещи сами по себе обособлены, так же особо они и обозначаются, и понятие о них дает представление об определенной вещи — то, чем не обладают универсалии. Казалось, кроме того, что универсалии, поскольку они не обозначали вещи как отдельные, не обозначали и [вещи], сходные друг с другом, потому что нет ни одной вещи, в которой они [полностью] сходятся, как мы выше объяснили. Следовательно, поскольку было такое сомнение по поводу универсалий, то Порфирий и избрал для исследования только универсалии, исключив [рассмотрение] единичного из своего намерения, как если бы оно было достаточно ясным само по себе, хотя попутно он занимался и им, если был какой-либо [повод].

Нужно заметить, что, хотя определение универсалии (рода

или вида) относится только к словам, однако часто эти имена переносят на соответствующие им вещи, например, когда говорят, что вид образуется из рода и отличительного признака, то есть реальность вида формируется из реальности рода. Когда в действительности обнаруживают природу звучащих слов на основании их значения, то речь идет то о словах, то о вещах, и часто имена [вещей] переносятся на сами вещи, отчего и неясность. Потому очень часто обсуждение [этого вопроса] как [с точки зрения] логики, так и грамматики — двусмысленно и клонится то в одну, то в другую сторону. При исследовании переносных значений (*translatio*) имен многих из тех, кто не достаточно [хорошо] различал собственный характер приложения имен или злоупотребления переносными смыслами, такая [двусмысленность] вводила в заблуждение.

В «Комментариях [к Порфирию]» Боэций допустил наибольшую путаницу с переносными значениями в исследовании преимущественно этого вопроса, так что он, кажется, просто-таки оставил без внимания то, что назвал родами и видами. Пройдемся вкратце и мы по его проблемам и как следует займемся высказанным мнением. Итак, при изучении проблем [Боэций], [желая] их лучше разрешить, прежде всего спутал в них [все] благодаря определенным софистическим вопросам <и> резонам, хотя от них-то он затем и учил нас избавляться. И предложив возражение, что всякое усердие и исследование родов и видов нужно считать не столь уж важным, он как бы сказал: роды и виды — это, разумеется, то, что [лишь] кажется, они не могут определяться словами, либо обозначающими [реальные] вещи, либо [составляющими о них] понятие *.

Что касается обозначения вещей, то [Боэций] основывает доказательство на том, что ни одна вещь никогда не обнаруживает себя как универсальная ни в качестве единой, ни в качестве мно-

68* «...если понятие о роде и прочих возникает хотя и на основании вещи, но не в том виде, какова субъект-вещь в действительности, то такое понятие по необходимости будет пустым и бесплодным: ведь оно хоть и берет свое начало в вещи, но [обмысливает] ее не так, как она существует в действительности. А то, что мыслится не так, как есть, — ложно. Следовательно, раз род и вид не существуют, а когда мыслятся, то понятие о них неистинно, вывод относительно них может быть только один: не стоит заниматься рассуждением об этих предложенных пяти [именах], ибо такое исследование будет посвящено предмету не существующему, о котором нельзя и помыслить или высказать что-либо истинное». — Ср.: *Боэций. Комм. к Порф.*, с. 26.

69 жества, то есть [не обнаруживает себя вещью], которая сказывалась бы о множестве, что он сам тщательно обосновал *, а мы выше одобрили.

То, что не существует ни одной универсальной вещи, а соответственно — ни родов, ни видов, он прежде всего подтверждает так: все, что единично, — по числу одно, то есть отдельно по своей собственной сущности (*essentia*), но должно, чтобы роды и виды были общими для множества, следовательно, они не могут быть численно единичными и потому они — не одно. Но так как кое-кто может высказаться против второй посылки, то есть [утверждать напротив], что они — одно по числу в том смысле, в каком [единично] общее, то [Боэций] отбрасывает эту отговорку, говоря, что все численно единичное является общим либо некоей общей частью, либо в разное время, либо в одно и то же время, но так, что не составляет субстанций тех, для чего является общим. Эти способы общности он тотчас удаляет как из [определения] рода, так и вида, говоря, что они должны быть общими так, чтобы целиком находиться в одно и то же время в каждой из единичных [вещей], и образовывать их субстанцию *.

70 Конечно, универсальные имена не частично участвуют в различных [вещах], которые ими именуются, но они суть всеобщие (*totus*) и целые имена каждой единичности. Таким образом, можно сказать, что они составляют субстанции тех [вещей], для

69* «[1] ... если роды и виды существуют, но не единые по числу, а многочисленные, то не будет последнего рода, но над всяким родом будет другой, вышестоящий, чье имя включит в себя всю эту множественность... таким образом, суждение необходимо будет уходить в бесконечность, ибо никакого логического предела здесь нет.

[2] А если род — нечто единое по числу, то он не может быть общим для множества, ибо единая вещь может быть общей либо частями и тогда собственностью единичного является не вся она целиком, но ее части, либо она общая потому, что в разное время переходит в пользование разных ее обладателей, как могут быть общими колодез и источник, раб или лошадь; либо она становится общей для всех одновременно, но тогда она не составляет субстанции тех, для чего является общей, например, театр или любое другое зрелище, общее для всех зрителей. Но род ни одним из перечисленных способов не может быть общим для видов: ведь он должен быть общим так, чтобы и целиком находиться в отдельном, и одновременно, и при этом составлять и образовывать субстанцию тех, для чего он является общим. Следовательно, раз он не един, потому что общий, и не множествен, потому что всякое множество родов требовало бы нового рода, — получается, что рода вообще нет, и то же самое следует думать и о прочих». — Ср.: *Боэций*. Комм. к Порф., с. 25.

70* См. вторую часть цитаты из Боэция, приведенной в прим. 69.

которых они — общее, либо же благодаря переносным значениям они означают вещи, образующие другие [вещи], как, например, «животное» именуется в «человеке» или «лошади» нечто, являющееся их естественной сущностью (*materia*), и в то же время являющихся низшими по отношению к людям; или же, как говорится, они образуют субстанцию [вещей] потому, что некоторым образом воспроизводят их смысл (*in eorum sententiam veniunt*), и потому их называют субстанциальными относительно этих [вещей], ибо «человек», например, означает все, что живо, разумно, смертно.

Что касается вещи, то, показав, почему она не есть универсалия, будучи численно единичной, Боэций подтвердил то же в случае, если она множественна. Ясно показав, что вид или род не есть множество отдельных [вещей], он опровергает мнение, следуя которому кое-кто мог бы сказать, что все совокупные субстанции образовывали самый род «субстанция», а все люди — тот самый вид, который есть «человек», как бы говоря так: если мы предположим, что всякий род есть множество субстанциально различных вещей, то любое такое множество естественно имело бы другое, высшее по отношению к себе, а оно снова имело бы другое и так до бесконечности, что невозможно *. Таким образом, стало ясно, что общие имена, кажется, — не универсалии относительно обозначения вещей, единичных или множества, потому что они, разумеется, не означают никакой всеобщей вещи, то есть [вещи], сказывающейся о множестве.

Что касается обозначения понятия, то [Боэций] затем утверждает, что их [также] нельзя называть универсалиями, софистически показывая, что это понятие пусто, потому что считается, что оно существует иначе, чем вещи, ибо образуется через абстрагирование *. Но и сам [Боэций] достаточно и мы выше тщательно показали трудность этого софизма. Он же решил, что и та, другая, часть доказательства, где он обнаружил, что ни одна вещь не

71* См. первую часть цитаты из Боэция, приведенной в прим. 69.

72* «А если роды и виды и все прочие — всего лишь понятия, то [следует иметь в виду], что всякое понятие создается либо на основании субъект-вещи, какова она в действительности, либо не так, какова вещь в действительности — понятие пустое и не имеющее под собой никакого субъекта, ибо без субъекта не может быть [истинного] понятия. Если допустить, что понятия рода и вида и прочих происходят от субъект-вещи так, какова сама эта мыслимая вещь, тогда надо признать, что они существуют не только в понятии, но и в истине вещей. Но тогда нам снова придется вернуться к предыдущему вопросу и исследовать их природу». — Ср.: *Боэций*. Комм. к Порф., с. 26.

универсальна, и где не было софистики, не требует разъяснения (*determinatio*). Ведь он воспринимает слово «вещь» как вещь, а не как слово, ибо общее слово, поскольку сущность сама по себе есть квази-единая вещь, общим является благодаря именованию множества и на основании такового именованя (а не на основании своей собственной сущности) оно и является сказуемым для множества. Множество же самих вещей есть причина универсальности имени, ибо, как мы упоминали об этом выше, нет универсалии, которая не содержала бы [некоего] множества, но и той универсальностью, которую вещь придает слову, сама по себе вещь не обладает, так как слово обладает значением не благодаря вещи, а имя считается нарицательным из-за множества [обозначаемых им] вещей, хотя мы утверждаем, что вещи сами по себе не сообщают о [своем] значении и не являются нарицательными.

ДИАЛЕКТИКА (Предикаменты)

Книга I

О способах сообщаемости субстанции

О *бщее* (commune) *всякой субстанции* — *не находится в субъекте*. Ведь никакая субстанция, ни первая, ни вторая, не содержится в основании (*nulla enim substantia...*

Публикуемый фрагмент взят из «Диалектики» (название дано Ф.Петраркой), написанной в 1118—1134 гг. Она состоит из пяти отделов: «О частях речи», «О категорических предложениях и категорических силлогизмах», «О топики», «Об условных предложениях и условных силлогизмах», «О делении и определении», объединенных в три тома: «Антепредикаменты», «Предикаменты» и «Постпредикаменты». Трактат «Антепредикаменты», посвященный анализу «Введения в „Категории“» Порфирия, полностью утрачен, «Предикаменты» также сохранились не полностью. В них предполагалось проанализировать три первые главы сочинения Стагирита «Об истолковании».

На деле предметом анализа Абеляра был весь «Органон» с «Аналитиками», «Топикой» и «О софистических опровержениях» и труды Боэция, содержащие его интерпретации «Органона».

Свой труд Абеляр посвятил брату Дагоберту. Обращаясь к нему, он в эпилоге книги I раскрывает замысел работы: «проанализировать части речи, которые мы называем высказываниями» (*Dialectica*, I, 142, 15—20). Перевод на русский язык осуществлен по: *Petrus Abaelardus. Dialectica*. Ed. L.-M. De Rijk. Assen, 1956. Это первое полное издание парижского манускрипта XII в., хранящегося в Национальной библиотеке и некогда принадлежавшего Сен-Викторскому аббатству. В примечаниях цитаты из «Категорий» Аристотеля даны по: *Аристотель*. Соч. в 4-х томах. Т. 2. М., 1978. Приношу благодарность Л.М.Поповой и О.В.Смыке, помогавшим мне в сверке перевода. Курсивом здесь и всюду выделены цитаты. Часть этого перевода опубли.: Вопросы философии, 1992, № 3.

- 1 fundamento sustentatur)*. Это, однако, не свойство субстанции*, но подобает и отличительным признакам. Ведь и отличительный признак обладающего субъектностью вида (subiecta species) не находится в основании как нечто случайное, но входит в субстанцию вида и субстанциально ему соответствует (вторая книга «Антепредикаментов» содержит рассуждения об отличительном признаке). Из этого следует, что, к примеру, вторые субстанции однозначно сказываются о первых, то есть именем и определением субстанции, как и отличительные признаки. В самом деле, подобно тому как Сократ — это и человек, и разумное смертное животное, таким же образом можно сказать, что он — и разумное животное, и тот, кто может пользоваться разумом. Акции денции же, которые на субстанцию вещи не оказывают никакого воздействия, но привнесены извне, в определении субстанции сказываться не могут — ведь никакое субстанциальное имя не обнаруживает (demonstrat) бытия случайного.

- 3 Субстанциям свойственно также и то, что им ничто не противоположно*. В самом деле, будь то первые или вторые, им не свойственно быть противоположностью чему бы то ни было, разве что благодаря случайному признаку при принятии противоположностей они сами скажутся как противоположности, например, «белый человек» и «черный человек» — по белизне и черноте, каковые противоположности они принимают. На том же основании противоположности сказываются некоторым образом и в количестве. В самом деле, если «большое» противоположно «малому», то «большое» — вместе и большое, и малое, — само себе будет противоположностью, если, конечно, примет те при-

1* «Общая черта всякой сущности — не находиться в подлежащем» (Аристотель. Категории, За 6). В нашем тексте термин «commune» — не «общая черта», а универсалия: термины «commune» и «universale» в XII в. применительно к идее всеобщности были тождественны. «In subiecto», полагая, лучше передать в его латинском выражении вместо традиционного логико-грамматического «подлежащего»: у Абельяра этот термин — субъект — означает подлежащее, основание (fundamentum) и предположение (suppositum), понимаемое как полагание значения внутри обозначаемого, то есть акт обозначения и значение как его результат интенциональны друг другу. См. об этом: Неретина С.С. Концептуализм Абельяра. М., 1994, с. 113. О понимании Абельяром субстанции см. выше его «Логику», где проводится различие понятий «вещь» и «субстанции» и анализ взглядов на этот счет Платона и Аристотеля.

2* «Это, однако, не есть особенность сущности». — Аристотель. Категории, За 20.

3* См.: Аристотель. Категории, 3b 25.

знаки, которые называются противоположностями, то есть «большое» и «малое». Итак, считается, что ни одна субстанция сама по себе не противоположна другой, разве что в качестве другой. Это, однако, свойство не только субстанции, оно присуще и количествам, и отношениям, и многому другому. То, что может быть противоположностями, рассмотрим там, где будем исследовать виды оппозиций *.

4

Но субстанции нельзя и сравнивать, ибо сравнение допускается по сопредельности, а не по субстанции, что обнаруживается также при [изменении] имен существительных тех акциденций, которые становятся [предметом] сравнения. Ведь мы не говорим «более белизны» (*magis albedo*), но «белее» (*magis album*). Отсюда, что важнее, [вытекает следующее]: субстанции, которые никак не сопредельны, не подвергаются сравнению, и их имена существительные, которые мы называем субстанциями, не употребляются (*praedicantur*) с «более» и «менее». Ведь о человеке нельзя сказать, что он «более» или «менее человек», как о том, что он — «более» или «менее белый». Но такое [наличие степени] не может быть свойством субстанции, хотя и может подходить количествам и многому другому. О сравнении, получаемом посредством прибавления и убавления, мы потолкуем обстоятельнее, когда будем излагать виды движения *.

5

Главная особенность субстанции, надо полагать, в том, что, будучи одной и той же по числу, она способна принимать противоположности; поэтому Аристотель сказал, что это — [ее] свойство в собственном смысле, оно соответствует не только всем субстанциям, но каждой в отдельности. Эта сентенция основывается на том, что любая субстанция способна принимать на себя [что-либо] из акциденций, как их содержание: ведь он допустил способность субстанций «принимать на себя» только в отношении к содержанию, а не к формированию; то же подобало бы и многому другому: ведь «белизна» образуется через [сопоставление] света и тьмы, которые воспринимаются как противоположности. А то, что противоположности Аристотель полагал в качестве привходящих признаков, [акциденций], то это я полагаю следствием того, что под принятием всех упомянутых [признаков] может пониматься принятие [любых] иных: ведь то, что является противоположностями, максимально противоположно.

4* См.: *Petrus Abaelardus. Dialectica*, p. 369 и далее.

5* *Ibidem*, p. 424—432.

Так что если субстанция может принимать те акциденции, которые максимально противоположны, то в еще большей мере ей свойственно принятие иных. И потому [Аристотель] постарался показать, что противоположности привносятся, потому что он отрицал, что сами субстанции противоположны [друг относительно друга].

- Отсюда, вероятно, кому-то и показалось, что [субстанции] не могут принимать противоположности и таким образом были способны к восприятию не всех акциденций, и не все акциденции находились в субъекте; он к тому же это отвергал, говоря, что сами [субстанции] способны к восприятию противоположностей, так как они могли в разное время принимать и содержать в себе эти самые противоположности. Ведь белый может стать черным, а холодный — согреться. И ему было излишне добавлять к определению [слова] *согласно изменению самого себя* *, поскольку он, а это ясно, отказал в указанном свойстве [меняться через самое себя] речи (oratio) и рассудку (intellectus) которые, казалось, принимают на себя противоположности совершенно истинности и ложности. Ведь так как они не были субстанциями, они не могли содержать никаких акциденций, пусть даже одно и то же предложение либо одно и то же суждение (intellectus) в разное время могли оказаться истинными или ложными; например, если кто-либо подумает или скажет о сидящем Сократе, что он сидит, то эта мысль, как выражение в речи, будет истинной, и она же будет ложной, после того как [Сократ] встанет. Следовательно, то, что Аристотель добавил [слова] *в силу себя* или *в силу собственного изменения*, было [сделано] не по необходимости, а скорее для некоего удовлетворения [оппонентов]. Ведь серьезен был противник, который выдвигал возражение по поводу [речи и рассудка], например, что речь по содержанию нельзя отделить от субстанций, разве что по способу принятия, ибо, разумеется, субстанции могут принимать на себя противоположности через себя и через собственное изменение, а
- она — в зависимости от состояния (status) другого *. Ведь истинными или ложными суждения или предложения становятся в за-

6* У Аристотеля: «...быть способной принимать противоположности в силу собственной перемены — эта особенность сущности, по крайней мере по способу, каким она их принимает» (Категории, 4b 3—4).

7* См.: Аристотель. Категории, 4b; речь идет, очевидно, о полемике с софистами, суждения которых по этому вопросу Абеляр считал заслуживающими пристального внимания.

висимости от того, сидел ли Сократ на скамье или встал с нее. [Аристотель] был вынужден готовить удовлетворительный ответ на это возражение, говоря: *однако, если и согласиться с этим, то все же имеется различие в способе* и т.д. *, хотя и не нашел, что разумно возразить, и не понял, что разъяснение [этого] имеет большое значение. В самом деле, помолчим пока о рассудке, но, кажется, совершенно неразумно спорить о речи, если мы внимательнее рассмотрим истинное положение дела.

Но прежде исследуем, о какой речи нужно вести разговор, тем подразумевая, что двусмысливается (*aequivoco*) как имя «звук» (*vox*) — относительно воздуха и меры его напряженности (*tenor*), — так и слово «речь» (*oratio*), как это прояснится в трактате о количестве, когда будет обсуждаться, [что такое] речь. Если, допустим, дело касается субстанциальной речи, а не количественно измеряемой, то либо выдвигают неудачные возражения относительно того, [что она — субстанция], либо, также неудачно, ее исключают [из субстанций], хотя она — субстанция. Если же разговор идет о количестве измеряемой речи, то те, кто утверждает, что сами меры не слышатся и ничего не означают, но есть только звучащий воздух, неудачно возражают против того, что истина и ложь свойственны самой [речи]. Тех же, кто далеко отходит от Аристотеля, оспорим в другой раз. Но принимаем ли мы количественно измеряемую либо субстанциальную речь, обозначение истины и лжи, которое ей подобает, не обнаруживается как противоположности, хотя может статься, что они находятся в ней вместе. В самом деле, если кто-нибудь скажет «Петр бежит», то при одном и том же произнесении в силу двоякого смысла слова (*aequivocatio vocis*) рассудок породит у разных [людей основание] и для истины, и для лжи. Более того: если разговор идет о количественно измеряемой речи, части которой никоим образом вместе не пребывают, то напрасно ему относительно нее [что-либо] возражать, так как она уже исключена [из рассмотрения] через слова: *одно и то же число*; и та речь, которая ведется о сидящем Сократе, — не та же самая, которая говорится после того, как Сократ встал; но она уже *сказана*, констатирует Аристотель, и *ее уже больше нельзя ухватить* *. Но и вся [речь] целиком не в состоянии непосредственно выразить нечто одно, ведь то, чего нет, не образует единой сущности

8* Дословная цитата из «Категорий» Аристотеля (4а 28).

9* Дословная цитата из «Категорий» Аристотеля (5а 34—35).

(*essentia*) с тем, что есть. Те [речевые] части, которые высказаны, совсем уже исчезли. Поэтому возражения ему относительно речи приводятся без достаточного основания, если даже не случайно, в силу обычного отождествления людьми по сущности различных произношений из-за сходства их по форме; одним из таких людей и был упомянутый противник.

Так как, следовательно, Аристотель столкнулся со столь настойчивым противником, резкость которого не принималась во внимание, то он больше хотел как-то успокоить и умилизовать его, допустив различие либо в способе принятия, либо в способе определения, чем разумом обуздать любопытного. Потому-то он и добавил [слова] *<в силу себя>*, или *в силу собственного изменения* не столько из необходимости, сколько для [его] удовлетворения, чтобы противник, с помощью этого определения, по крайней мере, понял бы отличие субстанций от [всего] другого, *<чем>* принял бы [определение] менее достоверное, хотя отличие такого рода не слишком сильно, разве только, пожалуй, по отношению к рассмотренным противоположностям.

В самом деле, многое, кроме субстанций, может, как и субстанции, сами по себе принимать противоположности, например, тепло и холод могут нагревать и охлаждать, что по Аристотелеву 10 доказательству, является противоположными действиями *, [равно] и белизна — быть светлой и темной. Да и сами субстанции, пожалуй, принимают некоторые противоположности не из самих себя, а из других [субстанций]: так, например, по [мнению] тех, кто утверждает, что колебания воздуха образуют [некие] значения, сам воздух, истинен или ложен, как и речь, может произноситься и принимать на себя противоположности в соответствии с движением, которым он колеблется, но отсюда пока не вытекает ни разумного разъяснения, ни разумного возражения.

Есть, однако, те, кто считает, что субстанции изменяются сами собой в границах противоположностей и изменяются только лишь согласно природе собственной субъектности [или основания, *subiectio*]; именно потому, что субстанции могут быть субъектом всего, они по своим формам подвижны и неустойчивы. Формы же, существуя через субстанции, жаждут соединиться с ними; [формы] никогда не движутся относительно субстанций

10* Ср.: «Действие и претерпевание также допускают и противоположность себе, и большую и меньшую степень» и далее (Аристотель. Категории 11b 1—7).

сами по себе, но [только] благодаря подвижности субстанций, природа которых одинаково субъектна в различных формах и не исчезает, принимая или сменяя формы. Если же когда-либо формы и принимают некие противоположности, то случается все это благодаря подвижности субъект-субстанции (*substantia subiecta*). Например, эта белизна принимает свет или мрак, что вытекает из природы субъект-субстанции, которая одинаково субъектна во всем.

[Выражение] *изменение само по себе* можно понять и иначе. Ведь сами субстанции могут изменяться сами собой в границах противоположностей таким образом, что не возникает необходимости менять что-либо другое; формы [так меняться] не могут. В то время как формы принимают какие-либо противоположности, субъект-субстанция, которая сама себя сохраняет, изменяется сама по себе. Это [суждение] о субстанции мы записали, следуя в основном за Аристотелем.

Книга 2

I. О количестве (введение)

- 11** <Т рактат> [Аристотеля] о количестве продолжил [его же] трактат о субстанции; причины такого расположения, даже если они и не приносят много пользы, рассмотрел авторитет *. Ведь количество так подключено к субстанции, что, размышляя о какой-либо субстанции, мы в то же время представляем (*conspicere*) себе и ее количество, поскольку мыслим ее либо как единое, либо как многое.

- Мы обращаем внимание на саму материю, часто исключая ее качества, поэтому разумом количество предпочиталось качеству. По поводу [выделения в число категорий] качества как такового можно было высказать большие сомнения, так как многие из качеств связаны с субстанциями таким образом, что они по существу полностью в них заключаются и разумом их от субстанций отделить нельзя — это мы называем отличительными признаками. Всякое тело, кроме того, как полагал Бозций *, существует
- 12**

11* Имеются в виду «Комментарии к „Категориям“ Аристотеля» Бозция (*Boeth. In Categ. Arist.*, col. 201 D).

12* *Ibidem*, col. 202 В 10—12.

в трех измерениях, то есть [оно состоит] из длины, высоты и ширины, каждое из которых, очевидно, хотя количеством не является, может представиться таковым вследствие сравнения только через количества, как это станет ясно из последующего. Тем самым количество помещено сразу же за субстанцией. Это доказывается тем, что оно подобно субстанции, то есть [подобно] в том, что не принимает противоположности и не сравнивается; от одного такого количества легче было перейти к другому. Потому количество неуклонно следует за субстанцией, и об этом часто упоминалось в [книге] о субстанции. Следовательно, каким оно было само по себе, таким тотчас должно было обнаружиться.

- Количество — это то, с помощью чего измеряется субъект, что мы можем назвать более привычным словом — мерой. Одни из количеств — простые, другие — составные. Простыми называют пять, а именно: точку, единица-единость (*unitas*), мгновение, которое есть неделимый момент времени, элемент, который есть неделимый звук *, простое место. [За ними] Аристотель поместил семь составных: линию, поверхность, тело, <время>, сложное место, речь и число *. Сам он принялся за исследование только этих составных, потому что люди [обычно] только их и время считают мерой. Ведь не принимаем же мы в качестве меры неделимые количества, так как никаким чувством мы не воспринимаем ни сами эти количества, ни их субъекты. Относительно неделимых количеств он сделал два подразделения, назвав одни из них непрерывными, а другие раздельными, и, опять-таки, одни состоят из частей, имеющих положение по отношению друг к другу, а другие — из частей, не имеющих такого положения *.

Мы будем вести диспут о простых количествах, которые, естественно, первичнее, а затем о составных. Именно эти простые коли-

13* У Аристотеля отсутствует перечень пяти простых количеств, и он пишет не об «элементе, который есть неделимый звук», а о «слове (*λογος*), произносимом голосом» (4b 34). Понятие элемента заимствовано Абельяром из Аристотелевой «Метафизики». *Unitas* часто и справедливо переводят только как «единица», однако кажется необходимым передать двусмысленность этого термина (чему свидетельством весь раздел о числе): как единицы — начала ряда (чего не было в Античности) и единства-собирательности вместе.

14* У Аристотеля речь идет не о простых и составных количествах, а о раздельных и непрерывных. «Раздельны, например, число и слово, непрерывны — линия, поверхность, тело, а кроме того, время и место» (Аристотель. Категории. 4b 23—25). Бозций перевел Аристотелев *λογος* (в русском переводе: «слово» или «произнесенное слово») как речь (*oratio*).

15* См.: Аристотель. Категории. 4b 22—23.

- 16 чества в специальной сентенции нашего магистра* названы собственно сущностями (*naturae*), откуда следует, что единичными по естеству являются те, которые не имеют частей; те же из них, которые являются составными, он называл неделимым составным, поскольку они одно, но не природное целое,
- 17 например, это стадо или этот народ*; больше того: он говорил, что имена составных количеств — «линия», «поверхность» и т.д. получены из неких скоплений либо сочетаний, как существительные. О них мы порассуждаем более сообразно, когда докажем их происхождение из простых и обнаружим деление их, выведенное Аристотелем. Теперь же вернемся к простым.

О точке и количествах, которые от нее происходят, — о линии, поверхности, теле и, кроме того, о месте

Точка, как сама по себе неделимая, из-за своей малости не может ни сама разделяться на части, ни быть разделенной (*non dividi seu dividuari*); таким образом, точка прилегает к неделимому субъекту, то есть к неделимым единичным частям тела. Из точек же берут начало линия, поверхность, количественно [измеримое] тело (*corpus quantitativum*).

В самом деле, точки, расположенные в <длину>, создают линию, в ширину — составляют поверхность, а в глубину — образуют тела. Следовательно, как из точки в длину возникает линия, так из линии в ширину — поверхность, а из поверхности в глубину — тело. И как линия не может в своем становлении иметь менее двух точек, так и поверхность — менее двух линий, а тело не может содержать менее двух поверхностей. Линию мы определяем следующим образом: *это точки, в длину прилегающие друг к другу*; поверхность — *это линии, соединенные друг с другом в ширину*, а тело — *это связанные в глубину поверхности*.

Итак, три составных количества ведут происхождение из точки по разным измерениям: одни, располагаясь по длине, <другие, соединяясь по ширине>, третьи, воздвигаясь в высоту. Следовательно, так как <тело> содержит поверхности <и> линии, то оно принимает из них длину и ширину, поскольку оно, конечно

16* Л.М.Де Рийк предполагает, что речь идет об учителе Абеляра — Гильоме из Шампо. Возможно, что речь идет о его трактате («*Sententiae*»).

17* Разрядка здесь и далее сделана издателем трактата Л.М.Де Рийком.

же, не просто твердое, но и длинное и широкое; поэтому Аристотель называет его твердым телом, когда говорит: и *равным образом* — [части] *твердого тела* (soliditas) и [части] *места**. Отсюда же и Боэций доказывает протяженность тела*, так как все прочие [части] приводятся в движение одной движущейся частью. Есть, однако, те, кто слишком связан словами авторитета и понимает его пожалуй, излишне упрощенно. Они не признают ни того, что линия состоит из точек, ни что поверхность складывается из линий, а тело из поверхностей, ссылаясь на многочисленные авторитетные [примеры] из Боэция. Тот же в «Комментариях к „Категориям“», когда вел речь о непрерывности [линии, поверхности, тела], сказал: *нынче говорят не о том, что линия состоит из точек, поверхность <из линий, а твердое тело из поверхностей>, но о том, что либо точки <суть границы> линий, либо линии <суть границы> поверхностей, а поверхности — <границы> твердого тела, <и ничего не застывает неизменным в своих границах. Поэтому точка будет не частью линии, но общей границей частей. Линия поверхности и поверхность твердого тела> будут не частями поверхности, но общими границами частей**.

Больше того, в вышеупомянутом [труде] он сам учил, что линия составляется из длины, коль скоро предположил [следующее]: *если кто-либо делит линию, которая есть длина без ширины, то при делении надвое он получает две линии**. И если бы сказали, что всякая линия составляется из других линий, то рассуждение продолжается до бесконечности таким образом, что длине какого-либо тела не будет конца. Следовательно, это утверждение нельзя относить ко всякой линии, но лишь к большинству из них, которые мы чувственно воспринимаем (conspicere) и которые служат людям для измерений. Так, [линия], которая состоит из двух или трех точек и имеет некоторую длину, по-моему, иная, чем та, которую мы можем [чувственно] воспринимать заодно с самим субъектом [измерения].

Боэций утверждал не то, что точки — это части линии, а лишь то, что они — общие границы линий. Тем самым он отрицал не все утверждение, но только то, что утверждал именно это. Ведь и Аристотель говорил не о том, что точки — части (этого он,

18* Дословная цитата из «Категорий» Аристотеля (5а 23).

19* Boeth. In Categ. Arist., col. 204 D.

20* Ibidem, 205 A-B.

21* Ibidem, 204 C.

однако, и не отрицал), а что они — границы; и тому, кто излагал Аристотеля, не было нужды утверждать то же самое, но только наличие общей связи [двух определений], в которой Аристотель видел доказательство непрерывности, ибо очевидно, что некая точка, поставленная между двумя линиями или между двумя другими крайними точками, есть непосредственная связь [их] из-за общей принадлежности ее [как к той, так и к другой]. Ничто не состоит из [одних только] границ, но начало и конец, в которых фиксируются эти точки, будут, однако же, частью всего состава. Отсюда о настоящем, которое соединяет прошлое и будущее, не говорят как о части границ, но гораздо больше как о связи границ, хотя и нет при этом сомнения, что [настоящее] является частью составного целого.

- Вот что сказал [по этому поводу] Аристотель: и к этой мельчайшей
 22 части присоединяются остальные *. Точка обнаруживает конститутивную часть линии, относительно которой прочие линии он назвал частями линии.

- Против утверждения о том, что линия состоит из точек, приводят одно место из «Арифметики» Боэция, а именно: *если ты поставишь точку на точку, то ты ничего не составишь, как если бы ты ничто соединил с ничто* *. И сколь бы многократно ни разъясняли мне арифметики это возражение, все же я считаю, что не могу его принять, хотя и признаю себя совершенно несведущим в этом искусстве. Помню, что это выражение приводилось в качестве довода в сентенции нашего магистра, когда он опровергал [мысль], что линия состоит из точек: *поскольку*, — говорил он, — *линия может быть прерванной где угодно, и точки могут оказаться на краях каждой из разорванных частей, которые, как говорил Боэций, прежде были соединены, то, следовательно, точки обнаруживаются вдоль всей линии, так что если точки расположены вдоль всей линии, то они, таким образом, сами либо восходят к сущности (essentia) линии, либо нет; а если они не из сущности линии, то они могут непрерывно соединять части линии* <не> бо-

22* Ср. у Аристотеля: «Таким же образом и у тела можно указать общую границу — линию или поверхность, где соприкасаются части тела. Также и время и место принадлежат к таким количествам: настоящее время соприкасается с прошедшим временем и с будущим» (Категории, 5а 5—7).

23* «И в самом деле, точка, поставленная на точку, не создает никакого промежутка, как если бы ты присоединил ничто к ничему» (Boeth. De arithmetica. — MPL, t. 63, col. 1120a).

лее, чем наложенная сверху белизна, либо неделимая часть места.

- На это можно возразить, что, по Аристотелю, части места и [части] тела сплошь *соприкасаются на одной и той же границе* *, хотя при этом они тех частей не имеют; следовательно, это [словосочетание] — *одна и та же* — они принимают не потому, что оно [исходит] из сущности, но скорее по подобию или количеству; так что какова была бы граница частей тела, такова будет и [граница частей] места. Какова [граница] между поверхностями, на которой соприкасаются оба края, таково будет и прилегающее место, где соединяются и другие места. Но вызывает удивление, каким образом достигается взаимно единство частей тела либо частей места, расположенных между частями тела, сопряженными с частями мест, или же между частями места, сопряженными с частями тела. Поскольку предполагается, что такое единство проистекает не из сущности составного и не из-за белизны, как не проистекало и из сущности линии, постольку мы говорим, что части линии соединяются. Отсюда, возможно, рассуждение об общности ее границы кажется надежнее, так что мы могли бы согласиться, что место имеет с телом те же самые [общие] части, если бы в самом месте мы отыскивали какое-нибудь иное (*diversa*) измерение, которое отличалось бы от тела, но мы никак этого не можем помыслить.

- Даже сам Аристотель обнаружил различие частей, когда доказал непрерывность частей места при сочетании частей тела, с которыми они всегда связаны и которые всегда [их] сопровождают: *в самом деле, и место, — говорит он, — которое занимают части тела, всегда неразрывно связанные, что очевидно, и смежные; они же, то есть части тела, соприкасаются на некоей общей границе, следовательно, — говорит он, — и части места, которые занимает каждая из частей тела, границы которых они устанавливают, соприкасаются на той же границе, где соприкасаются и части тела. Поэтому и место, можно сказать, будет непрерывным [количеством], ведь оно соприкасается своими частями на одной общей границе* *.

В самом деле, он явно обнаружил различие частей, когда показал, что части одного граничат с частями другого либо сами скрепляют [их]. Но если они различны, то каким образом объем (*spissitudo*) тела будет непрерывным?

24* Аристотель. Категории, 5а 4, 7.

25* Там же, 5а 9—14.

Поскольку между самими частями тела заключены такие же [части] места, то между ними лежит либо множество качеств, например, жар (*calores*), либо множество других акциденций и даже субстанциальные части тела, так как центр субстанции находится между верхней и нижней поверхностью, с которой они смыкаются, а именно — своим основанием; каким же образом можно сказать, что эти две поверхности непрерывны, коль скоро в природе существуют столь несхожие вещи?

Если, по мнению нашего магистра, расположенные друг за другом точки, поскольку они не происходят из сущности линии, разрушают непрерывность частей линии, хотя сами воспринимаются как количества, то гораздо более разрушительно для непрерывности все, что от природы совершенно чуждо количеству.

Но, пожалуй, скорее можно допустить непрерывность тела или места, если исходить из вращения их внешней формы (*secundum exterioris ambitus circuitum*), а не из их сплошности (*secundum spissitudinis densitatem*). Иначе выше изложенное рассуждение нашего магистра о непрерывности линии, которой не противоречит и наше, будет менее удовлетворительным. Однако возможно сказать и то, что точка не находится в непрерывном соединении с точкой из-за расположенного между ними места, либо какой-нибудь частицы цвета, либо из-за другого какого неделимого привходящего свойства. Ведь и само место точки целиком окружает саму точку, этим ее ограничивая; об этом месте говорят как о простом, хотя оно и кажется большим из-за того, что объемлет прилегающее [к нему] (*secundum comprehensionem ambitus*). Возможно, и природа акциденций столь тонка, что одно, [тело], не препятствует непрерывности другого, [места].

Нельзя также пренебрегать вопросом о разрыве линии, вследствие которого от нее можно отсечь ее часть, и между этими частями можно воткнуть тончайшее железное острие. Такой разрыв может быть произведен, однако, не через точку, ибо она совершенно неделима. Но острие нельзя провести и между двумя непрерывно соединенными точками, потому что между ними нет никакого расстояния; ведь оно не могло бы разместиться в том, что не является пространством, и меж ними невозможно найти что-либо, что способно разорваться, так как внутри ровно ничего не находится.

Итак, мы можем сказать, что само железное острие не является столь тонким, чтобы не коснуться множества точек, которые оно вместе с их основаниями разрывает и разрушает, когда втискива-

ется; впрочем, возможно, ничего не разрушает, но пока железное острие вдавливается, самым этим рассечением совершается отделение точек. Из выше приведенного рассуждения о соединенности тела и его частей с местом достаточно ясны представления о месте, равно как и о положении и непрерывности; теперь же нужно поразмышлять о времени.

II. О количестве. О времени

<Н екоторые определяют место как очертание какой-либо вещи, но это ошибочно. Ведь если бы вещь ограничивалась местом, то и место, таким образом, имело бы другое место, ограничивающее его до бесконечности. Даже Сам Бог, связующий и превосходящий все вселенское силою Своего Моущества, беспределен и совершенно неопределим; и то же — по Его подобию — признается относительно бестелесных субстанций. Поэтому лучшей кажется сентенция тех, кто определяет место, о котором Аристотель говорит как о составном, как границу (*circumscriptio*) количественно [измеримого] тела. Или же, если мы позаботимся включить простое место в описание места [вообще], то мы можем добавить к определению «либо части какого-либо количественно [измеримого] тела», а именно: мы говорим, что всякое место обводит линией либо количественно измеримое тело, либо какую-нибудь часть его».

К непрерывным количествам Аристотель относил то, части чего следуют друг за другом без промежутка, так что за прошедшим непременно следует настоящее, а за настоящим будущее. Следовательно, говорят, такая непрерывность создается не иначе, как через непрерывную последовательность частей, и <так как> части не постоянны, то кажется, что она им не очень свойственна; все же можно ли утверждать то, что это как-то особенно сочетается с тем, чего нет, или что каким-то образом оно создает с ним единое целое?

У древних огромные разногласия по поводу непрерывности времени и места. И сам Аристотель, как они говорят, поместил их отдельно от непрерывных количеств и считает высшими, как если бы он сомневался по их поводу. Так как он заранее предположил [им] прочие непрерывные количества, он, присоединив их, сказал: *далее, кроме того, время и место* *. И снова: *таковы также*

26* Там же, 4b 24.

- 27 *время и место* *. По поводу непрерывности <частей> времени, кажется, у него было сомнение, что из-за их переменчивости и неустойчивости непрерывность у них не более, чем у частей речи — ведь эти так же непостоянны, как и те. Но это неверно. Ибо произнесение нашей речи зависит от действий, последовательность же времени — от природы. Ничто не может быть столь непрерывно связано с нашим действием, чтобы не было какого-либо расстояния между ее, [речи], связями.

Не меньшим было разногласие [по вопросу] о непрерывности места; доказательство Аристотелем непрерывности частей тела относительно непрерывности частей места, сопряженных с ними, оказалось недостаточным. Так ведь и число, которое дискретно, могло показаться непрерывным из-за сопряжения отдельных единостей (*unitas*) с отдельными частями тела. Хотя, пожалуй, единости, покоящиеся на непрерывном основании, например, те, что примыкают к непрерывным частям тела, в природе, однако, всегда дискретны; это требует только обособленности единостей, а не непрерывности, в частности, линии, которая соединяется с помощью точек и предполагает не только множественность точек, но и определенный их порядок, образуя непрерывность длины. Следовательно, так как имя «число» оказывается просто множеством и одновременно оно — то же, что и «единство», то имена «линии», «поверхности» или «тела» и прочих называются собирательными из нескольких составных, однако и из них также образуются, по-видимому, другие собирательные, от «линии», например, — «линейность», от «тела» — «телесность».

Теперь, возвращаясь к основной теме — времени, тщательнее исследуем его природу.

Одни [моменты] времени являются простыми, которые мы называем мгновениями, то есть неделимыми моментами, другие — составленными из них, так что мы воспринимаем и этот настоящий момент, и тот, который есть прошлое и который есть будущее, как бы одним-единственным составным. Аристотель, как известно, говорил, что в этом непрерывном субъекте все же есть количество согласно последовательности частей. Поскольку все, измеряемое в соответствии с временем, обладает в себе собственными временами, как бы прилагая к себе меры времени, постольку нельзя воспринимать в различных вещах непрерывность времени, составленного [из мгновений], и хотя мы можем

27* Там же, 5а 7.

постичь в вещах все существующие части вместе и более точно их выстроить, однако в одном и том же субъекте моменты следуют друг за другом наподобие водного потока. Сами вещи измеряются в соответствии с временем, поэтому любое действие называют «часовым», либо «поденным», либо «месячным», либо «годовым»; особенно же — сообразно времени — измеряются действия или претерпевания, части которых не являются постоянными, но — вкупе с частями времени — преходящими; отсюда ясно, что время обозначается теми [упомянутыми] словами. Так как единичные вещи имеют свои времена, заложенные в них самих, то есть свои моменты, часы, свои дни, месяцы или годы, однако существующие вместе дни, месяцы или годы их всех воспринимаются как одно [время] сообразно вращению солнца с востока на запад или же сообразно движению по своей собственной орбите.

- Заметь также, что в обычае обозначать структуру составного [времени его частью], так как от других она отличается тем, что те не сохраняются посредством своих частей, а она всегда существует через одну часть; соблюдается таким образом различная
- 28 природа умозаключения (*inferentia*) *. Ведь в прочих целостностях определенное целое полагает часть, и разрушенная часть уничтожает целое, так что если есть дом, есть и стена, но не наоборот: если стены есть, то и дом есть. При [рассмотрении] времени это [отношение] переворачивается. Разрушенное целое не уничтожает части, а данная часть не полагает целого. Возьмем, день. Ведь если есть начало дня, то говорится, что это — день, а не наоборот, то есть утверждают, что день существует через какую-либо свою часть. А если дня нет, то нет и его начала, но не наоборот — по вышеизложенной причине. Итак, целостности, которые всегда существуют через одну только часть, не допускают того,
- 29 чему учит Боэций о выводе «целого» и «части» *.

Но на этом же основании, если мы будем говорить взвешенно, [последовательное] составление (*inferentia*) остальных целостностей, возможно, не будет ошибочным, напротив, оно окажется точно таким же. Ведь когда мы говорим: «это день», то, если подумать, что же мы называем днем, то есть вместе взятые двенадцать часов, мы получим, что в совершенно связном виде существ-

28* Термином «*inferentia*», по мнению Л.М.Де Рийка, Абеляр обозначает необходимость вывода (*necessitas consecutionis*. — *Dialectica*, III, 253 28—29).

29* См.: *Boethius*. *De differentiis topicis* II. — MPL., t. 64, col. 1188 D.

вует то, что не может быть вместе, разве лишь допустив, что каждый час существует сам по себе. Впрочем, как говорят, утверждение «это — день» — не истинно ни для одного времени, ибо часы дня никогда не существуют одновременно. И это, по крайней мере, истинно. Если же не рассуждать фигурально и неподобающе, то мы, разумеется, сказали бы, что само [время] пребывает через часть, то есть, что оно — некая часть самого себя. Но это не касается того, будто «день» сказывается «днем» сам по себе, так как ясно: мы договариваемся, что «день» — это «день». Ведь то, что совсем не существует, не может быть «днем». Никойм же образом нельзя сказать, что существуют двенадцать часов дня, пока существует только один, а вернее — существует лишь один момент одного часа; собственно нельзя говорить о целом, коего одна только часть и существует. Однако мы зачастую принимаем за единое целое то, чего, по правде говоря, нет, и ему, как бы реально существующему, мы уготовливаем имена, раз хотим о нем что-нибудь узнать. Так, мы даем имена тому, чего нет, — прошлому и будущему, поскольку хотим составить о них какое-нибудь представление (*notitia*) либо с их помощью найти меру субъекта. Они не могут быть прямо названы временами, так как не является количеством то, чего нет в субъекте, и в субъекте ведь не существует того, чего нет. Однако те, которые всякое слово принимают за обозначение времени, обращают [подобное] приложение [понятия] времени к прошлому и к будущему. И время, которое было и которого уже нет, — более нельзя называть временем, как труп человека — человеком *. Ведь в выражении «мертвый человек» — противоречие в определении; таким же образом прямо говорилось и о том, что такое «прошедшее время» и «будущее время». Заметь, что, хотя прошлое, настоящее и будущее воспринимаются по отношению к разному, порядок их таков, что прошлое шествует впереди, затем следует настоящее, а после того идет будущее, как, например: то, что уже произошло, существовало прежде того, что является настоящим, а настоящее — прежде того времени, которое называется будущим. Если же эти три имени относятся к одному и тому же, и мы, благодаря этому, принимаем то, что обозначается этими именами, то мы далее можем называть будущее, затем настоящее, а потом и прошедшее время; настоящее

30* Пример заимствован из: *Аристотель. Об истолковании. — Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 2. М., 1978, с. 107.*

же время принимается за общую границу прошедшего и будущего. Отсюда и Аристотель: *настоящее*, — говорит, — *время соприкасается с прошлым и будущим* *, то есть оно непосредственно смыкается с тем, что, как говорят, сочетается в самой сердцеви-
 31 не. До сих пор мы обсуждали [тему] о непрерывных количествах, линии, поверхности, теле, месте, времени, теперь же перейдем к дискретным [количествам]; то есть к числу и речи.

О числе

Число берет начало из единицы-единости; этим определяется само происхождение числа. Совокупность чисел определяется как *единость*. Ведь множество единиц образует одно [целое], так что [число] два — это две единицы, число три — это три единицы, подобным же образом из единиц конституируются другие числа, а сами они воспринимаются любыми субъектами как непрерывные либо дискретные. Отсюда, помню, в сентенции нашего магистра особо подчеркивалось, что числа 2, 3 и другие не являются видами числа, а число [как таковое] не является их родом; таким родом, очевидно, не может быть ни одна вещь по природе.

И в самом деле, эти две единицы — в этом человеке, жителе Рима, и в том, жителе Антиохии, — образуют и составляют двойку. Каким же образом говорится, что это по природе нечто одно? Иначе: каким же образом они, разделенные таким пространством, вместе принимают одну специальную или общую природу? Тем самым скорее можно определить имя числа, двойки, тройки и других единств, [образованных] из совокупности единиц как собирательные. Но если все это было собрано, как говорит Аристотель, из неких совокупностей, то он плохо выразил, что количество нельзя сравнивать с самими количествами, утверждая: *В самом деле, и одно длиной в два локтя не больше другого [длиной в два локтя], также и число, где одна тройка [или пятерка] не больше [другой тройки] или пятерки* *.
 32 Ведь в собирательном сравнивается не то, что именуется одинаково, а только формы, которые определяются с помощью одних и тех же имен относительно субъектов. В противном случае получается, что сравниваются сами субстанции, которые часто обознача-

31* Аристотель. Категории, 5а 7—8.

32* Там же, 6а 20—21.

ются собирательными именами, например, тем, что белое и т.д. Отсюда, нам кажется, что более удачно [определять] имя числа (этого мы коснулись выше) существительным как множество единиц и также при обозначении того, что такое единица-единственность. Имена «двойки», «тройки» и прочих чисел стоят ниже имени «множество», как и, например, [имя] «люди» или «лошади» по отношению к «животным», или «белые» и «черные люди», «три или пять человек» по отношению к [имени] «люди».

И, возможно, потому, что любые субстантивированные имена чисел воспринимаются как множественное число среди самих единиц, а любые их множества могли употребляться в единственном числе, ясно, что они демонстрируют различные совокупности единиц, простое же число и неопределенное множество определяются иначе — по установленным совокупностям.

И хотя говорится, что мы понимаем имена чисел как существительные, тем не менее возникает вопрос, почему Аристотель стал доказывать, что количества не сравниваются между собой, ибо очевидно, что ни одно существительное не может сравниваться. Но, может быть, у него это относилось к именам и показывало надежный способ сравнения по количеству, так как он не проводит такого [сравнения] ни с помощью имен существительных, ни с помощью собирательных имен? О собирательных же он говорит на примере тройки, которая охватывает троичность, о существительных же с помощью «времени» и «троичности». Те же, кому кажется, что в особых или общих словах содержится не только то, что едино по природе, но в гораздо большей мере то, что субстанциально называется одинаково, могут, наверное, назвать и вид, поскольку они, проникая в природу вещей, следуют не столько физике, сколько логике при приложении звуков.

Это сказано о числе, а непосредственно за этим нужно перейти к рассуждению о речи.

О речи

Относительно имени «речь» здесь существует большая разногласия, поскольку речь рассматривается как количество. Одни утверждают, что под этим именем имеется в виду напряжение [или интонация] (tenor) голоса при любом произнесении, как простой звук, так и сложный, как обозначающий что-то, так и не обозначающий ничего. Другие [полагают], что оно относится только к сложным и обозначающим [звукам], к та-

- ким, как «человек бежит» и т.д. Можно все же обнаружить, что в этом месте Аристотель вел речь только о составных звуках, так
- 33 как он называл их раздельными *, потому что они имели отдельные части; как мы выше сказали, он принял к рассмотрению только сложные количества, а эти последние истолковывают процесс речи как двусмысленность по отношению к количеству: это — не [количество] звука, имеющего особое имя, и не [количество звука] с общим именем. В самом деле, они говорят, что только тот воздух, который участвовал в произношении (*aeris prolati*), называется звуками (*voces*), соответственно тому определению звука, которое, как обнаружил Присциан, было дано философами и которое рекомендует он сам: *звук — это воздух,*
- 34 *или тончайший удар воздуха, воспринимаемый на слух* *. Они говорят, что сам воздух или его напряжение, благодаря которому он измеряется во время произнесения, охватывается именем речи. Поэтому, как они справедливо утверждают, Аристотель и ска-
- 35 зал: *я имею в виду речь (oratio), произнесенную голосом* *, то есть ту самую меру напряжения, создающегося с помощью воздуха, наделяемого субъектностью (*aer subiectus*), относя имя рода к основанию, а имя вида к случайному. Так, имя «звук» они относят только к субстанции, как и имя «слог» или «буква», про какое обозначение они припоминают, что Аристотель правильно
- 36 сказал: *ведь она измеряется коротким или долгим слогом* *, доказывая этим, что речь была количеством, так как части ее, разумеется, есть количества, то есть более простые напряжения, которые прилегают к отдельным слогам. Отсюда, как он говорит, сами слоги измеряются краткостью и долготой звучания.

Находятся и такие, кто относит имена всех звуков как к субстанции, так и к количествам и принимают то непреходящее «речь, произнесенная голосом», то есть, что она — звук, выделяя это среди многих других имеющихся обозначений речи, о которых

37 упоминает Боэций *. У греков имя «речь» употребляется в трех значениях: как звучащая речь (*vocalis oratio*), которая произносится; как реальная (*realis oratio*), которая записана; и как ин-

33* Там же, 4b, 23, 32.

34* *Priscianus*. *Institutio de arte grammatica*, I, 5ⁱ. См. также: Платон. Тимей, 67b («Звук — это толчок, производимый воздухом»).

35* «А имею я в виду слово, произносимое голосом» (*Аристотель*. Категории, 4b 34—35).

36* Там же.

37* *Boeth.* In libr. Arist. *Περὶ ἔργων*, II, 29¹⁶⁻²¹.

38 теллектуальная (*intellectualis oratio*), которая порождается самим словом *. И мы приняли бы такого рода двоякий смысл (*aequivocatio*) — либо по отношению к имени «речь», либо по отношению к прочим именам звуков, но это никоим образом не касается свойства того, что мы пытаемся продемонстрировать. В самом деле звуками, или способностью к речи (*oratio*), либо же именами, а точнее словами (*verba*), или же слогами, или же буквами называются и то количество воздуха, необходимое для произнесения, и его напряжение, либо же речью является только общее имя такого рода количества; это ничего не запутывает, да и приложение имени не изменило бы ничего в естественном свойстве вещей.

Теперь надо рассмотреть внимательнее, какое количество воздуха, необходимого для произнесения, мы называем способностью к речи, или звуком. В самом деле, так как большие количества воздуха обычны и для других вещей, с помощью которых они измеряются — сообразно ли числу частей, времени, а, возможно, и в соответствии с линией, поверхностью либо телом, — то, кроме этого [речь как звук] при произношении имеет некий размер и 39 некую интонацию, что Присциан называет духом (*spiritus*) *, в соответствии с чем она измеряется по мере произношения и звучания; поэтому, разумеется, ее звук либо чистый, либо хриплый, либо мягкий, либо густой, низкий или высокий. Такое голосовое напряжение Аристотель и называет речью, точнее даже, может быть, звуками, которые, как он полагал, когда их произносят вместе с самим воздухом, образуют значение.

Однако в рассуждении нашего учителя, помню, утверждалось, что лишь сам колеблемый воздух, собственно, слышится, звучит и [что-то] обозначает, в противном случае можно говорить, что интонации слышатся или [что-то] обозначают лишь в том случае, если сопряжены с воздухом, который слышится и что-то обозначает. Но уже и так можно признать, что какая-то форма самого воздуха, например, его окрашенность, слышится и образует значение. С другой стороны, мы можем согласиться с тем,

38* Эти три значения имени «речь» в Средневековье составляли едва ли не важнейший проблемный узел. *Oratio realis* приобрела смысла реального бытия Слова, то есть Писания, а *oratio intellectualis* содержала в себе несколько смысловых характеристик: это и речь, существующая в уме, и речь, воплощающаяся в понятиях, и речь, понимаемая другим.

39* «Слог — это последовательная связь букв под одним ударением и одним духом произнесенных». — *Priscianus*. *Institutio de arte grammatica*, II, 44-2.

что сам звук, собственно, слышится и обозначает [нечто], звук, который сотворяется сам собою в момент сотрясения воздуха, а уже благодаря этому создается [движение] воздуха, воспринимаемое ушами. Подобным образом с помощью других [органов] чувств мы различаем и ощущаем сами формы субстанций: обонянием, например, — запахи, зрением — цвета, осязанием — жар, равно и слухом мы воспринимаем и ощущаем манеру произношения.

Мы говорим, что одни из звуков — простые и неделимые, другие — составные. Простыми называются элементы, наподобие элементов мира, откуда ясно, что, как составные тела соединяются из элементов, так и звуко сочетания составляются из простых [звуков]. Итак, элементами называются произношения единичных букв, из которых вначале складываются слоги, из слогов — высказывания (*dictio*), а из них связываются речи. Да и, вероятно, не простым окажется произнесение одной буквы, но составленным из многих частей. Ведь когда мы производим звучание какой-либо одной буквы, то своим языком (*lingua*) мы сотрясаем много воздуха в податливейших частях; при этом каждая из частей воздуха становится каким-то звуком; пусть даже звук не различается сам по себе, равно как сам по себе и не производится. Отсюда следует, что простым и неделимым называется такого рода звук, который содержится в неделимой части воздуха. Однако полное произнесение одной буквы не назвать иначе, как неделимым, если и не по отношению к само собой произнесенным частям, то по отношению к произнесениям других букв, которые называются элементами. Из них, как было сказано, рождаются и устанавливаются звуко сочетания, например, слоги или высказывания, а то и речи. Части их не обладают постоянством, как не [обладают им] и части времени, но одна следует за другой и, подобно тому как части составного времени воспринимаются [вместе] относительно одного и того же субъекта, так и части речи связываются в непрерывное произношение определенного человека. Не таким образом непрерывного, чтобы не было хоть малого расстояния — отсюда сама речь называется дискретной, — но таким образом непрерывного, как оно может стать в наших разговорах. И хотя многие высказывания не произносятся различными людьми либо же одним человеком, скрываясь между высказываниями и помещаясь в неких промежутках, только все вместе они могут называться речью и не искажаться при [попытках] понимания одной и той же речи. Если, например, кто-то скажет «человек» и тут не надолго

умолкнет, а затем отдельно добавит слово «бежит», то кажется, что он составил не речь, но произнес отдельные высказывания, понятия которых различаются одно от другого и обозначаются (*designati esse*), как если бы эти высказывания никоим образом не соединялись, и пока одно из понятий усваивается, благодаря произнесению вот сейчас, другое уже выскользнуло из памяти. И если и то, и другое не удерживаются постоянно, то разумно, кажется, [предположить], что единое понимание речи формируется благодаря промежутку. Отсюда: и части определений, так как они произносятся раздельно и с некоторым промежутком, передают многосмысленное высказывание (*enuntiatio*).

Итак, значит, сами звуки сочетаются и объединяются некоторым образом в непрерывное произношение, чтобы понимание их было единым и сформированным. В противном случае оказывается, что они произносятся случайно и не для выражения единого понятия. И тем более высказывания, произнесенные различными [людьми], не могут называться речью, но, по-видимому, лучше сказать, что те высказывания, различные смыслы которых могли обсуждаться, случайны. И так как вместе они не произносятся, то значение каждого высказывания в отдельности можно отчетливо различить. Следовательно, те высказывания, которые не обозначают единого смысла и которые произносятся порознь одним ли человеком или разными людьми, по правилам нельзя назвать единой речью, но таковой могут называться те [высказывания], которые, как сказано, произносятся непрерывно одним и тем же [человеком]. Вот теперь можно возразить относительно определения речи, согласно которому она состоит из таких [высказываний]. Но это уже напрасный труд. В самом деле, хотя и кажется, что части в них [что-то] обозначают, однако, произнесенные многими либо по одиночке, они не воспринимаются как один голос, присущий кому-то одному.

Обычно в этом месте — о значении речи — встает вопрос: поскольку высказывание (*oratio*) «человек — это животное», не имеет постоянных частей и называется означающим, то когда, спрашивается, можно сказать, что оно что-то означает — пока произносится первая часть, либо средняя, либо наконец, последняя?

Но если говорят, что речь только тогда что-то обозначает, когда произносится последняя ее часть, то уж, конечно, значимы те части, которых нет, вместе с той, которая есть; так что следует признать, что значение существует одновременно в том, что есть,

и в том, чего нет. Ведь если бы мы поместили его только в той части речи, которая существует, мы действительно согласились бы, что значима лишь последняя буква. Наше рассуждение состоит в том, чтобы сказать: речь становится значащей после произнесения всех ее частей. Только тогда мы из него составим понятие (*intellectus*), когда произведенные высказывания тут же воскрешаем, и значение этого речевого процесса (*vox*) — не совершенно, если речь не произнесена целиком; это касается того, что, произнеся речь, мы не тотчас понимаем ее, если только умом (*mens*) не овладеем и усердием не исследуем некоторого свойства услышанной конструкции. И всегда душа (*animus*) слушателя приподнята, пока речь (*vox*) находится в состоянии произнесения, потому что к ней, верит [эта душа], может присоединиться нечто такое, что будет способно [что-либо] изменить в понимании [ее]. И пусть душа слушателя не успокоится, пока не умолкнет язык говорящего. Ведь речь (*oratio*) не завершена, пока что-то можно присоединить к ней, а это и приводит к некоему понятию. Как, например, к речи, которая гласит: «Сократ — человек», я могу присоединить «белый», либо «грамматик», а к той, которая гласит: «Сократ бежит», [я могу добавить] «хорошо», либо какое-нибудь другое подходящее к этому слову определение, или же к утверждению «если это человек, то это животное» — «разумное смертное».

Итак, когда мы говорим, что речь [что-то] означает, поскольку произнесены все ее части и впереди нее уже совсем ничего нет, то мы ничему не можем придать никакого свойства через его обозначение. Но чтобы само предложение понималось как [что-то] значащее, если мы стремимся приписать какое-то свойство в нем чему-либо иному, то скорее душе (*anima*) слушателя приписывается понятие, которое, как сказано, было выражено при помощи произнесенных звуков. Следовательно, когда мы говорим, что произнесенная речь что-то обозначает, то мы не хотим, чтобы это было понято так, будто мы приписываем тому, чего нет, некую форму, которую мы называем значением, но скорее понятие, [извлеченное] из произнесенной речи, мы воспринимаем как концепт (*conceptus*) в душе слушателя. Когда мы, например, говорим, «Сократ бежит», это, кажется, означает тот смысл (*sensus*), что понятие, [извлеченное] из этой произнесенной речи существует как концепт в чьей-либо душе. Так и [выражение] «химера — это мыслимое» понимается вполне осмысленно, так как химере, которой нет, не приписывается никакой формы —

скорее мнение, [складывающееся] в чьей-то душе, мнящей химеру. Но если в том имени, которое есть «означающее», мы не мыслим никакой формы, а лишь что какое-то понятие порождалось само по себе, то можно сказать, что речь является чем-то значащей постольку, поскольку она <означает> нечто одно относительно тех [высказываний], изнутри которых «схватываются» понятия. А это, следовательно, не относится к тому, что является [формой], потому что, как сказано, понятия означают не то, что есть, а скорее то, чего нет. И это имя скорее может показаться «означающим» — и только по одной причине, — чем «схватывающим» (*sumptus*) [суть] на основании какого-либо свойства. По той, разумеется, причине, что понимание происходит в чьей-то душе.

Так как утверждают, что разные, стоящие рядом [люди] долго слышат один и тот же звук, то обычно спрашивают, не доходит ли этот звук до слуха различных [людей] одновременно и одинаково полным? или же сам [звук], пребывая перед устами произносящего и сосредоточиваясь в одном и том же месте, одновременно различается по силе восприятия и ощущается ими же как зрелище, развернутое перед ними на некотором расстоянии и видимое многими, т.е. цельно воспринимается зрением. Говорят, что таким образом оно доходит до глаз разных [людей] благодаря зрительному восприятию, которое вместе ориентирует их относительно зрелища.

Но есть некоторые, кто не соглашается с тем, что у зрения, слуха или прочих органов чувств одна природа. Потому они полагают, что зрением воспринимается удаленное, а слухом лишь близкое (*praesentia*). На таком основании Присциан утверждает, что
 40 звук касается слуха, по [степени] слышимости*, а Боэций, наоборот, полагает, что звук в своей полноте и цельности своих элемен-
 41 тов сразу достигает слуха разных [людей]*.

Кажется, это и есть доказательство того, что голос или вообще всякий звук сущностно достигает слуха разных [людей в тот момент], когда он может быть услышан. Поэтому очевидно, что он слышится человеком, находящимся на удалении, позднее, чем находящимся вблизи.

Ведь если ты видишь вдали человека, ударяющего молотом или рубящего что-то [топором], то ты ждешь звук через некоторое время после удара. Если же ты находишься рядом, то слышишь звук либо в момент удара, либо сразу же после него, то есть до

40* *Ibidem*, I, 618-19.

41* *Boeth. De institutione musica*. — MPL, t. 63, col. 200.

твоего слуха он доходит быстрее.

Поэтому мы видим, как это часто случается, что порыв (impetus) ветра разносит по воздуху некий звук, и пока он доходит до слуха тех, от кого исходит, тот доносит его до слуха тех, к кому направляет. Каким же образом он мог быть одновременно и количеством, и воздухом в разных местах?

- Ведь авторитет отрицает, что неделимое существует в разных местах, и потому он выделяет из универсалий то, что одновременно обнаруживается во многом *. В своих «Категориях» они признают, что даже сам Августин утверждал, что никакое тело не пребывает в одно и то же время в разных местах *. А он, точно, говорил именно о телах, а не о душах. Полагают, впрочем, что одна и та же душа целиком пребывает в отдельных частях тела, благодаря чему одновременно их оживляет (vegetare). Мне же кажется, можно говорить, что она существует в отдельных частях не иначе, как по своей силе и мощи, что, между тем как она пребывает по сущности в одной только части, силы свои она распространяет по всем членам и, оставаясь в одном и том же месте, управляет всеми членами разом, оживотворяя (vivificare) их. Больше того, [не] может плотская субстанция одновременно быть в разных местах. Поэтому, если телесная природа не может существовать в разных местах одновременно, то ни воздух, который есть основание речи, не находится в разных местах, ни сама речь, которая с ним связана и которая без его помощи не может длиться. Как допустить, что один и тот же звук одновременно слышен разными [людьми] и достигает слуха разных [людей]? Разные [люди] решают это по-разному. Те, кто отстаивает [мнение], что слышится даже отдаленное, утверждают, как мы помним, что звук, пребывая перед устами произносящего, сущностно доходит до слуха разных [людей] благодаря различению [его органами] чувств. Другие же, настаивающие на том, что слышен

42* *Ibidem.*

43* Имеются в виду «Комментарии к „Категориям“ Аристотеля», составленные Боэцием. Однако оговорка Абеяра, соединившего Аристотеля и Боэция и передавшего «их» мнение относительно Августина — характерная средневековая оговорка. Книга в Средние века становилась истинно книгой только, если она была включена в культурный контекст эпохи, «делавшей» любого древнего автора своим современником. «Аристотель — Боэций» — пример Коллективного автора. См.: *Неретина С.С.* О стиле средневекового мышления (поэтика и схоластика Петра Коместора). — *Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1988—1989. М., 1989, с. 150.*

лишь близкий звук, усматривают в звуке лишь физику, а именно: когда наш язык пронзает воздух, а удар нашего языка придает ему форму звука, сам воздух, слетая с губ и сталкиваясь с воздухом наружным, который он пронзает и оглаголет, придает подобную же форму звука этому наружному воздуху, который он оглаголивает, а, пожалуй, и другим [слоям воздуха], доходящего до слуха разных [людей]. На этом основании полагают, что Боэций в книге

44 о музыке * уподобил природу такого состояния камешку, брошенному в воду. Камешек при ударе о воду в тот же миг создает круговую волну, которая передает круговую форму и другим гонимым к берегу волнам. Он придает им круговую форму в то время, как они сами расходятся кругообразно. Некоторые утверждают, что звук сущностно достигает слуха разных людей не благодаря своей сути, а благодаря этой самой форме. Другие, как было сказано, принимают звук сущностно, полагая, однако, что доходит он не благодаря своей сущности, а посредством органов чувств. Это сказано о речи.

<О делении количества>

Нужно обсудить [вопрос] обо всех [видах] количества, которые вышеназванными делениями охватил Аристотель, назвав одни непрерывными, а другие — дискретными и полагая, что одни *состоят из частей, имеющих определенное положение по отношению друг к другу*, а другие — *[из частей], не имеющих [такого положения]* *. Части таких делений, как это угодно

45 Аристотелю, мы принимаем и не включаем в них все составные количества. Рассмотрим теперь прежде всего, как он понимает «непрерывное», «дискретное» либо «иметь определенное положение».

О первом делении

Непрерывным [Аристотель] назвал такое [количество], части которого соприкасаются на общей границе. Отсюда [следует, что], когда он утверждает, будто число и речь не яв-

44* Отрывки из трактата Боэция «Наставление к музыке» см.: *Зубов В.П. Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения*. М., 1956.

45* *Аристотель*. Категории, 4b 22—23.

46 ляются непрерывными, он пользуется тем аргументом, что их части не соприкасаются ни на какой общей границе *. И если бы мы назвали непрерывными только те количества, части которых соединяются на общей границе, то мы полностью исключили бы из вышеназванного деления линию, составленную из двух точек. Ведь такая линия, состоящая только из двух точек, не имеет общей границы, где соединялись бы крайние [точки]. А если это исключается, то мы уже принимаем не все составные [количества]. Оттого-то и сам он говорит в последующем: *количеством в собственном смысле называется только то, что нами указано*

47 *выше* *, то есть семь [видов] количества, которые охватываются вышеназванными делениями. Но надлежит исключить из них, то есть из количеств, лишь то, относительно чего имя «количество» двусмысленно, как будет ясно из последующего. Ведь [Аристотель] не исключает ни простые количества, ни те составные, которые не подпадают под вышеназванные определения, как, например, линия из двух точек. О ней нужно знать, что, подобно всякой линии, даже если она относится к простым количествам, она может быть названа составной; некоторые линии, соединенные с другими, могут выявляться и как простые, и как составные. Составными же называются все линии, соединяющиеся с какой-либо [иной] линией, например из трех точек, которая может разделяться на линию из двух точек и точку; простыми — те, которые имеют только простые части, например линии из двух точек. Так, гипотетические предложения, соединенные с категорическими, называются составными, однако каждое из них по отношению к самому себе оказывается простым либо составным; простые — это те, которые составлены только из простых, то есть из категорических предложений, сложные — те, которые имеют хотя бы одно гипотетическое. Так как все линии называются составными количествами, то они сравниваются либо с отдельными точками, либо с другими простыми количествами. Оказывается, что речь шла только о таких составных линиях, которые называются составленными при помощи других линий, как, например, из линии из трех точек или же из многих других точек. Возможно, как кажется некоторым, что части линии из четырех точек либо прочих, тех, что не делятся на равные части, не имеют посередине границы, на которой они соединяются. Ведь если

46* Там же, 4b 26—27.

47* Там же, 5a 38.

мы примем две точки отсюда и две другие оттуда, то мы не обнаружим между ними границы посередине. Но я тем не менее утверждаю, что, если части линии соединяются на общей границе, как, например, в линии из двух точек, то эти две [точки, которыми оканчивается каждая из частей, составляют на деле одну] точку, находящуюся в срединном положении. То же можно сказать и относительно линии из трех точек, если, разумеется, мы примем ее деление на линию и точку. В самом деле, эта линия из двух точек не имеет никакой общей границы с точкой, но непрерывно через середину соединяется с крайними точками. Спрашивается: схватываем ли мы вышеупомянутым делением все количества, составленные из больших частей, чем две? Не потому ли то, что одушевлено (*animati*), может быть противоположно множеству точек — от трех и более, — находящихся друг от друга на расстоянии? И не потому ли полагают, что они не подпадают под вышеупомянутые деления, и потому же якобы нельзя сказать, что они вместе — особенно и естественно количество. [В разделе] о числе показана ложность [мнения], будто Аристотель не допускал, что они — при разделенности пространством — по природе нечто одно*. Три точки, связанные друг с другом в треугольник, нельзя разместить среди упомянутых количеств, нет также никакой необходимости и в том, чтобы таковыми были линия и поверхность, либо неделимое разных видов, как, например, взятые вместе *эта точка, это мгновение, эта единость*. Но исходя из [сказанного] и учитывая, что их используют в качестве меры, это не нужно было обсуждать, и Аристотель не дал имен тем количествам, значение которых он раскрывал в них самих. Ведь тем, кто усердно стремится служить логике, более приличествует вести речь о вещах через имена, нежели об именах через вещи.

Но, кажется, и наоборот: <если> мы определяем непрерывное [как то], *части чего связываются друг с другом посередине*, то нужно понять, какой именно частью [они связываются] — любовью или сугубо определенной.

Мы, однако, не можем утверждать, что все они соединяются друг с другом через среднюю границу. Ведь сама середина часто лишена средней границы; впрочем, количество могло расти до

48* См. с. 72 этого издания: «...две единицы — в этом человеке, жителе Рима, и в том, жителе Антиохии, — образуют и составляют двойку» и последующие рассуждения.

бесконечности. Мы даже в уме можем делить некое непрерывное количество так, что между частями не обнаружится никакой границы, если мы, например, рассмотрим только две части во всем делении составного [количества], то мы делим [его] так же, как линию из трех точек, — на линию из двух точек и точку. Если же определением нужно охватить не все части, а лишь некоторые, то определение окажется шире определяемого. Например, если мы в уме соединим линию из трех точек и точку, пространственно отделенную от этой линии, то они не будут даже по видимости непрерывными, хотя некоторые части, то есть [части] самой линии, у них и будут сочетаться на общей границе. Поэтому, вероятно, и Аристотель не приводил этого при определении «*непрерывного*», но скорее просто показывал непрерывность на тех [примерах] непрерывного, которые, как было сказано, соединяются многими частями. Иначе, как мы уже говорили, он принял к обсуждению больше частей, чем обычно нужно для измерения. Возможно также, непрерывность была более очевидна там, где средняя граница проходила посередине. Если же мы хотели определить собственно непрерывное, то мы сказали бы, что *непрерывное есть то, части чего взаимосвязаны без промежутка*. То есть оно имеет части, между взаиморасположением которых относительно чего-то другого нет никакого расстояния, то есть никакого деления друг с другом. Так, хотя мы и рассматриваем всякую линию из двух точек как нечто «*непрерывное*», но все же ее стоит понимать — наоборот — как нечто «*дискретное*», то есть как *то, части чего находятся на расстоянии друг от друга*.

Это сказано о первом делении на непрерывное и дискретное. Теперь нужно перейти к другому [делению].

О втором [делении]

Э то деление показало, что из количеств одни состоят из частей, имеющих определенное положение по отношению друг к другу, а другие — из частей, не имеющих такого положения*. Одни количества имеют [определенное] положение в частях, части которых расположены где-то, то есть в непрерывном субъекте, соприкасаются и обладают постоянством по отношению друг к другу. Таковы, на-

49* Там же, 4b 20—25.

пример, *линия, поверхность, тело, место*. Другие количества не имеют [определенного] положения в частях либо лишены одного из выше упомянутых [свойств]. Таковы, например, *время, число и речь*. Ведь части времени не являются постоянными, и части числа не расположены где-либо и не имеют непрерывности, и части речи, кажется, не расположены где-либо, не имеют [определенного] положения и не обладают ни непрерывностью, ни постоянством. Итак, в этих трех [видах количества] мы не наблюдаем [определенного] положения частей, но скорее можем усмотреть в них некоторый порядок: в частях времени и речи, которые неустойчивы, — [порядок] следования, в числе — [порядок] счета, в том смысле, что единицу указывают при сче-
 50 те раньше, чем двойку, а двойку — [раньше], чем тройку*.

Теперь на основании этого двоякого деления, выведенного из того, что называется собственно количеством, разьясим то, на что обратил внимание Аристотель, и то, <к чему> он свел двусмысленное имя *количества*. Говорят, что количества — это такие измерения, которые находятся прежде всего в самих количествах и обнаруживаются сами по себе, будучи субъектами, которые опосредуют самое себя, как, например, *большое, многое, долгое, широкое, плотное* — все, что и грамматики причисляют к количествам. Сам Аристотель намекнул, что некоторые считали, будто субъекты количеств, либо субъекты измерений, содержались
 51 в имени количества случайно и привходящим образом* вследствие того, что они принимают на себя количества либо их измерения. Белое, — сказал он, — называется большим, а действие [называет-
 52 ся] годичным или продолжительным*. Но это называется количеством привходящим образом, вследствие того что они принимают на себя количества.

50* Там же, 5а 32.

51* Там же, 5а 36 и далее.

52* Ср.: «Так, белое называется большим, потому что поверхность большая, и действие — продолжительным, потому что оно совершается долгое время, и точно так же движение — значительным; каждое из них называется количеством не само по себе». — Аристотель. Категории, 5b 1—4.

<О способах сообщаемости количества>

Теперь мы перейдем к [способам] сообщаемости (communitas) и свойствам количеств.

- 53 Аристотель сказал, что *количеству ничто не противоположно* *, из чего явствует, что количества могут узнаваться лишь при наличии того же самого. Кажется ведь, что противоположное количеству обнаруживается через «большое» и «малое», «многое» и «малочисленное». Казалось, что это — и количества и противоположное.
- 54 Но он сам доказывает, что и то и другое вместе — ложно *. Впоследствии [Аристотель] показал, что это — не количества, а соотнесенное, и соотнесены они по отношению друг к другу. «Большое», например, называется так по отношению к «малому» и наоборот. Так, эта гора по сравнению с той называется «большой» или «малой», это число относительно того считается «большим» или «малым», и эти люди по сравнению с теми — «многочисленные» или «малочисленные».

Не одно и то же — большое и многое, малое и малочисленное. «Большое» и «малое» мы принимаем как непрерывные количества, а «многое» и «малочисленное» — как дискретные. [Аристотель] доказал, что они не только не являются количествами, но не являются и противоположностями. Первым [шагом] в доказательстве — при «схватывании» — является, что они — соотнесенные, как он выше показал; это соотнесенное независимо по отношению к любой противоположности. Во-вторых, он, после того как вывел несообразность [бытия противоположностью самому себе], доказал, т.е. продемонстрировал, тем, кто принимает соотнесенное в качестве противоположности, что противоположности существуют вместе в одном и том же порознь и они сами себе противоположны при принятии противоположности. Так, при сравнении этой горы с теми эта гора по отношению к той оказывается малой, а по отношению к другой — большой. В ней «большое» и «малое», которые признаются противоположностями, обнаруживаются вместе, это и называется противоположностью самой себе, потому что она принимает на себя обе противоположности поочередно. Такая несообразность в самом

53* Там же, 5b 11 и далее.

54* Там же, 5b 15 и далее.

количестве — судя по сентенции — обнаруживается, однако, достаточно явно. Но возможно, противник ненавидел слова одного больше, нежели слова другого. [Аристотель] сам затем добавил, что из этих [предположений] ничего не может произойти [путного], так как либо противоположное находится внутри одного и того же, либо одно и то же называется противоположным самому себе. Отсюда ясно видно, что это не противоположности, так как они существуют в одном и том же вместе.

Казалось, что противоположность по количеству главным образом и более всего присуща месту — «верху» и «низу», которые, несомненно, количества и представлялись противоположностями. За «верх» принималась высочайшая вершина неба, а за «низ» — центр земли, ниже чего быть нельзя. «Противоположности» казались противоположностями потому, что они больше всего отделены друг от друга и разделены наибольшим расстоянием, происходя к тому же из одного и того же рода, то есть из количества. Я, правда, думаю, что эта причина [для причисления к] противоположности казалась Аристотелю ничтожной, потому что о ней он ничего не сказал. Ведь та же причина может обнаружиться и в самих субстанциях, к которым примыкают места, тогда как очевидно, что в субстанции нет ничего противоположного. Более того: если мы обратим внимание на пространственное расстояние, то обнаружится, что многие места, [которые называются] «верхом» на всей окружности [небесной] тверди, противоположны «низу». И всем известно, что только единое противоположно единому. И сам Боэций подтверждает это при изложении вышеотмеченного свойства, когда доказывал, что число со-
55 всем лишено противоположности*. Иначе говоря, если мы обратим внимание на пространственное расстояние, то следовало бы сказать, что противоположностями называются скорее два предела на самой окружности небесной тверди, прямо стоящие друг против друга, а не «верх» и «низ». Ведь они отделены друг от друга большим пространством. И все же пространственное расстояние не творит противоположность, но в большей степени является противоположностью по природе. Ведь эту субстанцию никоим образом нельзя назвать противоположностью той на том лишь основании, что она максимально отдалена от другой.

Итак, из этого очевидно, что количеству ничто не противоположно. Противоположное свойственно многому другому, но оно

55* Boeth. In Categ. Arist., col. 214 D, 215 A-B.

отнодь не является свойством количества. Как количество лишено противоположности, так же оно лишено и сравнения, что обнаруживается при [анализе] числа и прочего. Как не говорится «большая единица», так нельзя сказать «большая двойка или тройка». Отсюда очевидно, что «большое» и прочие выше указанные измерения количества не являются.

Кажется, что сравнение существует относительно места и времени, и потому по отношению к ним говорится «внешняя — более внешняя», «внутренняя — более внутренняя», «низкая — более низкая», «высокая — более высокая», «посюсторонняя — более посюсторонняя», «потусторонняя — более потусторонняя»; «давнее» производит «более давнее», «долгое» — «более долгое», что, по-видимому, является обозначениями времени. Но скорее одно, по свидетельству Бозция, относится к «когда», а другое — к «где»,
 56 одно — к способу бытования, а другое — к положению*. Ведь, кажется, что «более высокое» существует только в сравнении с «более низким». Германий же хотел сказать, что «верх» и «низ» су-
 57 ществуют согласно некоему расположению*.

Не рассмотреть ли и нам, не имеет ли эта категория отношения к месту, так как говорят «более высокое» и «более низкое» место? Но кажется, что она не имеет отношения ни к «где», ни к «расположению», то есть к «[определенному] положению». То, что не относится к месту, не характеризуется ни через «где», ни через «[определенное] положение», которое существует относительно места. Самого места внутри места нет. Но все это располагается либо в «где», либо в «соотнесенном», либо в «[определенном] положении». Так что несомненно, что количества под сравнение не подходят.

Это не их свойство, которое обще и для субстанций, и для многого другого. И относится оно к крайней границе количества, что, собственно, называется «равным» или «неравным», иначе — случайно или благодаря случаям, как, например, этот народ называется равным тому по числу либо эта субстанция равна другой по линии, поверхности или по [какому-нибудь] другому ее количеству, равному количеству субстанции. Белизна же и прочие качества, собственно, не равны, но о них можно сказать, что они — подобны, то есть, подобно тому как есть равенство количества, таким же образом есть и подобие качества...

56* *Ibidem*, col. 212 B.

57* *Ibidem*.

ТЕОЛОГИЯ «ВЫСШЕГО БЛАГА»

Содержание книг

Что содержится в первой книге данного труда

В первой книге содержится [анализ того], что значит различение в Боге трех Ликов (Persona), то есть что в Нем подразумевается под именами Отец, Сын, Св. Дух, [передаются] также свидетельства как пророков, так и философов о Св. Троице и то, почему Мудрость Божия называется Словом, а Его Благость — Св. Духом. На каком основании можно доказать, что все сказанное философами о Мировой Душе нужно прямо понимать, как [сказанное] о Св. Духе.

Что [содержит] вторая [книга]

Вторая книга предлагает общие положения веры относительно единства и троичности и возражения против этих положений, а

Иное название этого трактата — «О божественном единстве и троичности». Две известные его редакции были составлены в 1118—1120 гг. «Теология» была представлена Суассонскому собору 1120 г., который обрек ее на сожжение.

Перевод трактата осуществлен по: *Peter Abaelardus. Theologia «Summi boni». Zum ersten male vollständig herausgegeben von dr. theol. Heinrich Ostlender. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Begründet von Clemens Baemker. Band XXXV, Heft 2/3. Училось также издание: Abélard. Du bien suprême. Ed. et introd. J. Jolivet. Montréal—Paris, 1978.*

Издание Г.Остлендера снабжено превосходными комментариями, большая часть которых воспроизводится в русском тексте: они дают возможность читателю проследить формирование определенных проблем, тем, понятий в ученой среде X—XII вв. Некоторые неточности, вкравшиеся в латинскую редакцию, исправлены и во французском, и в русском изданиях.

также каковы способы восприятия тождественного и различного и каковыми способами выражает себя личность (persona).

Что [содержится] в третьей

В третьей содержится разрешение противоречий и [проблема] порождения Слова Отцом, то есть Мудрости, Силой, а также на основании какой аналогии Могущество называется Отцом или же Мудрость Сыном. Кроме того, в ней содержится [вопрос] происхождения (processio) Духа и на каком основании Платон утверждает, что Мировая душа, которую он считает Св. Духом, была сотворена, то есть имеет начало, а также [рассуждение] о том, что все люди по природе обладают верой в Троицу.

Книга I

Глава I

Что значит различение ликов

Мудрость воплощенного Бога, Господь Иисус Христос, тщательно различил совершенство Высшего блага, которое есть Бог, описав [его] под тремя именами, ибо по трем основаниям Он поименовал единую и единичную, совершенно неделимую и простую субстанцию Отцом, Сыном и Св. Духом.

Глава II

Что означают имена ликов

Он сказал, [что Один из Них назван] Отцом единственно из-за Силы Его величия, которая есть Всемогущество и благодаря которой Он может делать все, что хочет, ибо ничто не в состоянии Ему противиться; тождественную [Ему] Божественную субстанцию Он назвал Сыном, по причине различения собственно Мудрости, благодаря которой Он способен рассуждать и располагать все по истине, так что ничто, чем можно злоупотреблять, не в состоянии избежать Ее. Он назвал Его также Св. Духом, из-за благодати Его, [обладая] которой, Бог не замышляет несчастья ни одному [человеку], но готов спасти всех, и по благодати Своей раздает нам дары независимо от того, заслуживаем ли мы этого из-за пороч-

ности своей, и спасает милосердием Своим тех, кого не может [спасти] правосудием. Вот, следовательно, почему Бог в трех Лицах, то есть Отец, Сын, Дух Святой, и разве не говорим мы, что Божественная субстанция могущественна, мудра, блага; более того: Она есть Само Могущество, Сама Мудрость, Сама Благодать.

Именно из этой троицы: Могущества (Potentia), Мудрости (Sapientia), Благодать (Benignitas) — состоит вся полнота блага, и ни один из Ликов не может обходиться без двух других. Ведь если тот, кто могуществен, не знает, может ли он управлять всем по закону разума, он обладает могуществом пагубным и опасным. Если он мудр, если действует рассудительно, но немощен, он лишен действенности. А разве надежнее, если он, будучи могущественным и мудрым, но без какой-либо благодати, склонен нанести тем более вреда, чем более [склонен] на основании могущества и ловкости выполнить желаемое? Что не движется чувством доброты, не позволяет надеяться ни на одно из его благодеяний. Но тот, в ком совмещаются эти три [свойства], то есть кто может выполнить то, что хочет, кто, будучи добрым, желает [сделать нечто именно] потому, что он благ, и кто не выходит по глупости за пределы разума, тот — это ясно — истинно благ и во всем совершенен.

Такое различие внутри Троицы следует [провести] не только ради [понимания] совершенства Высшего блага: это сильно воздействует на религию, внушая людям преклонение перед Богом. Именно поэтому воплощенная Мудрость Божья главным образом и пользуется религией для возвещения о Себе. Действительно, две вещи полностью подчиняют нас Богу: страх и любовь. Могущество и мудрость внушают нам величайший страх, потому что мы знаем, что Он может покарать за прегрешения и от Него ничто не укроется. Благодать же Его имеет отношение к любви, так что мы более всего любим то, что считаем и самым добрым. Именно на основании благодати Он, как известно, желает карать за нечестие, потому что, чем более Ему угодна справедливость, тем более неужодна несправедливость, как написано: *Ты возлюбил праведность и ненавидишь нечестие* (Псалмы, ХСIV, 8).

Именем Отца, как мы уже сказали, означено Могущество, именем Сына — Мудрость, именем Св. Духа — благорасположение (bonus affectus) к тварям *. Такими постоянными определениями мы

^{1*} Точно так же, через affectus, определял Св. Дух Гильом из Шампо, учитель, а затем оппонент Абеляра: «Этот Св. Дух, следовательно, располо-

стремимся выделить смысл этих имен, то, ради чего эти имена употребляются в переносном, сравнительно с обычным словоупотреблением, значении — для их различия в Боге. Но прежде нам нужно показать, что такое различие [Персон] внутри Божественной Троицы началось не с Христа: мы обнаружили, что Он лишь наставлял в этом более откровенно и тщательно. Божественное вдохновение удостоило открыть это иудеям через пророков, а язычникам через философов, потому что познание совершенства Высшего блага побудило тот и другой народ к почитанию Единого Бога, из Которого все, [...] *Которым все и в Ком* — все (1 Посл. к Коринф., VIII, 6); эта вера в Троицу легче воспринималась тем и другим народом с ростом влияния ее, так как очевидно, что она была заветана еще древними учителями.

Прежде всего сталкиваются с началом Закона, где законодатель Моисей делает католическую веру в единство и троичность основанием всех благ. В самом деле, когда говорится: *В начале сотворил Бог небо и землю* (Бытие, I, 1), — то вместо того, что у нас называется «Бог», в еврейской [записи] Истины употребляется «*heioym*», то есть множественное число от единственного «*hel*». Почему же здесь не сказано «*hel*», то есть «Бог», но «*heioym*», что в переводе с еврейского означает «боги» или «судьи»? Разве не для того, чтобы сообразовать это [слово] с множеством Божественных Ликов, допуская, таким образом, множество внутри Бога, в том смысле, что Троица называется Богом, некоторым образом множественным и как бы тройственным, но не по разности субстанций, а по свойству Персон? Ибо в том же месте осмотрительно позаботились о том, чтобы обозначить единство субстанции, так как [там] употребляется «*сотворил*», а не «*сотворили*». И сразу вслед за тем [Моисей] привносит [мысль] о различности Персон, так как он употребил множественное число «*heioym*» для определения, имеющего целью такое означивание. Извечность же Св.Духа очевидна, так как сказано: *Дух Божий носился над водами* (Бытие, 1, 2); Слово же, то есть Сын, и Отец вводятся вместе намеком, ибо говорится: *[И] сказал Бог: Да будет [...]* (Бытие, 1, 3), то есть Отец вместе с совечной Мудростью Своей управлял созиданием [мира]; ведь нельзя

женность (*affectus*), то есть любовь, то есть милосердие», — писал он. См.: *Guillelmus Campellensis. Sententiae vel Quaestiones* 1. Ed. G.Lefevre. — *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des Universeaux: Travaux et mémoires et l'Université de Lille* 6, *mémoire* 20. Lille, 1898, 24. Далее: *Guillelm. Camp. Sententiae*.

[сказанное] воспринимать так, [будто речь идет] о конкретной беседе, как мы докажем это далее. В том, что написано: *И увидел Бог, что это хорошо* (Бытие, 1, 12), есть намек на благожелательность Бога, которую мы называем Св. Духом; так же и в утверждении: *[И] сказал Бог* — как бы признаются и Слово, и Отец. Ибо высказывание «*[И] увидел Бог, что это хорошо*» тождественно высказыванию: признав, что свершенный Им труд благ, Он возлюбил его, поскольку тот был благ. Это ясно доказывает, что и Сам Он благ. Ссылка на созидательные труды делается во благо — для усиления веры и для их одобрения Божественными Персонами, то есть Всемогуществом Бога, Его Мудростью и Благостью, ибо очевидно, что Он может [сотворить] это, и Он благ, да веруют, что Он сотворил то, что мог и чего желал. Помимо этого искусность трудов [Его] обнаруживается благодаря Мудрости и благости Мастера (artifex), так как, поскольку Мастер в высшей степени благ и в совершенстве владеет умением, то и произведение (opus) Он создал превосходнейшее. И что может быть более явным для доказательства Троицы, чем то, что Господь добавляет затем, говоря о сотворении человека: *Сотворим человека* и т.д. (Бытие, 1, 26)? Отчего «сотворим» употребляется во множественном числе? — не для того ли, чтобы выразить сотрудничество всей Троицы? Ибо кого Бог увещевал сотворить человека или помочь ему в чем-то, если Он Один стал бы творить его? Впрочем, написано: *Кто уразумел Дух Господа, и был советником у Него? С кем советуется Он* и т.д. (Исаия, XL, 13—14). Множественности Божественных Ликов соответствует и то, что далее сказано змием: *[И] вы будете как боги*, и упрек Господень: *Вот Адам и стал, как один из нас* (Бытие, III, 22). И еще высказывание Господа: *Сойдем же, и смешаем там язык их* (Бытие, XI, 7), тогда как Бог выполнял это совершенно один, оттого и добавлено: *И так рассеял их Господь* (Бытие, XI, 8). После [анализа] Закона перейдем теперь к свидетельствам пророков.

Глава III

Свидетельства пророков

Когда Давид, величайший из пророков и царей, предпочитавший свое разумение иным прочим, сказал: *Я стал разумнее всех учителей моих* [...] Я сведущ более старцев (Псалмы, CXVIII, 99—100), он, говоря, сказал и [иное], прозрачно наме-

кая на различия в Троице: *Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его все воинство их* (Псалмы, XXXII, 6). В другом месте он также намекнул на единство и троичность, говоря: Да благословит нас Бог, Бог наш. Да благословит нас Бог и да убоятся Его все пределы земли (Псалмы, CXVI, 7—8). В действительности тройственное исповедание Бога выражает троичность Ликов, то есть Отца, Сына и Св. Духа. Он, кстати, добавил к обозначению Сына [слово] «наш» как бы для того, чтобы показать, что Отец дал нам Его, так как Божественная Мудрость просветила нас через воплощение Слова. О том Слове апостол сказал: *Тот, Который, Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас* (Посл. к Римлянам, VIII, 32). В упомянутом [месте] псалмопевец явно показал единство Божественной субстанции, когда после тройного упоминания Божественного имени и подразумевая одного-единственного Бога в Трех Лицах, он добавил не Слово «их» во множественном числе, но «Его» — в единственном. Это согласуется с тем [местом] из Исайи, где тот сказал, что видел серафима и слышал его вопль: *Свят, свят, свят, Господь Саваоф!* (Исайя, VI, 3). Пророк прямо употребил слово «Господь» для обозначения Могущества, так как оно принадлежит господам-повелителям. Это Могущество часто обозначается именем «Бог», или по-гречески «theos», то есть

2 «Бог», что, по свидетельству Исидора, толкуется как «страх» *, а любая власть есть страх для подданных.

Глава IV

Почему Мудрость называется Словом

Мудрость называется Словом потому, что [степень] понимания каждого [стремящегося понять] обнаруживается благодаря словам и сам он принадлежит этому знанию. Оттого, когда Моисей, как мы выше упоминали, начинает [рассказ] о различных творениях вещей [словами]: *[И] сказал Бог*, — и тотчас соединяет результат со словом, говоря: *[И] стало так*, то он тем самым явно выражает, что Бог творил все по Слову, то есть по Мудрости Своей, то есть совершенно рационально. О том же в

2* См. его «*Ethymologiae*» в: MPL, t. 82, col. 259 D. Исидор Севильский (ок. 560—636), архиепископ Севильи с 600 г., известен как автор не только «Этимологий», но и «Истории готских королей».

- другом месте говорит и псалмопевец: Он сказал, — и сделалось (Псалмы, XXXII, 9), то есть Он все сотворил, или — повелел, по разуму. В другом месте псалмопевец показывает более откровенно, что это Слово — не мимолетно услышанное слово, но интеллигибельное и пребывающее: *Тот, Кто сотворил небеса по рассуждению* (in intellectu) (Псалмы, CXXXV, 5) *. Эту интеллектуальную речь (locutio) Бога, то есть вечное упорядочивание Его Мудрости, описывает Августин: Божественная речь, говорит он, это само месторасположение Бога; она не выражается в звуке щемящем и преходящем, но [представляет собой] силу вечно пребывающую *. По поводу Слова Августин также сказал в XV книге [трактата] «О Троице»: «Потому Он назвал Сына Своего Словом, чтобы показать, что Тот произошел от Него» *.

Глава V

Почему благодать Божия называется Св.Духом

Имя Св. Духа выражает чувство благоволения и любви, потому что дух, то есть дыхание, [исходящее из] наших уст, лучше всего выражает сердечные чувства, когда мы откровенно тоимся любовью или стонем от нужды в труде и печали. Поэтому-то Св. Дух полагается в качестве благорасположенности, судя по [высказыванию] из Книги Премудрости: *Благословен Дух Мудрости, и не позволит хуле сорваться с уст Его* (Sap., 1, 6).

3* В русском синодальном издании Библии: «[Славьте Господа], Который сотворил небеса премудро...»

4* Начало этого высказывания у Августина звучит иначе, чем в передаче Абеляра: «Речь Божия возвышеннее действия Божия: она есть неизменяемая причина самого действия, не выражающаяся» и т.д. («Dei... ante suum factum locutio ipsius sui facti est immutabilis ratio, que non habet sonum strepentem atque transeuntem, sed vim sempiternae manentem et temporaliter operantem». — *Aurelius Augustinus. De civitate Dei*. — MPL, t. 41, col. 484). Русский перевод см.: Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского. Ч. 5. Киев, 1906, с. 150.

5* *Aurelius Augustinus. De Trinitate*. — MPL, t. 42, col. 1081.

И в этом месте имя Св.Духа — это собственное [имя] одной Персоны [Бога], тогда как в другом значении оно взято как [имя], общее трем Лицам, потому что Божественная субстанция духовна, а не телесна, и кроме того — свята. Часто случается, что имя, общее множеству вещей, передается одной из них как [ее] собственное. Но хотя другие вещи имеют собственные имена, которыми отличаются друг от друга, у той вещи имя не должно быть поводом для различения: имя, которое прежде было общим для всех, становится его собственным; так, например, мы называем клириков [клириками] в отличие от монахов, хотя и монахи могут быть клириками, а исповедников [исповедниками] в отличие от мучеников, хотя именно мучеников нужно называть исповедниками.

Есть еще множество других [высказываний] пророков, где ясно передано тринитарное различие. Сам Давид ясно учил о вечном порождении Сына Отцом, когда ссылался на Персону Сына, ведущего такую речь: *Господь сказал мне: Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя. Проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе* и т.д. (Псалмы, II, 7—8). То, что он употребил «Я ныне родил Тебя», [он употребил так], как если бы сказал: Ты извечно от той же, что и Я, субстанции. Так как в вечности нет ни прошлого, ни будущего, но только настоящее, то он использовал наречие, [обозначающее] настоящее время вместо вечности, говоря «ныне» вместо «вечно». Он, кстати, добавил к «ныне» «Я родил», как бы соединив прошедшее время с настоящим, выразив через «ныне», что само это рождение всегда в настоящем, а через «Я родил» — что оно совершается всегда, что оно никогда не прекращается и никогда не начинается. Ибо то, что прошло, уже закончилось и исполнилось, потому-то он употребил прошедшее время, как бы выражая свершение, показывая тем самым, что Сын всегда рождается и всегда был рожден Отцом. В другом месте он свидетельствует о вечности Сына более откровенно, говоря: *Он пребудет вместе с солнцем и прежде Луны в роды родов* (Псалмы, CLXXI, 5) *. И еще: «С Тобою — начало в день Силы Твоей в благолепии святых: из чрева прежде денницы (Lucifer) Я породил Тебя» и т.д. (Псалмы, CIX, 3) *. Исайя сказал также, восхищаясь этому не-

6* Русское синодальное издание Библии: «[И будут бояться Тебя], доколе пребудут Солнце и Луна, в роды родов».

7* В русском синодальном издании: «В день силы Твоей народ Твой готов во благолепии святых; из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое».

выразимому вечному, но вместе с тем и временному рождению, одно из которых столь же чудесно, как и другое: [...] *род Его кто изъяснит?* (Исайя, LIII, 8). Как если бы он откровенно сказал: не надлежит это обсуждать человеческому уму, но только Бога, Дух которого говорит с теми верующими в Него, с кем Он хочет [говорить], о чем Сам Он свидетельствует, когда утверждает: *Не вы говорите в Слове, но Дух Отца вашего говорит о вас* и т.д. (Матфей, X, 20). Кроме того, подобная совечность Мудрости с Отцом четко указана в Притчах в следующих словах: *Я, премудрость, обитаю в разуме (in consilio) [...] Господь имел меня началом (in initio) пути Своего, прежде созданий Своих (a principio). От века я помазана, от начала (ex antiquis), прежде бытия земли. Я была зачата (ego iam concepta eram), когда еще не существовали бездны; [когда еще] не было ни источников [...], ни гор, я родилась (ego parturiebar) [...] прежде холмов. Когда еще Он не сотворил [...] земли, ни оси мира (non fecerat et cardines orbis terrarum). Когда Он уготовлял небеса, Я была там [...] когда полагал Он основания земли: Тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время (Притчи, VIII, 12, 22—27, 29—30).* Что яснее [свидетельствует] о вечном порождении Слова, чем утверждение самой Мудрости, что она была зачата и произведена на свет до устройства мира и что Она, вечно пребывая с Отцом, всегда взыгрывает в Его присутствии. Ибо то, что было зачато, рождается и непременно обретается в том, от кого рождается. И Мудрость от той же субстанции, или сущности (substantia sive essentia) происходит Могуществом, потому что Сама Она есть некое Могущество, как мы обнаружим дальше. Следовательно, сказать, что Мудрость рождается Богом, зачавшим Ее, значило бы сказать, что Сама Мудрость рождается от той же субстанции Отца, которой она принадлежит. Сказать, что Мудрость веселится пред лицом Отца и созидает при Нем все, значило сказать, что само Божественное Могущество располагает все в своей Мудрости по выбору Благости Своей, так что мы под этим весельем понимаем само чувство доброты, о чем написано: *Духом уст Его [сотворено] все воинство их* (Псалмы, XXXII, 6). Что же до сказанного, что Мудрость присутствует рядом с Могуществом, то есть Отцом, то это значит, что само Могущество не производит ничего, кроме того что диктует разум и что направляет Мудрость. Михей также говорит и о вечном рождении Слова Отцом, и о его рождении матерью во времени: *И ты, Виф-*

леем Еффафа, мал ли ты между тысячами Иудиньими? из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле, и Которого происхождение из начала, от дней вечных (Михей, V, 2).

Инвектива против иудеев

Как утверждают мятежные и неверующие иудеи, было заповедано о некоем младенце, который родится в Вифлееме, что происхождение его ведется от начала, от дней вечности. Вечно же, бесспорно, то, что не имеет начала. Относится ли это к Мессии, к тому величайшему пророку, как они считают, которого они ожидают и который, по их [мнению], будет всего лишь человеком, не Богом? Пусть они объяснят в таком случае, что это за вечное происхождение его или откуда он вечно рождается! Если они утверждают, что он вечно происходит из Вифлеема, поскольку его будущее рождение в этом месте было предвидено и предопределено Богом в вечности, то таким образом рождение всякого человека, всякой вещи вечно, поскольку оно было предусмотрено от века. Они, следовательно, обучаются тому, что есть вечное рождение, о чем они читают в Писании, читая, признают, но признавая — не верят. Пусть они ответят мне, ибо слушают, что говорит пророк: *Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их* (Псалмы, XXXII, 6), понимают ли они, что такое «Слово Господа», что — «устаи Его» или «духом Его»? Ибо известно, что единственное начало всех прочих вещей это — Бог *. И все, что есть, есть или Бог, и потому это вечно, или становится благодаря этому вечному началу, и потому это — сотворенное. Еще записано: *В начале сотворил Бог небо и землю* (Бытие, I, 1). Отсюда они заключают, что до этого ничего не было сотворено. Следовательно, Слово это то, чем были упрочены небеса, и потому Оно не было сотворено прежде тех, созданных Им [небес]. Вернее же, Оно есть Сам Творец, Бог, Которым сотворены небеса. Впрочем, они могут сказать, что это Слово, не-

8* «Первым умыслом нашего исследования природы было [исследование] наипервейшей материи, *υπερβολῆς τι*, то есть сверхсущей природы, она, по-видимому, творящая причина всего сущего и не-сущего, ничем не сотворенная, одно основание, одно начало, один всеобщий источник всего ни от чего не становящийся, тогда как от него становится все». — *Iohannes Scottus (Eriugena). De divisione naturae.* — MPL, t. 122, col. 741 C. Далее: *Ioh. Scottus. De divis. nat.*

- кое мимолетное речение Божие, подобно слову человеческому, ибо написано: *Бог сказал и сделалось* (Псалмы, XXXII, 9); и таким образом, Бог, как человек, то говорит, к примеру «да будет свет» (Бытие, I, 3), то молчит: конечно же, изменчива вечность Божества, ибо не всегда Он говорит «да будет свет» или что-либо иное, что уже было сотворено! Что за необходимость была в слышимом слове прежде устройства мира, когда еще не было никого, с кем можно было бы разговаривать, и никого, кто мог бы слышать? Разве не попусту произнес Он Слово, если не было деяния по Словоу, тем паче что Ему достаточно было только воли, и не было еще никого, кого можно было бы наставить, если бы было услышано Слово? Ради кого Он мог изречь Слово, ведь ни одного места еще не было сотворено и не был сотворен даже воздух, с помощью которого образуются слова? Посредством каких органов Он мог бы образовывать слова, поскольку не может быть ни рта, ни какой-либо части у Того, Что совершенно просто и неделимо? Ибо целое, которое состоит из частей, по природе
- 9 позже частей, из которых оно состоит * и между которыми устанавливается соответствие, так как свое бытие оно получает из тех [частей], из которых оно составлено. Ведь, как говорит Платон,
- 10 все, что соединяется, по природе и разрушается *. Потому, когда Иудеи полагают, что Дух Господень — это ветер, а именно так они желают понимать [выражение]: *И Дух Господа носился над водами* (Бытие, I, 2), поскольку, как они говорят, ветер сильнее всего обнаруживается на водах, которые он приводит в движение, то как можно сказать, что он — дух, то есть дыхание, [исходящее] из уст Господа, поскольку у Него нет ни уст, ни какой-либо части? Каким образом благодаря ветру осуществляется сила неба и земли?

Они, следовательно, в таком случае понимают, что это — тот самый Дух Господа, о Котором Исайя говорил: *И ныне послал Меня Господь Бог и Дух Его* (Исайя, LXI, 1). О том же, как мы помним, [сказано] и выше: *Благословен Дух Мудрости* и т.д. (Сар., I, 6). Также и Элиуй утверждает, что Бог — Творец, говоря: *Дух Божий создал меня и дыхание вседержителя дало мне жизнь* (Иов, XXXIII, 4).

9* См.: *Boeth.* In *Top. Cic.* — MPL, t. 64, col. 1105.

10* Абеляр передает интерпретацию «Тимея» Халкидием (*Chalcidius*. In *Timaeum Platonis commentaria*. Ed. J. Wrobel, Lipsiae, 1876, 43, 13—14). О Халкидии см.: *Switalski* В. *Des Chalcidius, Kommentar zu Platos Timaeus*. Münster, 1902.

Они понимают, что Слово Господа не преходяще, что Оно не слышимо, но интеллектуально, то есть это — сам Разум, или сама Мудрость, совечная Богу, которую следует называть Премудростью, подобно тому как мы называем [Его] Всемогуществом. Потому и написано: *Всякая Мудрость исходит от Господа Бога, всегда пребывала с Ним и существует до века* (Eccli., I, 1).

Свидетельства философов

- Т**еперь, после свидетельств пророков относительно веры в Св. Троицу, можно добавить также и свидетельства философов, которых сам философский разум привел к постижению Единого Бога. Один из них, [Марк] Туллий [Цицерон], утверждал, что они признавали только единого бога, говоря: «Те, кто посвящает себя философии, не думают, что существуют боги» *, как если бы откровенно сказал, что — напротив — существует Единый Бог, а не множество богов. Апостол [Павел], по свидетельству Августина, в беседе с афинянами высказал о них великую мысль, которая, однако, могла быть понята немногими, что *мы Им живем, и движемся, и существуем* (Деяния, XVII, 28), и добавил: как и некоторые из ваших [стихотворцев] говорили *. Об этом тот же апостол писал в [Послании] к Римлянам: [Ибо] *что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им; ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что они безответны. Но как они, познавши Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих* (Посл. к Римлянам, I, 19—21) *. Это не удивительно, ибо знаменитая мудрость Соломона, побежденная вожделением и плотскими утехами, склонила его к идолопоклонничеству, пренебрегши богопочитани-

11* *Marcus Tullius Cicero. De inventione. — Marcus Tullius Cicero. Opera. Ed. C.F.W.Müller. Lipsiae, 1908. I, 1.*

12* См также: *Beatus Aurelius Augustinus. De Genesis ad Litteram. — MPL, t. 34, col. 304.*

13* В русском синодальном издании: «И омрачилось несмысленное их сердце».

ем, которому он поучал и которое проповедовал в своих писаниях. Для прославления такого культа Божия сам он построил храм по велению Бога, от [строительства] которого был удержан [Господом] праведный отец его. Бог иногда жалует окаянными и неверными великие дары, которые, как Он полагает, будут необходимы для наставления или использования другими; Он действует на окаянных многочисленными чудесами, о которых Истина говорит в Евангелии: Многие скажут Мне в тот день: «Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? И не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили?» И тогда объявлю им: «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Матфей, VII, 22-23). Итак, когда Господь <через> окаянных являет чудеса, высказывает пророчества, делает что-либо великое, то речь идет не о пользе тех, кого Он использует, как инструменты, но скорее для пользы других, которых Он намерен с их помощью наставлять. Так, не пренебрегая дарами Своей благодати, все дни через посредство недостойных слуг Он духовно, от Своего имени исполняет таинства Церкви для обращения и во спасение верующих. Благо, что Бог создает величайшее с помощью недостойных или неверных, Он, Кто наставлял пророка словами осла; чтобы, если бы Он творил столь великое дело через посредство великих, это не приписали бы добродетелям и заслугам людей скорее, чем милости Божией.

- 14 На мысль сейчас прежде всего приходит древнейший философ, [носитель] великого имени, тот самый Меркурий, которого некоторые называли богом из-за его выдающегося ума *. В полемике «Против пяти ересей» Августин приводит его свидетельство о происхождении Слова: «Гермес, которого по-латыни зовут Меркурием, написал книгу, озаглавленную „logos teleos“, то есть „Совершенное Слово“»; «послушаем, какую речь он ведет о совершенном Слове: „Господь, говорит, творец всех богов, создал второго Господа“»; «Он сделал Его первым, истинным и единственным. Ему казалось, что Тот был благ и преисполнен всяческих благ»; «Он веселился и сильно возлюбил Его, как [Сына] Своего едиnorodного»; «Он же в другом месте сказал: это Сын Бога благословенного и Его Доброй Воли, чье имя нельзя произносить устами человеческими»; «прежде он говорил, что Тот был сотворен,

14* Гермес Трисмегист, которому приписывали трактат «Logos teleios», известный только в латинском переводе Псевдо-Апулея. См.: Corpus hermeticum. Ed. et trad. A.J.Nock-Festugière. P., 1944—1953. Т. II, p. 304—305.

- 15 затем назвал [его] единственным [сыном]» *. «О том, насколько Он был полон, говорит Иоанн Евангелист: *И от полноты Его все мы приняли*» (Иоанн, I, 16). Можно перечитать и Платона, этого
- 16 величайшего из философов *, который, по свидетельству святых отцов, приближается к христианской вере более других языческих философов; он явно, вслед за пророками, учил сущности (*summa*) всей Троицы там, где утверждал, что Ум, который он называет Ну-
- 17 сом, рожден богом и совечен ему *, то есть Сын, которого мы зовем
- 18 Мудростью, вечно рождается Богом Отцом *.

О Мировой душе

- Кому не ясно, что нельзя обойти молчанием Персону Св. Духа, так как [Платон] объясняет, что Мировая душа есть третий Лик Бога и Нуса? В «Тимее» он говорит такими словами: «Бог повелел, чтобы душа предшествовала телесной природе, как в силу древности, так и в силу добродетелей, и пожелал, чтобы была она госпожой преимущественно по отношению к тому, о чем она заботится.
- 19 Именно потому он придумал третий род — [род] души» *. Если с достаточным вниманием обсудить то, что говорят об этой душе как упомянутый философ, так и другие, то они не могут ее приспособить ни к чему, кроме как к означиванию Св. Духа через прекраснейшую фигуру покровы (*involutum*).

Этот способ [фигурально] изъясняться наиболее близок как философам, так и пророкам: когда они, например, приближаются к тайнам пророчества, они ничего не желают выражать обыденны-

15* *Pseudo-Augustinus. Adversus quinque haereses.* — MPL, t. 122, col. 1102 etc. Абеляр располагает сентенции в другом порядке, чем у Псевдо-Августина. Правописание источника.

16* «Plato siquidem philosophatum de mundo maximus» («Платон же, величайший из философов, [рассуждающих] о мире...» — См.: Ioh. Scottus. *De divis. nat.*, col. 476 C.

17* Цит. по: *Macrobius. In somnium Scipionis.* Ed. Fr. Eyssenhardt. Lipsiae, 1893, 482, 12—15.

18* «Сын этот называется Мудростью Отца. Он не раз зовется Умом, или Словом, благодаря Которому Отец воспринимает формы всех вещей, которые были, которые есть и которые будут, вечно и просто, и образует во времени и во множестве по подобию Его». — *Guillelm. Camp. Sententiae*, 25.

19* Пер. Халкидия (31, 23—32, 1). Ср.: «...бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству как госпожу и повелительницу тела, а составил он ее так... он создал путем смешения третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного...» (Платон. Тимей, 34с—35d. — Платон. Соч. в 3-х томах. Т. 3 (1), с. 474.)

- ми словами, но скорее привлечь читателя сравнениями по аналогиям. То, что сначала — на поверхности текста — казалось как бы невероятным и далеким от какой бы то ни было пользы, становится более достойным интереса, поскольку содержит в себе великое здание доктрины, полностью раскрываясь в необычайных таинствах. По свидетельству Августина, из-за того ее и хранят
- 20** в тайне во избежание опошления *. Ибо Господь радуется пребыванию в сокровенном, чтобы стать более дорогим для тех, кому Он открывается; чем более Он скрыт, тем более велика заслуга читателя, тем более он работает над трудностями <Писания>. Об этом говорит псалмопевец: *И мрак сделал покровом своим* (Псалмы, XVII, 12); и еще: *Мрак вод, облаков воздушных* (там же). О том же было записано в Законе: *Моисей взойшел в облако, где был Господь* (Исход, XIX, 3, 9). И Соломон говорит в Паралипоменоне: *Господь сказал, что Он благоволит обитать во мгле* (2 Паралипоменон, VI, 1); и в Притчах: *Слава Божия — облекать тайною Слово* (celare verbum), *а слава царей исследовать*
- 21** *речь* (investigare sermonem) (Притчи, XXV, 2) *. Он приглашает нас взирать на туманности Писания как на тайники, в которых обнаруживается Бог, заявляя в Притчах: *Мудрец читит притчу* (parabola) *и замысловатую речь* (interpretatio), *слова мудрецов и загадки их* (Притчи, I, 6): то, что было понято, тем более драгоценно, чем больше труда было вложено в их понимание.
- Макробий, и сам не посредственный философ и комментатор великого философа Цицерона, очень точно объясняет, сколь часто философия отказывалась разглашать свои тайны голыми словами и имела обыкновение рассуждать главным образом о душе и богах с помощью мифических (fabulosum) покровов. Устранив разного рода вымыслы и мифы, не приличествующие философам, [Макробий] на деле заменяет (suppono) их на то, что они могут с честью принять. В итоге он говорит, что «когда смысл сакрального выражен под благочестивой оболочкой (velamen) вымыслов, скрытый благовидными вещами и облаченный в имена, то это именно тот род вымысла (figmentum), который предполагает
- 22** осмотрительность философа относительно вещей божественных» *. И немного ниже: «Нужно знать, — говорит он, — что философы

20* *Beatus Aurelius Augustinus. De doctrina christiana.* — MPL, t. 34, col. 38.

21* В русском переводе Библии: «Слава Божия — облекать тайною дело, а слава царей — исследовать дело».

22* *Macrobius. In somnium Scipionis*, 481, 26—482, 1.

не допускают мифов ни в одно обсуждение (*disputatio*). Обычно ими пользуются, говоря о душе или же о силах небесных. Но когда в обсуждении осмеливаются возвыситься до Верховного Бога и Начала всего, что у греков именуется «*tagaton*» и «*protopanton*», или же до Ума, называемого греками «Нус» и содержащего в себе изначальные формы вещей, каковые назывались идеями, рожденного и произведенного Верховным Богом, когда они беседуют, говоря, об этом Верховном Боге и Уме, они вовсе не касаются чего-либо мифического. Если же они пытаются выразить нечто <из того>, что превосходит не только человеческую речь (*sermo*), но и мысль, они прибегают к подобиям и примерам. Так, Платон, намереваясь говорить о *tagaton*, не осмелился сказать, что он такое, зная о нем только то, что людям нельзя знать, каков он. Он обнаружил только, что солнце более всего напомнило ему о видимых [вещах], и через такое подобие он открыл путь для речи, чтобы возвыситься до непостижимого. Именно потому в древности не ваяли никаких Его статуй, тогда как у других богов они были; потому Верховный Бог и рожденный им Ум, сверхсущи, так как они находятся за пределами души, а этого не постичь с помощью мифов. Относительно же, как я сказал, других богов и души, к мифическому прибегают не беспричинно и не ради удовольствия, но зная: явное и чистое самовыражение, которое, подобно обыденным человеческим чувствам, извлекает рассудок из-под пестрого одеяния <вещей>, — враждебно природе; поэтому Он желал, чтобы таинственное обсуждалось людьми опытным посредством мифов. Таким образом, сами чудеса творятся в глубинах внешних образов, чтобы сущность таких вещей не внушала [мысли], будто она обнажена; только благородным мужам, освященным мудростью, объясняя ее секреты, прочие же пусть довольствуются тем, чтобы с почтением исполнять фигуры, тем отличая [тайное] от низменного» *.

Из этого повествования (*traditio*) Макробия ясно: то, что философы говорят о Мировой душе, должно быть понято через [идею] покрова. Иначе величайшего философа, Платона, мы могли бы принять за величайшего из глупцов. Ибо что смешнее мысли, будто весь мир — всего лишь разумное живое существо, если только это не представить как завесу? Ибо нельзя быть живым, не будучи чувственно восприимчивым, ведь известно определение

23* *Ibidem*, 482, 6—483, 12.

живого: одушевленная, чувственно восприимчивая субстанция. Каким же из пяти чувств мог бы обладать мир, если он совсем не обладает ощущением, что обще всему живому? Ведь по свидетельству самого Платона, объясняющего, почему тому не было нужды в глазах и других частях человеческого тела, у него нет и прочих органов чувств *. А также, какова у мира та часть тела, с помощью которой, если его коснуться, он мог бы ощущать больше, чем деревья или растения, о которых говорят, что они, вросши в землю корнями, оживляются той же самой душой. Разве при выкапывании земли способность ощущений у мира будет большей, чем у деревьев, когда обрывают [их] листья или когда их и вовсе вырубают? Известно, что деревья и всякие растения бесчувственны. И потому, чтобы исключить их из [понятия] живого, в определение живого существа после [слова] «одушевленное» добавляют «чувственно восприимчивое».

- Кроме того, поскольку утверждают, что Мировая душа, пропитывая каждое тело, одушевляет те, которые она находит способными к одушевлению, то какая же была нужда в сотворении наших душ, о которых Платон сообщает, что они были сотворены позже*? Или: какая польза в пребывании Мировой души в тех телах, которые она не одушевляет? Ведь гораздо очевиднее, что наши тела получают свою, одушевленную, жизнь скорее из своих собственных человеческих начал, чем из Мировой души. Ибо когда эти души присутствуют, они тотчас и одушевляются, а когда они отсутствуют, то не одушевлены, хотя и говорят, что Мировая душа, которая полностью присутствует во всех телах, остается в них даже после [их] смерти. Но в таком случае, почему при отсутствии человеческой души Мировой души не достаточно, чтобы одушевить наши тела, хотя она обретается в них, так как, по свидетельству Платона, была сотворена наисовершеннейшим Творцом (auctor) возвышенней всего незримого *? Разве она была бы у нас менее действенной, чем прочие души, или же <наши> уже умершие тела потому неспособны к одушевлению, что в них прежде уже были человеческие души? Может ли она оживить бесчисленное количество червей из одного-единственного тела, тогда как уже не в состоянии одушевить само это тело? Какого рода слаженности нет в мертвом теле, что не позволяет ему отныне одушевляться

24* См.: Платон. Тимей, 33c и далее.

25* Там же, 36d и след.

26* Там же, 30b и след.

иначе, как при одном только наличии человеческой души, которая оживляет присутствующее тело и умерщвляет отошедшее? Если же мы поймем как сокровение то, что этот великий из философов утверждает о Мировой душе, то все это легко понять разумом, не отклоняясь от смысла (*tenor*) святой веры.

Глава VI

Человеческие души соединяют с нашими телами плотскую жизнь; Мировая душа, которую понимают как Св. Дух *, соединяет с самими душами жизнь духовную через распределение своих даров, так что каждая душа есть столь же жизнь тела, как Св.Дух — жизнь душ, которые Он действительно подвигает, укрепляя в добродетелях для совершения благо<деяний>. Итак, можно сказать, что определенным образом наши души являются своего рода плотью Св. Духа, в них Он обитает благодаря Его своеобразному, благодатному дару, оживотворяя их добродетелями. Но говорят и то, что душа, полностью влившись в каждое тело, оживотворяет и одушевляет те из них, которые она считает восприимчивыми к одушевлению, при этом для нее не является препятствием никакая их твердость или же естественная <плотность> *. Прекрасно это сокровение (*involucrum*), ибо милость

27* Ср.: «Есть и другие, для которых, кажется, Мировая душа есть ничто иное, как Божественная благодать или Св. Дух; ведь она все оживотворяет, управляя и властвуя как над более высоким, так и над более низким. Основываясь на этой мысли, стараются понять, что Платон отыскивает в Мировой душе». — *Guillelmus de Conchis. Philosophia*. — In: *Ottaviano C. Un bravo inedito della «Philosophia» di Guglielmo di Conches. Napoli, 1935, p. 47.* Абеляр, как мы заметили, толкует Мировую душу иначе: она полагается в душах Св. Духом как духовная жизнь.

28* «Существуют мнения других [философов], которые утверждают, что Мировая душа — это некая жизненная энергия (*vigor*), присущая всем вещам. Именно эта энергия дает бытие камням, жизнь травам и деревьям, чувствование животным, разумение людям; именно об этом [говорится] у Вергилия: «Дух изнутри питает все... сколь ни слабеют тела от провинностей». В самом деле, этой силой нельзя оживить такие твердеющие [вещи], как мрамор, тогда как ею вращаются земля и планеты. Нет в этом никаких противоречий... Эта Мировая душа есть жизненное начало (*anima*) или некое существо (*quaedam anima*), так как и то находится в человеке, а, подобно ему, и эта принадлежит человеку, потому, кажется, можно предположить, что в человеке две души. Это мнение упоминается почти всеми, и, что бы ни говорил Платон о Мировой душе, соответственно таким образом передают». — *Guillelmus de Conchis. Philosophia, p. 47*; см. также: *Macrobius. In somn. Scipionis, 541, 21—542, 3.*

Божия, которую мы называем Св. Духом, изначально врожденная (*infusa*) в человеческие сердца через дар веры или разума, оживотворяет некоторые [из них], подвигая нас на произведение (*fructus*) благих трудов, чтобы мы могли добиваться вечной жизни, но, как говорят, у иных Сам Дух оказывается не востребуемым, поскольку Он несовместим с жесткостью и твердо противостоит их порокам.

29 Платон говорит также, что душа была помещена богом в центр мира *, и она распространялась ровно по всему объему круглого свода, прекрасно тем обозначая, что Божия благодать оказывается во всем, располагая все с благостью, судя по пользе и справедливости, в этом огромном жилище Своем, то есть в храме. Это весьма согласуется с таким [текстом] из Книги премудрости: *Дух Божий наполнил круг земли* и т.д. (*Sap.*, 1, 7) и с [текстом] псалмопевца: *Духом уст Его [создано] все воинство их* (Псалмы, XXXII, 6).

30 Утверждением, что весь мир есть живое существо *, Платон де-
31 монстрирует величайшую совершенную гармонию * всех божественных трудов, в целом — как бы разных членов в едином теле живого существа, которыми всеми руководит только душа, полностью присутствуя в каждом из них и трудясь над различными и разнообразными вещами, [оставаясь] одной и той же. Так и апостол, доказывая единство церкви, называет ее только телом Христа, образованным — единением и спаянностью веры и любви — из разных верующих, прислуживающих друг другу и оказывающих взаимопомощь как разные члены одного тела, где каждый нуждается в кротости другого.

Божественные деяния, очевидно также, согласуются с этой [идеей] покровя, что ясно в отношении местоположения Духа посреди мира, то есть посреди Божественной благодати, предьявленной всем сообща: ведь Господь, желая в будущем распространить

29* См.: Платон. Тимей, 34b. Во времена Абеляра это интерпретировалось как то, что «Мировая душа находится в центре, то есть была не повсюду; она была помещена в центре мира, то есть в солнце, и оттуда направляла свои силы и мощь в тела; поскольку это очевидно ложно, это [понимание] и остается на втором плане». — *Guillelmus de Conchis. Commentaria in Boethii De consolatione philosophiae. In: Jourdain Ch. Des commentaires inédits de Guillaume de Conche et de Nicolas Triveth sur la Consolation de la philosophie de Boèce: Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale* 20, 2. Paris, 1862, p. 76.

30* Платон. Тимей, 30b.

31* Там же, 30d.

по миру свое учение и культ истинной религии, избрал Иерусалим, находящийся в центре земли; Он ставит его столицей своего царства, в котором прежде всего жаждет построить храм как королевский дворец * для возвеличивания Своего культа; там Он в изобилии излил на апостолов благодать Св. Духа, чтобы через их посредничество весь мир ею духовно укрепился. Потому и записано: *Боже, царь мой от века, устрояющий спасение посреди земли!* (Псалмы, LXXIII, 12) *; и еще: *Из Сиона выйдет Закон и Слово Господне из Иерусалима* (Исайя, II, 3). Здесь был возвращен виноградник, который *пустил ветви свои до моря* и т.д. (Псалмы, LXXIX, 12), <потому что> отсюда истинная лоза, Христос, отправив своих апостолов по всей земле, как ветви, напоил весь мир вином духовного учения.

Но и в другом сокровении у Платона (когда он говорит, что Мировая душа состоит из делимой и неделимой субстанции, или же из тождественного и иного *) он точно описывает Св. Дух как по его сущности (ибо Он един с Отцом и Сыном), так и по личностному различию (благодаря которому Он иной, чем Отец и Сын) и по множеству произведений Его, которые Он творит разнообразно, Сам по Себе оставаясь абсолютно простым. Говорят, что Мировая душа действительно происходит из неделимой и делимой субстанции, то есть что, хотя сама по себе она совершенно проста, но благодаря разнообразию произведений она некоторым образом множественна. Поэтому Св.Дух иногда называют семижды Духом * по семи дарам Его благодати. О Нем же говорилось в описании похвалы Мудрости: *В ней Дух разума, дух единственный, множественный, пронизательный, подвижный*, — и немного ниже — *человеческий и постоянный* (Sap., VII, 22, 23). Утверждают также, что Дух [создан] из тождественного и иного, потому что Он тождествен по субстанции с Отцом и Сыном и иной по ипостаси. Ему, наконец, философ вменяет всю гармонию

32* Распространенная в средние века аллегория, представляющая мир-храм как королевский дворец. Ученик Абеяра Петр Коместор, составляя в 60-е годы XII в. для школяров комментарии к Библии, названные ими «Схоластической историей», сопровождал их Прологом, который начинался такими словами: «Во дворце императора надлежит иметь три палаты...»; под «дворцом» понимался мир, храм, душа.

33* Кассиодор (VI в.) так откомментировал это место: «Человек сотворен; говорят, что в центре — Иерусалим» (MPL, t. 113, col. 960 D).

34* Платон. Тимей, 35а.

35* «И почиет на Нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совет и крепости, дух ведения и благочестия» (Исайя, XI, 2).

- 36 чисел *, так как он учит, что гармония всех вещей заключается в
 благодати Божественной благодати: ведь всякий порядок природы
 и правильное расположение обнаруживаются в пропорциях чи-
 37 сел и соотносятся [с ними]; и число представляется совершенней-
 шим образом всего, так как оно соответствует всем вещам *:
 это не ускользает от тех, кто выведывает сокровенное (арсана) в
 38 философии *. Именно потому говорят, что арифметика, полнос-
 тью состоящая из числовых пропорций, есть мать и наставница
 39 других искусств *: то есть что изучение и знание (doctrina) дру-
 гих вещей зависят от различения чисел.

Можно и иначе понять высказывание Платона о том, что Миро-
 вая душа состоит из делимой и неделимой субстанции, и еще из
 тождественного и иного: [понять] в том смысле, что этими сло-
 вами он определяет всю силу разума этого Духа, отчего его и на-
 зывают Духом Премудрости, то есть разума, или ведения
 (Исайя, XI, 2). Ведь исследование любой познаваемой вещи со-
 стоит из четырех [принципов], на основании которых каждая
 вещь рассматривается целиком, как сама по себе, так и в срав-
 нении с другими вещами. Сама по себе — это когда мы рас-
 сматриваем ее по ее собственной сущности, простой или состав-
 ной, то есть неделимой или делимой. Такое рассмотрение естест-
 венно первично, если необходимо исследовать природу какой-ли-
 бо вещи: мы прежде рассматриваем ее саму по себе, то есть
 проста ее субстанция или нет, затем — в сравнении с другими
 вещами, в чем она с ними тождественна или от них отлична, то
 есть сходна или несходна. Душа, таким образом, состоит из де-
 лимой и неделимой субстанции, или же — тождественной и
 иной. Это значит, что она истинно вопрошает каждую вещь,
 проста ли она сама по себе или сложна. И еще: в чем она тож-
 дественна или иная сравнительно с другой [вещью].

Но усматривают и говорят о том, в чем якобы Платон глубоко
 заблуждался, а именно: когда он утверждал, повторяю, что Миро-

36* Boeth. De institutione arithmetica. Ed. G.Friedlein. Lipsiae, 1867, 10, 13—15.

37* Ibidem, 12, 14—20.

38* «Бесконечное множество всех видимых и невидимых вещей согласно числовым правилам, которые исследует арифметика, воспринимается как субстанции, по свидетельству первотворца этого искусства Пифагора, высочайшего философа, который утверждал, что рациональные (intellectuales) числа есть субстанции всех видимых и невидимых вещей». — Ioh. Scottus. De divis. nat., col. 651 D.

39* Boeth. De institutione arithmetica, 10, 8—10.

вая душа была сотворена *, то есть что она имела начало, ибо для всех истинных католиков несомненно, что в Божестве все три Лица во всем равны между собою и совечны. Если же в этом тщательнее разобраться, то, как мы покажем в дальнейшем, он не уклоняется от истины, обсуждая происхождение Духа. Ибо не беспричинно все, не только сведущие в мирских искусствах, но и в сакральных хвалят этого философа более других *. Вот что говорит отец Августин в VIII книге «О граде Божием»: «Некоторые, соединенные с нами в благодати Христовой, удивляются, когда слышат или читают, что Платон имел такой образ мыслей о Боге, который они находят очень близким нашей религии. Вследствие этого некоторые думали, что он, в то время когда достиг Египта, слушал там пророка Иеремию или во время самого путешествия читал пророческие писания [...] Но тщательное вычисление времени, которое содержится в исторической хронике, показывает, что Платон родился почти спустя 100 лет после того, как пророчествовал Иеремия. Хотя он прожил 81 год, от года его смерти до того времени, когда Птолемей, царь Египетский, выпросил пророческие писания и позаботился об их переводе при помощи 70-ти мужей еврейских, знавших и язык греческий, прошло, как оказывается, почти 60 лет. Потому во время своего путешествия Платон не мог ни видеть Иеремию, за столько лет прежде умершего, ни читать эти писания, еще не переведенные на греческий язык, в котором он был силен. Возможно, впрочем, что по своей пламенной любознательности он как с египетскими, так и с этими писаниями ознакомился через переводчика» * .

Поскольку платонова школа (secta) блистала среди всех учений, то полезно привести свидетельства некоторых платоников, которые, как напоминает тот же отец Августин в VII книге «Исповеди», он обнаружил в их писаниях: в них явно содержится почти целиком вся наша вера относительно божественности Слова в том виде, как она была передана впоследствии славнейшими авторами (scriptor) Нового Завета — апостолами Иоанном и Пав-

Платон. Тимей, 37а.

Аделярд Батский называет его «первым из философов». См.: *Adelardus Bathensis. De eodem et diverso* (Willner H. Des Adelard von Bath Tractat De eodem et diverso. — Beiträge zur Gesch. de Phil. d. Mittelalt. 4, 1. Münster, 1893, p. 4, 2; Иоанн Скотт Эриугена пишет: «Ибо мы знаем мнения по этому вопросу и светских философов и Отцов-католиков. Платон же, величайший из философов...» (*Ioh. Scottus. De divis. nat., col. 476 C*).

Августин Блаженный. О граде Божием, кн. VIII — Творения Блаженного Августина, с. 21—22.

лом. В самом деле, Августин там говорит, обращаясь (*sermone intendens*) к Богу: «Ты доставил мне через одного человека, надутую чудовищной гордостью, некоторые книги платоников, переведенные с греческого на латинский; и я прочитал там не в тех же, правда, словах, но то же самое со множеством разнообразных и убедительных доказательств, что *в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков; И свет во тьме светит, и тьма не объяла его* (Ев. от Иоанна, I, 1—5). И что душа человека, хотя и свидетельствует о свете (там же, I, 7), но сама она не есть свет; но Бог Слово — вот Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир (там же, I, 9); и Он в мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал (там же, I, 10). Но что Он пришел в Свое имение, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его (там же, I, 11—12), этого я там не прочел. Также я прочел там, что Бог Слово не от плоти, не от крови, не от хотения мужа, не от хотения плоти, но от Бога родилось (там же, I, 13) Но что Слово стало плотью и обитало с нами (там же, I, 14), этого я там не прочел. Я обнаружил, что в этих писаниях на все лады сказано, что Сын, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу (Посл. к Филиппийцам, II, 6), потому что по природе Он Тот же Самый. Но что Он уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему выше всякого имени, Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, И всяк язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца (Посл. к Филиппинцам, II, 7—11), нет в этих книгах. Что до всех времен и помимо всякого времени неизменно пребывает едиnorodный Сын Твой, совечный Тебе, и что от полноты Его (Ев. от Иоанна, I, 16) принимают души, ибо они блаженны, и обновляются причастием мудрости, в Нем пребывающей, ибо они умудрены, — это там есть. Но что Он умер за нечестивых (Посл. к Римлянам, V, 6), — этого там нет» *.

Но чтобы среди людей любого пола, которые превосходят других славой мудрости, не было нехватки в свидетельствах нашей веры,

43* Ср.: Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991, с. 177—178.

на сцену выводится та знаменитая Сивилла, которая в [своем] писании не обошла молчанием ни божественности Слова, ни [Его] вочеловеченности, ни [Его] первого и второго пришествий, ни первого и второго суда: первого, когда Христос был несправедливо осужден на страсти, и второго, когда Он праведно будет судить мир в Силе [Своей]. Августин говорит об этом в [книге] «Против пяти ересей»: «Давайте послушаем, что свидетельствует о том Сивилла, их пророчица. Господь, твердит она, дал верующим людям другого Господа для поклонения. Также: узнай сам, что твой Господь — Сын Божий». «В другом месте она называет Сына Божьего Символом, то есть Советником, или Советом. И пророк гласит: *И нарекут имя Ему: Чудный, Советник* (Исаия, IX, 6) *». Тот же отец Августин снова касается этого [вопроса] в XVIII книге «О граде божием»: «В то же самое время, полагают некоторые, давала свои предсказания Сивилла Эритрейская»; «некоторые думают, что эта [Сивилла] скорее Кумейская» *. И есть у нее 27 стихов, которые, «как переводит их некто стихами латинскими», содержат следующее:

Знак суда: земля увлажнится потом;
С неба придет царь, чтоб пребывать в веках,
И, облекшись во плоть, мир судить

и т.д. Первые буквы этих стихов в греческом тексте дают «Иисус Христос Спаситель, Сын Божий» *. Также и Лактанций приво-

Pseudo-Augustinus. Adversus quinque haereses. — MPL, t. 42, col. 1103. Обратим внимание на такое толкование символа, тесно связанное с идеей речи.

Августин Блаженный. О граде Божием, кн. XVIII, с. 32, 35.

Ср.: там же, с. 34. Там же (с. 33—34) приведен полный латинский текст стихов и их перевод на русский язык:

Iudicii signum tellus sudore madescet.
E coelo Rex adveniet per saecula futurus:
Scilicet in carne praesens ut iudicet orbem.
Unde Deum cernent incredulus atque fidelis
Celsum cum sanctis, aevi iam termino in ipso.
Sic animae sum carne aderunt, quas iudicat ipse:
Cum iacet incultus densis in vepribus orbis.
Reicient simulacra viri, cunctam quoque gazam;
Exuret terras ignis, pontumque polumque
Inquirens, tetri portas effringet Avernī.
Sanctorum sed enim cunctae lux libera carni
Tradetur, sontes aeterna flamma cremabit.

дит некоторые пророчества Сивиллы о Христе:

В руки, сказала, неверных Он затем попадет,
Оплеухами наградят они Бога руками своими скверными,

Occultos actus retegens, tunc quisque loquetur
Secreta, atque Deus reserabit pectora luci.
Tunc erit et luctus, strident dentibus omnes.
Eripitur solis iubar et chorus interit astris.
Volvetur coelum, lunaris splendor obibit.
Deiciet colles, valles extollet ab imo.
Non erit in rebus hominum sublime vel altum.
Iam aequantur campis montes, et caerulea ponti
Omnia cessabunt, tellus confracta peribit.
Sic pariter fontes torrentur, fluminaque igni.
Sed tuba tum sonitum tristem demittet ab alto
Orbe gemens facinus miserum variosque labores:
Tartaveumque chaos monstrabit terra dehiscens.
Et coram hic Domino reges sistentur ad unum.
Recidet e coelis ignisque et sulphuris amnis.
(Сигнал суда — увлажнится земля потом.
С неба придет Царь имеющий царствовать во веки,
Чтобы, присутствуя в плоти, судить мир.
Тогда узрят Бога неверный и верный
Превознесенного со святыми, в самом конце уже века.
На суд к Нему предстанут души с плотью: Он будет судить их.
Ибо мир лежит невозделанный под густыми терниями.
Мужи побросают кумиры и все богатство.
Пожрет огонь землю и море, и к полюсу
Пробираясь, сокрушит врага мрачного ада.
Всякой плоти святых открыт будет свет,
А преступников будет жечь вечное пламя.
Открывая тайные деяния, каждый тогда будет говорить
Сокровенное, и Бог откроет свету изгибы сердца.
Тогда будет плач и засрежжут все зубами.
Сияние солнца померкнет и мерцание звезд прекратится.
Небо совется и свет луны исчезнет.
Опустятся холмы, поднимутся доли.
В делах человеческих не окажется великого или высокого.
И горы и моря уравниются с полями.
Прекратится все, сокрушенная земля погибнет.
Иссушатся огнем одинаково источники и реки.
Тогда с горнего мира раздастся печальный звук трубы,
Оплакивающий злодейство и разные бедствия несчастных,
Земля, рассевшись, откроет хаос тартара.
Пред Господом предстанут все цари вместе,
С неба польется поток огня и серы.

Устами своими нечистыми заплюют плевками отравленными.
 Но Он смиренно подставит ударам спину свою святую,
 И, пощечины получив, умолкнет. Никто не знал, какое
 И откуда пришло это Слово, что сказано людям:
 Что терновым венцом Его увенчают.
 В пищу — желчь и уксус вместо питья они Ему дали.
 Стол такой Ему уготован — гостеприимства знак.
 Ибо, безумный народ, ты не понял своего Господина,
 Кто веселье дарит душам смертных.
 Но шипами увенчал ты Его и желчь приготовил.
 Завеса храма раздерется, и середь дня
 Наступит ночь на три часа, и Он умрет,
 Трехдневным смертным сном объятый.
 А после, из ада вознесшись, возвысится к свету,
 Первым из мертвых восстав *.

47

А что яснее известного свидетельства Навуходоносора о Сыне Божьем? Вот, — говорит, — *я вижу четырех мужей несвязанных, ходящих среди огня, и нет им вреда; и вид четвертого подобен Сыну Божию* (Данииил, III, 25).

Итак, после того как Господь благовестил содержание католической веры иудеям через пророков, язычникам — через выдающихся философов или прорицателей, и иудеи, и язычники ведут себя непростительно, поскольку не слушают их ради спасения души, основанием чего является вера, хотя во всем остальном следуют этим учителям. И притом многие из язычников, а иные и из иудеев, наставленные в том учителями своего народа, признали веру в Св. Троицу, примкнув как две стены к единому телу Церкви. Из язычников это — прежде всего греки, среди которых были упомянутые выше философы. После греков — латиняне, которые, подражая грекам в обучении мирским искусствам, взяли с них также пример истинного вероучения, ибо узнали, что христианскую веру приняли те, о ком им было известно, что они одарены проницательным умом и вооружены философским разумом.

Если против первых букв каждого из латинских стихов поставить соответствующие греческие буквы, получится «ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΠΟΥΤΙΟΣ ΣΩΤΗΡ» (Иисус Христос Спаситель Сын Божий). Если же соединить вместе первые буквы греческих слов, то получится «ΙΧΘΥΣ» (рыба). «Под именем ее таинственно разумеется Христос: потому что в бездне настоящей смертности, как бы в глубине вод Он мог оставаться живым, т.е. безгрешным» (Там же, с. 35).

47* *Lactantius. Divinae institutiones.* — MPL, t. 6, col. 506—513 et notae. Лактанций (?—325) — африканский ритор и писатель, христианский апологет, прозванный «христианским Цицероном».

Господь, кстати, до передачи писанного закона или обнаружения чудес дал некоторые образцы добродетелей среди тех и других народов, дабы с их помощью строго взыскать [с нас] за наше неблагоразумие так, чтобы мы, наставленные во всем, во всем бы обнаружили себя наихудшими. Ибо, как мы сказали, философы предвещают веру и передают весть о бессмертии души и даже о воскресении плоти, о чем яснее пророков свидетельствует язычник Иов, говоря: *А я знаю, Испытатель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию; И я во плоти моей узрю Бога, Спасителя моего* (Иов, XIX, 25—26). Кто больше нас склоняет как писаниями, так и деяниями презирать мир, кто, я говорю, больше, чем философы? Они составляют правила истинного бессмертия и, описывая их, им же и повинуются; они строго различают пороки и добродетели; и стойко, до смерти, будут упорствовать во имя исправления дурного, подобно Сократу, который за истину был лишен [жизни] теми, кого он постоянно уличал в порочности. В VIII [книге] «О граде Божием» Августин прославляет его такими хвалебными словами: «Он направил ум на то, что необходимо для жизни блаженной, ради которой единственно, по-видимому, бодрствовали и трудились с такой рачительностью философы [...] Он не желал, чтобы нечистые от всех страстей души дерзали <касаться> вещей божественных, так как он видел что они доискиваются таких причин вещей, которые прежде всего и главнейшим образом находятся только в воле Единого и высочайшего Бога; почему полагал, что они не иначе могут быть постигаемы, как чистою душою: то и думал, что следует настаивать на очищении жизни добрыми нравами, дабы дух, освобожденный от угнетающих его страстей, в состоянии возвышаться к вечному и созерцать чистотою разума натуру бестелесного и неизменяемого света, в котором пребывают неизменно причины всех сотворенных натур. Известно, однако же, что в этих моральных вопросах, которым посвящал, по-видимому, все свое внимание, он, то в незнании своем, то скрывая свое знание, удивительно замысловатостью речи и необыкновенным остроумием раздражал и выводил на свет глупость невежд, воображающих, что они кое-что знают. Этим он воспламенил против себя вражду, подвергая осуждению по клеветническим обвинениям и был наказан смертью. Но после, когда Афины то самое, что осудили публично, публичным же образом оплакивали, негодование народа обратилось на двух обвинителей его до такой степени, что один из них погиб от руки толпы, а другой мог избежать подобного же нака-

зания только добровольной и вечной ссылакою. Естественно, что такая безукоризненная слава жизни и смерти Сократа оставила весьма многих последователей (*sectator*) его философии, один перед другим старавшихся посвятить труды свои исследованию вопросов нравственных, относившихся к тому высочайшему благу, которое
48 одно может сделать человека блаженным» *.

Если после учения философов ты стал бы обсуждать их жизнь, как и [жизнь] прочих язычников, то ты смог бы обнаружить у них правила истинной религии. Выслушай свидетельство, какое Сам Господь предоставил Иову: *что нет такого, как он на земле* (Иов, I, 8), тогда как в то время жило множество сынов Авраама. Восхитись его жизнью, восхитись терпением и остальными добродетелями. Что [сказать] о Сократе, что о Диогене, что о многих других философах! Иероним сообщает, что Сократ и многие другие отрешились, как и апостолы, от всего. Кто сравнится с Диогеном в презрении к миру? Жизнь какого анахорета они могли бы превзойти во всем, что о нем написано? Кто столь ненавидел обманчивое богатство и всякое излишество? Я оставляю в стороне философов, чье усердное изучение книг вело к восприятию истины разумом. Я восхищаюсь добродетелью тех язычников, которые, вовлекшись в важные мирские дела, не забыли пути истинной дисциплины. По одному из них идут прямо в сердцевины, попечение о нем есть форма истинного учения. Знаменитейший учитель Иероним, распространяясь в похвалах ему, призывает к порицанию нашего небрежения, говоря: «Тит, сын Веспасиана, который после крушения Иерусалима, где он мстил за кровь Господа, вошел в Рим победителем, был говорит такой доброты, что как-то поздней ночью, вечеряя и припоминая, что ничего хорошего в тот день не сделал, произнес: «Сегодня я, друзья, потерял сутки». Мы полагаем, что час, день, мгновения, время, века не умирают для нас, хотя и твердим *праздное слово* (Ев. от Матфея, XII, 36), за которое *мы дадим ответ в день суда* (там же), тогда как тот без евангелия, без учения Спасителя
49 или апостолов говорил и поступал по естеству» *.

Конец книги I, начало второй.

48* *Августин Блаженный*. О граде Божием, кн. VIII, с. 5—6.

49* У Иеронима так: «Если он, не изучая Закона, Спасителя и апостолов, естественно и говорил, и делал, то что же следует делать нам, у которых среди единожды замужних и Юнона получает кару, а среди девственников — Веста, сохраняются и другие идолы» (*Sanctus Ieronimus*. In *Epistolam ad Galatas*. — MPL, t. 26, col. 433 B).

Книга II

В предыдущей части [этого] произведения мы собрали некоторые свидетельства как пророков, так и философов, с помощью которых мы доказали веру в Святую Троицу. Всякое же спорное суждение содержится, как учит Туллий [Цицерон] *, или в записи, или в доказательстве, где и завершается, если есть то, что обретает конец. Оттого нам, кстати, показалось, что авторы собирают доводы для [поддержки] нашей веры из писаний знаменитейших мудрецов, а сверх того укрепляют их рассуждениями, касающимися тех [вопросов], по которым, вовсе не безрассудно их было бы оспорить; главным образом это [делается] для того, чтобы краснобаиство врагов Христа * не застигло бы нашего простодушия. Когда они запутывали в силках своих заключений некоторых профанов или недостаточно сведущих христиан, они приписывали себе непомерную славу. Ведь многие герольды великого Антихриста, с помощью которых враг рода человеческого пытался разрушить до основания веру всех добродетельных [людей], и теперь вопиют. Когда-то им подобным заткнули рот чудесами, ибо сражались они словесами, а святые отцы — деяниями. Чудеса миновали, лукавство же возросло; ложь, ныне разнузданная, вооружает сторонников своих против истины; и нам, кто не может сражаться деяниями, не остается ничего более, как сражаться словами, твердо надеясь на то, что в самой Истине содержится то, что укрепляет нас, ибо Она утверждает: *...положите себе на сердце не обдумывать заранее, что отвечать; ибо Я дам вам уста и премудрость, которой не могут ни противоречить, ни противостоять все противящиеся вам* (Лука, XXI, 14—15).

50* *Marcus Tullius Cicero. De inventione, I, 1, 215.*

51* «И непрестанно еще и теперь ежедневно рождаются у нас новые платоны и аристотели, которые как то, чего не знают, так и то, что знают, пророчат без зазрения совести; и в величайшей болтливости их коренится величайшая ж их самоуверенность» (*Adelardus Bathensis. De eodem et diverso, 7).*

Глава I

Инвектива против псевдодialeктиков

И зошреннее всех врагов Христа преследуют веру в Святую Троицу как еретики, так и иудеи, или язычники, они сражаются с нею более тонкими доказательствами, эти профессора диалектики, эти докучливые софисты, которых Платон насмешливо называет «искушенными в составлении разнообразных речей» *. Они полагаются на тактику своих аргументов, и мы знаем, что они перешептываются там, где им не дано способности судачить открыто. Я говорю о тех, кто использует искусство, но злоупотребляет им. Ибо не науку диалектики или какое-либо [другое] свободное искусство мы осуждаем, а плутни софистики; тем более что в соответствии с решениями святых отцов это искусство более всего рекомендуется и предпочитается прочим.

Похвала диалектике

Н аш славнейший учитель Августин в книге «О порядке», восхваляя ее, пишет о ней такими словами: «Наука наук (*disciplina disciplinatum*), которую называют диалектикой. Она учит учить; она учит учиться: в ней разум обнаруживает себя и показывает, что он такое, чего хочет, что может. Она знает знать; она одна не только хочет, но и может делать знающими» *. Тот же автор в книге «О христианском учении» полагает, что она совершенно необходима [для понимания] не только других писаний, но и сакральных текстов, говоря: «Остается то, что относится не к телесным чувствам, но к разуму, где царствует наука диспута и числа. Но наука диспута имеет наибольшее значение для всякого рода вопросов, которые необходимо ставить и обсуждать в сакральных текстах; нужно только оградить себя при этом от страсти к спору и тому ребяческому бахвальству, которое стремится лишь обмануть противника. Есть огромное количество софизмов, как их называют, — ложных умозаключений, которые часто столь

52* Платон. Тимей, 19 е. — Платон. Соч., т. 3 (1). М., 1971, с. 460.

53* Аврелий Августин. О порядке. — Творения блаженного Августина., Киев, 1914. Ч. 2, с. 210.

хитро имитируют истину, что обманывают не только ленивых, но и людей проницательных, <не слишком, однако, сосредоточенных>. Писание, <насколько я могу судить>, гнушается этим родом коварных заключений, ибо там сказано: *Говорящий мудрено (sophistice), заслуживает ненависти* (Eccli., XXXVII, 23)».

Эта философия, таким образом, держит меч наостренным, [подобно тому], которым пользуется владыка-тиран для погибели; для защиты же, судя по намерению того, кто этим [мечом] пользуется, он также может быть как весьма полезным, так и вредным. Мы действительно знаем, что перипатетики, которых мы ныне называем диалектиками, опровергали правильными рассуждениями некоторые тяжкие ереси стоиков и эпикурейцев, ту, например, что касается свободной воли, о чем они спорят со стоиками, приводя солиднейшие доказательства: хотя Бог предвидел все от века и хотя провидение Его совершенно не в состоянии обманывать, однако все не может происходить по необходимости, ибо это уничтожило бы свободную волю человека. Кроме того, Аристотель, князь перипатетиков, в книге «Об истолковании» говорит: «Не надо было бы в таком случае ни решать, ни стараться» *. Мы оставляем за собой право обсудить [проблему] свободной воли в более подходящем месте.

Но мы не допускаем, чтобы какое-либо знание было дурным, даже то, которое происходит из зла: праведник не может быть этого лишен — не с целью делать зло, но чтобы предохранить себя от зла, предварительно познанного, потому что, если его не познать, его нельзя и избежать, как свидетельствует Бозций *.

Ибо зло не означает умения обмануть или развратничать, но значит все это совершить; благо же — знать то, что содейть [это] — наихудшее из деяний, и никто не грешит, зная грешное, но [грешит], совершая его. Каким бы дурным ни было знание, разве было бы злом — при любых обстоятельствах — знать некоторые вещи? Ведь тогда нельзя было бы и Бога отрешить от злоственности, [Бога], который знает все. Ибо в Нем Одном — полнота всех знаний, всякое знание есть Его дар. В действительности знание *есть понимание истины сущих вещей*, и Тот различает все вещи по истине, Кому представляется даже *несуществующее как существующее* (Посл. к Римлянам, IV, 17).

54* Аристотель. Об истолковании, 18b 32. — Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1978, с. 101. См. также: Boeth. In lib. Arist. Περί ἐρμ., 16 10, 29 sq.

55* Boeth. De differentiis topicis, col. 1184 B.

Потому в перечне даров Духа Его Он Сам назван *Духом знания* (Исайя, XI, 2). Итак, как знание зла — благое, необходимое знание во избежание зла, так же несомненно, что и власть над злом — блага и необходима для снискания заслуги. Ибо если мы не могли бы грешить, мы не имели бы, не греша, никакой заслуги; и тому, у кого нет свободной воли, не полагается никакого воздаяния за то, что он был вынужден делать. Но, напротив, говорит пророк: *Тот, кто мог преступать и не преступил, [мог] делать зло и не делал его* (Eccli., XXXI, 10), тот будет жить в высшей степени на основании заслуг.

Из этого, следовательно, ясно, что никакое знание, никакая власть не зла, как бы дурно ни было испытание ими, так как именно Бог вменяет всякое знание и доверяет всякую власть. Он же говорит и по поводу власти над ним несправедлившего Пилата: *Ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше* (Ев. от Иоанна, XIX, 11). Итак, мы одобряем знания, но противимся обманам тех, кто злоупотребляет ими. Ибо, по свидетельству Туллия, немало ошибаются те, кто на основании порочности человека осуждает знание *.

56

Есть порок, который очень часто теснейшим образом связан со знанием, связан с ним как бы естественно, свойственный ему [порок] — гордыня. Как говорит о том апостол, *знание надмевает, а любовь созидает* (1 Посл. к Коринф., VIII, 1). Оно, начало всякого греха (Eccli, X, 15), отлучило первого ангела от видения своего Творца, то есть от истинного блаженства: оно же заставило его совершить вероотступничество, также как он приобретает многих [обратившихся] к нему через ересь. Ведь не неведение творит еретика, но гордыня; когда кто-либо желает приобрести себе имя каким-либо нововведением, он прославляется тем, что производит нечто необычное, которое силится защитить противу всех, чтобы показаться выше всех или чтобы его мнение не было бы опровергнуто и не было бы хуже других *.

57

56* *Marcus Tullius Cicero. De inventione, I, 1, col. 50, n. 94.*

57* Сентенция, как считает Г.Остендер (см. указанное издание, с. 31), направлена против философа и теолога-номиналиста Росцелина из Компьня (1050—1123/1125), который некогда был учителем Абеяра. Ср.: «Из этого следует то, что я изобличен в высшей ереси, опозорен и изгнан всем миром, я опровергаю это всеми тремя способами и объявляю, что это — ложь при свидетельстве суассонской и реймской церквей. В самом деле, если я когда-либо совершил ошибку в слове или сбился с пути истины, то я не защищал с непримиримостью ни словесный грех, ни ложное утверждение, но всегда при нападках готовил душу к тому,

Обычно в это чрезвычайно легко позволяют втянуть себя преподаватели (professor) диалектики, которые, чем более говорят, что вооружены разумом, тем беспечнее дерзают защищать или нападать, не сдерживаясь ничем; их высокомерие таково, что, по их мнению, нет ничего, чего нельзя было бы понять и объяснить их рассуждениями. У них, удивительная вещь, из знания рождается неведение, так что добродетель рождает вредный порок. Именно гордыня сопровождает знание, а гордыню — слепота, когда кто-либо приписывает себе величайший дар, полученный от Бога. А не признав дарителя, утрачивают и подарок. И затем он становится тем хуже, чем более презирал воздавать милости Творцу, прежде чем что-нибудь сделать. Конечно, праведно больше требовать от того, кому больше отпущено. Апостол, обращая внимание на праведную ослепленность одного из таких людей и на позор их образа мыслей и дурной жизни, сказал: *Но как они, познавши Бога, не прославили Его как Бога, не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце, называя себя мудрым, обезумели... Потому предал их Бог постыдным страстям* и т.д. (Посл. к Римлянам, I, 21—26) *.

Они остерегаются таких слов, эти разнузданные и оголтелые спорщики, которые, поднимая единственно рог гордыни *, набрасываясь на самого Создателя, *поднимают к небесам уста свои* (Псалмы, СХХII, 9). Тот, кто сказал: *Спаси меня от пасти льва и смирение мое * от рогов единорогов* (Псалмы, XXI, 22), молится, чтобы защитить простоту верующих от их плутней. Именно о них говорит супруга в Песни песней: *Ловите, — говорит, — [...] лисенят, которые портят виноградники* (Песнь песней, II, 15).

что ей скорее свойственно учиться, нежели учить. И действительно, тот не еретик, кто, пусть и заблуждаясь, не защищает, однако, заблуждение... Итак, я тот, кто никогда не защищал ни своего, ни чужого заблуждения, и, как известно, далек от сомнения, так что еретиком я никогда не был» (Roscelinus. Epistola ad Abaelardum. Ed. J.Reiners. Der Nominalismus der Fruhscholastik. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 8, 5. Münster, 1910, B. LXIV, 363—65, 6. В 1092 г. Росцелин был обвинен в ереси и жил в Туре, будучи каноником церкви св. Мартина Турского).

58* Подобный пассаж против Росцелина есть и у Ансельма Кентерберийского (1033—1109), философа и теолога августиновского толка. См. его трактат «De fide trinitatis et de incarnatione verbi» (MPL, t. 158, col. 264 D).

59* Ансельм Кентерберийский (ibidem, col. 263 C) пишет: «Ведь у них в обычае поднимать, когда что-то затевается, своего рода рог самоуверенного знания».

60* Слова «смирение мое» в русском тексте Библии отсутствуют.

Апостол предостерегает, что от них нужно беречься с наибольшим тщанием, то есть заранее принимать меры против их плути-ней: *Смотрите, чтобы кто не увлек вас философиєю и пустым обольщением [...] по стихиям мира* (Посл. к Колоссянам, II, 8), как будто хотел сказать: остерегайтесь аргументов тех, кто осме-ливается рассуждать по поводу единственной бестелесной приро-ды Божества, сравнивая ее с телами, составленными из стихий (elementa), не столько ради овладения истиной, сколько ради демонстрации своей философии, и, следовательно, они меньше всего доходят до понимания Того, Кто всегда *гордым противит-ся, а смиренным дает благодать* (I Соборное посл. Петра, V, 5). О них и в Притчах написано: *Потому что мерзость пред Господом развратный, а с праведными у Него общение* (Притчи, III, 32). *Если над кощунниками он посмеивается, то смиренным дает благодать* (там же, III, 34). Поэтому Сама Истина гово-рит: *Слаблю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что ты утаил от мудрых и разумных и открыл то младенцам* (Ев. от Мат-фея, XI, 25). *Бог избрал немудрие мира, чтобы посрамить муд-рых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное* (I Посл. к Коринфянам, I, 27), потому что *мудрость мира сего есть безумие пред Богом* (там же, III, 19). Если тот, кто учит, изнутри не образует собственного ума, то напрасно он будет со-трясать воздух извне. В самом деле, что же происходит, когда слова какого-либо учителя (doctor) равно достигают ушей раз-ных [слушателей], но, однако, не равно ими понимаются, как не то, что у некоторых под рукой внутренний учитель, который

61 учит, кого желает, даже без слов, а у других его нет *. О мудрости этого учителя написано: *Мудрость не взойдет в нерасположен-ную к ней душу, она не поселится в теле, подверженном греху.* (Сар., I, 4).

Это не ускользнуло от тех самых философов, которые думали, что добьются познания Бога не рассуждением, но благой жизнью и призывали к необходимости направлять себя к познанию ско-рее нравами, нежели словами. Поэтому Сократ, как мы выше напоминали, не допускал, чтобы души, подверженные земным желаниям, устремлялись к Божественному и считал, что нужно было пытаться очистить свою жизнь добронравием. Пусть хотя

61* «Что в самом деле способствует внешнему убеждению, если не присут-ствие внутреннего озарения (illuminatio)» (Ioh. Scottus. De divinis. nat. col. 656 D. См. также: Beatus Aurelius Augustinus. De magistro. — MPL, t. 32, col. 1216.

- бы выслушают совет философов те, кто объявляет себя философами. Пусть выслушают своих учителей те, кто презирает святых, и, если они желают понять Бога, то пусть согласятся ради понимания Его приуготовить себя к тому, чтобы жить, как нужно,
- 62** вступив на путь смирения *, по которому единственно можно подступать, Впрочем не достигая ее, к вершине этого понимания, пока жизнь живет в этом смертном теле: *Ибо плоть, подверженная порче, отягощает душу, а земное обиталище весьма стесняет понимание мыслей* (Сар., IX, 15). Поэтому, когда Моисей попросил взглянуть на лик Господа, Тот ему ответил: *Никто не может увидеть Меня и остаться в живых* (Исход, XXXIII, 20). Ибо это видение Божества есть само будущее блаженство, о чем говорит апостол: *Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицем к лицу* (I Посл. к Коринфянам, XIII, 12). И в другом месте: *Во что* (в небеса. — С.Н.) *желают проникнуть ангелы* (I Посл. Петра, I, 12). Но и когда было сказано: *Нечестивый будет уничтожен, чтобы не взирал он на величие Господа* (Исайя, XXVI, 10), то есть чтобы он не наслаждался видом Его, потому что видеть Его — значит наслаждаться. Ибо столь велико блаженство от Его славы, что никто не может видеть Его, кто бы в то же время не чувствовал Его. Потому псалмопевец говорит: *Пробудившись, буду насыщаться образом твоим* (Псалмы, XVI, 15). Тогда исполнится то, что обещает сама Мудрость Бога: *Кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцом Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам* (Ев. от Иоанна, XIV, 21). Ибо если Бог не является Сам, тогда нашей природы будет не достаточно, чтобы видеть Его; между тем, пусть смертные,
- 63** наполненные всяческой грязью * грехов, не пытаются теперь понять непостижимое своими умишками: они не в состоянии разумно исследовать ни самих себя, ни природу малейшей твари. Что больше могло бы возмутить верующих, чем прямо заявить, что у него есть Бог, Которого можно было бы понять слабым человеческим разумом или о Котором можно было бы говорить на языке смертных? Этого не избежали и сами философы; Платон, величайший из них, говорит о Нем в «Тимее»: «Творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о

62* «Мы же считаем, что повсюду нужно блюсти правила смирения, чтобы не быть тем, чем мы не являемся» (*Ioh. Scottus. De divis. nat., col. 627 B*).

63* «Я в самом деле сказал, что примечателен грязью всей жизни» (*Roscelinus. Epistola ad Abaelardum, 64, 26 sq.*).

- 64 нем нельзя будет рассказывать» достойно *. Когда он утверждал, что Нус был рожден Богом, то он не предполагал объяснять то, о чем ему было известно как о существующем необъяснимым образом, но он говорил об этом невыразимом порождении ровно столько, сколько позволяла Божья воля. Кроме того, по свидетельству Макробия, «он не осмелился сказать, что это был» Бог,
- 65 «зная о Нем только то, что людям нельзя знать, каков Он» *; даже сами духи небесные, одаренные наибольшей мудростью, полностью его не знают. Потому Августин и говорит в книге «Вопросов в Ветхом и Новом Завете»: «Ни херувимы, ни серафимы не вполне понимают, что есть Бог, потому что никто, кроме Сына,
- 66 не знает Отца» *. Гермес, также сказав о Сыне Божиим, как [мы видели] выше, добавил: «Его имя нельзя произнести человеческими устами». Отсюда следует, что Его с полным правом называли *Неведомым Богом* (Деяния апостолов, XVII, 23), что Его могут видеть только те, у кого чистое сердце (Ев. от Матфея, V, 8). Читают, что Дионисий [Ареопагит], тот великий философ, показывал апостолу Павлу алтарь этого неизвестного Бога *.
- 67

Что должны ответить на это учителя диалектики, если они попытаются разумно толковать о том, что, как утверждают их лучшие знатоки (*doctor*), нельзя объяснить? Однако должно верить ради своего спасения в то, что нельзя объяснить, потому что, по мнению Григория, вера не имеет заслуги, коей разум человеческий

68 предоставляет доказательство *.

- Такое же мнение об этом у Амвросия [Медиоланского], писавшего Символ веры для императора Грациана такими словами: «У меня нет возможности знать тайну [Божественного] рождения»; «оно сверх сил, выше ангелов, выше серафимов, выше всяческого понимания»; «нельзя проникнуть в высшие тайны; дозволено знать,
- 69 что Он рожден; не дозволено разуживать, как» *. И он же: «Веле-
- 70 но верить, но не дозволено исследовать» *. И еще добавляет: «Даже

64* Платон. Тимей, 28 с. — Платон. Соч. в 3-х т. Т. 3 (1). М., 1971, с. 469.

65* Macrobius. In somnum Scipionis, 482, 20—22.

66* Pseudo-Augustinus. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti. — MPL, t. 35, col. 2214.

67* См.: Hilduinus. Passio Sancti Dionisii. — MPL, t. 106, col. 27 C sq.

68* Sanctus Gregorius papa. Homiliae in Evangelia. 1. 2 hom. 26. — MPL, t. 76, col. 1197 C.

69* См.: MPL, t. 16, col. 543 B sq.

70* Ibidem, col. 546 D.

71 ангелы не могут понять чудо Отца» *.

Но так как ни авторитет святых, ни [авторитет] философов не может опровергнуть навязчивых аргументов, если только не сопротивляться человеческим рассуждениям тех, кто ими увлечен, мы решили ответить глупцам на их глупость и отбить их удары, используя то же искусство, с помощью которого они сражаются с нами. Ибо, полагаясь на Божью помощь, совсем юный Давид погубил огромного и надутого Голиафа его собственным мечом (I Царств, XVII). А мы обратим меч диалектики, которым они, воодушевившись, пытаются сразить нашу простоту, против них и с помощью Господа уничтожим их крепость и оружие их аргументов, так что они не рискнут более выступать против простоты верующих, когда будут опровергнуты по вопросам, на которые, кажется, им совершенно невозможно ответить, а именно: о различии Персон внутри одной, совершенно неделимой и простой Божественной субстанции и о порождении Слова или происхождении Духа. Мы, впрочем, не обещаем обучить Истине, которую, что очевидно, не знаем ни мы, ни кто-либо другой из смертных,

72 но хочется, по крайней мере предложить нечто правдоподобное * и близкое человеческому разуму, не противореча священному Писанию, против тех, кто хочет прославиться нападками на веру с помощью человеческих аргументов, заботящихся только о человеческих суждениях и легко находящих многочисленных попустителей, потому что почти все люди — животные и слишком малое их количество — духовно (I Посл. к Коринфянам, II, 14—16). Но нам достаточно разрушить любым способом крепость смертных врагов святой веры, тем более что мы можем сделать [это], только снабжая их человеческими рассуждениями. Таким образом все, что мы можем сказать по поводу этой высочайшей философии, так это то, что она — тень, а не истина, как бы некое подобие реальности, но не реальность. Что истинно, то может знать Господь. Что правдоподобно и наиболее соответствует философским рассуждениям, с помощью которых на нас нападают, о том я думаю сказать сейчас.

71* «Что удивительного, что чудо Бога Отца... не могут постичь люди, кроме как в откровении, — его не могли понять и ангелы?» — *Ibid.*, col. 546 D.

72* «Мы учим тому, чтобы было нечто правдоподобное» (*Ioh. Scottus. De divis. nat.*, col. 627 B).

Глава II

Сумма веры о единстве и троичности

Итак, сначала нужно предложить тему всей дискуссии и дать краткое заключение о сущности (*summa*) веры в единство Божественной субстанции и троичности Ликов, которые у Бога и которые, мало того, есть Единственный Бог. Затем мы представим возражения против вероположений и, наконец, разрешения. Предмет (*religio*) христианской веры предполагает, что существует только один Бог и никоим образом не существует множества богов *; один Господь, один Творец всего, как видимого, так и невидимого, один Вечный, один Всемогущий, один Бесконечный; и по всем этим пунктам исповедуется и полагается только единство, исключая то, что касается различия трех Ипостасей, а именно: Отца, Сына и Святого Духа. Эти три Лица, однако, во всем соравны между собой и совечны, потому что не могут иметь никакого различия в достоинстве, субстанция Божественности всецело одна и та же: единственная, особенная и абсолютно простая *, то есть абсолютно свободная (*immunis*) от любого качества или формального свойства *, полностью неделимая, так что не может быть никаких частей в объеме Ее сущности *. Эти

73* С этого момента начинается полемика с Росцелином.

74* «Мы должны верить авторитету Отцов, которые любую форму, будь то количество, качество или что-либо иное, отличают от сущности Божества; только эту простую сущность, как с точки зрения частей, так и форм, они называли субстанцией, или сущностью» (*Guillem. Camp. Sententiae*, 1, 22).

75* «Ведь Бог не есть какое-либо качество, с Ним ничто не случается; у Него нет в чем-либо доли». — *Ioh. Scottus. De divis. nat.*, col. 464 C.

76* «Божественная субстанция не состоит из частей, имеющих протяженность, и не расчленяется на делимые [части]» (*Ibidem*, col. 464 B).

Ипостаси, обладающие одной и той же совершенно единичной субстанцией, нужно так отличать друг от друга: свойство Отца — существовать только через Самого Себя, но не через другого, и вечно порождать совечного Себе Сына; свойство Сына — вечно рождаться и быть порожденным одним Отцом, не быть ни сотворенным, ни созданным, ни произведенным, но только порожденным; свойство же Святого Духа — происходить сразу от Отца и Сына и не быть ни сотворенным, ни созданным, ни порожденным, но только происходить. Таково отличие трех Персон друг от друга, что мы впоследствии разъясним полнее.

Хотя каждая из Них есть Бог, или Господь, нет, однако, множества богов или господ, потому что у трех Персон есть только одна сущность, или субстанция, совершенно неделимая и единичная. Потому различия в субстанции у этих персон нет, ибо Отец — не что иное, как Сын или Святой Дух, а Сын — не что иное, как [Отец или] Святой Дух. Не нечто, говорю, иное по природе, потому что каждая из трех Персон — одна и та же Божественная субстанция; но Одна есть иная персонально. Один Лик от другого отличается именно персонально, Отец от Сына или Святого Духа, так что Отец не есть ни Сын, ни Святой Дух, потому что, хотя один — то же, что другой, по природе принадлежащий одной и той же Божественной субстанции, однако Тот — Иной, чем Этот, ибо Он от Него персонально отличен. Ведь и Сократ личностно иной, чем Платон, то есть отличается от него по своей собственной сущности, так что тот — не этот. И он, однако, не иное, чем тот, потому что субстанциально [от него] не отличается, потому что оба одной и той же природы на основании видového сходства, иначе говоря — каждый из них человек. Именно поэтому на основании субстанциального отличия они не различаются, как если бы этот был иным, чем тот на основании разного вида субстанции; но он иной, как сказано, по своей личности, то есть на основании различения внутри собственной субстанции. Следовательно, менее всего нужно говорить, что каждая из трех Персон, которая есть в Боге, отличается одна от другой, поскольку их единственная субстанция совершенно особенная, она не принимает никакого различия частей или форм; ибо, как мы сказали, то [целое], что состоит из частей, естественно, позднее этих самых частей.

Что значит: Божественная субстанция проста и бесформенна?

Я думаю, что ни один верующий не сомневается, что Божествен-

- ная субстанция точно также чужда как [любой] совокупности частей, так и любой оформленности собственного признака, так что в ней не может содержаться ничего такого, что не есть она сама *. Потому Августин в XI книге «О граде Божием», рассуждая о простоте и чистоте Божественной субстанции, говорит: «Ибо эту природу блага мы называем простою не потому, что в ней Один Отец, или Один Сын, или Дух; и не потому, что эта Троица существовала только по имени, не имея самостоятельности Лиц, как думали сабеллиане *. Но Она называется простою по той причине, что то, чем обладает, и есть Она Сама, за исключением того что говорится о каждой Персоне относительно Другой. Ибо, хотя Отец обладает Сыном, Он, однако же, — не Сын, и хотя Сын обладает Отцом, Он тем не менее — не Отец. Но то, что говорится о Ком-либо из Них, относится и к Нему [в целом], не к другому. Он есть то, чем обладает; так, например, Сам по Себе Он называется Живым как владеющий жизнью, и эта жизнь есть Он Сам.

Потому простою называется та природа, которой несвойственно иметь что-либо такое, что она могла бы потерять, как то бывает с другими вещами [...] как ни сосуд, который содержит жид-

77* В «Теологии „для школяров“» в этом месте указывается, что речь идет о комментарии Хилария на псалом «De profundis» («Из глубин»). Затем следуют слова самого Абеляра, ибо у Хилария их нет (MPL, t. 9, col. 718 sq.). Слова эти таковы: «Хиларий в [комментарии] на псалом 129 «De profundis» говорит: «Кто-то хочет верить, что Бог телесен, ибо человек сотворен по образу Его, и на этом основании он решил, что и Бог имеет состав. Чтобы нечто было составлено, необходимо, чтобы оно было не от века, так как у состава есть начало, когда оно воплощается, чтобы стать». См. *Petrus Abaelardus. Sic et Non*. — MPL, t. 178, col. 1362 D. См также: *Guillelm. Camp. Sententiae*, I, 23: «Нужно твердо держаться того, что этой простой субстанции Божества совершенно не свойственны ни какие-либо формы, ни какие-либо части».

78* Сабеллиане — еретическая секта, родословная которой идет от Савеллия (III в.), родом из Птолемиады Ливийской в Пентаполисе. Исповедовала антиринитарную систему, требующую, однако, пояснения. С именем Савеллия связано появление третьего лица в Троице — Св. Духа. Бог в Самом Себе, находясь в состоянии абсолютного покоя, есть чистая монада, становящаяся Словом только в момент творения. Миру он является в трех Лицах: как Отец, Сын и Дух. Но эти Лица — не самостоятельны, они — лишь внешние формы, которые обнаруживают в мире монаду на определенное время и имеют значение только по отношению к этому миру. Когда в мире открывался Отец, еще не существовал Сын; когда открывался Сын, переставал существовать Отец, когда открывался Дух, настал конец Сыну. По окончании тройного последовательного откровения все три Лица возвращались в одну безразличную монаду. Непримируемым противником этой ереси явился св. Дионисий Александрийский.

кость», не есть сама жидкость, «ни тело — цвет, ни воздух — свет или теплота, ни душа — мудрость. Оттого они могут лишиться этих вещей, которые они имеют, перейти в душе состояния или изменить свойства» *.

Он же, обращаясь к Богу, в VII книге «Исповеди» говорит: «Тебя нельзя принудить к чему-нибудь против воли, ибо воля Твоя не больше Твоего Могушества. Она была бы больше, если бы Ты был Сам больше Самого Себя». И он же: «Воля и могущество Бога это Сам Бог» *.

С полным основанием духовный учитель утверждает, что Божественная субстанция проста, то есть свободна от любого входящего признака, от всякой причастности к форме, так что в Боге нет ничего, что не было бы Богом. Ибо все, что существует, — или вечно как Бог, или начинается, ведя свое происхождение от высешго основания, которое есть Бог. Ничего нет от себя самого, помимо Того, через Что — все. Итак, если могущество Бога, или Мудрость, или еще какая-нибудь часть, или нечто иное есть в Боге, не будучи Богом, тогда оно началось от Того, от Кого — все. Если Его Могушество или Мудрость начались, тогда Сам Тот, Кто вечен, существовал без них, так что, следовало бы, не всегда был могучим или мудрым, пока сам, немощный, творил внутри себя могущество, или, прежде неразумный, сотворил в себе мудрость. Так как Он сотворил их без различения, [свойственного] мудрости, потому что еще ее не имел, то несомненно, некоторые его деяния были бы иррациональны. Если кто и мог бы сказать, что таковы — качества Бога, что они не суть ни Бог, ни сотворенные Богом, но вечно пребывают в Боге и совечны Самой Божественной Субстанции, в которой пребывают *, тогда остается спросить, находятся ли они в нем субстанциально или ак-

79* Августин Блаженный. О граде Божием. Кн. XI, с. 190.

80* Он же. Исповедь, с. 170.

81* В абеяровой «Христианской теологии» по этому поводу сказано: «Один [человек], который славился как магистр с громким именем в Анжуйской земле, осмелился изрыгнуть такие безумные слова, будто всяки имена творений, перенесенные на Бога, он хотел бы применить к Богу на основании существования разных форм как самого Бога, так и тварей. Так, когда говорят, что Бог справедлив и человек справедлив, то праведное от Бога он понимает как существенно отличное от человеческой праведности, и подобно же, когда говорят, что Бог мудр или силен. Собственные имена Бога он хотел бы поместить как в самом Боге в виде ли качества или формы, так и в тварях, например, имена „вечный“, или „бог“, или „творец“» (Petrus Abaelardus. Theologia christiana. — MPL, t. 178, col. 1285 B). Х. Остлендер в этом издании «Теологии „Высшего блага“» предполагает со

- 82 цидентально *? Если субстанциально, так что они составляют Божественную субстанцию, тогда они естественно предшествуют тому самому Богу, к которому обращаются, как разумность — человеку. Если же они существуют [в Нем] через привходящий признак, то они — позже, по крайней мере, по природе, если не по времени, так как очевидно, что Божественная субстанция обладает ими, так что она, однако, может пребывать непорочно без них, потому что они не требуются для Его существования. Ибо всякий привходящий признак, по мнению Порфирия, может присутствовать или отсутствовать в субъекте, в котором он пребывает, не портя его, даже если актуально никогда не случается,
- 83 чтобы сам он отделился от этого субъекта *. Он утверждает также, что свойство, которое, кажется, по природе присуще виду, естественно [появляется] в виде позднее, потому что оно не образует, подобно субстанциальным, то есть видовым, отличиям субстанцию вида. Ибо он говорит, что вид существует прежде собственного признака, который оказывается в виде позднее. Ведь нужно, чтобы существовал человек, обладавший бы способностью смеяться *.
- 84 Если, следовательно, Мудрость была бы в Боге не субстанциальной, но скорее акцидентальной формой, то Он, конечно, мог бы существовать и без нее, а также и без Могущества, так как было бы ясно, что Бог был, но не могучим и не мудрым. Содрогается от этого не только католик, но и еретик.
- Из этих доводов ясно, что Божественная субстанция совершенно
- 85 неделима, совершенно бесформенна *; так что можно с полным основанием сказать, что она есть совершенное Благо *, и у нее ни в
- 86 чем нет нужды, кроме самой себя *. И она не принимает то, что
- 87 у нее есть, ни из какого другого места. Твари же, как бы хороши

ссылкой на работу: Robert G. Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII-e siècle. P., 1909, p. 202, — что эта сентенция принадлежит Ульерию Анжуйскому.

- 82* «Бог бесконечен и бесформен, так как Он творится из ничего, хотя Сам — форма для всего» (*Ioh. Scottus. De divis. nat.*, col. 499).
- 83* См.: *Порфирий*. Введение к «Категориям», с. 65. См. также: *Бозций*. Комм. к Порф., с. 61 («ибо никакое субстанциальное отличие не добавляется к человеку для того, чтобы получился Сократ или Цицерон»).
- 84* См.: *Порфирий*. Ук. соч., с. 64; *Бозций*. Ук. соч., с. 99, 101.
- 85* «Бог бесконечен и бесформен, так как Он творится из ничего, хотя Сам — форма для всего» (*Ioh. Scottus. De divis. nat.*, col. 499).
- 86* *Ibidem*.
- 87* «Бог... есть Высшее благо, ни в чем другом не нуждающееся» (*Sancti Anselmi. Proslogion*. — MPL, t. 158, col. 223 C).

они ни были, нуждаются в соединении с другим; сим недостатком заявляют они о своем несовершенстве. Таким образом, добродетели, которые делают душу благой, испытывают необходимость в субъекте, который их поддерживает: ибо милосердие (*pietas*) не могло бы существовать, если бы у него не было основания, на котором оно могло бы существовать. Сама же душа нуждается, чтобы быть благой, в украшении из добродетелей.

Итак, поскольку Божественная субстанция всецело особенна и единична, то три Лица в ней существуют таким образом, что каждый из Них — совершенно та же субстанция, что и другой, и что к этому простому благу не относится никакое различие в частях или в форме; с гораздо меньшим основанием можно сказать, что этот Лик отличается от Того, чем Сократ от Платона, потому что у этих Трех Ликов — одна-единственная сущность (*essentia*), тогда как субстанция Сократа и Платона сущностно не одна и та же, их субстанции более отличны [друг от друга], так что эта сущность, [сущность] Сократа, не та сущность, [сущность] Платона. Напротив, та самая сущность, которая есть [сущность] Отца, абсолютно та же, что сущность Сына, и всецело та же у Святого Духа. Однако Отец тем не менее иной, то есть персонально отличается от Сына или Святого Духа; Сын также иной, чем Святой Дух, ибо этот — не тот, хотя и то же, что и тот.

Здесь нужно сделать важное и очень тонкое различие, потому что тождество единичной субстанции и неделимое единство сущности не противоречит разнообразию Персон, а различие Персон не противоречит единственности субстанции. Но Бог есть вместе и абсолютно Единый в единственности субстанции и троичен в различии Трех Персон.

Глава III

Главное возражение против Троицы

В этом пункте вопросы диалектиков представляются весьма трудными. Исходя из единства сущности, они оспаривают троичность Ликов и — наоборот — пытаются покуситься на тождество сущности, исходя из различия Ликов. Итак, представим сперва их возражения, а затем разрешим их.

1. Они утверждают, что или различенность Ликов заключается в одних только словах, а не в реальности, так что различны лишь

слова, в Боге же нет никакого реального различия, или же она существует именно в реальности, но не в словах, или одновременно и в реальности, и в словах. Стало быть, если можно отбросить одно из двух последних [предположений], то исчезнут они оба. Поэтому если мы обратим внимание [только] на слова, то троичность Ликов — уже не извечная троичность, ибо само приложение имен осуществлялось людьми.

II. Кроме того, если нужно воспринимать различие Персон по числу слов, то нам следует признать, что их гораздо более трех, поскольку у Божественной субстанции много других имен, например, имя «Бог», или «Господь», «Вечный», «Безмерный», «Творец» и прочие имена — им несть числа.

III. Но если различие Ликов нужно воспринять скорее в самой реальности, чем в словах, а поскольку в реальности в Боге нет ничего, кроме единичной, неделимой, лишенной форм субстанции, то в таком случае любой усомнится воспринять Троицу на основе единства субстанции, ибо Бог должен называться троичным по субстанции.

IV. Или же, если в Боге субстанция и Лики совершенно одно и то же, так что субстанция не что иное как Лики, а Лики [не что иное] как субстанция, то если Бог един по субстанции, не един ли Он в таком случае и в Ликах; или, если Он троичен в Ликах, не троичен ли Он и субстанциально?

V. Каким образом суть три Лика там, где никоим образом нет трех? Или же: каким образом существуют три реальности, если нет многого? Или же: каким образом может быть многое, если нет множества вещей? Но множество вещей не может произойти только от одной вещи, если она не будет состоять, по крайней мере, из многих частей. Каким же образом троичность есть там, где нет множества? Или: каким образом есть три вещи, если нет многого?

VI. Кроме того, как вы можете утверждать, что Отец таков же, как Сын или Святой Дух, если между Ликами, у которых нет множества, нет какого-либо подобия? Ведь все, что подобно, в чем-то несходно, а сходство существует только между разными вещами. Поэтому никто не говорит, что этот человек и этот белый подобны, так как они сущностно не отличаются друг от друга.

VII. Больше того, так как все, что существует, — либо субстанция, либо форма, присущая субстанции, к примеру, белизна, благочестие или любая из девяти категорий, то как возможно су-

ществование многих вещей, если они — не субстанции, не формы, и не составленные из обеих?

VIII. Или: поскольку Бог есть субстанция, а имя Бог есть [имя] субстанции, а не Лица, то оно изобретено для обозначения природы субстанции, а не Лица, то есть Отца или Сына; как в таком случае лучше сказать: Бог троичен как троичная субстанция или как троичный Отец? Ибо так же, как существует только одна субстанция и один Отец, так же существует только один, а не множество богов.

IX. Кроме того, троичный Бог или троичная субстанция — почему это звучит иначе, чем три бога, или три субстанции? Ибо разве тройная речь — иное, чем три речи? А двойной удар — иное, чем два удара?

X. Каким образом может статься, что три Лица отличаются друг от друга так, что этот — не тот, а, [с другой стороны], каждый из них есть субстанция и Бог, и потому они — не множество субстанций или богов? Ибо сказать «множество субстанций» — иное, чем сказать «множество вещей, каждая из которых есть субстанция»? В самом деле, имя во множественном числе — не что иное, как удвоение или умножение самого себя, взятого в единственном числе *, так что множественное число оно само способно удваивать и умножать все числа, и может именовать лишь все то многое, чему соответствует единичное, взятое [несколько раз] по одному.

XI. На каком же основании говорить «три Лица» (поскольку каждый из Них есть Лик) лучше, чем «три Бога» или «три субстанции» (поскольку каждый из Них есть Бог, или субстанция)?

XII. Итак, если мы отказываемся говорить о многих субстанциях или многих богах, потому что, хотя каждый из Ликов есть субстанция, то есть Бог, нет никакого отличия между Лицами в том, в чем Каждый из Них — субстанция, то есть Бог, но в таком случае на том же основании никогда нельзя говорить «много людей» или «много лиц», ибо этот человек не отличается от того в том, что он — человек или лицо.

XIII. Каким же образом наше выражение «существует три Лица» может быть истинным, если не существует множества сущего (ens), то есть множества сущностей (essentia)? Ведь число при-

88* «Следовательно, число называется единственным потому, что числа складываются из него и на него распадаются» (Prisc. Inst. gramm. 1, 172, 20—22).

частия всегда соответствует числу глагола, например, о том, о ком мы говорим «он идет», мы можем сказать «он есть идущий»; или же о ком мы говорим «они идут», можно сказать «они суть идущие».

Отсюда и Аристотель [утверждает]: «Нет никакой разницы, ска-
89 зать ли «человек идет» или «человек идущий» *. Потому очевидно, что, когда мы говорим «они суть», следовало бы сказать «они суть сущие», то есть сущности.

XIV. Каким же образом имя «Бог» — единичное имя, а не — что скорее — универсалия, если существует личностно различное множество [субъектов], то есть различных по числу, и имеющих это имя в единственном числе в качестве предиката. Ибо и Отец есть Бог, и Сын есть Бог, и Святой Дух есть Бог, и тот — не этот?

XV. Какое реальное различие может быть там, где существует одна и та же единичная и совершенно неделимая субстанция? Ведь любое различие допускается либо в различных же вещах, потому что эта сущность — не та, либо в одной и той же вещи по причине ее изменения или перемены во временной последовательности, как [случается], когда кто-нибудь то встает, то садится. Ибо нет никакого реального различия там, где существует единственная и неделимая сущность. Но в Боге никакого изменения быть не может, так как написано: у Него нет изменения и ни тени перемены (Иаков, I, 17), о Нем знаменитый философ сказал:

90 О Зодчий мира и движенья Побудитель Мудрый,
Строитель вдохновенный, что порядком правит вечным,
Ты пребываешь неподвижным в собственном величье! *

Свое истинное и незыблемое бытие выражает Сам Господь, говоря: *Я есмь сущий* (Исход, III, 14. И пророк: *Сущий послал меня к вам* (там же).

89* Аристотель. Об истолковании, 21b 10. — Аристотель. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 2. М., 1978, с. 108; см. также: Boeth. In libr. Arist. Peri êpμ. 1, 140, 23—26.

90* Божий. Утешение философией, III, 9.

Главное возражение против единства

Далее: I. Раз Отец есть Бог, то есть Божественная сущность, и раз Бог есть Сын, то неужели Отец есть Сын? В самом деле, каким образом на основании того, что Отец есть Бог, а Бог вечен, лучше говорить «Отец вечен», а не «Отец есть Сын, или Отец воплотился» на основании того, что Отец есть Бог, а Бог есть Сын, то есть Воплощенный? Особенно, когда это имя «Бог» есть очевидно единичное [имя]; как и «Сократ», оно кажется даже более единичным, то есть неделимым, потому что означает неделимую субстанцию, то есть абсолютно неделимую, всецело простую и особенную.

II. Но так как этот сидящий человек — Сократ, и Сократ бел, то ясно, что этот сидящий [человек] бел, потому что сущность этого сидящего [человека] и этого белого всецело одна и та же; и не говорят, что этот сидящий и этот человек есть исчислимое множество, ибо и у того, и у этого — одна и та же сущность, хотя в ней, в этой сущности, были предвосхищены разнообразные формы; однако не говорят, что Сократ — это множество персон или исчислимое множество. Иначе это имя, Сократ, скорее было бы универсальным, чем единичным, потому что оно сказывается о различных по числу [субъектах].

III. Еще менее [можно говорить] о нумерической множественности в Боге, где нет никакого множества форм; тот, кто Отец, Он же и Сын — в Боге это нужно допустить скорее, чем у тварей, которым свойственно, по крайней мере, разнообразие форм, субстанциальная неустойчивость и бесчисленные изменения.

IV. Итак, если мы, таким образом, согласны в отношении тварей — по причине тождества сущности, — что этот сидящий [человек] то же, что этот белый, или же тот, кто отец, тот и сын, то нельзя ли нам допустить то же по отношению к Богу, например, Тот, Кто Отец, Тот и Сын, потому что Оба есть особенная, неделимая, целая и неслиянная субстанция? Или если Тот, Кто Отец, воплощен, как и Сын, потому что та субстанция, которая есть Отец, восприняла плоть, как та [субстанция], которая есть Сын, то не абсолютно ли одинакова субстанция у обоих Ликов?

V. Наконец, поскольку в Боге нет ничего, кроме уникальной сущности, простой и совершенно неделимой субстанции и поскольку Бог порождает Бога, то есть Отец — Сына, то не порождает ли субстанция субстанцию? И поскольку субстанция, которая порождена, есть совершенно та же, что субстанция, ко-

торая порождает, не порождается ли один и тот же [субъект] сам собой? Но от [предположения], что одна и та же вещь может рождать сама себя отказывается не только всеобщий разум (*omnium ratio*), но и писания святых отцов — главным образом касаясь Божественного рождения, о чем свидетельствует Августин в книге I [трактата] «О Троице»: «Кто думает, будто Бог обладает способностью родить Себя, тот заблуждается, так как не только Бог не обладает такой способностью, но и никакое духовное или плотское существо. Ведь вообще нет такой вещи, которая бы сама себя порождала» *.

Мы не промедлим с ответом на эти и тому подобные возражения, доверяясь Тому, о Ком говорим, полагаясь на Того, ради Кого сражаемся. Существо этих вопросов, по-моему, состоит в следующем: каким образом в таком единстве неделимой и совершенно неслиянной субстанции мы могли обнаружить различие Ликов, хотя, как кажется, [среди способов различения], обнаруженных философами, здесь нельзя выделить ни одного, на основании которого можно было бы обнаружить разницу между Лицами?

Глава IV

На это, я думаю, нужно ответить прежде всего так: не должно казаться удивительным, что природа Божества, поскольку она единична, обязана сказываться также единственным образом. Несомненно, справедливо, чтобы то, что намного удалено от всего тварного, выражалось разными способами высказывания, и чтобы это уникальное величие не было ограничено рамками общего заурядного языка; что совершенно непонятное к тому же и несказанно, и не подчинено каким-либо правилам, тогда как все подчинено ему; это не может быть помыслено человеком, который вводит слова для раскрытия своих мыслей *, что не ускользнуло

91* *Beatus Aurelius Augustinus. De Trinitate.* — MPL, t. 42, col. 820. Абеляр рассказывал, что в Суассоне он приводил это изречение Августина против своего противника Альберика Реймского. См.: *Петр Абеляр. История моих бедствий*, с. 36—37. Это же изречение Августина цитирует Росцелин в письме к Абеляру.

92* «Они изобретали слова для выявления мысли» (*Petrus Abaelardus. Logica «Ingredientibus»* /ed. B.Geyer/, 324, 39).

- от философов, которые в благоговейном страхе всегда столь робели коснуться словами этого Высшего блага, провозглашенного ими как совершенно непостижимое и несказанное *; это ясно из высказанного, да и величайший из философов «не осмелился сказать того, что Оно есть, лишь зная о Нем, что человек не может 93 знать, каково Оно» *.

Нужно было позволить Софии (Sophia), которая предназначалась к воплощению, объяснить, как следуе, для чего Бог Сам по Себе способствует познанию Себя, хотя ни одно творение не способно возвыситься до познания Его *. Только Он один открыто 95 возвестил, что Он есть, сказав язычнику и женщине Самарянской: Бог есть Дух (Ев. от Иоанна, IV, 24), то есть: Божество есть духовная субстанция, а не плотская. Но подобно тому, как внутри иных тел существует еще нечто более тонкое, а именно: вода, которая [тоньше], чем земля, воздух, который [тоньше] воды, и огонь, который [тоньше] воздуха, так и Божество нашего превосходит природу любого духа как Своей несказанностью, так и Своей откровенной простотой, так что при сравнении с Ним все прочие духовные существа нужно называть квази-телами или же некоторым образом телесными сущностями. Если философы осмеливались сказать кое-что об этом, то они прибегали к аналогиям (*similitudo*) и примерам, как бы укрывая свое предположение, чтобы не было очевидным, что говорят они о несказанном, славу которого они некоторым образом отыскивали не в Нем Самом, но в тварях, и через них ее передавали.

Те наши учителя, кто более всего прилагает старание к логике, не осмелились ни коснуться, ни представить в числе вещей то высшее величие, о котором говорят, что Оно — неведомый Бог (Деяния Апостолов, XVII, 23): это ясно из их писаний. В са-

93* «Разве мы не упоминали, что [Его] несказанную природу нельзя обозначить никаким словом, никаким ощутимым звуком, никакой значащей вещью?» (*Ioh. Scottus. De divis. nat.*, col. 460 С. См. также: *Ibidem*, col. 461 С., 509 А.

94* Речь идет о Платоне со ссылкой на: *Macrobius. In somnium Scipionis*, lib. 1, cap. 2, n. 15 (ed. Eyssenhardt, 482, 20—22).

95* Ср.: «Идея откровения, равно как и творения, — нечто совершенно новое на фоне всей греческой мудрости... В откровении не субъект-человек в результате своей деятельности познает объект-Бога, но, наоборот, объект-Бог позволяет, чтобы субъект овладеть истиной, но напротив, истина стремится овладеть человеком, поглотить его, проникнуть в него» (*Ортега-и-Гассет. Вера и разум в сознании европейского средневековья. — Человек. 1992, № 2, с. 84*).

мом деле, они, например, любую вещь связывают с субстанцией либо с каким-либо одним из наиболее общих [понятий]. По крайней мере, и Бога, если они мыслили Его среди вещей, они помещали в числе субстанций, качеств или других категорий: с их помощью они доказывают, что Он — совершенное Ничто. Ибо ни одна вещь, за исключением субстанций, не способна существовать сама по себе, если только она не поддерживается субъект-субстанцией; так что ни белизна — ни по какому счету — не может существовать нигде, кроме как в теле, которое есть ее субъект, ни благочестие — кроме как в душе, ни что-либо относящееся к девяти категориям — кроме как в субъект-субстанциях. Но субстанции по их собственной природе могут существовать и сохраняться сами по себе, даже если все прочие вещи разрушаются. Потому субстанции и называются квази-сущностями, и они естественно прежде других вещей, которые с ними связаны, но не существуют сами по себе. Отсюда ясно, что Бог, который есть уникальная и единственная причина всех вещей, никоим образом не содержится в числе вещей, которые не суть субстанции. Но, по представлениям этих учителей, Бога нельзя подвести и под [род] субстанции, так как Он единственный имел Сам по Себе истинное и несравненное бытие *, благодаря Которому существует все. Это можно легко показать, [прочитав] сочинения тех, кто рассуждал о диалектике, прославившей ныне латинский мир, а именно: Порфирия, Аристотеля и Боэция. Так, Порфирий во «Введении к „Категориям“ Аристотеля» говорит, я цитирую, что «всякую субстанцию охватывает только один вид», но со множеством приводящих признаков, как отделяемых, так и неотделимых *. Аристотель в «Категориях», определяя собственный признак субстанции, говорит: «Главная особенность сущности — это, надо полагать, то, что будучи тождественной и одной по числу, она способна принимать противоположности *. И еще по тому же поводу: «Вот почему особенность сущности — это то, что будучи тождественной и одной по числу она способна принимать противоположности» *. Это никоим образом нельзя применить к Богу, субстанция Кото-

96* «Ни под какую категорию нельзя подвести Бога... простую, несравненную и непостижимую никаким понятием или значением Божественную сущность...» (*Ioh. Scottus. De divis. nat., col. 518 B*).

97* Боэций. Комм. к Порф., с. 141.

98* Аристотель. Категории, 4а 10. — Аристотель. Собр. соч. в 4-х т. Т.2, с.60.

99* Там же, 5 4b 17. — Там же, с. 61.

рого не может ни меняться через акциденции, ни находиться во власти какой-либо формы; очевидно, что философы и не приняли Его в число субстанций по той причине, по которой Платон поместил материю (*hyle*) между не-субстанцией и субстанцией, ибо он рассматривал ее как [нечто] еще совершенно бесформенное. В самом деле, Бог не есть не-субстанция, если мы полагаем, что Его природа принадлежит истинной и несравненной сущности. Но и наоборот — Он не субстанция, если следовать обычному смыслу имени «субстанция», потому что Он не может быть подвержен [влиянию] приходящих признаков. Потому обнаруживается, что Бог — не субстанция, на основании того же аргумента, который привел Боэций в книге 2 «Топики», чтобы показать, что белизна — не субстанция. «Субстанция, — говорит он, — это то, что может быть подлежащим для всех акциденций, белизна же не является основанием ни для каких акциденций, следовательно, белизна — не субстанция» *. Из трудов перипатетиков следует, что [анализ] высшего величия [у них] исключается полностью, что их правила или учения не возвышаются до этой высочайшей и несказанной высоты, но что они довольствуются изучением природы вещей, которые они до сих пор не в состоянии понять и разумно исследовать.

100

Ведь человеческая речь приспособлена, главным образом, к статусу тварей: это очевидно при рассмотрении той главнейшей части речи, без которой, по утверждению Присциана, не сможет завершиться речь, а именно: той, что называется глаголом *. В самом деле, [глагольное] сказуемое есть указание на время, которое началось вместе с миром. Если мы правильно обдумаем значение этой части [речи], то [поймем], что отсюда следует: смысл глагольное конструкции очерчивается границами времени. Мы тем самым хотим показать, что [глагольные формы] меняются только относительно тех вещей, которые случаются во времени, но не пребывают в вечности. Потому, когда мы говорим, что Бог предшествует миру или что Он существовал до времен, то какой истинный смысл может заключаться в этих словах о предшествовании Бога [миру] и происшествии затем времен (если мы, конечно, поймем эти слова как установленные людьми в соответствии со значением времени? Говорим ли мы, к примеру, что Бог предшествует миру по времени или что Он су-

101

100* *Boeth.* De differentiis topicis. — MPL, t. 64, col. 1187 C.

101* *Prisc.* Inst. gramm., lib. 17, cap. 2, n. 12.

ществовал, то есть был в прошедшем, прежде чем стало какое-либо время? Итак, когда мы переносим некоторые выражения на единичную природу Божества, нужно затем это единственное значение, или конструкцию, сжать, а поскольку Бог превосходит все, то сами [эти выражения] необходимо превосходят собственное назначение. Ибо, как известно по Боэцию и Платону, речи (*sermo*) должны быть родственны вещам, которые они выражают *. Размышляя над этим в прологе к [трактату] «О моральном», Григорий прямо говорит: «Я считаю совершенно недостойным покорять правилам Доната * слова небесного пророчества» *. Но собственное и обычное имя «Бог» великие философы не смогли применить к тому единственному Божественному величию, которое нельзя постичь мыслью, не говоря уже о суждении: когда они в теории (*in arte*) называют богов, подводя их под род разумного животного, они под ними понимают планеты, судя по [фрагменту] Боэция из его «Комментариев к Порфирию»: «Впрочем, когда мы сводим бога к животному, мы это делаем в соответствии с предложением, которое провозглашает одушевленными солнце, звезды и весь этот мир, что называли даже именем богов» *.

Что же, следовательно, удивительного, если Бог, поскольку Он невыразимо превосходит любую вещь, избегает и любую речь, принятую человеком? И так как Его превосходство настолько больше всякой мысли, а слова были созданы посредством мыслей, то что удивительного, если Тот, Кто превосходит причины, превосходит также и следствия? Ибо гораздо легче можно придумать вещь, нежели быть в состоянии ее объяснить. Что удивительного, если Бог, существуя Сам по Себе, обходит правила философов, часто нарушая их Своими деяниями? Ведь Он творит нечто новое против природы или сверх природы, то есть превыше того, на что способно первичное назначение вещей. Да и неужели [миг], когда слепой вдруг видит свет, это не сокрушает хорошо известные философские уставы, сформулированные Аристотелем: «Переход от обладания к лишенности бывает; но переход от лишенности к обладанию невозможен. [В самом деле], став-

102* См., например: «Сказанное должно соответствовать существу вещей» (*Боэций. Утешение философией*. — *Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты*, с. 249).

103* Донат — латинский грамматист IV в., наставник св. Иеронима.

104* *Sanctus Gregorius papa I. Epistola operi praemissa*. — MPL, t. 75, col. 516 B.

105* Ср.: *Боэций. Комм. к Порф.*, с. 109.

- 106 ший слепым, не может вновь прозреть» и т.д. *? Поэтому если, чтобы спасти философов, ты захочешь исключить то, что свершается с помощью чудес, или сказать, что у них слова не сохраняют своего собственного значения, так что говорится то, что не соответствует видению, которое достигается чудом, то насколько больше нужно, чтобы это признавалось за самим автором чудес!

Инвектива против диалектиков

Отвечь мне, ты, лицемер-диалектик, софист, ковыряющийся в мелочах, ты, пытающийся опровергнуть меня авторитетом перипатетиков относительно различий Ликов Божественных персон, как извинишь ты своих учителей, чьи объяснения, как мы это показали, заставляют тебя признаться в том, что Бог не есть ни субстанция, ни что-либо иное? Если ты хочешь подняться до того, чего они не посмели коснуться, если ты настолько дерзок, чтобы рассуждать и говорить о несказанном Высшем благе, выучи способы высказываться, которые были преподаны самой воплощенной Мудростью Бога и святыми отцами, жития и чудеса которых свидетельствуют, что они были орудиями (*organum*) Святого Духа.

- Собери свои мысли и тщательно рассуди, что всякое знание и суждение о любом искусстве пользуется своими собственными словами; а всякое учение предпочитает выражения, свойственные только ему; и часто толкователям такого искусства нравилось менять слова, потому что всегда и во всем, по свидетельству Туллия, однообразие — мать пресыщения *, то есть оно рождает презрение. Насколько же более точными должны были быть те единственные слова у тех, кто толковал об одном только Высшем благе, чтобы единственным способом выразить то, что единственно, ведь не общими, обыденными выражениями ухватывается

106* *Аристотель*. Категории, 10, 13а 34. — *Аристотель*. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2, с. 84.

107* *Marcus Tullius Cicero*. De inventione, lib. 1, cap. 41, n. 76.

- это невыразимое, непостижимое бытие! Если мы что-то хотим о нем сказать, то лишь благодаря некоей аналогии мы можем осу-
 108 ществить перенос слова с тварей на Творца *; эти слова люди приняли для обозначения тварного, которое они могли постичь, желая ими прояснить свои понятия. Следовательно, поскольку человек изобрел слова для прояснения своих понятий и поскольку он никоим образом не мог постичь Бога, то он не посмел бы [представить], что он верно выразил неким именем невыразимое Благо. Поэтому кажется, что по отношению к Богу ни одно слово не сохраняет собственного значения, ради которого оно и было изобретено, но все, что о Нем говорится, окутывается переносными смыслами и загадочными притчами, скрываясь за некоей аналогией, найденной в какой-либо части, так что мы знакомимся с краешком невыразимого величия, скорее с помощью догадок, нежели понятий. Итак, тому, что единственно, мы находим несовершенные аналогии, которые нужно откуда-то вывести; мы не можем удовлетворить [знание] о Нем, основываясь на аналогиях. Обратимся, однако, к тому, что для нас возможно, дабы отразить дерзкие поползновения псевдодиалектиков, учения
 109 которых мы немного испытали на себе * и даже помогали в их занятиях, чтобы с помощью Господа обрести надежду и возмож-

108* «Имена становятся метафорическими, то есть перенесенными с твари на творца» (*Ioch. Scottus. De divis. nat., col. 458 C*; Иоанн Солсберийский припоминает, что во времена Абеяра главным образом Бернард Шатрский толковал о переносных значениях слов. Он писал: «И так как красота речи зависит либо от свойства, то есть когда прилагательное или глагол изящно связаны с существительным, либо от переноса, то есть когда речь обладает переносным значением на основании вероятности [с одного] на другое; это переносное значение [Бернара] и запечатлевал при удобном случае в умах слушателей» (*Iohannes Saresberiensis. Metalogicus. — MPL, t. 199, col. 854 D*). Гильом из Шампо о переносных значениях слов писал так: «Эти слова, изобретенные для человеческого употребления, переносятся по необходимости говорить о Боге» (*Guillelm. Camp. Sententiae, 1, 22*).

109* Абеяра в письме к Парижскому епископу (*MPL, t. 178, col. 358 B*) называет псевдодиалектиком Росцелина. Росцелин же с упреком напоминает в письме к Абеяру, что тот был его учеником и «позабыл о благодеяниях, которые я столь много и столь долго по долгу имени и службы учителя делал тебе, начиная с детских лет и до юности» в церковной школе, «где ты, младший из учеников твоего учителя, долго сидел возле моих ног» (*Roscelinus. Epistola ad Abaelardum, p. 63, 65*).

ность ответить на их вызов, касающийся этого вопроса, средствами человеческого разума — единственное, что они требуют. Ибо у Самого Творца разума имеются человеческие резоны, которыми можно закрыть рот людям душевным (I Послание к Коринфянам, II, 14—15), и Он увещевает нас, говоря голосом Мудрости: Но отвечай глупому по глупости его, чтобы он не стал мудрецом в глазах своих (Притчи, XXVI, 5).

Устраним первое препятствие, которое они выставляют относительно различия между Персонами абсолютно единой сущности, ибо этот способ различия, как кажется, не известен ни философам, ни всем прочим людям.

О различии между персонами

¹¹⁰ Они нам противопоставляют Порфирия, который, рассуждая об отличительных признаках *, определяет способы различения, под которые, однако, не подпадает способ различия Божественных Персон. Но ничто их не смущает, хотя он в том месте обсуждает отличительные признаки, существующие только в формах, а именно: когда отдельные вещи отличаются одна от другой различными формами, и когда одна и та же вещь изменяется благодаря формам, которые сменяют друг друга попеременно. В Боге же нет никаких форм: мы же, тем не менее, говорим, что Он отличается от тварей по этой причине, хотя Порфирий при обсуждении отличительных признаков не причисляет это отличие к прочим. Мы вынуждены были признать много других способов отличия, помимо определенных Порфирием. Чтобы все их описать полнее и тщательнее, нам нужно определить, сколько значений у слова «тождественный» и каковы они, и сколько у слова «отличный», тем более что сущность (*summa*) любого спора зависит от [решения вопроса] о тождестве Божественной субстанции и различенности Персон, иначе сам спор не сможет закончиться, если мы не покажем, что эта тождественность не противоречит тому различию. Чтобы сделать это точнее, нужно

¹¹⁰* См.: Введение Порфирия в «Категории» Аристотеля, с. 62—64.

111 прежде показать, как мы сказали, сколькими способами сказывается «тождественный» * и сколькими — «отличный».

Глава IV

О тождественном и отличном

О ба [термина] употребляются в шести значениях, а может быть, и больше. В самом деле, говорят, что нечто одно тождественно другому по сущности, по числу, а также по определению, по подобию, по неизменности и по воздействию. Столько же способов употребления и у [термина] «отличное», а возможно, и больше.

Главный способ употребления [термина] тождество

I. Мы говорим, что существует тождество по сущности [вещей], сущность которых одна и та же, так что «это» есть «то», как меч — то же, что клинок, субстанция — то же, что плоть, либо живое существо, человек, даже Сократ; и белый — то же, что твердый; и называют сущностно тождественным все, с чем сущности попеременно могут соединяться через предикацию, что точно такое же, как если бы мы сказали: тождество по предикации.

II. Ибо истинно, что субстанция есть плоть, или живое существо, хотя и не любая субстанция. И необходимо, чтобы все сущностно тождественное, было бы тождественным и нумерически, но не наоборот. Ведь эта рука может быть по числу такой же, как человек, частью которого она является. И ни одна часть численно не отличается от своего целого, однако часть сущностно не тождественно целому, потому что сущность части — не сущность целого, и они не могут связываться друг с другом предикативно. Посему нумерически различается лишь то, что отличается друг от друга всей своей сущностью, поскольку то — не это. И ничто из того не есть нечто из этого, то есть целое [сущностно] не сообщается с нечто из этого, то есть целое не сообщается [сущностно] с какой-либо частью. Следовательно, только то от-

111* «И чтобы нам исключить любую двусмысленность, обрати внимание, что эти два слова, то есть «одно и то же», воспринимаются двойко» (Guillelm. Camp. Sententiae, 1, 25).

личается нумерически, отличие чего можно обнаружить при счете: один, два, три и т.д. Никто, конечно, не говорит про всего человека «один», а затем, как бы прибавив к нему руку, — «два», потому что руку, поскольку она вместе с прочими членами входит в понятие целого человека, нельзя сызнова прибавить к нему; и число можно увеличивать только тогда, когда мы переходим [от одной вещи] к другой, которая прежде не была посчитана. Итак, тождество по числу означает, что оно не отличается по числу, как бы ни отличались [друг от друга], даже полностью, сущности по качеству, то есть либо это есть то, либо то, что принадлежит тому, принадлежит и этому.

- III. Некоторые из этих вещей называются также тождественными
- 112** по определению, как, например, меч и клинок *, белый и лилейный, Марк и Туллий, и все вещи, определения которых полностью тождественны: ведь не только меч — это клинок, но на том же основании, на каком это меч, это же и клинок, и наоборот. Таким именно образом Боэций употребляет [термин] «тождество» в [книге] I «Топики», где говорит, что вопрос о дефиниции есть вопрос о тождестве; когда, например, спрашивают, говорит он, то же ли самое «полезное», что и «пригодное», [можно ответить], что, поскольку их определения тождественны, и вещи тождественны, то а вещи, определения которых различны, суть
- 113** разные вещи *. Мы употребляем здесь [термин] «определение» [в том смысле], что оно целостно выражает значение (*vis*) и свойство определяемого, и никоим образом ни оно не выходит за пределы смысла имени, ни имя не выходит [за его пределы]. Так что если кто-либо определяет некое тело, то он скажет, что оно — телесная субстанция, а не окрашенная субстанция; хотя это определение — «окрашенная субстанция» — и может на деле соответствовать любым телам, точно таким же, как и первое, однако оно не указывает на значение и смысл этого наименования, то есть [наименования] «тела», так как делает его иным, потому что наименование «тело» указывает не на цвет, который для плоти есть привходящий признак, а на телесность, которая для него субстанциальна. Это определение, таким образом, не обнаруживает того, что требует свойство тела, поскольку оно — тело, так как делает его иным. Ведь сказать, что меч и клинок тождественны по определению, значит сказать: и у меча, и у

112* Пример заимствован из: *Боэций*. Комм. к Порф., с. 45.

113* *Boeth.* De differ. topic., col. 1178 C.

клинка одинаковая сущность, так что [факт] существования меча необходимо требует существования клинка и наоборот, так что меч и клинок не только тождественны по сущности, но и бытие-мечом совершенно тождественно бытию-клинком. Ведь под одно и то же определение подпадают [вещи], которые связаны между собою так, что не только это есть то, но существования этим требует существование тем и наоборот. И, таким образом, нельзя сказать, что субстанция и плоть, или белое и твердое тождественны, хотя бы сущностно они были одним и тем же. Ибо все, тождественное по определению, тождественно либо нумерически, либо сущностно, но не наоборот; и все, тождественное сущностно, тождественно и по числу, но не наоборот.

IV. Говорят, что тождество по подобию являют некие сущностно разные вещи, которые в чем-либо [одном] подобны [друг другу], как, например, виды в роде или индивиды в виде суть тождество или одно, или же [вещи], которые сходны друг с другом на основании некоего [общего] свойства. Потому Порфирий и говорит: «Через причастность к виду большое число людей образуют одного, а через посредство отдельных людей единый и общий человек образует их большое количество» *.

V. Мы также употребляем [слово] «тождественный» вместо «неизменный», так что всегда одно и то же — это Бог, то есть: Он никоим образом не меняется и не становится иным, ибо никогда не обладал Сам по Себе ничем, в чем иногда мог бы испытывать недостаток, и у Него нет нужды ни в чем, что Он желал бы иметь.

VI. Говорят также, что тождеством по воздействию или по воздаянию обладают [вещи], которые имеют значение для какого-либо деяния; мы, например, называем одинаковыми словами то, что значимо для выявления одного и того же понятия.

Таким образом; о тождественном говорится шестью способами. Однако одна и та же вещь часто подходит под многие из них, то есть о ней можно говорить как о тождественной [чему-либо] и на основании того способа, и на основании этого.

То же мы можем сказать и о «разном», то есть «отличном».

114* Введение Порфирия в «Категории» Аристотеля, с. 59 (перевод несколько отредактирован). См. также: *Бозций*. Комм. к Порф., с. 69: «Благодаря причастности к виду множество людей оказывается одним человеком, а в отдельных и единичных [людях] один общий [человек] оказывается множеством».

Главный способ, которым сказывается «разное».

- М**ы говорим, что вещи различаются по сущности, но сущность одной никогда не является сущностью другой; таким образом, какая-либо часть полагается отличной от целого, как стена [отличается] от дома, так как стена — не то же, что дом. Но когда мы говорим, что вещь то проста, то сложна, то мы подразумеваем под этим нечто иное, то есть сущностно отличное, ибо то, что просто, само по себе не сложно, хотя бы оно и было [частью] сложного. Мы, следовательно, утверждаем, что сущностно отличное — это все, что по собственной сущности отличается друг от друга так, что это не есть то; это означает, что они называются различными в силу противоположности или предикации. Порфирий сам делает явный намек именно на такое
- 115** различие в [главе] «Об общности» *, где показывает, что предельный род и предельный вид различаются [между собой] тем, что «предельный род не может оказаться предельным видом, ни
- 116** предельный вид — предельным родом» *. Потому мы и говорим, что отличаются между собой предельные роды, а именно: субстанция от количества, ибо очевидно, что субстанция — не количество и наоборот.

II. Мы называем, кроме того, нумерически отличным то, что по качеству или содержанию различается между собой так, что не только это — не то, но и ни одна часть этого не является [частью] того. Таким образом, нумерически отличное — это единичное и общее, [то есть] то, что полностью отличается качеством своей сущности, [независимо от того], отличаются ли они между собой только по числу, как Сократ и Платон, или также и видом, как, например, этот человек и та лошадь, или еще и родом, к примеру — этот человек и та белизна; либо же они отличаются друг от друга некоей формой, или же эта форма есть общий отличительный признак, то есть отделяемый привходящий при-

115* А.В.Кубицкий перевел это название главы так: «О том, что есть общего у пяти терминов» (см.: Введение Порфирия, с. 65).

116* В русском издании текста Порфирия эта цитата находится в главе «О различии между родом и видом» и звучит так: «Ни вид не может оказаться самым высшим родом, ни род — самым высшим видом» (Введение Порфирия, с. 68). Во времена Абеляра была другая разбивка глав.

нак, например, сидение, или собственный отличительный признак, то есть неотделимый привходящий признак, например, курносость; или это отличие более [тонкое], то есть субстанциальное, например, разумность, которое созидает не только иное как отличное некоторым образом, но иное как субстанциально отличное. И такое единичное называется многим или многочисленным в собственном смысле, потому что многое или многочисленное относится собственно к числу и воспринимается по числу. Ведь есть сущностно различные вещи, которые отличаются [друг от друга] не нумерически, как, например, дом и стена, и любое полное целое по отношению к части. Следовательно, Сам Бог называется отличным от тварей по обоим вышеназванным способам, потому что твари — не Бог, то есть ни одна из их частей не относится к сущности Божественной субстанции, Которая абсолютно проста. Еще и в таком смысле мы употребляем [термин] «отличное»: когда отрицаем, что в троичности существуют бинарные различия. Так, хотя каждое из трех единств составляет пару с каждой из оставшихся двух, и эта парность — не та, мы, однако, отказываемся говорить, что эти пары отличаются [друг от друга], ибо они вовсе не отличаются по способности или содержанию своей сущности, поскольку в общем они образуют одно и то же единство. Но когда мы говорим, что некто владеет домом, то есть домом и ничем иным, что отличалось бы от дома, мы воспринимаем [термин] «отличное» скорее нумерически, нежели сущностно. Ведь тот, кто владеет домом, держит во владении также и стену, которая — не дом; но так как стена сущностно отлична от дома, ради которого она существует, стена не отличается от него нумерически, потому что воспринимается как количество самого этого дома. Даже Аристотель, говоря о семи составных количествах, утверждает, что они единственные называются количествами в собственном смысле, а не остальное *,

117 вкладывая в [слово] «остальное» нумерический смысл, ибо и простые количества, как полагают, тоже называются количеством. Кроме того, мы обычно определяем разные места не только по сущности или по числу, но скорее по тому, что в них содержатся вещи, локально в них включенные. Когда, например, мы

117* «Семь составных количеств» — это число и слово (которые Аристотель называет раздельными количествами), а также линия, поверхность, тело, время и место (которые Аристотель называет непрерывными). См.: *Аристотель*. Категории, 6 4b 20—25, 5a 37. — *Аристотель*. Собр. соч. в четырех томах. Т. 2, с. 62—63.

говорим, что некое тело не находится в одно и то же время в разных местах и, однако, не отрицаем, что оно вместе с тем содержится в доме и в сундуке, мы понимаем под этим разные места, которые содержат в себе самые разнообразные вещи, а не точно такие же; так что, как место называется местом на основании содержания вещей, в нем заключенных, так можно говорить и о разных местах из-за того, что в них находится разное.

- III. Различаются также по определению [некие реальности], коих смысл не может быть определен одной и той же дефиницией; то есть [такие вещи], которые ничего не взыскивают для себя заимообразно, хотя бы та и другая были одной и той же вещью, например, субстанция и тело, или белое и твердое. Ведь не из-за того, что существует субстанция, существует тело, как и не из-за того, что существует белое, существует твердое, ибо одно может быть без другого, и одно само по себе не требует другого. Именно о таком отличии толкует нам Боэций в [книге] I «Топики», где он говорит, что посылка, вопрос, заключение — это, хотя и одно и то же, однако в то же время различно, поскольку не может быть посылки, если нет вопроса и заключения, и вопроса, если нет заключения, хотя одно не требует другого, и каждое детерминируется своим собственным определением *. Он же в трактате «[О] делениях» говорит, что разумное и двуногое отличается [от прочих существ] по тому же способу, хотя, как он утверждает, они не разделены никакой оппозицией друг от друга *. Порфирий также в своем «Введении [к „Категориям“ Аристотеля]» не пренебрегал таким отличительным признаком на основании определения, поскольку говорил: вещи, термины которых, то есть определения, отличаются друг от друга, также различны *. Ведь несомненно, что все, что некоторым образом может быть разъединено утверждением и отрицанием, различается между со-

118* См.: *Boeth.* De differ. top., col. 1174. Г.Остлендер в своем издании абеляровой «Теологии „Высшего блага“» (см.: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. B. XXXV, Haft 2/3. Münster i W., 1939. S. 59) предполагает, что на это место, возможно, обратил внимание Оттон Фрейзингенский, основываясь на следующей его фразе: «Он между прочим сказал, что, так как в одной и той же речи содержится большая и малая посылки и заключение, то, таким образом, Отец, Сын и Святой Дух принадлежат одной и той же сущности» (*Otto Frigensis. Gesta Friderici, lib. 1, cap. 49. — Scriptores rerum Germanicorum in usum scholarum. Hannoverae, 1884, S. 56*).

119* См.: *Boeth.* De divisione. — MPL, t. 64, col. 881 C.

120* См.: *Порфирий*. Введение в «Категории» Аристотеля, с. 60—61; *Боэций*. Комм. к Порф., с. 96—97.

бой. Если, например, мы можем на те или иные [существа] показать: вот это — животное, а то — нет, то ясно, что они отличаются [друг от друга]. Отсюда следует, что некоторые различия допускаются по определению, даже если они связаны между собою через предикацию, например, животное и человек или белое и твердое, что они различаются между собою некоторым образом, когда могут, также некоторым образом, обособиться друг от друга через утверждение и отрицание. Ведь можно быть животным, но так, чтобы не быть человеком, но нельзя быть человеком так, чтобы не быть животным; и животное требует только того, чтобы быть одушевленным и чувственно восприимчивым; человек же [требует] не только этого, но, помимо прочего, чтобы быть разумным и смертным. Таким же образом феникс, и этот феникс, и это тело и это животное, или этот человек, или это белое — внешне может показаться, что они различны, хотя принадлежат одной и той же сущности. К этому различию, вероятно, относится и то, о чем упоминает Порфирий: одни из отличительных признаков могут разделять [вещи, принадлежащие одному] роду, [на виды], другие — устанавливать [сущность] видов. Ведь хотя разделяющие и устанавливающие (*divisiva et constitutiva*) признаки — это все же те [отличительные признаки], однако они, с одной стороны, являются конститутивными на том основании, что они устанавливают [сущность видов], а с другой — разделяющие на том основании, что делят между собой [вещи одного рода], то есть являются видообразующими *. И поэтому свойство, или определение то устанавливают [вид], то разделяют [род]. Также и когда мы произносим [слово] «бесконечность», то мы воспринимаем его то в отношении меры, то в отношении множества и т.д., то по определению.

121* Порфирий отличительные признаки делит на три группы: 1. отделимые, присущие вещам привходящим образом, как, например, быть здоровым или больным (Бозций называет их акцидентальными) и неотделимые, которые в свою очередь делятся на 2. присущие вещам привходящим образом, подобно голубизне глаз или курносости (Бозций называет их неотделимыми акциденциями, или собственными отличиями) и присущие вещам сами по себе, относясь к сути их бытия, например, обладание человеком признаком разумности (Бозций называет их субстанциальными, или наиболее собственными. 3. Субстанциальные также делятся на «те, согласно которым мы делим роды на виды», и «те, благодаря которым результаты, полученные через <это> деление, приобретают характер видов», делая вид богаче содержанием, чем род. Например, признак одушевленного и восприимчивого содействует установлению сущности живого существа, а признаки смертного и бессмертного, разумного и неразумного — «это признаки, производящие деления в живом су-

IV. Различными по подобию называются [вещи], которые в чем-либо несходны.

V. Мы называем «отличным» по изменению то, что трансформируется во что-либо, то есть [вещь], ставшую отличной от прежней. Сократ, например, то стоит, то сидит.

- VI. «Отличное» по результату — это то, что либо создает различные вещи, либо в состоянии создавать различные вещи. В самом
 122 деле, когда Лукан говорит: «Цезарь был всем» *, он говорит это в том смысле, что Цезарь управлял и заведовал в городе всем. К этому относится и такое утверждение апостола: *Бог все во всем* (1 Посл. к Кор., XV, 28). Также и Святой Дух сравнивается с семью духами, и говорят, что существует семь духов — на основании распределения даров благодати, имеющей семь форм, — из-за чего утверждают, как мы выше о том наминали, что Он многообразен. Точно также воспринимается и то, что речет Ис-
 123 тина: *Я дам вам другого Утешителя* (Ев. от Иоанна, XIV, 16) *, то есть для созидания в вас иного, то есть для пожалования вам

цестве: ведь через них мы делим роды на виды». См.: Введение Порфирия к «Категориям» Аристотеля, с. 61—62. Боэций обратил внимание, что такого рода определения отличительного признака рожают вопрос о его происхождении. Получается, что его присутствие в виде предполагает его отсутствие в роде, потому что «в одном и том же не могут быть две противные друг другу [вещи]. Но, с другой стороны, «из ничего ничего не происходит... Ведь если отличиям неоткуда появиться, они не смогут появиться в виде, а если род этих отличий не имеет, но вид имеет, значит, они, по-видимому, произошли из ничего, то есть нечто произошло из ничего, чего быть не может». Разрешая это противоречие, Боэций оперирует не только понятиями действительности и возможности, но и понятием отношения. В роде содержится целиком все возможное содержание вещи, но в одном и отношении эта вещь может быть чем-то, а в другом отношении — не быть. «Когда Сократ стоит, он и сидит и не сидит: он сидит в возможности, а не сидит в действительности». См.: *Боэций*. Комм. к Порф., с. 85—92 и далее. Это рассуждение имел в виду Абеляр, говоря выше о возможности выразить свою непричастность к чему-то через утверждение и отрицание. Внимание сосредоточено здесь на качествах вещи, которые у Абеляра приобретают характер свойств, то есть присущности собственно вещи, в результате чего акциденции несут в себе онтологические характеристики, — Абеляр, внимательно читавший Боэция, вряд ли случайно не зафиксировал внимание на различности акцидентальных и субстанциальных отличий: дело в том, что у него все эти свойства и оказываются собственно определениями бытия вещи (о чем он говорит в следующей фразе), преобразуя самый характер определений: ими оказываются не только субстанциальные, что следует по Порфирию и что пытается разрешить Боэций, но все, в том числе акцидентальные отличия.

122* *Lucanus*. *Bellum civile*, l. 3, v. 108, Ed. C. Hosius. Lipsiae, 1013, 64.

123* В русском тексте: «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя».

- иных даров, что равнозначно тому, что вы уже [их] получили. Но когда мы говорим: среди ремесленников один — пекарь, другой — кузнец и т.д., то мы употребляем [слово] «другой» на основании результата [деятельности], но это не относится к лицам (persona), потому что часто одно и то же лицо исполняет две обязанности. Но когда ваш Аристотель говорит в части I «Об истолковании», что звуки (vox) и буквы — не одни и те же у всех,
- 124 но у разных [людей] разные *, то он относит это к функции обозначения, а не произношения, потому что, хотя произнесение звуков естественно для всех, функция обозначения воспринимается не всеми, но лишь теми, кто хорошо знаком с [умением] их приложения. Более того, когда Аристотель далее, в части II «Об истолковании» говорит, что звук один, а его выражений много, или когда Присциан утверждает, что множество имен при-
- 125 ходится на одно звукосочетание *, то [слова] «многое» или «отличное» воспринимаются в том смысле, что при их посредстве можно воспроизвести различные понятия.

Я полагаю, что точно определил количество способов употребления [слов] «тождественное» и «отличное», так что после этого легко исследовать, в чем состоит отличие [друг от друга] Персон, Которые у Бога и субстанция Которых абсолютно тождественна. Тождественна, говорю я, по сущности, как тождественна субстанция меча и клинка или этого человека и этого животного. Однако Персоны, то есть Отец, Сын и Святой Дух, отличаются между собой по подобию, чьи определения разнятся, потому что, хотя сущность, которая есть Отец, точно та же, что есть Сын или Святой Дух, однако одно — собственный признак (proprium) Отца, другое — собственный признак Сына и третье — Святого Духа, ибо Отец называется Отцом только потому, что Он — могущественный, Сын на основании того, что Он — различающий, то есть могущий различать, а Святой Дух — потому, что Он — благостен. Собственный признак Отца — быть могущественным, Сына — различать, Святого Духа — быть благим. Кроме того, свойство Отца — происходить Самому по Себе, как мы о том говорили, и вечно порождать совечного Ему Сына, [свойство] Сына — быть порожденным одним лишь Отцом,

124* Аристотель. Об истолковании, I, 16а 5. — Аристотель. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2, с. 93.

125* «Ибо при установлении имен они могут сложиться в одно звукосочетание» (Prisc. Inst. gramm., I, 17, cap. 63).

Святого Духа — происходить от Обоих. Потому святые отцы и утверждали, что эти Персоны отличаются между Собой как бы по свойствам, судя по [высказыванию] Григория: «И особенность по Персонам, и единство по сущности» * и т.д. Но и Иероним в письме «Об истолковании веры» (*De explanatione fidei*), отправленном епископам Августину и Алипию, напоминает, что Персоны — это свойства, говоря: «Ведь мы исповедуем не только имена, но и свойства имен, то есть Персон, или, как выражаются греки, Ипостасей, то есть Предсущих (*Subsistentia*)» *.

Однако, когда мы соглашаемся говорить об особенностях, то это нельзя понимать так, будто мы думаем, что у Бога есть какие-то формы; но мы употребляем [слово] «особенности» в качестве собственных признаков, то есть в том смысле, в каком Аристотель утверждает, что «общее для всякой субстанции не находится в субъекте» *, или «не допускать большей или меньшей степени» *, или что «им ничего не противоположно» *. Под этими общими свойствами, которые он выделяет, он не подразумевает никаких форм, эти общие свойства он выделяет скорее из необходимости отодвинуть в сторону нечто важное, нежели его использовать. И мы точно так же говорим, что свойство субстанции — быть тем, чем она предстательствует (*subsistit*) сама по себе, так как очевидно, на основании того, что субстанция существует, она требует только этого свойства; и мы говорим, что свойство бесформенной вещи — это то, что у нее нет форм, а свойство простой вещи — что она лишена частей, и благодаря этому мы не постигаем никаких форм; также мы говорим, что это — свойство Отца, а то — Сына или Святого Духа, потому что на основании того, что это — Отец, требуется только то, чтобы Он был Могуущественным или даже Всемогущим *, то есть:

126* *Sanctus Gregorius papa I. Liber sacramentorum.* — MPL, t. 78, col. 116 C.

127* *Pseudo-Hieronimus (Pelagius). Libellus fidei ad Innocentium.* — MPL, t. 45, col. 1717. Алипий — друг и ученик Августина, уже в 395 г. был епископом Тагасты (место рождения его и Августина); год его смерти неизвестен, в 428—429 гг. был архиепископом Нумидии.

128* *Аристотель. Категории, 5, 3а 7.* — *Аристотель. Собр. соч.* в 4-х томах. Т. 2, с. 58.

129* Там же, 5, 3b 32. — Там же, с. 60.

130* Там же, 5, 3b 24. — Там же, с. 59.

131* Вспоминая в «Истории моих бедствий» о соборном разбирательстве его трактата в Суассоне в 1121 г., Абеляр пишет: «Призванный на собор, я немедленно явился туда. Там без всякого обсуждения и расследования меня заставили своей собственной рукой бросить в огонь мою названную выше книгу, и она была таким образом сожжена. А чтобы не показалось,

ничто не может ему противиться; а на основании того, что это — Сын, только то, что Он может быть распознающим все, то есть: ничто не в состоянии укрыться от Него; на основании того, что это — Святой Дух, то иное, что Он благодотворен, как бы обладает склонностью, к примеру, оказывать помощь, не размышляя ни о каком неудобстве, но готовый благодотвно рапространять или позволять рапространять Свои дары.

Мы, следовательно, здесь утверждаем, что одна Персона отличается от другой тем, что они разьединены по определению, то есть на основании единичности своего особенного признака, так что то, что есть свойство этого, не есть свойство того. Ибо Бог Отец, который есть одна-единственная Персона по самому смыслу имени, должен непосредственно определяться как Божественное могущество, то есть могучий Бог, а Бог Сын — как Божественная мудрость, и Дух Божий — как Божественное благо. И таким образом Отец отличается от Сына по свойству, или по определению, то есть Он есть иной; и подобным же образом Тот и Другой [отличаются] от Святого Духа.

Сколько смыслов у [слова] «персона»

В ысказывание Августина в книге VII «О Троице» касается этой разности свойств, или определений: «Одно [дело] — 132 быть Богом, другое — быть Отцом» *, тогда как, однако, нумерически в Боге Он Сам Суций и Отец. Если мы хотим точнее выразить то, что означает [слово] «персона» применительно к Богу, то это все равно, как мы бы сказали, что оно — либо Отец, то есть Могущественный, либо Сын, то есть Мудрость, либо Святой Дух, то есть Благой. И поскольку это значит, что Бог — это три Персоны, то это все равно, как если бы мы сказали, что Он вместе и Отец, и Сын, и Святой Дух. Кроме того, поскольку и Отец, и Сын, и Святой Дух — три Персоны, отличные одна от

что при этом царило полное молчание, кто-то из моих противников пробормотал, будто он обнаружил в этой книге утверждение, что всемогущ один только Бог Отец. Разобрав это бормотанье, легат с большим удивлением ответил, что заблуждаться до такой степени не может даже мальчишка, и что, сказал он, все христиане твердо исповедуют существование трех всемогущих. Услышав это, некто Тьерри, магистр одной школы, с усмешкой привел слова Афанасия: «И однако всемогущи не трое, но один всемогущ» (*Петр Абеляр. История моих бедствий*, с. 40).

132* *Beatus Aurelius Augustinus. De Trinitate.* — MPL, t. 42, col. 942. .

другой, то это все равно, что сказать: ни одна из Них не может быть обоюдно вытеснена, так, чтобы сообразно тому, что есть Отец, то есть Могуущественный, стал бы и Сын, то есть Различающий, и наоборот; либо же сообразно тому, что есть Отец, стал бы Святой Дух, то есть Благодатный, и наоборот; либо же сообразно тому, что есть Сын, стал бы Святой Дух, и наоборот.

Не удивляйся, что внутри одной и той же Божественной субстанции три Лица различаются по [выше] приведенной причине, ибо на основании правил грамматики мы допускаем, что один и тот же человек представляется (*esse*) в трех лицах: в первом, поскольку он говорит, во втором, поскольку к нему обращаются с речью, и в третьем, когда кто-нибудь говорит о нем другому *. Различие этих лиц, хотя у них одна и та же субстанция, не может разрешиться иначе, чем по их свойствам, которые выражаются в определениях: ибо одно свойство у говорящего, поскольку он говорит, другое — у слушателя и [третье] — у того, кто об одном говорит другому. Также и разность Божественных Ликов зависит от их собственных определений. Кроме того, так же, как в грамматике, говоря о трех лицах, мы определенно понимаем, кто говорит, кому говорит, о ком говорит, также и когда мы говорим, что в Божестве — три Лица, то тут определенно нужно понимать Отца, Сына и Святого Духа, как мы это показали выше. Иначе мы, возможно, придем к признанию в Боге более трех Ликов.

Риторы же употребляют [слово] «персона» в ином смысле, чем теологи (*divini*) и грамматисты: они понимают под ним разумную субстанцию, ведя речь о положении и обстоятельствах, и различают риторические места на основании атрибуции по положению и по обстоятельствам *. Именно этому значению следует Боэций, говоря в [книге] IV своей «Топики»: «Ты докажешь свою невинность, когда вина за содеянное припишется тем, кому нельзя ни сопротивляться, ни возражать и кто, однако, не персо-
на. Ибо это ведет к другой установке *. Так же мы называем персонами людей, которые, играя в комедиях, представляют нам
события или речи *. Название «персона» употребляется таким образом, в трех, а возможно, и больше, смыслах: в одном смысле

133* См.: *Prisc. Inst. gramm.*, l. 8, cap. 17, № 101.

134* См.: *Boeth. De differ. topic.* — MPL, t. 64, col. 1212 A.

135* *Ibidem*, col. 1210 A.

136* *Boeth. De persona et duabis naturis.* — MPL, t. 64, col. 1343 D.

теологами, в другом — грамматистами, в третьем — риторам, как это определено выше.

Итак, как мы обозначили в начале этого труда, все совершенство блага состоит из трех Божественных Персон: Отца, Сына и Святого Духа, и все, касающееся совершенства Блага, постигается через эту Троицу: справедливо, что различаются только эти три Персоны, потому что три упомянутые имени, в силу их значения, содержат в себе все, что достойно высшего качества Блага. Ибо вечный Бог принадлежит к такому могуществу, что не нуждается ни в каком начале, благодаря которому Он мог бы существовать; праведный или милосердный, Он принадлежит Благу. Ибо праведность — это то, что возмещает каждому то, что только ему и принадлежит, карая или прославляя его по заслугам. Это проистекает из чувства доброты, ибо, как нечестиво не покарать зло, так — напротив — благочестиво отмщать причиненную обиду. Поэтому отмщение нужно отнести на счет благодати, что обозначается именем Святого Духа, как написано: *Духом уст Своих убьет нечестивого* (Исаия, XI, 4). Подобным же образом другие имена Бога, которые способствуют определению совершенства этого Высшего блага, сводятся к этим трем.

Но в этом месте возникает серьезнейшее возражение: Поскольку Его называют Могущественным и Мудрым, то есть Отцом и Сыном, на основании <прежде всего> могущества <и мудрости>, как мы выше определили, то как же случилось, что одна Персона отличается более мудростью, нежели вечностью, тогда как вечность относится к Могуществу точно так же, как и Мудрость? Следуя этому рассуждению разве не стоит признать в Боге бесчисленное множество Персон? Ведь если Могущество Бога относится как к деянию, так и к познанию, то Его Благодать относится как к воздаянию или к милосердной щедрости, так и к возмезию, так что уже сейчас можно различить разные Персоны как по Благодати, так и по Могуществу. Но если не стоило различать Персоны по совершенству Благодати, потому что все это завершается в Благодати, то по той же причине не следовало бы отличать Ипостась Сына от Ипостаси Отца через мощь познания, то есть через Мудрость, потому что Мудрость содержится в Могуществе, на основании чего Он и называется Отцом. Не кажется ли более резонным принять различие Персон скорее на основании совершенно разных [свойств], чем одних и тех же; поскольку, например, существует семь совершенно разных даров Духа, Дух на этом основании и называется семижды Духом, и можно было бы

сказать, что один и тот же Дух — это разные Персоны, тогда как мы признаем две Персоны по причине просто Могущества и по причине могущества Познания, которое есть Мудрость.

На это нужно ответить, что мы не брали на себя задачу исследовать причины различения Божественных Персон таким именно образом, а не другим, но мы можем понять Их сообразно тому способу, каким они различены и оберечь нашу веру, если кто-нибудь посмеет утверждать, что она не может стоять на том, во что мы верим. Прояснить это — в руках того самого Бога, Который и открыл нам веру, в воле Которого незыблемо покоятся причины всех вещей, о чем человеческий разум не может знать даже самую малость. Мы никоим образом не заботимся о том, более или менее трех Персон в Боге, потому что в Боге [слово] «персона» имеет тот же смысл, что Отец, Сын или Святой Дух, как мы это выше определили. Философы пытаются объяснить многое, что постигается только таким образом, и это подкрепляется авторитетом философов и без какой-либо очевидной причины. Насколько лучше то, что объясняет Бог, особенно если перед глазами та причина, на основании которой говорится, что у Персон именно это тройное различие: для того, чтобы подчеркнуть или описать Высшее благо или, как мы выше о том напомнили, чтобы лучше убеждать [людей в необходимости] исповедовать культ Бога, хотя мы и не владеем причиной, по которой совершенство Высшего блага лучше описывать этим способом, а не другим. Не исключено, что Его можно бы не хуже описать или объяснить множеством иных способов.

После рассмотрения [понятий] тождества и отличия вещей, после того как мы, кроме прочего, указали, в чем нужно понимать единство Бога и в чем троичность Персон, нам нужно вернуться к вопросам и возражениям, представленным выше, разрешая их друг за другом, по мере того, как допустит Господь. Разрешим вначале первый из них.

Кончается вторая книга. Начинается третья.

Книга III

Глава I

Главное разрешение

Прежде всего спрашивают, нужно ли понимать так, что Троичность Ипостасей, которая в Боге, обнаруживается в словах или скорее в самой реальности? Мы утверждаем, что должны понимать так, что Она в самой реальности в том смысле, что реальность, которая есть Бог, которая извечно единична, совершенно проста и неделима, — это три Лица, как мы выше определили, то есть Отец, Сын и Святой Дух. Но три, как мы сказали, — по определениям, или свойствам, а не по числу. Ведь такая душа (или любая вещь) многое содержит в себе; она к тому же бесконечна, судя по свойствам, [включенным] в определения, но не по нумерическому различию, так что она — такая реальность, что может подойти под любые определения, то есть к ней приложимы разные дефиниции. Разные, повторяю, по смыслу, а не по [количественному] содержанию вещей. Эта душа действительно мудра и праведна; но смысл и понятие этого определения не тождественны [смыслу и понятию] того [определения]. Следовательно, так же, как мы утверждаем, что эта душа отличается по своим определениям, по тому, что она мудра и праведна, так же мы допускаем, что Бог — разные Персоны по дефинициям, по тому, что Он могуществен, мудр, благ, как мы определили выше. И хотя в Боге сущность и Ипостаси нумерически тождественны, однако, если Бог троичен в Лицах, Он отнюдь не троичен по сущности, а если Он Един по сущности, Он не Един по своим Лицам. Значит ли это, что, если есть три Персоны, то есть и три сущности, или: если есть только одна сущность, есть и одна Персона? Ведь когда мы говорим «троичен в Лицах», то есть, что Он — это три Лица [вместе], мы употребляем [число] «три» по определению. Но когда говорим «троичен по сущности», то есть, что Он — это три сущности, мы понимаем «три» сущностно или нумерически. Мы можем также представить, что Бог троичен в Лицах и Единосущен, как если бы сказали, что Он — это три дефиниции, или свойства, как то определялось выше, на основании тех самых Персон, Которые и есть Он Сам. В Нем, говорю, три определения, так как Он

Сам — это Персоны. И наоборот, Ему принадлежит одно определение Единого на основании сущности, которая также Он Сам именно потому, что Он — эта сущность. Если же сущность по определению была бы тождественна Персонам, так что сущность всецело означала бы то же, что Персоны, тогда, возможно, было бы необходимо, чтобы Бог был троичен по сущности, как и по Лицам, или чтобы Он был Един в Лицах, как [Един] и по сущности; [это надо понимать] в том смысле, что, если бы Ему принадлежали три определения, или свойства, на основании [троичности] Персон, то Он был бы таким же [троичным] и по сущности; или: если Он был Един по сущности, то Он был бы един и в Лицах. Но поскольку сущность и Лики — не тождество, по определению, то это не необходимо.

В самом деле, «человек», например, нумерически один и тот же вместе со способностью смеяться или способностью плавать, или Сократ — [один] вместе со способностью быть говорящим, слушающим и тем, о ком один говорит другому. Однако если человек, по определению, множествен, так что он способен смеяться и плавать, то не потому, что он — человек. Или: если, по определению, есть только одно, на основании чего он — человек, то не от того, что он способен смеяться и плавать. Также и Сократ, например, есть три, по мнению грамматистов, лица, поскольку он — говорящий, слушающий и тот, о ком один говорит другому, но не потому, что он — Сократ или что он есть субстанция; вернее: он сам един по субстанции и троичен в лицах, если понять это так, как [понимают] грамматисты. Также и Бог совершенно Единосущен и троичен в Лицах, потому что Единосущен Он, по числу, а в Лицах троичен, по определениям Ликов. Таким образом, под Троицей подразумевается различие определений, или свойств, как о том уже говорилось, а единство касается сущности; поэтому [ни Единство, ни Троичность] не противоречат друг другу, так как Троичность и Единство воспринимаются, как сказано, с разных точек зрения: одна — с точки зрения свойств определений, другая — с точки зрения числа.

II. Что касается возражения, по которому Бог не есть три Персоны, поскольку Он — не тройственное бытие, а из-за этого в Боге содержится множество, составленное из частей, то оно нелепо. В самом деле, мы допускаем, что можно сказать «три», даже «множество Персон», но отнюдь не следует говорить ни «трое», ни «много» само по себе, [относя эти слова не к Персонам, но к Богу как таковому]. В самом деле, когда мы говорим «три Пер-

- соны», то «три» мы прилагаем к Персонам акцидентально, нам, следовательно, нет необходимости употреблять слово «три» само по себе. Ибо не является необходимым, чтобы [термины], связанные между собой акцидентальной предикацией, сказывались о себе порознь, хотя они должны сказываться сообща *; очевидно, например, что если нечто разбито, то потому ли, что оно было разбито? или: если кому-то двадцать первый год, то потому ли, что ему двадцать или первый? или: этих [предметов] двадцать один, то потому ли, что их двадцать или один? или: это — полдома, или незавершенный дом, не потому ли, что это — дом? или: эта поросль — веселый луг, разве потому, что он смеется? или: это — великий вор, потому ли, что он велик? или: у этого человека хорошая репутация <кифареда>, потому ли, что он сам хорош? или: Слово стало *плотью* (Ев. от Иоанна, I, 14), то есть оно воплотилось, по той ли причине, что Оно стало? или: Бог становится помощником * — на том ли основании, что Он становится? или: эта простая посылка, то есть не имеющая предположений в терминах, потому что она — простая, то есть совершенно не состоит из каких-либо частей; или: эта россыпь есть единое множество потому ли, что оно — единое; или: эта душа есть множество персон или, как говорят диалектики, множество мест потому ли, что она — множество, то есть множество вещей, отличных друг от друга? Эта же душа, по мнению грамматистов, есть множество лиц, когда кто-либо, например, говорит ей или о ней. И из этой души можно извлечь разные доказательства, на основании которых она либо противопоставляется, либо уподобляется чему-либо *, либо же на основании каких-либо других свойств, вследствие которых она находится в разных местах. И, однако, оттого, что душа — это множество мест, по мысли диалектиков, поскольку у нее есть разные значения, нельзя признать, что она есть просто множество. Также и Бог, хотя Он и есть множество Персон, то есть Отец, Сын и Святой Дух, тем не менее нельзя признать, что Он — множество, то есть множество реальностей или множество сущностей, потому что всецело тождественная сущность у Того, Кто есть Отец, Кто — Сын и Кто — Дух Святой. В самом деле, названия «множество» или «трое» и любые имена числительные относятся к собственно чис-
- 137
- 138
- 139

137* См.: *Boeth.* In libr. Aristot. Peri êrm., 2, 370, 18 sqq.

138* Ср.: «Господи! будь мне помощником» (Псалмы, XXIX, 11).

139* См.: *Boeth.* De differ. topic. col. 1191 B.

лу, и потому их нужно непосредственно употреблять так, как они есть сами по себе — в качестве вещей, различных по числу. Вероятно, можно безошибочно сказать, что Бог — троичность и множество, если «троичность» и «множество» понимать на основании определения, а не числа. Ведь Он Бесконечен, Вечен, Творец, Всемогуший и многое другое, разное, по определению, и в Нем можно, таким образом наблюдать некоторым образом множественность в силу разнообразия определений, или свойств, но не числа. По поводу этого разнообразия апостол сказал: Ибо три свидетельствуют на небе [...] Сии три суть едино (I Посл. Иоанна, V, 7), — ничего не добавляя к имени «три»: ни «Персоны», ни иного. Это подтверждает Августин в книге VII «О Троице», [говоря] такими словами: «Когда человек в убогости своей попытался словами выразить то, что узнал он о Господе Боге, он убоился сказать «три сущности» [из страха], как бы не поняли, будто имеется различие в этом высочайшем равенстве. И наоборот, нельзя было сказать, как Сабеллий, что

140 Он — не троичен» *.

Но если кто-нибудь допустил бы, что даже множественность Персон сказывается как множественность сама по себе, так как любое множество складывается из многих частей, то разве множество Персон, которые в Боге, не будут иметь части? Ибо, по свидетельству Боэция, часть предшествует тому, частью чего она является, и деление образовавшегося целого составляется из предшествующих [элементов], подобно [делению] рода на последующие [элементы] *. Итак, следовало бы, чтобы каждая из

141 трех Персон предшествовала Троице, которую они образуют, а сама Троица была бы позже каждой из Них, если не по времени, то, по крайней мере, по природе, как разумность предшествует разумному животному или телесность телу, а каждый отличительный признак, по свидетельству Порфирия, предшествует

142 своему собственному виду, который он образует *. Но поскольку разумность и разумное есть некое множество сущностно разных [вещей], то говорят, что как разумность, так и разумное предшествуют этому самому множеству, потому что они его образо-

140* *Beatus Aurelius Augustinus. De Trinitate, col. 941.*

141* *Boeth. De divisione, col. 879 B; «Любой может сделать вывод, что это и то состоит из материальных частей, так как все части предшествуют целому либо по природе, либо по времени» (Guill. Camp. Sententiae vel Quaestiones, 1, 21 sq.).*

142* *Бозций. Комм. к Порф., с. 61—63.*

ывают, и, образовывая, вызвали его к бытию, хотя разумность не могла бы существовать иначе, как с существованием разумного или даже с существованием разумного животного, или же она может существовать только в качестве животного. Но кто же не содрогнулся бы [от мысли], что нечто было в Божестве позже или прежде чего-то, что в Нем есть! На это можно ответить так:

- 143** философский авторитет * утверждает, что часть предшествует целому или что образовавшееся целое способно разложиться на раннее [существовавшие элементы], так как делится на части. Части он понимает [как части], имея в виду количество, которого вовсе нет в Боге, как мы это выше показали, [нет, например, той ситуации], когда многочисленные вещи сходятся в каком-либо целом таким образом, что это целое есть вместе с тем некая совокупность, как, например, дом — это стена, крыша, фундамент, то есть три вещи кряду, отличные друг от друга по числу. Нет никакого основания усматривать это в Боге, субстанция Которого совершенно проста. В самом деле, когда Боэций говорит — по поводу деления целого, — что часть не тождественна целому, то есть сущность части — не сущность целого, то он ясно объясняет, что понимает часть не иначе, как сущностно отличную от целого *. Никоим образом это нельзя относить к Троице, потому что сущность Троицы в целом и каждой Персоны уникальна и абсолютно едина. Философский авторитет, следовательно, нисколько не принуждает нас ни признавать, что Троица есть все, ни что нечто в Боге существует раньше или позже, главным образом — в том, что относится к вечности и необходимости, поскольку очевидно, что сама Троица вечна и необходима, как и Каждая из Персон, так что никоим образом Троица не может быть больше, чем отдельные Персоны. Но то, что вечно и необходимо, естественно, не может ничего иметь прежде себя, поскольку то, что должно быть необходимо, ниоткуда не извлекает своего бытия. Действительно, то, что приводится к некоторому бытию, непременно становится тем, к чему его приводят, в то время как оно готовилось к тому бытию, которого у него еще нет. В самом деле, как утверждает Аристотель, если нечто становится чем-то, то оно еще не то, чем оно становится и что **145** начинает существовать *. Но если оно начинается, то оно не вечно,

143* Имеется в виду Боэций.

144* *Boeth. De divisione*, col. 879 D.

145* «...В одно и то же время будет правильно говорить, что ... человек красив и человек не красив (ибо если он безобразен, он не красив, и если он стано-

ибо, по свидетельству Бозция, «вечно лишь то, что лишено начала» *. Но Троица, как мы утверждали, абсолютно вечна, так же, как и Каждая из Персон; так, у Троицы нет основания ни в Персонах, ни в чем бы то ни было, то есть она ни из чего не извлекает своего бытия, хотя и пребывает одновременно в трех Лицах. Я говорю «в трех», хотя Она скорее состоит более, чем из трех, потому что, пожалуй, свидетельствующий о вещественности предлог «из», означает, как кажется, некое материальное основание, тогда как [предлог] «в» непосредственно выражает содержание Персон в Троице, то есть: сама Троица состоит из совокупности Персон, так что Троица означает абсолютно то же, что три Персоны.

Но творениями она должна восприниматься как множество, которое, кажется, никоим образом не предшествует своим частям, потому что она необходимо существует в одно и то же время с ними, так что ни целое не может пребывать без части, ни часть без целого, как то бывает в соотносимых. Положим, например, что множество из двух соотносимых есть целое по отношению к каждому из этих терминов, подобно множеству «господин — раб» по отношению к господину и рабу. Кажется, что господин или раб никоим образом не предшествуют этому множеству, с каковым и тот, и другой необходимо должен быть вместе. Ведь нельзя быть господином иначе, кроме как совместно с рабом; и таким образом, если существует господин, то необходимо, что и тот, и другой существуют вместе, что значит: само множество существует. Но, с другой стороны, поскольку этот палец и множество, состоящее из этого и другого пальца, отличаются по предикации или оппозиции, то не разумнее ли, чтобы этот палец и множество, состоящее из него и другого пальца, образовали еще одно, новое множество, [в противовес] Отцу, Сыну и Святому Духу, сущность Которых одна и та же, так что сущность Отца есть всецело сущность Сына и сущность Святого Духа, иначе говоря: Отец тождественен Сыну и Святому Духу? В самом деле, чем больше они чем-нибудь отличаются, <тем> более кажется, что Они воспринимаются как множество. Но этот палец и множество, состоящее из двух пальцев, отличаются не только по определению, но и сущностно, так что сущность одного пальца не есть сущность двух. И если мы говорим, что некое мно-

вится красивым, он [еще] не красив» (*Аристотель*. Об истолковании, 7, 17b 33. — *Аристотель*. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 2, с. 98).

146* *Boeth. De differ. topic. col. 1193 A.*

жество состоит из этого пальца и из множества, состоящего из этого и другого пальца, то каким образом мы могли бы сказать, что множество, которое есть часть [другого], предшествовало множеству, которое есть целое, поскольку частичное множество никоим образом не могло бы существовать без [множества] целого? Ибо частичное множество несомненно не может существовать без существования этого пальца, из которого состоит, а, таким образом, не может существовать без существования другого множества, которое есть по отношению к нему целое. Следовательно, так же как в них часть не предшествует целому, часть, которая необходимо существует вместе с целым, как сказано, также и ни Одна из трех Персон не предшествует Троице, скорее одновременна Ей, потому что ни Одна из Персон совершенно не могла быть без других, а потому и без Троицы, поскольку очевидно, что вся Троица и Каждая Персона вечны и необходимы. То, что мы говорили относительно вечности и необходимости, касается того, что в Боге нечто кажется не соизмеримым с вечностью, что воспринимается скорее по Его деяниям, нежели по Его неизменности, а именно то, что Он — Творец, Владыка, Милосердный, Судья, Господь, Воплощенный. Ибо не кажется, что таковым было существование Бога от века: что Он вечно был Творцом, Господом или Владыкой и т.д., потому что извечно не могло существовать то, что сотворено и относительно чего Его называли Творцом. И не извечно существовал раб, по отношению к которому Он был Господом, или вещи, которыми бы он начальствовал, властвуя над ними. Кстати, вероятно, можно признать, что это — более позднее у Бога, или Троицы, ведь эта плоть и этот человек численно одно и то же; предшествует, повторяю, таким образом: так же как эта субстанция была этой плотью прежде, чем этот человек, так и Бог существовал прежде, чем стал Творцом или Господом, то есть в вечности Он не был ни Творцом, ни Господом, так как Он от века — Бог. Итак, кажется, что некоторым образом можно согласиться: Бог не всегда был Господом или Творцом, если мы употребляем «всегда» в смысле «вечно» и не для обозначения времени, которое началось вместе с миром или которое определяется по планетам, если следовать высказыванию [книги] Бытия: Да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и для знамений, и времени, [и дней] и годов (Бытие, I, 14). Возможно, кое-что поразительно в том, что мы говорим: Бог в определенный момент бывает тем, чем Он не пребудет в другой

раз — в качестве Господа или Воплощенного, хотя нет в Нем никакой изменчивости или непостоянства, как мы это утверждали выше. Кажется, на это нужно было бы ответить: так же, как мы утверждаем, что Святой Дух множествен по эффекту свершения, а не Сам по Себе, так же мы говорим, что и Бог изменяется некоторым образом в результате своих деяний, хотя Сам по Себе остается совершенно неизменным, так что в самой субстанции Божества нет в некий момент ничего, чего не было бы в другой, как в одном и том же человеке в некоторый момент наличествуют части, отсутствующие в другой момент, и он часто обретает и утрачивает акциденции.

- III. Что же до того, что говорится «Отец таков же, как Сын и Святой Дух», то тем самым намекают на некоторое подобие, например, Отец уподобляется Сыну и Святому Духу; об этом можно сказать и так: Он не отличается от Них ни в одном из благ, связанных с Его величием, что можно понять скорее в отрицательном смысле, чем в положительном. Также и когда говорят, что Он равен, — это тождественно тому, как если бы сказать: в Божественности Своей Он ни в чем не менее, ибо [Персоны] полностью принадлежат одной и той же сущности. Но когда к вышеприведенному [высказыванию] «Отец таков же, как Сын и Святой Дух» Афанасий немедленно добавил [слова] «Безмерен Отец, безмерен Сын» и т.д. ¹⁴⁷ *, как бы для уточнения, в чем именно они подобны, то есть не отличны, то он откровенно пояснил, как нужно было понимать сказанное прежде, а именно: что подходит одной Персоне, также подходит и другой, то есть касаясь тех [свойств], которые он тотчас добавил. И, возможно, не является неуместным сказать, что подобное — не только то, что отличается сущностно, или по числу, но также и то, что разъединяется по свойствам. Так, мы говорим, что посылка и заключение терминологически совпадают и во многом другом, тогда как и посылка и заключение взаиморазличены не только нумерически, но и сущностно ¹⁴⁸ *. Также не является неуместным сказать, что и Персоны подобны друг другу. Кроме того, «подобный» иногда принимается за «тождественный», как [о том сказано] в [книге] III «Топики», где Боэций утверждает, что место, вероятно, подобно [другому] по противоположности и по несов-

¹⁴⁷ * *Pseudo-Athanasius*. *Symbolum Quicumque*. — *Enchiridion Symbolorum*, № 39.

¹⁴⁸ * См.: *Boeth.* *Priorum Analyticorum Aristotelis interpretatio*. — MPL, t. 64, col. 668 A-C.

149 местимости, то есть оно тождественно [ему] *. И в этом значении можно также сказать, что Отец подобен Сыну или Святому Духу, то есть это совершенно одно и то же по субстанции или по тому, что тут же заметил Афанасий: по той безмерности, которая есть Отец, есть также и Сын и т.д.

IV. Приводят и такое возражение. Все существующее есть или субстанция, или форма; как же можно говорить о многом, если нет множества субстанций, или множества форм, или множества сочетаний тех и других? Это возражение опровергается на основании того, что мы полностью отрицали многосущность Бога: ведь хотя Он есть множество Персон, но именно потому, возможно, Он — не просто множество, поскольку, множество, как о том говорилось, надлежащим образом полагается только в отличных [друг от друга] и нумерически разных сущностях. Что же до того, что кто-то допустил, будто Бог есть множество из-за великого разнообразия свойств, как это представлено, или определений, то, очевидно, деление не прекращается, так как, если Бог, таким образом, есть множество, то из этого [следует, что] Он есть множество субстанций, что значит: нумерически разных [субстанций], или множество форм и т.д. Ведь одна и та же душа или некая субстанция обладает множеством дефиниций, и однако из этого не следует множества субстанций и т.д. Потому, если бы Он был многочислен, то тогда без всякого сомнения продолжалось бы деление, о котором говорилось выше.

V. Спрашивали также и о том, почему надо говорить скорее «троичный Бог», нежели «тройственная субстанция». Вопрос разумен, и стоит лучше говорить «Бог есть Троица», чем «Бог троичен», так как, хотя, когда мы говорим «Бог троичен», это может быть подлинным и толковым пониманием, однако, при этом не видна причина, по которой нам лучше говорить «троичный Бог», нежели «тройственная субстанция».

VI. Многими способами можно опровергнуть возражение, по которому, хотя Каждая из трех Персон является Богом, или субстанцией, однако из этого не следует существования множества

150 Богов, или субстанций *. В самом деле, когда передо мной стоят

149* *Boeth.* In *Top. Cic.* — MPL, t. 64, col. 1086 C.

150* Возражение направлено против Росцелина. Ансельм Кентерберийский писал: «Клирик Росцелин утверждает, что три Персоны в Боге суть три отдельные друг от друга реальности, как три ангела, но таким образом, что остается существовать одна воля и могущество. Или можно, не погрешив против истины сказать, что воплощен Отец и Святой Дух, и суть

два человека и я произношу слово «человек», под которым каждый из них понимает разумное смертное животное, то сущность понимания одного отличается от сущности понимания другого; каждая из этих сущностей есть некое понятие. Однако мы не говорим, что есть много понятий, потому что способы схватывания (*conspiciendi*) не различны, как мы выше это уже выяснили. Много имен, много впечатлений охватывается одним и тем же звукосочетанием (*vox*), и всякое впечатление, и всякое имя есть звукосочетание, или сущность. Однако мы не говорим, что следствие этого — множество звукосочетаний, множество сущностей. Выше мы дали этому достаточное объяснение.

- Кроме того, в одном человеке — много частей, отличных друг от друга так, что та — не эта; то же и в одном дереве, и в одной жемчужине, так что если отсечь или удалить другие части, то они все равно будут называться людьми, деревьями, жемчугом. И прежде усекновения их частей каждая из них принадлежала человеку, дереву, жемчужине. В самом деле, отделение, которое мы произвели, субстанциально не придает тому, что остается или было отсечено, ничею такого, чем оно прежде не обладало, так как после отсечения руки то, что существует в настоящее время, остается человеком, и до усекновения она оставалась человеком,
- 151 как некая часть, им не замечаемая, потому что сам он целостен *. Также, если затем отрезать ногу, то оставшееся есть человек, потому что он был человеком до усекновения, ибо тогда у него была та же дефиниция человека, поскольку он был животным, которое одушевлено, восприимчиво, а заодно разумно и смертно, как и теперь. Следовательно, хотя до всякого усекновения в одном человеке было много частей, каждая из которых была человеком, тем не менее из этого не следовало, что в одном человеке было много людей, ведь мы же не говорим о множестве людей, если они не оживляются множеством душ.

три бога, если то допускал обычай» (*Anselmus Cantuar. Epistola 41. — MPL, t. 158, col. 1192 D*).

- 151* «Но ты по обыкновению упоминаешь, что смело можешь зваться Петром. Я же уверен, что имя мужского рода, если его отсечь от рода, откажется обозначать некую привычную вещь, ведь отныне оно превратится во что-то среднего рода, [утратив] и свое значение, а, поскольку оно привыкло к человеку целостному, то, пожалуй, откажется означать середину наполовину. Ведь имена обычно утрачивают собственное значение, когда их обозначаемому приходится удалиться от своего смысла. И в самом деле, после падения крыши или стены дом называется домом, но незавершенным. После же упразднения части, которая составляет [целого] человека, ты должен зваться не Петром, а несовершенным Петром»

Но если мы — при наличии сущностно различных вещей, каждая из которых есть понятие или человек, — не говорим тем не менее о многих понятиях или многих людях, то тем более не стоит говорить о многих богах или о многих субстанциях, хотя каждая из Персон, сущность которых совершенно одна и та же, есть Бог, или субстанция — не так ли? В самом деле, так как каждое из трех лиц, по мнению грамматистов, которые наличествуют в Сократе, есть Сократ, или человек, потому что Сократ, или человек сам есть и говорящий, и тот, кому говорят, и тот, о ком говорят, мы тем не менее не утверждаем, что есть три Сократа, или три человека, потому что сущность у этих трех лиц одна и та же, то есть у того, кто говорит, у того, кому говорят, и у того, о ком говорят. По этой же причине не стоит говорить о трех богах, или трех субстанциях, поскольку у трех Ликов, которые суть в Боге, одна и та же сущность. Ибо часто, как мы выше напоминали, слова меняют свои значения из-за [образующихся] связей, например, слово (*dictio*) «три» и многое другое. Ведь мы говорим, что один и тот же человек соединяет в себе (*esse*) трех ремесленников, потому что он владеет тремя ремеслами, но из этого не следует, что речь идет о трех людях. Греки, однако, по свидетельству Августина, не боятся произносить «три субстанции» чаще, чем «три Персоны». Потому он напоминает в [книге] VII «О Троице»: «Наши греки говорят „единосущность“, „три субстанции“, а латиняне — „единая субстанция, или сущность“, «три Персоны»» *. Мы не ведем здесь речи против греков; они отличаются от нас, может быть, не смыслом, а только словами, употребляя имя субстанции вместо лица.

152

VII. На возражение, почему нам лучше употреблять «три Персоны», чем «три Господа» или «три сущности», я полагаю ясно [отвечено] в сказанном выше: различие Ликов касается дистрикций свойств, а не разделения сущностей. И три Лица существуют именно потому, что разные свойства присущи одной и той же сущности, потому что уже тем, что Отец есть, Он обладает другим свойством и требует иного по причине того, что есть Сын или Святой Дух. То, что Бог есть три Персоны, означает то же, как если бы мы сказали, что Он — Отец, Сын и Святой Дух. Но если мы говорим «много богов», как [говорим] «много людей», то указываем на сущностно различные вещи, каждая из которых

(*Roscelinus. Epistola ad Abaelardum*, 80).

152* *Beatus Aurelius Augustinus. De Trinitate*, col. 939.

есть бог. Также мы говорим, рассуждая как грамматисты, что Сократ есть множество лиц, но не множество людей.

- VIII. Другое возражение: каким образом мы можем говорить «Персоны суть», не говоря «сущее (entia), то есть сущности (essentia), суть»? Но это произносится так же, как мы говорим «Афины суть» или «этот белый и этот сидящий суть одно и то же». В самом деле, употребление слова в единственном или множественном числе не всегда имеет отношение к его означиванию *, но иногда — к детерминации. Например, когда мы говорим «это — число», то это значит «единичности суть», а «Афины суть» означает «есть такой город». Порой даже только потому, что множественное число слова есть множество, мы произносим глагол во множественном числе иносказательно (figurate), как и имя во множественном числе, даже когда слова имеют один и тот же смысл, а не только одну и ту же сущность, например, когда мы говорим, что меч и клинок суть синонимы. Потому и Боэций говорит в [книге] I «Топики»: «Вещи, имеющие одно и то же определение, тождественны» *. Когда же мы в иносказательном смысле произносим [глагол] «суть» повсюду, где имеется в виду одна-единственная вещь, то нет необходимости говорить «сущие» или «сущности», потому что часто, употребляя при означивании одни и те же слова, взятые сами по себе, одно из них может быть фигурально сконструировано в том единственном смысле, которого нет у другого *.

IX. Полагаю, что было исследовано также следующее: нужно сказать, что имя «Бог» — скорее универсалия, чем единичное [имя], потому что о Нем можно говорить как о разных Персонах. В самом деле, это различие Персон состоит не в разделении по сущности, но скорее по разнообразию свойств, как мы утверждали, наподобие разнообразия лиц, если следовать грамматистам: из-за лиц, присущих Сократу, имя «Сократ» не становится тем не менее единичным.

153* См.: *Priscianus. Instit. gramm.* 1, 376, 14—19.

154* *Boeth. De differ. topic.*, t. 64, col. 1178 C.

155* «Любая конструкция, которую греки называют σύνταξις (синтаксисом), должна строиться ради понимания слова. Следовательно, авторы изменяют акциденции в конструкции с помощью различных фигур, которым мы выше уже обучали и которые могут казаться очевидными, хотя и вызываются относительно самих слов не надлежащим образом, однако разумно считать, что их смысл обнаруживается наивернейшим образом, так как первое и третье лица фигурально соединяются в одно» (*Priscianus. Inst. gramm.*, 2, 201, 11—16).

Х. Но здесь, кажется, возникает наибольшая трудность, [связанная с тем], что Персоны, которые суть в Боге, могут отличаться друг от друга также и сущностно, потому что эта — не та, чего нет в грамматических лицах. На это нужно ответить: эти Лица сущностно отличаются не больше тех, ибо у этих, как и у тех всецело тождественная сущность; в сравнении с единством этой сущности, то есть Божественной сущности, ни о каком творении, телесном или духовном, нельзя говорить как об одном-единственном. Поэтому философы — весьма удачно — предпочли называть ее монадой *, то есть скорее Единостью, чем Одним. Но хотя в Персонах нет никакого взаимного деления относительно сущности, однако не следует говорить «Отец есть Сын» или «[Отец есть] Святой Дух». В самом деле, даже если кто-либо может обнаружить в этих словах здравый смысл, а именно, что одна и та же сущность, которая есть Отец, есть также и Сын, и Святой Дух, все же [общий] смысл совершенно, по мнению святых отцов, ложен, так как это значило бы сказать, что свойство быть Отцом и свойство быть Сыном тождественны, то есть Он есть Отец — и Он же есть Сын, то есть бытие Отцом, по определению, тождественно бытию Сыном. Но обычно мы говорим, что грамматист и оратор — не одно и то же, потому что свойство первого — это одно, [свойство другого] — иное; ведь хотя сущность грамматиста и оратора одна и та же, одно дело — быть грамматистом, а иное — быть оратором. Так и, хотя субстанция Отца и Сына одна и та же, однако разное — бытие Отцом и бытие Сыном. Потому Августин в [книге] V «О Троице» утверждает: «Хотя бытие Отцом отличается от бытия Сыном, субстанция [их] все же не отличается [одна от другой]» *. То же в [книге] VII: «Одно дело — быть Богом, и иное — быть Отцом» *. И Туллий в [книге] I «Риторики», выступая против Гермагора * в то время, когда тот начал обсуждение и демонстрацию родами построений (*constitutio*), а затем отрицал, что об-

156* «Единое — это то, что называется *μόνας* (монадой), то есть единостью... Эта монада — начало и конец всего, и, поскольку она не ведает начала и конца, она относится к наивысшему из богов» (*Macrobius. In Somnium Scipionis, lib. 1, cap. 6, n. 7 sq.* Термин «монада» встречается у Псевдо-Дионисия Ареопагита (*De caelesti hierarchia*) и у Иоанна Скотта Эриугены: «сама монада, которая единственная причина и творительница всего видимого и невидимого». — *Ioh. Scottus. De divis. nat., col. 1013*).

157* *Beatus Aurelius Augustinus. De Trinitate, col. 914.*

158* *Ibidem, col. 942.*

159* Гермагор — греческий ритор.

суждение и демонстрация были определением или частью, то есть каким-либо видом построения, [говорил], что это отрицание можно понять только относительно разнообразия свойств. Ведь обсуждение сущностно тождественно построению, как тождественна построению и демонстрация, но одно получается на основании того, что есть обсуждение, а другое — на основании того, что есть построение *. Так же одно происходит в качестве демонстрации, и иное — в качестве построения. Слова Туллия по этому поводу таковы: «Затем, если построение — и само по себе, и какая-либо его часть — состоит в том, чтобы отклонить намерения [истца]» и т.д. до «он хочет» и т.д. * Но и, хотя одно и то же слово иногда может быть именем, глаголом или сразу высказыванием и речью, мы, однако, допускаем, что имя — не глагол, поскольку оно не несет в себе времени, а глагол его несет *, и потому высказывание — не речь, потому что части высказывания в нем не значимы, как значимы части речи.

Но мне кто-нибудь может сказать так. Я говорю, что Отец есть Сын; и, пользуясь здравым смыслом, я мог бы это понять следующим образом: та же самая сущность, которая есть Отец, есть также и Сын. Ибо, по свидетельству Августина в его книге «О двух душах», «когда нечто несомненно, не нужно спорить о словах» *. А в [книге] IV своего комментария к Книге бытия он утверждает: «Когда понимают то, что нужно понимать, не должно

160* *Marcus Tullius Cicero. De inventione, lib. 1, cap. 9 sq., n. 12 sq. Ed. Friedrich, 1, 124 sq.*

161* «Затем, если построение — и само по себе, и какая-либо его часть — состоит в том, чтобы отклонить намерения [истца], которое не есть отклонение намерения, то это и не построение, и не его часть; оно — обсуждение и демонстрация, а не построение или часть построения. Если же построение и его часть есть отклонение, то есть именно обсуждение и демонстрация, а не построение или часть построения» (*Ibidem*, cap. 10, n. 13. Ed. Friedrich, 125, 29—37).

162* Абеляр здесь следует Аристотелю (*Аристотель. Об истолковании*, 16а 206 16б 5—10). В «Диалектике» он это положение пересматривает, доказывая, что имя также может означать время — настоящее. Высказывание «Гомер есть поэт» остается в памяти благодаря его стихам; несмотря на связку «есть», которая употреблена в настоящем времени, целое высказывания предполагает память (следовательно, прошедшее), представляя в настоящем довольно сложное временное восприятие (см.: *Petrus Abaelardus. Dialectica*, 135, 23—25). В этом смысле имя становится созначимым глаголу, потому категории Аристотеля оказываются лишь одним из вариантов предикаций. См.: *Неретина С.С. Концептуализм Абеляра. М., 1994, с. 106—114.*

163* *Beatus Aurelius Augustinus. De duabus animabus. — MPL, t. 42, col. 99.*

164 уделять огромное внимание тому, что говорится» *. И немного
ниже: «Я говорил именно о том, что, если [люди] в чем-то согла-
165 сны, то не нужно беспокоиться о словах» *. На это я отвечаю, что
мне нравится здравомыслие, но, помимо этого, я требую [упот-
ребления] католических слов, ибо не без причины апостол
предупреждает нас избегать новшеств в словах (I Послание к
Тимофею, VI, 20), чтобы, как нам кажется, не презирали святых
и святого Духа, который говорил через них, даже более того:
чтобы не пострадало от слов, если ты выражал в них здравый
смысл, то иное, чего не восприняла твоя мысль, и не одолел бы
его соблазн (*scandalum*) заблуждения. Итак, возымей вместе со
смыслом подходящие слова, необходимые для построения
(*aedificatio*), не для соблазна, а ради выражения смысла скажи:
Отец не есть Сын, но то, что есть Отец, то и Сын; иначе говоря,
сущность или субстанция обоих — одна и та же. И не говори,
что эта Персона есть та Персона, ибо это равно утверждению,
что свойство обоих — одно и то же, но [скажи], что эта Персо-
на тождественна той, имея в виду тождественность субстанции.

В каком почтении, кроме того, нужно содержать божественные
слова, нам напоминает та их энергия (*vis*), с какой ежедневно
совершаются церковные таинства, когда при обращении к Его
имени Бог творит чудеса, даже при помощи подлейших слуг.
Также и Присциан, который обучал и писал о способе речи,
предупреждал о том, что в беседах больше всего нужно следовать
наивозможнейшему [словоупотреблению]. Это верно, потому
что беседа может сохранять свое значение не по природе, а по
условию, принятому людьми. В книге «О двух душах» Августин
говорит следующее: «Когда нечто несомненно, не нужно спорить
о словах, нужно понимать это на основании здравого смысла
там, где спор рождается скорее из-за сути или смысла слов, неже-
166 ли из-за свойства слов» *. Он понимал под сутью значение этих
слов, ради которого эти слова были введены. Так, когда мы зна-
ем, что нечто существует таким образом, что слова могут это вы-
разить, то не нужно искать, каким родом слов, принятых ради обу-
чения, выражено то, чему обучать не нужно, ибо это несомненно.

Возможно, кто-нибудь скажет, что в вышеизложенном сказано:
Отец — не Сын, так что свойства того и другого не тождествен-

164* *Beatus Aurelius Augustinus. Super Genesim. — MPL, t. 34, col. 300. **

165* *Beatus Aurelius Augustinus. De duabus animabus, col. 99.*

166* *Ibidem.*

ны; таким образом можно сказать, что Отец — не Бог или что человек — не животное, потому что свойства этих не тождественны свойствам тех. На это нужно ответить, что, когда наши слова переносятся на Бога, как мы выше о том напомнили, то по причине единичности Божественной субстанции они закрепляют при конструировании как единственное значение, так иногда и единственный смысл. Кроме того, не стоит распространять иносказательные и неподходящие выражения сверх того, что было у авторитета или в обычае, если мы намерены говорить ради объяснения и готовности к пониманию. И, право же, никому не позволяется отклонять речь от ее обычного значения, если нет авторитета, который оказался бы для этого весьма почтенным; впрочем, такое [отклонение] может быть рекомендовано ради какого-либо [речевого] украшения.

- 167 XI. Афанасий говорит: «Бог всемогущ, Сын всемогущ, Святой Дух всемогущ» *. Это кажется веским доказательством в пользу допущения, что Сын или Святой Дух есть Отец, потому что, как мы часто говорили о том выше, Отец называется [Отцом] по Могуществу. Кроме того, кто мог бы отрицать, что Каждая из Персон могущественна, мудра и блага? Так, поскольку Сын всемогущ (а сказать «могуществен» все равно, что сказать, будто Он могуществен настолько же, насколько могуществен Отец), то неужели в таком случае и Сын есть Отец? На это нужно ответить, что часто, как мы сказали, слова, принятые сами по себе, имеют один и тот же внутренний смысл, а также равносильны по некоторому значению, но они не сохраняют этот смысл в конструкции. Ведь, по свидетельству Присциана, «любящий» и «тот, кто любит» равнозначны, однако о том, кто сейчас не любит, будет неистинным сказать, что он будет любящим, но о нем истинно сказать, что он будет тем, кто любит. Хотя Отец также могуществен, выражения этого его значения само собой находятся в Боге, однако в контексте речи (*contextus orationis*) они по смыслу совершенно не обладают тем же самым значением; ведь высказывание «Отец могуществен, или благ» могло соответствовать только тождеству по сущности, как если бы можно было сказать: то, что есть Отец, есть то же, что могущественное, или благое. Но высказывание «Отец есть Сын, или Святой Дух» отъясится, как о том говорилось, только к тождеству по свойствам, так что, к примеру, [если 'сказать, что] свойство одного тождественно

свойству другого, как это было выражено, то на этом основании высказывание абсолютно ложно. Нужно, следовательно, тщательно различать в высказываниях, которые складываются по поводу Бога, какие из них могут соответствовать только тождеству по сущности, а какие — также тождеству по свойствам. К тождеству по сущности относятся высказывания типа «Отец есть Бог», «Сын есть Бог», «Святой Дух есть Бог», или «Вечный», «Господь», «Творец», «Всемогущий», «Безмерный», «Праведный», «Милосердный» и многие другие. И на этом основании они истинны. Но высказывания типа «Отец есть Сын, или Святой Дух», либо «Отец порожден или произведен» обращают внимание на тождество по свойствам; и потому, [если их принять за тождество по сущности], они совершенно ложны. Так что, по Афанасию, чтобы нам не совместить Персоны, то есть не спутать их (свойство Одной со свойством Другой) и не раздробить единство субстанции, нужно внимательно различать содержание единичных высказываний, [определяя], какие из них могут соответствовать тождеству по субстанции, а какие — тождеству по свойствам.

XII. На основании установленных различий между высказываниями появляется [еще одно возражение], которое нужно опровергнуть и на что выше уже ссылались, а именно: возражали, что, как на основании того, что Отец вечен, а Отец — это Бог, доказывается, что Бог вечен, так же на основании того, что Отец — это Бог, а Бог есть Сын, можно было бы доказать, что Отец — это Сын. Тут в самом деле предложение, которое есть следствие двух посылок и которое гласит «Отец вечен», относится, как и посылки, только к тождеству по сущности, как выше мы уже это определили, и потому, следовательно, оно выведено корректно. Но предложение, гласящее «Отец есть Сын» выражает не только тождество по сущности, но, помимо того, тождеству по свойству, и потому оно не вытекает из посылок, которые относятся непосредственно к тождеству по сущности. Поэтому, напротив, очевидно ложна возможность допущения, что Отец — это Сын, на основании того, что Отец — это Бог, а Бог — это Сын. Это означало бы, как мы выше уже показали, что свойство Отца тождественно свойству Сына, а потому и Отец это как бы и Сын. Так что если для доказательства этого вывода ввести правило диалектиков (а оно гласит: «когда одно сказывается о другом [как о подлежащем], все, что говорится о сказуемом, [при-

168 менимо] и к подлежащему» *, или же: когда некая вещь есть нечто, а это нечто в свою очередь есть нечто, то первый термин тождественен последнему термину), легко можно понять, что это правило никак не относится к тому выводу и его нельзя доказать на основании этого правила, ибо оно относится единственно к тем высказываниям, которые имеют отношение только к тождеству по сущности, а не к тождеству по свойствам, что происходит и с выражением «Отец есть Сын». Напротив, если мы внимательно рассмотрим значение слов в этой самой аргументации, то правило, которое нужно было бы применить к нему, если бы оно было истинным, было бы скорее таким: когда одно сказывается о другом, и нечто другое сказывается о сказуемом, то свойство первого подлежащего тождественно свойству последнего сказуемого. Так как это очевидно ложно, то не нужно держать его за правило.

Существуют и другие аргументации такого же рода, которым на основании порядка терминов, кажется, соответствует вышеназванное правило, хотя оно и далеко от смысла слов. Вот его выводы: этот человек есть это тело, но это тело существует всегда, следовательно, этот человек существует всегда. Или еще: этот человек есть это тело, а это тело есть материя этого человека, или оно становится этим человеком, или предшествует этому человеку; следовательно, этот человек есть материя этого человека, или изготовление есть этот человек, или предшествует этому человеку. Или еще: этот солдат есть этот кифаред, а этот кифаред добр или достоин похвал, следовательно, этот солдат [тоже добр или достоин похвал]. Но мы это гораздо больше обсуждали в нашей

169 «Диалектике» *.

Но, говорят, воплотился один Сын, а не Отец или Святой Дух, тогда как выплотилась все же сама сущность, которая есть Отец, или Сын, или Святой Дух: это было открыто не без великого разумения. Ибо слова: Сын Божий воплотился — открывают, что благодаря такому воплощению для телесных существ засиял свет Божественной мудрости. Именно это отмечает евангелист Иоанн, когда говорит: *Жизнь была свет человеков, и свет во тьме светит, и тьма не объяла его* (Ев. от Иоанна, I, 4—5). О сиянии этом написано также: *Восстань, светись, Иерусалим, ибо*

168* Аристотель. Категории, 1b 10—11. — Аристотель. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2, с. 54.

169* Petrus Abaelardus. Dialectica, p. 115—117.

пришел свет твой и слава [Господня возшла над тобою] (Исайя, LX, 1). И еще: И придут народы к свету Твоему (там же, 3). И псалмопевец: Во свете Твоем мы видим свет (Псалмы, XXXV, 10). И Симеон: Свет к просвещению язычников (Ев. от Луки, II, 32). И платоники: «Слово „Бог“ есть истинный свет» * и т.д. Сказать, что воплотилась Мудрость Божия — все равно что сказать: Бог воплотился, дабы наставить нас в учении истинной праведности как проповедью, так и примером беседы своей, [которую Он вел, пребывая] во плоти. Таким образом, сказать, что Мудрость Божия была во плоти, означает, что телесные существа, то есть люди, получили благодаря такому воплощению свет истинной мудрости.

Но кто-то говорит мне, что это воплощение, осуществленное по причине одной лишь высшей благодати божественного милосердия, а не по нашим заслугам, должно быть приписано главным образом [Святому] Духу; говорили вроде того, что воплотился скорее Дух, нежели Сын. Оттого и написано: *Зачат Духом Святым* *, то есть воплотился единственно щедростью Его милосердия. На это нужно ответить, что одно дело — быть зачатым Духом, и другое — зародиться Духу, то есть воплотиться, как одно дело — родиться *от воды и Духа* (Ев. от Иоанна, III, 5) и другое — породить воду и Дух. Если, следовательно, рассмотреть значение высказывания «Сын воплотился», которое для него установил авторитет святых, один только Сын воплотился, а не Отец или Дух; ведь смысл здесь тот же, как если бы сказали, что Бог воплотился главным образом для того, чтобы светом истинной мудрости осветить своих избранных *.

Таким образом, деяния Троицы нераздельны, поскольку их сущность никоим образом нераздельна, однако из-за разнообразия Персон и деяний одни деяния приписываются одной Персоне как ее особые свойства, а другие — другой. Отцу приписывается

170* *Beatus Aurlius Augustinus. Confessiones.* — MPL, t. 32, col. 740. Ср. русскую версию: «Слово, вот истинный свет, просвещающий всякого человека, приходящего в мир» (*Аврелий Августин. Исповедь*, с. 178).

171* *Symbolorum Apostolicum.* Denzinger-Bannwart. *Enchiridion Symbolorum*, nr. 6.

172* «Если, — говорит (имеется в виду Росцелин), — три Персоны суть только одна реальность, а не три, Каждая из Которых существует отдельно, Сама по Себе, как три ангела или три души, однако так, что по воле и власти они абсолютно тождественны. Следовательно, Отец и Святой Дух был воплощен вместе с Сыном» (*Anselmus Cantuar. De fide trinitatis.* — MPL, t. 156, col. 266 A).

собственно то, что касается Могущества, так как Он сотворил все из ничего, или расположил все по воле Своей, или повелел, или даровал Власти, или послал Сына в мир, или держал в повиновении. Оттого и написано: *[Смирив себя], быв послушным Отцу даже по смерти* (Послание к Филиппийцам, II, 8). И, наконец, все, что касается власти и почтения, приличествующих величию, приписывается Отцу. Это-то заставляет ясно понять сами слова Христа, когда Его человеческая природа, погруженная в тоску (Ев. от Матфея, XXVI, 38), всякий раз, как просила Себе у единственно Божественной природы в одном Лице помощи для [сохранения] мужества или когда обращала мольбы к Нему, пользуется одним словом «Отец», имея в виду, разумеется, ту Мошь, благодаря которой Он мог исполнить то, что просят. До сих пор это читается в церковном обычае, главным образом в особых его молебнах, происходящих во время торжественных месс в алтаре; они обращены только к Отцу. Сыну же, главным образом, предназначается то, что относится к Мудрости: например, судить то, что получается на основании различения. Потому написано: *Отец [...] весь суд отдал Сыну* (Ев. от Иоанна, V, 22), потому что власть уступает мудрости в судебном расследовании, где нужно скорее исповедовать справедливость, нежели испытывать силу власти. Это касается также названия псалма IX, которое гласит «О тайнах Сына», то есть о Его суде. Его также правильно называли умом, или разумом (*mens seu ratio*) Отца либо

173 же ангелом совета *, ибо Отец в Мудрости все располагает разумно, творя мир или исправляя его после [грехо]падения. И дал нам тем самым Отец, по неведению нашему, истинный совет, посетив нас благодаря воплощению Сына. Дух же есть собственно то, что относится к воздействию Божественной благодати, например, к отпущению грехов и распределению каких-либо даров, исходящих только от Его благодати, а не от наших заслуг: таковы возрождение в крещении при отпущении грехов, конфирмация через возложение руки епископа, чем необходимо придается защитная оправа добродетелям; они делают нас способными — после того как мы получили отпущение грехов — сопротивляться врагу, нас, восстающих в таком случае [против него] с большей силой. Также и другие таинства, совершающиеся в церкви, должны быть приписаны Духу по благодати Бога. Ведь даже если диалектик есть то же, что оратор, все же одно нужно приписать

173 * Glossa ordinaria к: Исайя, IX, 6 по переводу 70 толковников.

оратору по свойству его служения, а другое — диалектику.

XIII. Остается последнее возражение, на которое ссылаются, будто одно и то же может рождаться или происходить от себя самого. Это нельзя оспорить прямо, если прежде не определить, что такое порождение или происхождение.

Глава II

О Божественном порождении Слова

И прежде всего мы начнем рассуждать о порождении. По этому поводу нужно заметить, что именем «Отец» мы выражаем не просто Божественное могущество, но Всомогущество, так что это значит не только, что Бог могуч, но и что Бог всемогущ. Говорилось, что Мудрость была порождена Всомогуществом, то есть Сын Отцом, наподобие того, как утверждается, что тот, кто был рожден кем-то другим, принадлежит субстанции родителя, как если бы он был частью (*partio*) отцовской субстанции.

На основании какой аналогии можно сказать, что Бог — это Отец или Сын?

Ведь Мудрость — некое могущество и способность к различению, и мудрым называют того, кто имеет большую склонность к различению, даже если актуально не занимается различением. Таким образом, поскольку Мудрость, то есть мощь различения, есть, так сказать, некая часть Божественного всемогущества, как говорят о всяком сыне, что он — часть отца, от субстанции которого он произошел, то вовсе не бессмысленно сказанное прежде на основании представленной аналогии, что Мудрость рождена Всомогуществом как некоторое бытие, полученное от Всомогущества, потому что она сама есть некоторое Могущество. В самом деле, поскольку Бог по причине Всомогущества находится в состоянии необходимости бесконечно творить, то есть [созидать] все, что он может совершить на основании Мудрости, то есть Мощи различения, то Он находится только в одном состоянии, то есть в состоянии различения.

Никто, однако, не может здесь сказать, что я себе противоречу, хотя я сейчас говорю, что Мудрость — как бы часть Всомогущества, тогда как выше я полностью отрицал, что в Боге имеют-

ся части, — и я доказал это должным образом. Там я в самом деле провозгласил анафему [представлению], будто существуют части в количестве Божественной сущности. Ну а здесь я говорю, что Мудрость есть как бы часть Всемогущества не по объему некоей собранной вещи, но скорее по силе воздействия: поскольку Бог всемогущ, он равно может сделать все, а поскольку Он мудр, Он может только различать и обо всем равно судить. В таком смысле и Святой Дух называется множественным по эффекту воздействия, а не по количеству сущности, и Он — каждый из семи духов; говорят, например, что Дух мудрости и разума (Исаия, XI, 2) есть некоторым образом часть семиобразного Духа по своим воздействиям, потому что вся эта множественность относится [именно] к воздействиям.

Предположив, что имя «Отец» означает просто «Могущественный», а не «Всемогущий», мы тогда не будем неправы, сказав, что Мудрость рождается Могуществом, то есть что Мудрый происходит (*esse*) от Могучего, подобно тому, как мы говорим, что восковое изваяние происходит из воска, хотя, однако, сам воск и восковое изваяние тождественны по сущности; с помощью такого же оборота речи философы утверждают, что вид порожден родом (человек, например, — животным), хотя, однако, человек — то же, что животное, и природы животного не было в человеке прежде человека. Именно такое рождение вида, то есть [рождение] родом, объясняет Бозций в книге «[О] делениях», говоря, что род делится «некоторым образом между творениями, происходящими от него» *. Так же и Меркурий — [см.] выше — утверждает, что «Бог сотворил второго Господа» *, то есть Отец сотворил Сына. Несколько далее, как бы исправляя сказанное [им слово] «сотворил» на «породил», тот же Меркурий добавляет: «Он любил Его как едиnorodного [Сына] своего», и в другом месте: «Сын, — говорит, — Бога благословенного» *. Ибо, собственно, говорится «это сотворено» или «это создано» только о том, что имело начало и было создано другим, так как прежде этого не существовало. И если мы добавили [слово] «собственно», как определение, то потому, что Писание употребляет, вероятно, не слишком верно, [слова] «быть сотворенным», например, «Отец» (*genitor*) вместо «Творец» и наоборот. В самом де-

174* *Boeth. De divisione*, col. 878.

175* См. прим. 15.

176* Там же.

- 177 ле, когда Платон называет Бога «отцом вселенной» * или когда мы говорим: Книга генезиса, то есть рождения, а иначе говоря —
- 178 творения *, то вместо «Отец» там употребляется «Творец», а вместо «рождение» — «творение». И наоборот, когда Мудрость утверждает в Притчах: *Господь имел Меня началом пути Своего* (Притчи, VIII, 22), и в Экклезиастиках также написано: *Первой среди всех вещей была сотворена Мудрость, Разум же у Предвидения существовал извечно* (Eccli., I, 4), и еще: *Сам сотворил ее в Духе Святом* (ibidem, I, 9), — то «быть сотворенным», я полагаю, употребляется вместо «быть рожденным». С этим согласуется высказывание из «Топики» Бозция: «Кажется, точно, что свойство Отца быть непосредственно Родителем (procreator), поскольку свойство Сына быть рожденным *. Но когда Меркурий возвещает: «Он сотворил второго Господа», то он неточно употребляет «быть сотворенным» вместо «быть рожденным», потому что, как мы сказали, «быть сотворенным» или «созданным» точно можно сказать только о том, что было выведено из небытия к бытию, а творение должно приписываться, собственно, только Единому Богу. Правильно же употреблять «порождение» всюду, где нечто происходит от субстанции иной вещи, либо где они существуют вместе, либо где одно предшествовало другому. Ведь одушевленное тело существует с начала тела, яркость — от начала солнца, так что они всегда были вместе; но восковое изваяние [появляется] позже воска. Так, когда мы говорим, что одушевленное тело — от тела или человек — от животного, а восковое изваяние — от воска, это тождественно такому высказыванию: то, что есть одушевленное тело, существует как тело таким образом, <что> на основании того, что одушевленное тело существует, проистекает существование именно тела, но не наоборот. Таким же образом мы говорим, что Мудрость существует из-за Могущества, то есть Сын рожден субстанцией Отца, ибо Сама Мудрость есть, таким образом, Могущество; иначе говоря, то, что есть сын, есть Отец, поэтому на основании того, что существует Мудрость, то есть Могущество различения, проистекает существование именно Могущества, но не наоборот.

Итак, обрати внимание на эту аналогию, на основании которой

177* «Боги Богов! Я — ваш демиург и отец вещей» (Платон. Тимей, 41а. — Платон. Собр. соч. в трех томах. Т. 3(1). М., 1971, с. 4.

178* На русском языке эта книга называется Книгой бытия.

179* Boeth. De differ. topic., col. 1191 D.

180

философы утверждают, что вид порожден родом; Платон, этот величайший философ, уверяет, что Ум, который он называет Нусом, рожден Богом*; это означает, что Сын происходит от той же субстанции Отца, потому что бытие Мудрости есть то же, что есть Могущество, ибо Мудрость есть некоторое, как о том говорят, Могущество, так же как для человека само бытие есть то же, что есть животное, поскольку человек есть некое животное, и на том основании, что человек существует, проистекает, что существует животное, но не наоборот. Поэтому, поскольку существование человека требует существования животного, но не наоборот, о значении их имен свидетельствует изречение, по которому имя «человек», означающее «разумное смертное животное», указывает на целостную природу животного, а кроме того определяется как «разумное и смертное», тогда как имя «животное» означает просто природу животного, то есть одушевленную восприимчивую субстанцию, но не определяющую себя ни через — разумность», ни через «смертность». Так же имя «Сын» означает «Мудрость», то есть Мошь различения, тогда как имя «Отец» означает просто «Могущество»; на основании значения этого выражения оказывается, что Сын существует от той же субстанции Отца — так, как это представлено выше.

В самом деле, две вещи содействуют рождению вида: род в качестве материи и отличительный признак в качестве формы; так и в человеке [сходятся] животное и разумность или смертность; говорят — и по праву, — что вид существует от субстанции, то есть от сущности рода, а не от субстанции отличительного признака, потому что сущность рода есть сущность вида, так как человек — то же, что и животное, но человек — не то же, что разумность и смертность. Таким образом утверждают, что Сын происходит (*esse*) самой субстанцией Отца, то есть Мудрость Могуществом. Ибо то же, что есть Могущество, есть и Мудрость, потому что, как сказано, Мудрость сама есть некоторое Могущество; и бытие Мудрости есть точно то, что [бытие] Могущества, потому что, как сказано, Мудрость, поскольку она — Мудрость, есть некоторое Могущество. И обрати внимание, что хотя сущность человека тождественна [сущности] животного или [сущность] воскового изваяния — [сущности] воска, однако человек происходит от животного, восковое изваяние — из воска, а не животное от человека и не воск от воскового извая-

180* См.: *Macrobius. In somnium Scipionis*, 482, 12—15.

ния; и не животное от животного, воск от воска, человек от человека, восковое изваяние от воскового изваяния, но человек только от животного и восковое изваяние от воска. Таким образом, хотя Мудрость нумерически или сущностно одно и то же, что Могущество, то есть Сын — то же, что Отец, однако Мудрость происходит Могуществом, как это представлено выше, то есть Сын порождается Отцом, а не Могущество Мудростью, то есть не Отец был рожден Сыном, и не Могущество Могуществом, и не Мудрость Мудростью, что было бы тождественно рождению от Самого Себя. Однако если Мудрость и Могущество были бы тождеством, по определению, как человек и животное, восковое изваяние и воск, клеймо или железо, тогда, вероятно, следовало бы согласиться, что, если Мудрость происходила от Могущества, человек от животного, восковое изваяние от воска, острие от железа, то одна и та же вещь происходила бы от себя самой и, таким образом, рождалась сама собой, как это представлено выше. Иначе говоря, никоим образом не истинно, но ложно, что одна и та же вещь существует сама по себе или рождается сама собой, что тождественно высказыванию: одно и то же существует само по себе или рождается само собой, то есть существует благодаря своей собственной субстанции, и, значит, некая вещь существует сама по себе так, что на основании того, что она есть, проистекает, что она есть, но не наоборот, то есть <она существует> не на основании того, что проистекает из ее существования, — что совершенно ложно. Итак, никоим образом ничто не рождается само по себе, хотя порождающий и порожденное нумерически тождественны, как материя и материальное. В самом деле, тот, кто говорит, что нечто существует само по себе, не подразумевает под этими словами никакой разницы в определении, также, как говорится, что человек существует животным. Ибо, человек и животное не означают ничего отличного [друг от друга] по определению, подобно тому, как это происходит с местоимениями и именами, которые они замещают, поскольку можно сказать и что нечто существует само по себе, и что одна и та же вещь существует сама по себе. Ибо ясно, что эти местоимения, как и имена, которым они соответствуют, равно означают одну и ту же сущность, потому что любое местоимение означает, собственно, чистую сущность, то есть оно не определяет никакого свойства.

Но ты можешь сказать, что на основании этого рассуждения не-

- 181** лья говорить о происхождении «Бога от Бога, Света от Света» * благодаря Сыну, существующего от Отца, потому что «Бог» и «Бог», «Свет» и «Свет» тождественны, по определению. На это мы отвечаем: когда мы говорим, что Бог от Бога или Свет от Света, «Бог» и «Бог», «Свет» и «Свет» очевидно относятся к Персонам, поскольку они различны, по определению: в одном случае, под Богом понимается Сын, а другом под Богом [понимается] Отец. И когда мы говорим «от Бога» или «от Света», даже предлоги обнаруживают отношение между порожденным и порождающим, то есть между Сыном и Отцом, а потому, благодаря добавлению предлогов, «Бог» и «Бог или «Свет» и «Свет» в этом месте относятся скорее к Персонам, чем к субстанции. Часто с помощью таких связей меняется собственное значение [слов], привлекается другое, как мы это показали, обсуждая тропы *, и подтвердили здесь многочисленными примерами, что имя фактически меняет значение в зависимости от [способов] связывания [слов]. Так, когда мы говорим «мертвый человек», то «человек» имеет тот же смысл, как если бы говорилось «тот, кто был человеком»; или когда мы говорим «корабельный кормчий» вместо «гребец», или когда Аристотель спрашивает в [книге] 2 «Об истолковании», «противоположно ли утверждение отрицанию, или речь речи (orationi oratio)» *; или когда Боэций в [трактате] «О гипотетических силлогизмах» спрашивает, следует ли условие за предпосылкой или предпосылка за условием *, — то под **184** общим именем мы понимаем вид *, то есть под «речью» — «утверждение», а под «предпосылкой» — «категорическую предпосылку». И еще: когда мы говорим «Бог все сотворил» и «Ахилл превосходит всех греков», то под <«все»> понимаем [все], кроме Бога, под «всеми греками» — всех, кроме Ахилла; и когда мы говорим «простая вещь» или «простое предложение», то [слово] «простое» употребляется в разных значениях на основании связей [слов]. Ведь та вещь проста, которая не состоит из множеств-

181* Symbolorum Nicaeno-Constantinopolitanum. — Enchiridion Symbolorum, nr. 86.

182* См.: *Petrus Abaelardus. Logica «Ingredientibus». Super praedicamenta.* Hrsg. von B.Geyer. — Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXI, I. Münster: Aschendorff, 1919. S. 121, 11 sqq.

183* «Противоположно ли утверждение отрицанию и утверждение утверждению» (Аристотель. Об истолковании, 14, 23а 25. — Аристотель. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 2, с. 113).

184* Общее имя — «человек» (см. начало этого предложения).

185* *Boeth. De syllogismo hypothetico.* — MPL, t. 64, col. 838 C.

ва вещей, и то предложение просто, которое не состоит из различных предложений, и то высказывание просто, которое не состоит из разных высказываний. И когда мы говорим «лучше уповать на Господа, нежели надеяться на человека» (Псалмы, СХVII, 8), то требуется совершить замещение (*suppositio*) наречия в сравнительной степени («лучше») [наречием положительной степени] «хорошо». Но когда Аристотель утверждает, что «у того, что находится в субъекте (*in subiecto*), понятие (*ratio*) не 180 сказывается о субъекте (*de subiecto*)» *, то [мы употребляем выражение «о субъекте»] потому, что в начале было сказано «в субъекте», где «субъект» употребляется в том же смысле — [подлежащего], в каком это слово употребляется с другим предлогом — «о субъекте»; однако прежде тот же Аристотель, используя слова «в субъекте», «о субъекте», употреблял слово «субъект» в разных смыслах, а именно: в смысле основания (*fundamentum*) и в смысле предположения (*suppositum*) в субстанции. Не только имена, но и другие части [речи] меняют значения в зависимости от связей [в высказываниях]. Когда мы, например, говорим «какие веселые луга!», это значит «как они цветут!»; или «я ставлю дом» — в значении «я его строю»; или «мне на это смешно», то есть «я ни во что не ставлю»; или когда мы говорим о том, кто сию минуту стоит, что он только что сидел. Но когда мы говорим о стоящем в настоящую минуту, что он был сидящим, то причастие «сидящий» утрачивает значение настоящего времени. И когда мы говорим, «эта плоть будет всегда», то наречие «всегда» относится только к будущему. Или когда мы говорим «в городе» и «в город», или «за исключением Гектора» (*super Hectorem*) и «кроме Гектора» (*super Hectore*), то значение предложений меняется в зависимости от падежа. Кто 181 помимо того, не знает, что одиночные слова (*dictio*), данные в ответ на вопрос, имеют значение целого высказывания, потому что они подразумевают и [опущенные] предшествовавшие [слова]? Так, когда мы спрашиваем: «Кто читает?», то отвечают: «Сократ» [без упоминания слова «читает»]. Или когда мы спрашиваем: «Что делает Сократ?», то отвечают: «Читает». Итак, поскольку слова меняют значение в зависимости от связывания, то Туллий мог указать, что смысл текста (*scriptura*) зависит от пред-

180* Ср.: «У того, что находится в подлежащем, [...] понятие не сказывается о подлежащем» (Аристотель. Категории. Пер. А.В.Кубицкого. М., 1939, с. 7). Термин «субъект», на мой взгляд, точнее отражает смысл, заложенный в него Абеляром.

187 шествующих или последующих [высказываний] *. Что же тогда удивительного, если в Символе веры общее имя трех Персон, то есть Бог, или Свет, может перейти — на основании приложений — на обозначение личных имен? Так что если вначале говорилось о Сыне, что «Он рожден Отцом до всякого века», и тотчас добавлялось: «Бог от Бога, Свет от Света», то на основании приложений, предварительных высказываний или вставных предложений определенно можно понять, что в высказывании «Бог от Бога, Свет от Света» [слова] «Бог» и «Бог», «Свет» и «Свет» употребляются вместо «Отца» и «Сына».

Но нужно заметить, что, если и пророки, и философы осмелились коснуться Божественного происхождения, то философы, говоря «Богорожденный», или «Сын Божий», обозначали это гораздо яснее пророков, употреблявших «Слово Господа». Платон даже Разум, или Мудрость, Господа назвал Умом — более подобающе, чем те, кто назвал Его Словом; он назвал Отца Богом, что более здраво, чем те, кто назвал Его Господом; возможно, если бы он употребил «Ум Господа» в значении «Ум Бога», то, казалось бы, он не придал бы Отцу, Которого называл Господом, некоторого достоинства, связанного с произнесением [этого выражения], тогда как, говоря «Сын» и обнаруживая этим, что Он — от субстанции Отца, он показывает, благодаря единству субстанции, равенство в достоинстве. Итак, Господь Иисус Христос в полном согласии со словами философов называет себя главным образом Сыном Божьим с большим правом, чем Словом, моля: «*Отче, [...] прославь Сына Твоего*» (Ев. от Иоанна, XVII, 1), не только потому, что философы выразили это Рождество яснее пророков, но и потому, что знал: эта вера сможет принести народам плоды тем более обильные, чем легче была ими обретаема, поскольку откровенно опиралась на свидетельства своих учителей, то есть философов. Пророки пытались укрыть эту веру в глубине времен, когда народ был груб. Но в эпоху философов страсть к поискам истины многократно возросла вместе с учением о твари и с возникновением понимания того, что существует Творец. Потому апостол говорит: *Ибо невидимое Его [...] от создания мира через рассматривание творений видимо* (Посл. к римлянам, I, 20); ведь, поскольку всякое человеческое

187* «Из выше- и нижеприведенного текста нужно усвоить, в чем вопрос, если хочешь его прояснить» (Marcus Tullius Cicero. De inventione. Ed. Friedrich, I, 215, 23—25).

познание возникает на основе чувств, разум открыл природу невидимого, полагаясь на подобие вещей видимого [мира], например, на аналогию порождения видимой и телесной вещи, такой, как восковое изваяние из воска, или человека животным, рождения Слова Отцом. А то, что последовательно укрепляются как стремление к знанию, так и способности к нему, обнаружил Данииил, сказав: многие [годы] прейдут, и умножится ведение (Данииил, XII, 4), и псалмопевец, по свидетельству Григория, когда

188 *сказал: Бог познается постепенно **.

Мы кратко коснулись проблемы порождения Слова Богом Отцом, то есть Божественной мудрости Божественным могуществом, или всемогуществом.

Но в то время как мы пытаемся распутать вопросы, не исключено, что мы впадаем в еще более трудные противоречия и, развязывая одни узлы, завязываем другие, более прочные. Вот что в действительности, при первом размышлении о порождении Слова Отцом, то есть Мудрости Всемогуществом — если, конечно, под словом «Отец» мы выражаем не просто Могущество, но именно Всемогущество, — мы, кажется, обязаны были бы допустить: Сын по природе предшествует Отцу, так как Мудрость, то есть, как о том говорилось, Могущество различения, является как бы конститутивной частью Всемогущества. Но если следовать рассуждению, по которому под именем «Отец» мы понимаем не «Всемогущество», но просто Божественное могущество, то может показаться наоборот: скорее Отец предшествует Сыну, чем Сын Отцу, то есть Божественное могущество предшествует Божественной мудрости, как животное — человеку, а вся материя — материальному: выше делался вывод о том, что нужна аналогия для исследования способа упомянутого порождения. Но послу-

189 *шаем Аристотеля, который в трактате о первых [основаниях] **, где

190 *он обсуждает второй способ предшествования **, разъясняет, что

188* См.: *Sanctus Gregorius papa. In septem Psalmos poenitentiales expositio*. Ps. 6. — MPL, t. 79, col. 632 A-C. Это отклик на псалом 129, 1.

189* Имеются в виду «Категории».

190* «О том, что одно предшествует другому [...], говорится в четырех смыслах. В первом и самом основном смысле — по времени [...]. Во-вторых, первое то, что не допускает обратного следования бытия [...]. В-третьих, о том, что первое, говорится в смысле определенного порядка, так, как в науках и речах [...]. Далее, [в-четвертых], помимо сказанного — лучшее и более чтимое, по-видимому, по природе первое» (Аристотель. Категории, 12, 14a 25—14b 5. — Аристотель. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 2, с. 86—87).

- одно по природе предшествует такому другому, которое необходимо следует за первым, не допуская обратного следования, так, чтобы последующее предшествовало предыдущему, «например,
- 191** „одно“ первее „двух“», а всякое высшее первее низшего *. Кто же сомневается, что Отец первее Сына, то есть Могущество первее Мудрости, потому что Мудрость, то есть Мошь различения, есть нечто низшее, то есть вид Могущества, как человек — вид животного, и в силу этого, как говорилось, Мудрость следует за Могуществом? Потому, если кто-либо попытается лишить Бога Отца этого способа предшествования, основываясь на том, что Божественное могущество и Божественная мудрость взаимообращиваются, поскольку они не могут обойтись друг без друга, тогда на это нужно возразить, что Отец первее Сына по пятому способу предшествования, который Аристотель, кажется, добавил со своей стороны и сделал его особо значимым, так чтобы предшествование выражалось достойно, вот так: «Но, помимо указанных, имеется, видимо, и другое значение того, что первее, а именно: о той из вещей, допускающих обратное следование [бытия], которая так или иначе составляет причину [бытия] другой, можнo было бы по справедливости сказать, что она по
- 192** природе первее» *. Кто будет отрицать, что Отец действительно причина бытия Сына, потому что Сын от Него, а не Отец от Сына, Отец же к тому же ни от Кого, но только от Себя Самого? Кто, кроме того, усомнится, что все порождающее есть начало порожденного, потому что оно способствует бытию того, что оно порождает? Потому мы и говорим, что Отец — «безначальное начало», а Сын — «начало от начала» *, то есть от Отца.
- 193**

Но если мы с достаточной заботливостью исследуем то, что было сказано и что было опровергаемо, то мы легко избавимся от этих возражений, и вышеприведенные аналогии не поставят нас в затруднение, если эти аналогии сосредоточить только в том, в чем

191* Точная цитата из «Категорий» (12, 14а 30—35) Аристотеля: «Во-вторых, первее то, что не допускает обратного следования бытия; например, „одно“ первее „двух“: если имеется „два“, то прямо следует, что имеется „одно“; но если имеется „одно“, то из этого не обязательно следует, что имеется „два“, так что от „одного“ нет обратного следования остального. Таким образом, первее, надо полагать, то, от чего нет обратного следования бытия». — *Аристотель*. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 2, с. 86—87.

192* Там же, 12, 14b 10—14. Там же, с. 87.

193* *Beatus Aurelius Augustinus*. Contra Maximum Arianorum episcopum. — MPI., t. 42, col. 784.

они допускались. Ибо любая аналогия касается какой-либо одной части, и никакая аналогия не распространяется на целое, потому что все сходное необходимо в чем-то несхоже *. Если, следовательно, сходство должно быть воспринято только в той [части], относительно которой оно было уловлено, это главным образом касается Бога, с Которым, как о том говорилось, обнаруживаются менее полные аналогии, потому что природа Божественности сильно отличается от [природы] Его творений. Однако Бог находится с ними в отношении некоего подобия *, хотя Его природа во многом от них отличается; часто сходство переносится с тварей на Него, что очевидно порочно *. Так, например, мы говорим, что Он раскаивается или гневается, впадает в ярость или забвение, либо же не ведает конца, тогда как покаяние обычно связано с искуплением вины, а гнев или ярость — с душевными муками, неведение или забвение есть очевидные пороки, тогда как их противоположности есть добродетели. Итак, поскольку Бог имеет некоторое сходство со всеми тварями и поскольку усматривается некоторое сходство в том, что явно относится к порокам, то что же удивительного, что мы рассматриваем Его, с одной стороны, как устрояющего, а с другой — как материю, то есть как чем-либо сходное с частью или материей, хотя Сам Он, однако, не находится в том, что сходно или о чем нужно говорить как о части или материи?

Ведь конститутивной частью какой-либо вещи по праву называется только то, что придает ей бытие, устрояя ее. Но то, что су-

194* Ср.: «[В вещах] отделяются [друг от друга] те [свойства], для которых они являются общими, чью природу и чье сходство они охватывают [...] совокупность свойств индивида ни для кого не бывает общей» (Бозций. Комм. к Порф., с. 73).

195* «Не является неразумным, как мы часто говорили, все существующее сверху донизу может свидетельствовать о Боге, как о некоем сходстве или несходстве, противоречии или противоположности, ибо от Него — все, что может сказываться о Нем. Однако обосновало себя не только лишь сходное, но и несходное, ибо Он [вместе] схож и несхож» (*Ioh. Scottus. De divisione naturae*, col. 510). Там же (col. 512): «Сходное переносится с природы созданной на природу создающую с помощью некоего преобразования и фигурального значения». О «некоем сходстве» того же рода писал и Гильом из Шампо в «Сентенциях».

196* «Ведь не находят никакого порока в том, что у добродетели не бывает пятен, или какого-либо сходства с плутовством, или откровенного противоречия. Но аналогии обнаруживают это, когда [говорится] «ярость доблести», «гнев возмездия», «праведный гнев» и т.п. (*Ioh. Scottus. De divisione naturae*, col. 511 A).

щество существует необходимо и, следовательно, вечно, лишено всякого начала, из которого извлекалось бы бытие, что ясно из рассмотренного выше. Отсюда, ни Всемогущество Бога, ни Его Мудрость, ни что-либо другое не может иметь начала. Мы, однако, показали, что Всемогущество некоторым образом подобно созидаемому целому в том, что касается отношения целого к множеству частей, которое в нем содержится, ради понимания их, что касается отношения Всемогущества к Мудрости, которую Оно содержит в себе, столь же, сколь и к результатам, потому что Бог по Своему Всемогуществу может равно сотворить все, тогда как по Мудрости Он способен только различать. Кто же откажется от утверждения, что Сын — как бы часть Отца, Которого, как известно, называют *десницей*, то есть [правой] рукой Отца (Псалмы, XLIII, 4)? Или же кто откажется от восприятия Бога как целого, тогда как, по некоему типу подобия, <Ему> обычно приписывают то глаза или уши, то руки или ноги, даже голову и функции остальных членов? Впрочем, что мы можем выразить по этому поводу, кроме того, что мы говорим по обычаю тварей? Потому на Него иногда переносились в силу этого — иносказательно, но довольно похоже — слова, обозначающие животных, птиц 197 или рептилий, даже материальные предметы *; Его весьма сообразно называют именами почти всех вещей: ведь на всем, что Он сотворил, Он оставил свой образ (Бытие, I, 26), ибо ремесленник сам знал о своих произведениях, и то, во что он сам непосредственно верит, он мог защитить и обозначить благодаря сходству со своими творениями. Кто, кроме того, не знает, что имя Самого Божества переносилось на его слуг, поскольку было написано: *Я сказал, вы — боги* (Псалмы, LXXXI, 6), и еще: *Бог богов, Господь возглаголал* (Псалмы, XLIX, 1) и у Моисея читают: *Но если раб скажет: «люблю господина моего, жену мою и детей моих, не пойду на волю», то пусть господин его приведет его пред богов* и т.д. (Исход, XXI, 5—6). Таким образом, поскольку все находится — по некоторому подобию — в отношении с Верховным началом, которое есть Бог, и поэтому слова переносятся заимообразно с одного на другое, кто нашел бы непристойным соотносить Божественное могущество или мудрость как некое подобие целого и части, описанное выше, однако так, чтобы можно было сказать: ни Могущество, ни Мудрость не есть целое или часть?

197* «Слова, обозначающие тварные сущности любого подверженного изменению естественного и неестественного предмета, не могут сказываться о природе-созидательнице в собственном смысле, но только в перенос-

Тем не менее не нужно содрогаться и всеми способами проклинать [мысль], что Божественное могущество — это материя Божественной мудрости, хотя она имеет лишь некоторое сходство с материей, как мы выше также объяснили, по вполне понятной, я хочу подчеркнуть, идее порождения, а не по свойству материи. В книге II «Топики» Боэций, определяя разного рода материю, говорит, что она есть «то, что в качестве субъекта получает форму видов», то есть то, чем становятся формы, благодаря которым существует вид, то есть некий материальный предмет. Но в Боге нет совершенно никаких форм, и поэтому в Нем нет ни материи, ни материального, но только подобное материи и материальному, нет ничего похожего ни на свойство материи, ни на свойство материального, но относящееся к представленной выше идее порождения, а именно: как предмет, созданный из материи, происходит от материи (например, острие из железа или человек из животного), так и Мудрость происходит от Могущества, то есть Сын от Отца; ведь то, что есть Мудрость, есть также и Могущество, а то, на основании чего существует Мудрость, необходимо требует, чтобы существовало Могущество, но не наоборот.

Возражение же, касающееся вывода Аристотеля, что Божественное могущество естественно предшествует Божественной мудрости, то есть Отец Сыну, либо по тому способу первенствования, который Аристотель помещает в качестве второго, либо по тому, который он добавил в качестве пятого, есть несколько возможностей отклонить. Прежде всего тем, что, как мы выше о том напоминали, общеизвестно: Бог изначально исключается из правил, будь то суждение Аристотеля или других философов; они к тому же довольствуются учением о мире сотворенном. Но если мы внимательнее рассмотрим оба способа первенствования, то [увидим, что] ни один из них не может здесь быть применен. В самом деле, когда Аристотель описывает «первенство того, что не допускает обратного следования бытия», он определяет обратное следование как последовательность существования, ибо существование одного делает необходимым существование другого, так что при существовании этого последнего необходимо существование первого. Например, «„одно“, — говорит он, — первое „двух“: если имеется „два“, то прямо следует, что имеется „одно“; но если имеется „одно“, то из этого не обязательно следует,

198 что имеется „два“^{*}. Это значит: невозможно, чтобы «два» существовало так, чтобы не существовало «одного», но возможно, чтобы существовало «одно» так, чтобы не существовало «двух». Потому «одно» естественно предшествует «двум», ибо «одно» может существовать без «двух», но не «два» без «одного».

Так вот, это суждение о первенствовании или последовании совершенно чуждо Могуществу Бога или Его Мудрости. Потому что, в самом деле, равно необходимо, чтобы существовала как Мудрость Бога, так и Его Могущество; никоим образом невозможно существование одного без другого; и по этой причине вышеуказанный способ предшествования, помещенный Аристотелем в качестве второго [способа], совершенно не относится к Божественному порождению. Также не подходит к Богу Отцу и пятый способ [предшествования, который имеет место], когда одно допускает по отношению к другому обратное следование и является тому причиной. Ибо нельзя правильно назвать причину чего-либо, если не придать бытия тому, причиной чего она является. Итак, нет ничего, что придавало бы бытие тому, что необходимо, или о чем прямо говорилось бы, что оно — начало того, что вечно, потому что вечно то, что лишено происхождения, то есть начала. Кроме того, ничто не может предшествовать другому, если оно не может существовать без того, что ему предшествует, то есть существовать без существования предшествующего ему. Божественное же могущество никоим образом не может существовать без Мудрости, ибо Сам Бог без Нее не может существовать, так как равно необходимо, чтобы Мудрость существовала, как и Бог. Следовательно, неправильно говорить, что Сын получает свое бытие от Отца, то есть принимает от Него то, что у Него есть от века; но лучше надобно говорить, что Он имеет от Него свое бытие, чем что Он получил [от Него] свое бытие. Действительно, не будет точным сказать, что кто-то получает то, что уже имеет, как нельзя сказать, что претворяется то, что уже имеется. Таким образом, Сын рождается от Отца, не навлекая, то есть не получая от Него бытия, но скорее вечно его имея. Он всегда порождается и всегда Им порождался, потому что всегда есть от Отца, никогда от Него не начинал бытия, но всегда имеет от Отца полное и совершенное бытие. Итак, поскольку нельзя сказать, что Отец, собственно, способствует бытию Сына, то нет оснований причислять Его к числу начал или причин в силу веч-

198* См. прим. 191.

ного порождения. Впрочем, когда говорят, что Сын есть «начало от начала», то к [слову] «начало» не добавляют [слова] «своего». Так что это не позволяет нам признать, что Отец есть начало Сына, но только то, что Он есть основа всего, что начало быть, но не Сына, так как Он Сам есть Сын. Кто-нибудь, может быть, скажет: праведно думать, что Отец есть начало Сына по природе, но не по последовательности в существовании, то есть что Сын рождается Отцом. Мы этого смысла отвергнуть не можем. Все же, по нашему мнению, нужно полностью воздержаться от слов, потому что тем самым мы подразумеваем, что Сын Божий имеет основание, то есть начинается или начался. Мы, кажется, лишаем Его вечности. Тем не менее, тот, кто произносит эти слова, вкладывает в них здравый смысл. Поэтому он легко может стать предметом негодования (*scandalum*); ведь о вещи обычно говорят, что у нее есть начало или что она началась, только если она была переведена из не-бытия к бытию. Но не стоит [громко] произносить все, что истинно, поскольку почтение к благопристойности избегает не только злодеяния, но и злословия, и вместо прямых слов часто пользуется эвфемизмами, имеющими тот же смысл. [Это случается], когда в обыденных словах содержится нечто постыдное, могущее оскорбить слушателей, так что о таком постыдном говорится не столь откровенно. Вместо, например, «переспать» мы говорим «познать», как о том сказано у пророка: *Адам познал [Еву], жену свою* (Бытие, IV, 1); или вместо «облегчиться», то есть «очистить желудок», мы говорим «сходить». Если мы изменяем прямые слова, поскольку они оскорбляют определенным нечестием даже тварь, то насколько сильнее нужно испытывать к ним отвращение, когда речь идет о Боге, ибо слова кажутся в чем-то умаляющими Его достоинство! Именно поэтому мы можем верить и проповедовать, что Бог повсюду, однако никто не посмеет сказать, что Он в нечистом месте, доходя до того, чтобы или дать этому месту название «отхожего», или обозначить каким-то другим именем, свидетельствующим о грязи. Но и из определения Платона, как говорит Боэций, мы узнали, что слова должны <быть> сродни вещам, о которых они говорят *, так что нужно находить слова, соответствующие достоинству вещи, и особенно Богу, ничем не унижающие Его превосходства. Именно поэтому не следует ни приписывать Ему никакого начала, ни говорить, что что-либо

199* Ср.: *Боэций*. Утешение философией. Кн. 5, ч. VI.

предшествовало Тому, Что одно только, предшествуя всем вещам, есть высшее начало.

- Но снова можно возразить так: Божественное могущество предшествует Божественной мудрости, то есть Отцу Сыну, на том основании, что, как говорят философы, все высшее предшествует низшему, но без обратного следования *, потому что, как мы утверждали выше, Божественная мудрость есть некое Божественное могущество. Но, следуя этому рассуждению, не нужно ли согласиться, что субстанция предшествует Богу, потому что Сам Бог, то есть Божественная субстанция, есть некая субстанция? Поскольку же, как мы уже выше говорили, несомненно, что философские учения обошли Бога полным молчанием, то нет ничего, что можно было бы здесь возразить, по мнению философов, в отношении Бога. Но не нужно в целом принимать сказанное философами, а именно: что высшее естественно предшествует низшему, так как ни одна вещь по природе не предшествует той вещи, которая существует сама по себе, то есть субстанции, ибо субстанция располагается под вещью; и число как таковое не предшествует двум числам, а люди как таковые — двум людям, тело вообще — простому телу: ведь в этих случаях высшее никоим образом не может существовать без низших; напротив, им естественно быть вместе друг с другом. Таким же образом Бог и субстанция по природе существуют вместе и — с другой стороны — Божественное могущество и Божественная мудрость, потому что ни одно из них не может существовать без другого. Кроме того, так как Божественное могущество есть нечто единственное, как и Божественная Мудрость, ибо ни то, ни другая не могут сказываться о нумерически разных вещах, то не нужно, следовательно, помещать одно из них выше другой, потому что и то, и другая равно единственны. Также, возможно, следовало бы понять и [выражение] «предшествует без обратного следования», прилагая его скорее к словам, нежели к вещам, потому что, по Аристотелю, обратное следование относится к следованию терминов, которые можно переставить, а не к последовательности вещей *. Если, следовательно, кто-то допускает, что имя «субстанция» предшествует имени «Бог» на основании необратимости, то, не исключено, потому что, поскольку необходимо су-

200* См.: *Boeth.* In *Categ.* Aristot., libr. 4, col. 285 B.

201* «Но перестановка производит обратное следование только в отношении терминов» (*Boeth.* De *sylogismo categorico.* — MPL, t. 64, col. 804 A.

пеществует последовательность «если Бог существует, то Он — субстанция», обратной последовательности «если существует субстанция, то она — Бог» не допускается. Он, однако, не должен будет соглашаться, что каким-то образом та самая вещь, которая есть субстанция, предшествует той вещи, которая есть Бог. Впрочем, верующие не должны придавать много значения тому, чем противятся вере, опираясь на авторитет неверных — философов или других [людей], — потому что, по мнению обладателя истинной веры, несомненно, что они в большинстве вопросов ошибаются, и не только в том, что касается Бога, но даже в том, что касается твари. Именно поэтому они часто нападают друг на друга, жестоко обвиняя друг друга, своим суждением уничтожая собственные авторитеты.

Но опять ты можешь мне возразить на основании моих же положений: поскольку я утверждаю, что Мудрость рождается Могуществом, то есть Сын Отцом, на основании подобия, по которому мы говорим, что вид происходит от рода, точно так же следует сказать, что Божественная субстанция, то есть Бог Отец, рождается от Бога, а Дух Мудрости — от Духа, тогда как, однако, Отец совершенно не рожден, а Дух рожден некоторым образом. На это нужно ответить так: хотя предложенную аналогию к Ним можно применить, и вызвана она может быть той же причиной, по которой утверждают, что Сын рождается, все же не нужно говорить, — если только мы не найдем нового применения именам Отца или Сына, — что Отец или Дух есть Сын, то есть порожденный, или что субстанция — это Отец Бога. В самом деле, полагалось, например, что [слово] «человек» (homo) образовано от [слова] «прах» (humus), потому что тот, кто придумал это имя «homo» по аналогии с именем «humus», сделал это оттого, что человек создан из праха. Однако не нужно называть людьми все [существа], которым соответствует причина этого имени, то есть которые созданы из праха. Ведь человек, приложивший имя «homo» и составивший его по аналогии с именем «humus», потому что человек создан из праха, не хотел, однако, именем «homo», которое происходит от «humus», выразить «humus», но только разумное, смертное животное. Ведь одно дело — обладать формой и составом имени, другое — пониманием его значения, которое мы с его помощью хотим образовывать. Часто, кроме того, одна и та же причина бывает равно общей для многого и, однако, в одном она может иметь значение, в другом — нет, то есть в одном она образует то, чего не образу-

ет в другом. Так, например, хотя многие одинаково воруют, одного за это воровство задерживают и вешают, а другой скрывается; и хотя многие происходят из рода Корнелиев, но у одного имя Корнелий — прозвище, потому что он из этой семьи, а у другого — нет. Так и хотя вышеназванная аналогия, проведенная относительно рождения Сына Отцом, могла быть приложена к другим отношениям, о которых говорилось, но тем не менее ее не стоит применять по отношению к Отцу и Сыну, только разве что обновив приложение имен: ведь в Боге имя «Отец» есть собственное имя одной Персоны и означает то же, что «Божественное могущество», а «Сын» — это собственное [имя] другой Персоны, означающее то же, что «Божественная мудрость». В самом деле, кто-то из колена Корнелиева мог не зваться собственным именем Корнелия, подобно тому, кому это собственное имя довелось получить — потому что он был из рода Корнелия — от самого именующего, [не дававшего] его другим членам рода, хотя оно им полагалось по той же причине. Так и, хотя можно было приложить означенное рассуждение о порождении Слова Богом Отцом ко многим другим [отношениям], все же собственное имя Отца или имя Сына не были на них перенесены.

Но ты возражаешь мне: я пекусь не об именах, но следую истине смысла, утверждая, что Бог Отец порожден Богом, как Слово Отцом. На это я отвечаю: есть, конечно, здравый смысл в твоём суждении, будто отношение Бога Отца к Богу — то же, что отношение Слова к Отцу. Но сказать, как делаешь это ты, что Бог Отец порожден Богом, абсолютно ложно, потому что такое высказывание не согласуется ни с каким здравым смыслом: ведь слово «порожденный», то есть сын, не обладает общим значением, как ты думаешь, на основании чего ты позволяешь называть порожденной всякую вещь, происходящую от другой, как Слово от Отца; напротив, и «Сын», или «Порожденный», и «Отец», или «Нерожденный», обретаются в Боге как собственные имена единичных Персон, как и «Святой Дух», так что «Сын», или «Порожденный», определяет Его столь же, сколь и «Божественная мудрость», а «Отец», или «Нерожденный», — столь же, сколь «Божественное могущество». Ведь Августин учит в письме к Орозию*,

202 что не рожден только Отец*. Так же, следовательно, как ты не

203

202* Орозий (ок. 380 — ок. 420) — римский историк, священник. По совету Августина написал книгу «История против язычников в семи книгах».

203* *Pseudo-Augustinus. Dialogus quaestionum Orosii et Augustini. In: Petrus Abaelardus. Sic et Non. — MPL, t. 178, col. 1375 D.*

называешь человеком любую вещь, созданную из праха, и собственным именем Корнелия — любого выходца из рода Корнелия, хотя всем равно подобает получить это имя, также нет необходимости говорить об Отце или Сыне с тех позиций, с которых пытаются возражать. Итак, можно сказать, что ни Отец, ни Дух никоим образом не порождены, исключив из Них Персону Слова, собственное имя Которого — «Порожденный», то есть «Сын».

Возможно, чей-нибудь дух смутит [вопрос]: имеет ли Отец преимущество перед Сыном в некоем достоинстве, поскольку Сын происходит от Отца (*esse ex patre*), а не Отец от Сына? и отсюда, покоряется ли в чем-то Сын Отцу (а не Отец Сыну), поскольку Сын обязан Отцу тем, что Он есть (а не Отец Сыну)? Кажется, что Меркурий согласен с этим рассуждением, называя Сына «вторым Господом». Поскольку Он не второй по времени, то кажется, что Он называется вторым по достоинству. Но, конечно, в таком случае животное достойнее человека, тогда как природа человека, кажется, гораздо более превосходит природу животного, потому что человек сам по себе разумен, а этим свойством животное само по себе не обладает. Так, никоим образом одно существо не достойнее другого, который совершенно той же сущности, так что не может быть разницы в достоинстве там, где нет никакого различия в сущности; и слава не может быть неравной там, где субстанция совершенно одна и та же, потому что сущность нельзя предпочесть в чем-либо самой себе, ибо она вместе — одно и то же благо и не может [его] не иметь. Следовательно, когда Меркурий говорит «второй Господь», он употребляет [слово] «второй» вместо «другой», то есть личностно отличный.

Нужно также заметить, что <поскольку> говорят, что Отец и Сын соотносимы друг с другом, то кажется, что имя «Отец» и имя «Сын» обозначают Божественное могущество и Божественную мудрость не только в качестве того, что они суть Божественное могущество и Божественная мудрость, но также в качестве того, что Мудрость происходит (*esse*) от Могущества и им порождена. Иначе их называли бы соотнесенными друг с другом не более, нежели Божественное могущество и Божественная мудрость.

Завершим этими словами [рассуждение] о порождении Слова. Теперь давайте поговорим о происхождении Святого Духа, вдохновляясь Им.

Глава III

О происхождении *204 Духа

Дух назван [Духом] как бы от своего рода дыхания (*quasi a spirando*). Отсюда Истина гласит: *Дух дышит, где хочет* (Ев. от Иоанна, III, 8), именно поэтому само Его имя позволяет утверждать, что Он скорее происходит от Отца и Сына, чем рождается Ими. В самом деле, Благо, на которое указывает это имя, не есть ни какое-либо могущество, ни мудрость, но аффект или эффект любви (*caritas*). Любовь же, по свидетельству Григория, может существовать только между двумя. Ведь не говорят, что кто-то любит самого себя, но чтобы любовь могла существо-
205 вать, [необходимо] с нежностью относиться к другому *. Итак, происходить — значит для Бога распространять неким образом себя на создания свои с нежной любовью (*per affectum caritatis*), наделяя их дарами своей благодати.

Но нужно заметить, что мы употребляем [слово] «происходить» в двух значениях: в значении рождения и в значении аффекта любви. В самом деле, когда одно рождается другим, то не было бы неточным утверждение, что первое произошло от второго, судя по выражениям псалмопевца: *...происходит* (*procedens*) [...]
206 из брачного чертога (Псалмы, XVIII, 6) * и Михея: *И Которого происхождение из начала, от дней вечных* (Михей, V, 2). Таким образом, говорят также, что и Сын произведен Отцом, потому что, рождаясь, Он происходит от Него. Но тот способ происхождения — другой: [происходить] страстью своей Благодати — это свойство Святого Духа. И Афанасий в Символе веры лишает как Отца, так и Сына этого способа происхождения. Сказать, что Дух производится Отцом и Сыном — это сказать, что любовь к Благу у Бога становится действенной благодаря Могуществу и под водительством Разума. Ведь если не хватает Могущества, способного действовать, никакого эффекта не воспоследует за аффектом. Ес-

204* *Processio* (происхождение) возможно понимать и как «произведение», связанное с постоянным вдохновением и его результатом (именно так я истолковывала это мое слово в книге «Концептуализм Абеляра»), о чем, на мой взгляд, свидетельствует вся эта часть.

205* *Sanctus Gregorius papa. Homiliae in Euuangelia.* — MPL, t.76, col.1139 A.

206* В русском переводе: «И выходит... из брачного чертога».

ли предвидение Мудрости не чревато результатом и к нему не приводит, этот результат неразумен, и не нужно придавать тому, что представляется безразличным какой-то вес (*gratia*); не нужно считать ни за благодать, ни за благо то, что делается безразлично.

Греки, однако, утверждают, что Святой Дух происходит от одного Отца, а не, помимо Него, и от Сына, ибо, рассказывая в Евангелии о происхождении Духа, Истина упоминает только Отца, говоря: *Дух [истины], Который от Отца исходит* (Ев. от Иоан-

- 207 на, XV, 26). Иероним также, написав «О вере» * епископам Августину и Алипию, упоминает только Отца, также и в Символе
- 208 Никейского собора *. Но поскольку Он называется также *духом премудрости* (Исайя, XI, 2), как и *Духом Отца* (Ев. от Матфея, X, 20), то это, конечно, указывает на то, что Он происходит от Сына, как и от Отца. Именно поэтому апостол говорит, что *Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: «Абба, Отче»* (Послание к Галатам, IV, 6). Но Сын Сам обещает даровать своим ученикам и послать к ним Духа Святого, как Свой Дух (Ев.
- 209 от Иоанна, XVI, 7) *. Может ли быть аргумент более очевидный для доказательства, что Святой Дух происходит также и от Сына, чем следующий факт. Воплощенная Мудрость дышит на своих учеников, говоря: *Примите Духа Святого* (Ев. от Иоанна, XX,

207* «Святой Дух, Бог, но происходящий только от Отца» (*Pseudo Hieronimus (Pelagius). Libellus fidei ad Innocentium*. — MPL, t. 45, col. 1216).

208* Здесь затрагивается чрезвычайно важная проблема понимания догмата о Троице, получившая название «филиокве» (*filioque*). Православные греки полагали, что Святой Дух происходит только от Бога Отца, а католики — и от Бога Отца и от Бога Сына (отсюда «*filioque*», что значит «и от Сына»). Этот спор был усугублен столкновением двух александрийцев: епископа Афанасия (ок. 295—373) и пресвитера Ария. Первый утверждал единосущность Троицы, второй — не равносущность, а лишь подобносущность, что предполагало сотворенность Бога Сына Богом Отцом, а Святого Духа — Богом Сыном. «Единосущий» по-гречески звучит как «*хомоусиос*» (*ὁμοούσιος*), а «подобносущий» — «*хомойусиос*» (*ὁμοιούσιος*), так что оба слова отличались одной буквой — «йотой». Отсюда выражение: не уступаю ни на йоту. Никейский собор 325 г. во главе с императором Константином поддержал во втором случае Афанасия, арианство было объявлено ересью, споры же по поводу «филиокве» продолжались, что сказалось и на выработке Никейским собором Символа веры. Размышления Абеяра на эту тему позволяют обнаружить трудность проблемы и важность — особенно в этом свете — его размышлений о разнице между единосущностью и разностью свойств. Понять это тем более необходимо в свете обвинений именно его в арианской ереси.

209* Святой Дух здесь назван Утешителем. Ссылка на это место знаменательна, если помнить, какое значение придавал сам Абеяра третьему Лицу Троицы, назвав свою молебельню Параклетом в честь Духа-Утешителя.

22)? Ибо каким деянием могла Она объяснить лучше, чем этим дуновением, что дух исходит от Нее? Но и может ли кто-нибудь далее заглядывать в глубины философского созерцания платонического разума, где речь идет о Боге Творце, который сравнивается с искусным ремесленником, что заранее замысливает и обдумывает то, что он создаст, дабы не содейть это неподобающим образом, и каждую вещь представляет в своем уме прежде, чем

210 в произведении * — на этом основании Платон полагает, что в Божественном уме находятся образцовые формы, которые он на-
 211 зывает идеями * и по которым, как по образцу, верховный тво-
 212 рец (*artifex*) провидчески замыслил сотворить нечто *. Тогда уви-
 дят, что Дух происходит непосредственно от Сына, потому что все произведения Бога управляются на основании Мудрости и та-
 ким образом замысленное (*conceptus*) Божественным умом ста-
 новится исполненным благодаря деятельной любви (*operatio*). И-
 так, именно Дух имеет отношение к результатам, которые
 происходят от Благодати Творца (*Conditor*), потому что Дух Сам
 213 и есть Благо. Поэтому Григорий говорит: «Дух есть любовь» *. И
 апостол: *Бог есть любовь* (1 Послание Иоанна, IV, 16). Мы, сле-
 довательно, можем сказать, что Дух прямо исходит от Сына, по-
 тому что разум Божественного провидения приводит во исполне-
 ние Благо, и Он делает во времени, когда хочет, то, что должен
 делать, как Он предвидел от века. Это происхождение, по кото-
 рому замысел (*conceptus*) Ума становится исполненным благода-
 ря деянию, Присциан делает очевидным, говоря в книге II
 «Грамматических наставлений», что родо-видовые формы вещей
 существуют интеллигибельно в Божественном уме прежде, чем пе-
 214 рейти в плоть *, то есть в исполнение благодаря деянию. Это зна-
 чит: Бог предвидел, что и как Он создал прежде, чем исполнил
 это в произведении; все равно что сказать: Он ничто не творит
 необдуманно или не различая, [что делает].

И нужно отметить, что, поскольку нет необходимости, чтобы од-
 но и то же рождалось само по себе, ибо Сын рождается Отцом,
 потому что, хотя у Обоих — одна и та же субстанция, их со-

210* Платон. Тимей, 39 е. — Платон. Собр. соч. в 3-х томах. Т. 3(1), с. 479.
 Ремесленник по-гречески — демиург.

211* Там же, 28 а, 37 d. — Там же, с. 469, 477.

212* «Замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности» (там же, 37 d). См также: *Macrobius*. In somnium Scipionis, lib. 1, cap. 2, n. 14.

213* *Sanctus Gregorius papa*. Homiliae in Euuangelia, col. 1220 B.

214* *Priscianus*. Inst. gramm., lib. 17, cap. 6, n. 44.

бственный признак, по определению, — не один и тот же, то, по этому рассуждению, Дух не происходит Сам по Себе.

Глава IV

Какие основания были у Платона полагать, что Мировая душа была сотворена

Здесь представляется нужным объяснить, почему Платон утверждал, что Мировая душа имела начало и не была совечной Богу и Уму. Если рассматривать это внимательно, то не нужно [к этому положению] относиться враждебно. В самом деле, он называл Святой Дух скорее душой, нежели духом, как бы из-за того, что он нас одушевляет, то есть животворит, дарами своей благодати с помощью развития добродетелей; не всегда душа, то есть животворящая, становилась духом, ибо Он, пока не было тварей, среди которых Он мог распределять свои дары, и не занимался их распределением. Следовательно, также, как мы говорим, что Святой Дух, который Сам по Себе абсолютно прост, но многочислен, так что мы называем Его *семь духов* (Откровение, V, 6) по разнообразию Его даров, точно так же философ утверждал, что Он, вечно пребывающий <в> своей собственной сущности, имел начало во множестве своих созданий; по этой причине он и называл Его скорее душою, нежели духом. Ибо «дух» есть имя природы, «душа» же — название способности, [полученной] в результате необходимости одушевлять. Итак, как мы проповедуем, что Христос имел начало вследствие своей человеческой природы, но вечен по своей Божественной природе, так же мы можем сказать, что Святой Дух вечен по субсистенции своей сущности, но имел начало в своих свершениях, то есть лучше говорить, что совершенное имело начало, а не Он Сам. И я думаю, что именно этот смысл имел в виду философ под образом души, что и позволило ему утверждать, что она была сотворена, то есть имела начало. Платон, следовательно, мог назвать Святой Дух душой на основании эффекта Его произведений; мы же называем Его Духом на основании естественной Его благорасположенности, которой Он извечно обладал, так что тогда только исполнил труда эту благорасположенность, когда провидел необходимость исполнять. Платон мог утверждать, что душа имела начало в эффекте свершений, а мы — что Дух вечно упорствовал в аффекте Своей благодати. Платон мог утверждать, что душа

имела начало, а мы — что Дух абсолютно вечен. Дух есть вечное происхождение на основании аффекта любви, ибо Он того жаждал извечно; происхождение же души на основании эффекта свершения — временно.

- Кажется, кроме того, что Августин в книге V [трактата] «О Троице» провозглашает Его Духом [только] на основании результатов, по которым он определяет Ему начало и называет Даром Божьим, ибо Его не может быть без того, кому может воздаться. Вот, что говорит Августин: «Святой Дух есть Дух Отца и Сына. Но такое отношение в этом имени не проявляется. Оно проявляется, когда произносят „Дар Божий“, так как Дар — это Дар Отца и Сына». «Когда мы говорим, что дар — это дар дарителя и что даритель — это даритель дара, мы выражаем отношение». Там же: «Что так свидетельствует об отношении, как залог любви? Ведь он относится к тому, относительно чего сообщают, что он — дар» *. И затем он в том же месте добавляет: «Дар имеет отношение и к тому, кто даровал, и к тому, кому даровано». Там же о том же: «Нужно признать, что Отец и Сын есть
- 216** начало Духа Святого» *. Таким образом, ясно, что в этом месте Августин рассматривал Дух скорее по эффектам Его свершений, чем по естественному аффекту Его благодати. Поэтому на основании эффектов свершений с полным правом говорят, что Отец и Сын предшествуют Духу, являясь как бы Его началом, потому что именно из Могущества, упорядоченного Мудростью происходит эффект <благодати>, на основании чего это и называется Духом; и следует, чтобы прежде существовали Могущество и Мудрость, а затем уже, благодаря Им, проявлялся бы Дух в эффекте свершения. Итак, то, что Отец и Сын есть начало Святого Духа, означает, что Дух происходит от Них Обоих <через эффект свершений>, то есть Могущество под водительством Разума побуждалось к деянию. •

Таким образом, если кто-либо воспринимает имя «Дух» на основании воздействий Его благодати, то неточно говорить, что Дух вечен, потому что, как мы сказали, Дух не всегда существует только в этом качестве. Оттого Иоанн Евангелист великолепно начинает разговор о вечности Бога: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть* и т.д. (Ев. от Иоанна, I, 1—3). Кажется,

215* *Beati Aurelii Augustini. De Trinitate.* — MPL, t. 42, col. 919.

216* *Ibidem*, col. 921.

что он вовсе не упоминает о Духе, чем доказывал, что Он вечен, потому что, говоря о Боге и Его Слове, он относит вечность только к Отцу и Сыну: *Оно было в начале у Бога*. И тем, возможно, что он добавил о результате Его трудов: *Все чрез него начало быть*, — он, не исключено, обозначил Дух по силе его воздействий, в чем, как мы утверждали, Он — вечен, как и Мировая душа, о которой вел речь Платон. Не удивительно, что это место из евангелиста как нельзя лучше согласуется с Платоном, потому что Августин, как мы выше напоминали, обнаружил смысл этих слов именно у платоников.

Глава V

О том, что все люди по природе имели веру в Троицу

Остается самый последний вопрос: только ли христиане сохраняют веру в Троицу или, помимо них, и иудеи, и язычники? В самом деле, поскольку, как мы сказали, утверждение, что Бог есть Отец, Сын или Святой Дух тождественно утверждению, что Бог могуществен, мудр, благ; поскольку никто в отдельности, ни иудей, ни язычник, в этом не сомневается, то кажется, что вера в это присутствует у всех. Мы с этим согласны, следуя апостолу, который сказал: *Что можно знать о Боге, явно для них* (Послание к Римлянам, I, 19), как если бы провозгласил: что касается Божества, они восприняли Его разумом, потому что разум каждого естественно уведомляет о Боге. Потому и Августин, представляя выше идеи платоников о Слове Бога, подтвердил, что нашел у них только то, что относится к божественной природе Слова и ничего о чуде Воплощения, в чем, несомненно, заключена суть человеческого спасения и без чего в остальное верить напрасно.

Вот что мы, понуждаемые и провоцируемые дерзостью неверных, осмелились написать о высочайшей и непостижимой философии Божественной природы; мы ничего не утверждаем из того, что говорим, что и мы не можем ее познать. Но те, кто создает себе славу нападками на нашу веру, ищут не истины, но битвы. Если, преследуемые ими, мы способны сопротивляться, то нашей защиты должно быть достаточно; нападающие, если не могут победить, проигрывают по замыслу, и они изнемогают. И

потому они набрасываются на нас главным образом с философскими рассуждениями, именно этим рассуждениям мы и следовали; и я думаю, что никто не может полностью понять их, кроме того, кто бодрствует за философскими, особенно — диалектическими занятиями. Необходимо было, чтобы мы сопротивлялись нашим противникам, исходя из их собственных оснований, потому что нельзя приводить против кого-либо доводы или опровергать их, кроме как по тем основаниям, которые он признает. Да свершится над ними суд Истины, ибо сказано: *Твоими устами буду судить тебя, лукавый раб.* (Ев. от Луки, XIX, 22).

Закончена «Теология» Петра Абеляра, перипатетика из Палатина.

ЭТИКА, или ПОЗНАЙ САМОГО СЕБЯ

Книга I

Нравами (*mores*) мы называем пороки или подвиги души, которые делают нас склонными к дурным или добрым делам. Пороки или добродетели свойственны не только духу, но и телу, например, хилость тела или его крепость, каковую мы называем силой, лень или живость, хромота или стройность, слепота или зрячесть. Отсюда, когда мы произносим [слово] «пороки», то ради отличения одних от других уточняем: [речь пойдет о пороках] души. Именно они, то есть пороки души, противопоставляются добродетелям, как неправедность — праведности, ¹ трусость — стойкости, неумеренность — воздержанию *.

Перевод осуществлен по изданию: *Petrus Abaelardus. Ethica, seu te ipsum.* — MPL, t. 178. Написана примерно в 1132—1135 гг. При переводе и комментировании учитывались следующие издания «Этики»: *Pierre Abélard. Ethics.* — *Oeuvres choisies d'Abélard.* Ed. M. Gandillac. P., 1945; *Abaelard's Ethics.* Ed. D.E. Luscombe. Oxford, 1971. Ссылки на библейские тексты помещены внутри текста в круглых скобках. Использован русский синодальный перевод. Цитаты выделены курсивом.

^{1*} См. об этом: *Petrus Abaelardus. Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum.* — MPL, t. 178, col. 1642 A—1642 D; см. также: *Boeth.* In *Categ. Arist.*, col. 264—283.

О пороке души, влияющем на нравы

Существуют некоторые душевные пороки или добродетели, которые нравов не затрагивают; они не определяют человеческую жизнь ни как достойную хулы, ни как достойную похвалы; таковы, например, душевная тупость или острота ума, забывчивость или памятливость, невежество или знание. Все это свойственно как злодею, так и благочестивому, никоим образом не входя в состав нравов и не делая жизнь позорной либо уважаемой. Отсюда, когда выше мы уточнили [понимание] пороков души, то хорошо, что добавили: за исключением тех, что делают склонными к злодеяниям, то есть склоняют волю к тому, что меньше всего стоит делать или позволять.

В чем различие между грехом и пороком, склоняющим к злодеянию?

Порок души — не то же самое, что грех, а грех — не то же, что злодеяние. То, что может вызвать гнев из-за слова, то есть то, что легко позволяет поддаться смуте гнева, есть порок, и он пылко и неразумно заставляет ум вынашивать помыслы, которым менее всего нужно следовать. Порок этот принадлежит собственно душе, так как ясно: в ней сосредоточено гневливое состояние, даже если сама она к гневу и не порывается; как хромота присуща человеку, называемому за это хромым, так и порок всегда находится [в душе] даже при отсутствии [порочного] поступка. Таким образом, многие люди по самой природе, то есть на основании физического сложения, подвержены сладострастию либо гневливости; но грешат они не оттого, что они — таковы, там для них — только поле битвы, где благодаря добродетели умеренности триумфаторы сами могут приобрести для себя венец; как у Соломона: *Долготерпеливый лучше храброго, и владеющий собою лучше завоевателя городов* (Притчи, XVI, 32). Религия в действительности полагает, что ее одолевает не человек, но постыдный порок. Он есть и среди добрых людей, благодаря ему мы слабеем сами собой. Завещая нам победу над ним, апостол говорит: *Никто не увенчивается, если незаконно будет подвизаться* (2 Посл. к Тимофею, II, 5). «Будет подвизаться», повторяю, не столько сопротивляясь людям, сколько порокам, чтобы они не втянули нас в соучастие злу. Даже если люди прекратят бороться, пороки нас не упустят, так что сражение с ни-

ми столь же часто, сколь и опасно, и победа [над ними] столь же почетнее, сколь она труднее. Люди могут одерживать сколь угодно чаемых побед, и они никоим образом не опорочат нашу жизнь, если, стремясь обернуть нас к пороку, не добьются от нас позорного согласия на него. А так как они властвуют над телом, то, пока свободен дух, ничего от истинной свободы нельзя подвергнуть опасности, и мы не устремимся в бесславное рабство. Не человеку позорно служить, но пороку. Не физическое рабство унижает душу, но подчинение порокам; общее как для благочестивых, так и для злодеев не ведет ни к доблести, ни к пороку (Послание к Римлянам, I, 28).

Что такое порок души и
что называется собственно грехом?

И так, порок — это то, благодаря чему мы склоняемся к прегрешению, то есть то, что заставляет нас сочувствовать тому, чему сочувствовать не надлежит, что, к примеру, мы можем сделать или можем прекратить делать. Но это сочувствие мы называем собственно грехом или извращением души, который заслуживает осуждения, либо, иначе говоря, оставляет нас виновными перед Богом. Что же это за сочувствие, если не презрение Бога и не оскорбление Его? Бог не может пострадать ни от какого ущерба, кроме презрения. Ибо сам Он — высшее Могущество, которое не умалится никаким ущемлением, но Он мстит за презрение к себе. Итак, грех — это презрение нашего Творца, и грешить — значит презирать Творца, то есть не совершать ради Него того, что, мы верим, нам надлежит делать ради Него, или же не отречься ради Него от того, от чего, мы верим, нам надлежит отречься ради Него. Определяя таким образом грех чисто отрицательно, говоря: не делать либо не отречься от того, от чего следует отречься, — мы ясно показываем, что нет никакой субстанции греха, потому что он заключается скорее в не-бытии (*non esse*), нежели в бытии (*esse*), подобно тому как мы сказали бы, определяя тень: это — отсутствие света там, где должен быть свет*.

Но, может быть, ты возразишь, что, поскольку воля к злодеянию есть грех, делающий нас виновными перед Богом так же, как воля к добродетели делает нас правыми, то грех заключается в злой

2* См. об этом: *Аврелий Августин*. Исповедь. Кн. 3, 12. М., 1991, с. 94, 311.

воле так же, как добродетель — в доброй, в таком случае грех, как и добродетель, находится не только в небытии, но также и в бытии. Желая, таким образом, делать то, что, как мы думаем, угодно Богу, мы угрождаем Богу, а желая делать то, что, на наш взгляд, противно Богу, мы гневим Бога и, возможно, оскорбляем, или презираем Его.

Но я отвечаю, что, если мы внимательнее рассмотрим вопрос, то помыслить об этом нужно иначе, чем кажется. Ведь так как иногда мы грешим безо всякой злой воли и так как сама злая воля обуздывается, не погаснув, то она может оказаться источником борьбы и пальмовой ветвью для тех, кто ей противится и увенчать их короной славы. О воле [в таком случае] стоит сказать, что она уже — не столько грех, сколько некая неизбежная слабость. В самом деле, вот некий человек, на которого в припадке бешенства напал его жестокий хозяин и преследовал его с обнаженным мечом, стараясь убить. Тот долго бегал от него, стараясь, насколько можно, ускользнуть от смерти и, не желая убивать господина, был к тому принужден, чтобы не быть самому убитым. Можешь ли ты, кто бы ты ни был, сказать мне, что в этом деянии возымела быть злая воля? Ведь, правда же, пытаясь избежать смерти, он хотел сохранить собственную жизнь. Но разве была тут злая воля? Нет, конечно же, и я так думаю. Но она стала таковой, когда бы он пожелал убить преследующего [его] господина. Обещаю: ты ответишь правильно и тонко, если сможешь определить [его] волю как самозащиту. Но, как я уже о том сказал, он совершил вопреки желанию убийство, которое отсрочивал, сколько мог, не желая навредить жизни [господина] и зная, что из-за такого убийства подвергнет опасности собственную жизнь. Разве охотно он совершил то, что грозило ему самому опасностью для жизни?

Если ты ответишь, что он все же действовал по охоте и, хотя, несомненно, не желал убивать своего господина, все же, стремясь избежать [собственной] смерти, был, что ясно, до того доведен, то нам на это нечего возразить. Но, как уже сказано, воля, с помощью которой он, как ты говоришь, хотел избежать смерти, а не убить господина, не должна быть порицаема как зло. Тем не менее он совершил ошибку, будучи принужденным согласиться на убийство, хотя бы и под страхом несправедливой смерти; скорее ему следовало принять смерть, нежели причинить ее, поскольку он все же сам завладел мечом [господина], а не получил его от власти. Отсюда истина: всякий, гласит она, «кто

завладеет мечом, от меча и погибнет» (Ев. от Матф. XXVI, 52), что значит: из-за такой неосмотрительности он подвергается осуждению своей души. Итак, он желал, как сказано, избежать смерти, не убивая господина, но, так как он согласился на убийство, соглашаясь на которое был не должен, то его грехом и было это несправедливое согласие, предвещающее убийство. Может быть, кто-нибудь скажет так: поскольку он хотел убить своего господина ради того, чтобы избежать смерти, то из этого нельзя просто сделать вывод, что он желал его убить; как если бы я кому-нибудь сказал: поскольку я хочу, чтобы ты владел моим плащом, то ты мне за это [должен] дать 5 солидов, что значит: за эту цену я охотно бы согласился, чтобы плащ стал твоим, но на этом основании [еще] не признаю, что желал бы, чтобы он был твоим. Если также некий человек, который должен сесть в тюрьму, захотел бы поместить туда вместо себя сына, чтобы подыскать за себя выкуп, можем ли мы только на этом основании признать, что он желал бы заключить в тюрьму своего сына? Ведь его принуждают претерпеть это с великими охами и вздохами. Как бы то ни было, как я о том сказал, волю, состоящую из огромной душевной печали, нужно называть не столько волей, сколько — скорее — страстью (*passio*). И так же [можно сказать]: «этого хотят ради того», как если бы утверждалось: претерпевается то, чего не хотят, ради того, чего жаждут. Так, говорят, что робкому делают прижигание или ампутацию ради его выздоровления, мученики принимают страсти, чтобы возвыситься до Христа, а сам Христос — чтобы через Его Страсти мы были спасены. Однако заставить нас уступить не просто, как этого ни желай. Ведь страсти может не быть, если что-либо не устанавливается против воли. И никто не претерпевает там, где исполняется его воля и он наслаждается тем, что делает. Апостол во всяком случае сказал: *Имею желание разрешиться и быть со Христом* (К Филиппийцам, I, 23), что значит умереть ради того, чтобы возвыситься до Него. Сам он напоминает в другом месте: *Мы не хотим соблечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью* (2 Посл. к Коринф., V, 4). Ту же мысль, высказанную Господом, напомнил Блаженный Августин, [мысль], где Христос сказал Петру: *Простреши руки твои, и другой препояшет тебя и поведет, куда не хочешь* (Ев. от Иоанна, XXI, 18) *.

3* См.: *Aurelius Augustinus*. In *Iohannis Euangelium tractatus*, CXXIII, 5; см. также: *Petrus Abaelardus*. *Sic et Non*. — MPL, t. 178, col. 1468.

Христос же по слабости человеческой природы сказал Отцу: *Если возможно, да минует Меня чаша сия: впрочем, не как Я хочу, но как Ты* (Ев. от Матф. XXVI, 39). Ведь душа Его, естественно, страшилась великого испытания смертью, и то, что Он полагал злодейской карой, не могло быть желанным для Него. О том в другом месте написано: *Его истязали, но страдал добровольно* (Исайя, LIII, 7) *. Или же [это] нужно понять так, что речь идет о Божественной природе, от чьей воли зависело принятие человеком страсти. Или же слова «Он страдал добровольно» употреблены [здесь] вместо «Он решил [страдать]», как у псалмопевца: *Что Сам возжелал, Он сделал* (Псалмы, CXV, 3) *.

Итак, ясно, что иногда грех можно совершить вовсе без злой воли, а отсюда — уверенность: нельзя говорить, будто грех — это воля.

Ты, конечно, скажешь, что мы грешим, когда принуждены грешить, но не так, как грешат добровольно, как если бы дело обстояло так, будто мы хотели совершить то, о чем знаем, что нам никоим образом не должно совершать. В таком случае кажется, что та злая воля и грех — одно и то же. Мужчина, к примеру, увидев некую женщину, жаждет обладать [ею], и его дух (mens) через телесное вожделение вздымается так, что воспламеняется позорным желанием соития. Скажешь ли ты из-за этого, что такая воля и постыдное желание — ничто иное, как грех?

Отвечаю: если та воля обуздывается добродетелью воздержания и, однако, не подавляется, то что же она сохраняет для битвы и что упорствует в сражении и, побежденная, [все же] не угасает? Где же битва, если нет источника для сражения? И откуда бы взяться награде, если бы не было того, за что мы тяжело претерпели? Когда сражение завершилось, не с чем уже бороться, остается только получить награду; в этом мире мы непрестанно сражаемся, чтобы в том получить венец победителя. Но чтобы битва состоялась, нужно существование врага, который бы сопротивлялся и совершенно не ослабевал. Этот враг — наша злая воля, над которой мы одерживаем победу, подчиняя ее Божьей воле, [но] подчиняя не полностью, так что всегда у нас остается то, против чего мы могли бы упорно бороться.

Что значительного мы сделали бы ради Бога, если бы не претерпели ничего противного нашей воле, но наслаждались бы тем, чего хотели? Кто мог бы выразить нам признательность, если бы

4* В русском тексте Библии: «Им пожертвовали, но страдал добровольно».

5* В русском тексте Библии слово «Сам» отсутствует.

мы ублажали нашу волю тем, относительно чего утверждаем, что делаем это за-ради самих себя? Или что, ты можешь спросить, заслуживается у Бога: что делаем мы охотно или сопротивляясь? Я, по крайней мере, ничего [на это] не отвечаю: ибо при воздаянии Он взвешивает не столько наши деяния, сколько душу, и, как мы в дальнейшем обнаружим, деяние ничего не добавляет к нашим заслугам, [независимо от того], проистекает ли оно из злой или доброй воли. Так как мы предпочитали Божью волю нашей, чтобы скорее следовать Ему, нежели себе, то мы добиваемся перед Ним весомой заслуги на основании совершенства истины, в коей выражается Его совершенство: *Я пришел, чтобы исполнить не Свою волю, но волю пославшего Меня* (Ев. от Иоанна, VI, 38). К тому Он увещает и нас: *Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, притом и самой души своей* (то есть если не отказывается от внушений своих [родичей] и от собственной воли, чтобы полностью починиться Моим наставлениям), *тот не достоин Меня* (Ев. от Луки, XIV, 26) *.

Таким образом, нам предписывается ненавидеть отца нашего, не убивая его; таким же образом предписывается ненавидеть нашу волю, чтобы не следовать ей, не разрушая ее, однако, до основания. Ведь Тот, кто говорит: *Я не есть желания твои и Отстранись от воли своей* (Ср.: Иезекииль, XVIII, 31, 30) — повелевает нам не удовлетворять наших желаний, но и не полностью освободиться от них. Конечно, удовлетворение их — порок, а лишиться их невозможно по нашей слабости. Грех заключен, следовательно, не в вожделении женщины, но в согласии на вожделение. Осуждается не плотское желание, но согласие на него.

Что мы сказали о сладострастии, то же можем заметить и относительно сластолюбия. Некий человек проходит через сад и при виде сладких плодов его охватывает страсть их отведавать, однако он сопротивляется своему вожделению, чтобы ничего там тайком, то есть [совершив] грабеж, не сорвать, хотя дух его распалился великой жаждой в предвкушении удовольствия съесть их. Где желание, там несомненно и воля. Тот человек желает [отведавать] плод, он не сомневается, что, съев его, испытает удовольствие; его слабая природа, разумеется, побуждает его соблазниться тем, чего нельзя допустить без ведома или без позволения владельца. Человек тот подавляет желание или нет? Нельзя сказать, что он погасил его, но так как он не поддался ему, то греха с ним не случилось.

6* См. также: Евангелие от Матфея, X, 37.

Но зачем об этом? Чтобы прояснить, наконец, на таких [примерах], что сама воля, то есть желание сделать недозволенное, совсем не называется грехом, ибо, как мы утверждали, он состоит в согласии на него. Мы соглашаемся на недозволенное тогда, когда никоим образом не уклоняемся от его совершения, будучи внутренне готовыми довести это до конца, лишь только представится возможность. Итак, всякому, кого ловят на этом умысле (*intentio*), обвинение кое-что добавляет, преувеличивая грех, но перед Богом он все-равно обвиняемый, который силится, сколько может, ради такой проделки, и проделывает это [настолько успешно], насколько [это] от него зависит, даже если его, как вспо-

- 7 минает блаженный Августин, застигнут за сим делом *. Но хотя воля не есть грех, и мы подчас, как сказали, совершаем грех против воли, кое-кто тем не менее утверждает, что всякий грех добровольен; [правда], в этом вопросе они проводят некоторое различие между грехом и волей, так как одно можно назвать волей (*voluntas*), а другое своеволием (*voluntarium*), то есть одно означает собственно волю, а другое — произвол. Но если мы называем грехом то, что предварительно называли собственно грехом, то есть презрение Бога, или: согласие на то, относительно чего знаем, что ради Бога это нужно прекратить, то каким образом мы можем сказать, что грех — это произвол, а значит, что мы хотим презреть Бога? «Грешить» значит, что мы сами хотим либо стать хуже, либо стать достойными осуждения? Как бы ни хотели мы совершить то, за что впоследствии, знаем, нас должно настичь возмездие, то есть за что мы удостоимся наказания, мы, однако, наказанными быть не желаем. Тем самым мы очевидно неправедны, потому что хотим совершить неправедное, но не хотим подвергнуться беспристрастному праведному наказанию: праведная кара неприятна, неправедное же деяние приятно *.
- 8

Часто случается так, что, желая возлечь с той [особой], о которой известно, что она замужем, мы, хотя и прельщены ее внешностью, никоим образом не хотели бы вступить с нею в связь именно оттого, что она замужем. Существует, напротив, множество людей, кто из самолюбия домогается жен сильных мира сего, [притом] гораздо сильнее, чем если бы то были девицы,

7* *Aurelius Augustinus*. De sermone Domini in Monte. — MPL, t. 34, col. 1246.

8* См.: *Aurelius Augustinus*. De libero arbitrio. — MPL, t. 32, col. 1225; *idem*. Retractationes. — *Ibidem*, col. 603—604; *Petrus Abaelardus*. Theologia scholarium. — Opera Petri Abaelardi. Ed. V.Cousin. P., 1859, t. II, p. 145.

[именно] оттого, что они жены таких людей. Они жаждут совершить прелюбодеяние больше, нежели предаться разврату, то есть отклониться от закона не меньше, а больше. Есть и такие, кому очень стыдно, что они вовлеклись в соблазн вожделения, поддавшись злой воле, и из этого делают вывод, что по телесной слабости возжелали того, чего никоим образом не желали бы вожделеть. Как можно назвать добровольным согласие, которого мы не хотим давать, хотя, как было сказано, по [утверждению] некоторых, всякий грех мы можем назвать добровольным? Я совершенно не вижу на то оснований, если только под «добровольным» мы не подразумеваем все, за исключением неминуемого, когда, очевидно, никакого греха избежать нельзя. Иначе пришлось бы назвать добровольным то, что происходит в результате любого воления. В самом деле, тот, кто принужден был убить своего господина, не имел желания убивать, однако это совершилось на основании некоего воления, потому что, очевидно, он хотел избежать или отсрочить собственную смерть *.

9

Некоторые испытывают огромное волнение, слыша, как мы говорим, что греховный поступок ничего не добавляет ни к вине, ни к Божьему осуждению. Они, естественно, возражают, что в греховном поступке преследовалось некое наслаждение, которое увеличивает грех, как, например, при соитии либо при поедании [чужих плодов], о чем мы говорили. То, что они утверждали, не было бы абсурдным, если бы они нас убедили, что такого рода телесное удовольствие есть грех, а не нечто такое, что можно совершать и безгрешно. Конечно, если они так считают, то при всех обстоятельствах никому нельзя заниматься телесной усадой. Тогда и супруги не свободны от греха, так как соединяются друг с другом ради узаконенного физического наслаждения. Также и тот, кто испытывает удовольствие, смакуя плоды. Равно повинны были бы и те больные, которые для выздоровления поддерживают себя более вкусной пищей, способствующей избавлению от недуга, эту [пищу] они никоим образом не принимают без удовольствия, а если бы принимали, то она не принесла бы им ни малейшей пользы. Наконец, и Господь, Творец как пищи, так и плоти, не остался бы за порогом вины, если отпустил им такие лакомства, что по неведению они невольно принудили себя к греху, благодаря самонаслаждению. Как же Он создал таковые

9* См.: *Petrus Abaelardus. Commentaria In Epistolam ad Romanes.* — MPL, t. 178, col. 894—895 A.

10 [яства] нам в пищу, или: как Он позволил ими питаться, если нам было бы невозможно их есть безгрешно? Как можно утверждать, что совершается грех, [когда речь идет] о том, что дозволено? Ведь и бывшее когда-то незаконным и запретным, а затем дозволенное и ставшее законным, уже вовсе совершается безгрешно. Например, у нас ныне дозволено употребление свинины и многого другого, некогда запрещенного иудеям (Исайя, LXV, 4; LXVI, 17). Когда, таким образом, мы видим, что даже иудеи, обращенные к Христу, свободно употребляют такого рода пищу, которую запрещал [им] Закон, разве мы в таком случае утверждали бы, что они невинны, если бы не признали, что это им было предоставлено Богом *? Итак, если прежде им был запрет на такую пищу, а теперь вышло дозволение, и само дозволение освобождает от греха и устраняет обвинение в презрении Бога, то кто будет утверждать, что некто в том согрешил, ибо Божье соизволение это узаконивает? Если в первый день творения нам дозволено сожительство с женой либо пропитание вкусной пищей, благодаря которой безгрешно жилось в раю, то кто может обвинить нас грешниками, если мы не преступали границ дозволенного?

Но снова утверждают, что супружеские отношения и желание вкусно поесть позволительны только при условии исключения всякого удовольствия и что то же самое можно делать совершенно без улады. Но если это так, то людям дозволено поступать так, как никоим образом поступать нельзя, и неразумным было разрешение, предоставляющее действовать подобным образом, каковым оно несомненно стать не может. Более того, на каком основании Закон некогда понуждал к браку, чтобы каждый в Израиле оставил потомство? Или — на каком основании апостол заставляет супругов согласно исполнять [супружеский] долг, если они никоим образом не могут сделать этого безгрешно? Каким же образом говорит он о долге там, где грех неизбежен? Или — как можно принуждать кого бы то ни было к такому поступку, которым будет [нанесено] оскорбление Богу? Отсюда ясно, как я полагаю, что никакую естественную телесную уладу не стоит причислять к греху, признавая виной то, что позволяет испытать радость по мере возможности. Если, например, какого-либо благочестивого [человека] некто принудил лечь среди женщин, связав веревками, и у того от мягкой постели и женского окруже-

10* См.: *Petrus Abaelardus. Sic et Non*, cap. 130; *idem. Problemata Haeloissae*, 42. — MPL, t. 178, col. 1560—1563.

ния возбуждается желание, но не согласие на него, то кто осмелится назвать грехом позыв, который природа с необходимостью налагает [на человека]?

Ты можешь возразить, что, по мнению некоторых, даже в законном сожителстве телесное вожделение считается грехом. Ведь и Давид говорит: *Вот, я в беззаконии зачат* (Псалмы, I, 7), — и апостол, изрекший: *Потом опять будьте вместе* и т.д. (1-е посл. к Кор., VII, 5), — затем добавил: *Впрочем, это сказано мною как позволение, а не как повеление* (там же, VII, 6). Кажется, больше на основании авторитета, чем разума, мы признаем, чтобы то самое телесное развлечение почитали грехом. Известно, что Давид был зачат в браке, а не в разврате, и об индульгенции, то есть прощении, не мог просить, как заявляют, там, где вовсе нет вины. Мне же кажется, что, когда Давид говорил, что он был зачат в беззаконии, то есть в грехах, не добавив, о каких [грехах идет речь], то он намекает на общее проклятие, [идущее от] первородного греха, из-за которого каждый, очевидно, по вине прародителей, подвергается осуждению подобно тому, как о том написано в другом месте: *Никто не чист от грязи, даже дитя новорожденное* (Иов, XIV, 4) *. Как напоминает блаженный Иероним, сам разум уличает, что, пока душа в детстве формируется, она не знает греха. Если же она равно чиста от греха и нечиста от грязи греха, то нельзя ли понять это не как вину, а как кару? Ясно же, что [такая душа] не имеет вины презрения к Богу, потому что разумом не воспринимает того, что ей надобно делать; тем не менее она не избавлена от грязи греха прародителей, начиная с которого она навлекает на себя хотя и не вину, но кару, и претерпевает в наказание то, что те совершили, как грех. Так, когда Давид сказал, что зачат он был в беззаконии, то есть в грехах, то он [тем самым] отметил, что по вине прародителей был подвержен общему приговору к осуждению, и обращает эти преступления не столько к ближайшим, сколько к далеким родичам.

Что же до слов апостола об индульгенции, то понимать это нужно не так, как обычно воспринимают, то есть: будто он сказал об

11* Здесь дан перевод соответствующего места Септуагинты — Библии 70 толковников. В еврейском тексте, Вульгате и русском переводе так: «Кто родится чистым от нечистого? ни один». Ср.: *Sanctus Hieronimus. Commentariorum Ionas liber.* — MPL, t. 25, col. 114; *idem. Commentariorum in Hiezechielem liber.* — *Ibidem*, col. 169; *Petrus Abaelardus. Sic et Non*, col. 1502.

индальгенции как об отпущении, прощении греха. Вот что он утверждал: по позволению, а не по повелению; как если бы говорил: по отпущению, а не по принуждению. Если же супруги желают и единодушно решат, то они могут полностью отказаться от телесных уз, и никаким принуждением их нельзя к тому побудить. Если же таковое не является их решением, то они имеют и [на то] индальгенцию, то есть отпущение, ибо отклоняются от более совершенной жизни из-за привычки к жизни не слишком стесненной. Потому апостол здесь трактует индальгенцию не как прощение греха, но как допущение более широкой, хотя и менее совершенной жизни во избежание блуда, упреждая людей от великого греха, и лучше пусть меньшее пойдет в заслугу, нежели большее вменится в прегрешение. Здесь мы подвели к тому, чтобы тот, кто, возможно, пожелает всякое телесное удовольствие счесть грехом, не сказал бы, что грех увеличивается от [такого] поступка; тот, например, кто само согласие души переносит на совершение деяния, так что душа загрязнилась бы не только согласием на позорное деяние, но самим позорным деянием, как если бы можно загрязнить ее тем, что случилось вовне, в теле. На деле же совершение поступков нисколько не способствует увеличению любого рода греха, и ничто не может загрязнить душу, кроме принадлежащего ей, то есть согласия, относительно которого мы утверждаем, что только оно одно и составляет грех, предшествуя воле в душе или следуя за исполнением поступков. Впрочем, хотим мы или совершаем то, чего не нужно, однако по этой причине еще не грешим, ибо и воление, и его исполнение часто бывают безгрешны. Как и наоборот, согласия на грех можно добиться без того и другого. Отчасти мы уже показали на примере, как воля, вызванная вожделением и сопровождаемая соблазном, при виде женщины или чужого яблока, не ведет к согласию. Мы показали это также на примере дурного согласия при отсутствии дурного желания, сославшись на случай убийства [служкой] своего господина, что не являлось пороком.

Относительно того, что не должно случаться, я полагаю, никто не скрывает, что часто это происходит безгрешно, ибо — очевидно — свершается по принуждению или неведению. Некая, например, женщина, претерпев насилие, могла лечь в постель с мужем другой, либо некий муж, каким-то образом обманутый, спал с той, кого принял за жену, либо же кто-то по ошибке убивает [человека], полагая себя обязанным убить его в качестве его судьи. Грех, таким образом, не в том, чтобы возжелать жену дру-

того или войти с нею в связь, но скорее в том, чтобы согласиться на это желание или на этот поступок. Именно согласие с желанием Закон называет [просто] желанием, когда гласит: *Не возжелай* (Второзак., V, 21). В самом деле, «не возжелай» означает не предотвращение того, чего мы не можем избежать и в чем, как сказано, не грешим, но предотвращение согласия на это. Именно так нужно понимать то, что сказал Господь: *Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением* (Ев. от Матф., V, 28), то есть: кто смотрит [на нее] так, что возникает согласие с вожделением, уже прелюбодействовал [с нею] в сердце своем (там же), хотя бы на деле не предавался распутству; это значит, он уже несет на себе вину за грех, хотя бы до сих пор воздерживался от [его] осуществления *.

И, как мы обстоятельно обсуждали, повсюду, где кажется, что действия ограждаются правилом или запретом, это нужно отнести либо на счет воли, либо на счет согласия на действие, нежели на счет самого действия; впрочем, ничто из относящегося к заслуге не подпадало под запрет; [поступки же] чем менее достойны наставления, тем менее находятся в нашей власти. Ибо много такого, что запрещает нам действовать, но воля и согласие всегда в нашей власти. Так, сказал Господь: *Не убий. Не лжесвидетельствуй* (Второзак., V, 17, 20). [В словах] относительно деяния и речи нет ни о запрете вины, ни о ее предостережении, если мы воспримем их буквально, а только о деянии [как выражении] вины. Ибо грех не в убийстве человека и не в том, чтобы возлечь с чужой женой, потому что [эти поступки] иногда могут совершаться безгрешно. В самом деле, если запрет такого рода — относительно действия — воспринимается буквально, то тот, кто хочет принести лжесвидетельство или даже согласится [на него] на словах, не станет обвиняемым на основании закона, пока не станет известно, что по некоей причине он о чем-то умалчивает. Ведь не сказано, чтобы мы не желали лжесвидетельствовать либо не желали на словах соглашаться на это, но только чтобы мы действительно так не говорили. Или же: Закон запрещает нам жениться на наших сестрах или вступать с ними в кровосмесительную связь. Однако нет никого, кто мог бы соблюдать этот завет, так как никто не может опознать в точности в той или иной женщине свою сестру. Никто, утверждаю, если бы Он не установил завета не столько на действия, сколько на согла-

12* См. также: *Aurelius Augustinus. De sermone Domini in Monte*, col. 1246.

сие [на них]. Если же случается, что кто-либо по неведению женится на своей сестре, то разве он — преступник завета, хотя и содеял то, что Закон запретил делать? Не преступник, ответишь ты, так как он не соглашался на нарушение, ибо не ведал, что творил. Так что говорить как о преступнике нужно не о том, кто совершает запретное, но [о том], кто соглашается на то, что известно как запретное. Запрет, следовательно, нужно понимать не на основании поступка, а на основании согласия [на него], что очевидно, когда повелевают: не делай того-то или того-то, или, как говорится, не предвкушай сознательно того-то.

- И блаженный Августин, тщательно обдумав это [и поняв], что всякий грех влечется к благодати либо к алчности скорее, нежели к [свершению] поступков, сказал: *Никакой закон не предписывает ничего, кроме благодати, и не запрещает ничего, кроме алчности* *. Отсюда и апостол: *Все заповеди, — говорит, — заключаются в сем слове: «люби ближнего твоего как самого себя», — и затем: Любовь есть исполнение закона* (Посл. к Римл., XIII, 9—10). Конечно, заслуга не уменьшится, если ты подашь готовую милостыню бедняку, а милосердие побуждает тебя ее раздавать, но пусть будет готова твоя воля на это, когда такой возможности нет и нет сил у тебя [что-либо сделать], ибо нет условий. Известно, конечно, что есть поступки, которые следует совершать либо вовсе не исполнять в равной мере как добрым, так и дурным людям. И одно [лишь] намерение различает их. Как напоминает вышеназванный доктор, в том же поступке, в котором нам явлены Бог Отец и Господь Иисус Христос, мы обнаруживаем и [действия] Иуды-предателя *. То же самое, [что Богом и Господом Иисусом], содеяно и этим предателем, как напоминает апостол: *Как Отец предал Сына Своего, а Сын предал Сам Себя* (Посл. к Римл., VIII, 32; Посл. к Галатам, II, 20) *, так и Иуда предал своего Учителя. Изменник совершил тот же поступок, что и Бог *. Но разве он поступил хорошо? Ведь даже если [в конечном счете и] благо, то при всех обстоятельствах не хорошо, или же: он не должен был [совершать] то, что было

13* *Aurelius Augustinus. De doctrina christiana. — MPL, t. 34, col. 71.*

14* *Aurelius Augustinus. In Epistolam Iohannis Parthos Tractatus VII, cap. IV. — MPL, t. 35, col. 2932—2933.*

15* В русском тексте соответственно: «Тот, Который Сына Своего предал... за всех нас» и «Сын Божий... предавший Себя за Меня».

16* См.: *Aurelius Augustinus. De sermone Domini in Monte, col. 1289; Petrus Abaelardus. Dialogus..., col. 1677 C.*

выгодно ему лично. В самом деле, Бог мерит не тем, что люди делают, а тем, с какой душой они могут делать [нечто]; и не в поступке, а в намерении (*intentio*) поступающего состоит заслуга или подвиг. Часто, однако, одно и то же совершается по-разному: благодаря праведности одного и неправедности другого. Двое, к примеру, вешают некоего преступника. Один движим ревностью к справедливости, а другой — застарелой вражеской ненавистью, и хотя совершается одно и то же деяние — повешение — и при всех обстоятельствах они совершают то, что сделать — благо, и то, чего требует справедливость, но из-за разницы намерения одно и то же делается разное: одним — со злом, другим — с благом.

Кто, наконец, не знает, что сам дьявол не делает ничего, что не позволил бы ему делать Бог? Ни когда он заслуженно наказывает неправедного, ни когда ему дозволяется унижить какого-либо праведника ради его очищения или же ради того, чтобы тот [показал] пример терпения? Но хотя он делает то, что Бог позволяет ему делать, подстрекаемый своей подлостью, и хотя воля его всегда неправедна, могущество его называется благим или даже праведным: могущество он получил от Бога, а воля — его собственная. Что до трудов, то кого из избранных можно отождествить с лицемерами? Кто [как не избранные] из любви к Богу претерпевают или совершают столько, сколько те — из жажды людской славы? Кто, наконец, не знает, что подчас праведно совершается то, что Бог запрещает делать, как и наоборот: начинают иногда [совершать] то, что, однако, менее всего следует делать. Так, мы в самом деле знаем, что Он запретил распространять слухи о некоторых чудесах, с помощью которых исцеляются больные ради примера смирения, дабы никто случайно не возжелал бы себе славы от подобного перешептывания. Но тем не менее получившие эту милость не прекращали разглашать о ней из почтения к Тому, Кто это делал и Кто запретил [это] открывать, о чем написано: *Но сколько Он ни запрещал им, они еще более разглашали* и т.д. (Ев. от Марка, VII, 36). Разве осудишь за преступление таких виновников, которые совершили [его] и притом сознательно вопреки завету, ими полученному? Кто обвинит их в преступлении, разве что в том, что решались совершить [его] из почтения к Нему, ибо не совершили ничего из-за презрения Того, Кто повелел [молчать]. Скажи, умоляю, повелел ли Христос то, чего не нужно было предписывать или же те [люди] распустили слух о том, относительно чего нужно было

сдерживаться? Благом было повелеть то, что не было благом выполнить. Обвинишь ли ты Господа в том, что случилось с Авраамом, коему Он сначала повелел принести в жертву своего сына, а затем Сам остановил предписанное? Разве не во благо Бог повелел совершить то, что не стало бы благом по свершении? А если оно стало бы благом, то почему впоследствии было предотвращено? Если же были одинаково благом и повеление, и предотвращение [жертвоприношения] — не без разумного же повода Бог позволяет или заставляет делать нечто, — то, как видишь, одно лишь намерение исполнить завет, а не совершение поступка оправдывает перед Богом, так как Он повелевает во благо то, что является благом при исполнении. В самом деле, у Бога не было намерения и [в действительности] Он повелевал так поступить не для того, чтобы Авраам принес в жертву сына, но чтобы испытать этим его повиновение, незыблемость его веры либо любви к Нему и поставить нам в пример. Именно это сам Господь затем открыто признал, когда сказал: *Теперь я знаю, что боишься ты Бога* (Бытие, XXII, 12) и столь искренне сказал: Я повелел тебе это ради того, чтобы узнать, что ты готов [повиноваться] и чтобы другие узнали, что Я сделал то, что Сам Я знал о тебе до [начала] времени. Намерение Бога было в [испытании] поступка, которое было праведным. И столь же праведным был запрет его, касающийся тех вышеназванных [случаев], которые, как мы упоминали, Он запретил [разглашать], но не ради того, чтобы соблюдали запрет, а ради того, чтобы даровать нам, немощным, примеры воздержания от тщеславия. Потому [Аврааму] Бог повелел то, свершение чего не было бы благом, как и, наоборот, [исцеленным] запретил то, свершение чего было бы благом. И как там намерение оправдывает Его, так и здесь оно оправдывает тех, кто на деле не исполнил завета. Ибо они знали, что Он заповедал не для того, чтобы сдержали заповеданное, а чтобы возвеличить вышеуказанный пример. Таким образом, волею Повелителя они не презрели Того, Чьей воле, как понимали, они не противятся. Если бы мы даже судили более по делам, нежели по намерениям, то учли бы, что иногда нам не только можно действовать против Божьего завета, но действовать основательно и сознательно, не будучи обвиненными в каком-либо грехе *; и не нужно называть злыми ни волю, ни поступок под пред-

17

17* Размышления над историей с Авраамом имели дальнейшие следствия. Достаточно вспомнить «Страх и трепет» С.Кьеркегора, где эта история — ось анализа. Этика как всеобщее представлена С.Кьеркегором как искушение

логом, что завет Бога соблюдается ради деяния, хотя намерение [получившего завет] волею Повелителя не противоречит установившему сей завет. Так же умысел Повелителя оправдывает Его Самого, повелевшего совершить то, что, однако, совершать следует менее всего; так и стремление к благодати оправдывает того, кому был завет.

Чтобы кратко заключить вышесказанное, рассмотрим четыре [компонента греха], которые нужно различать последовательно и весьма тщательно, а именно: изъян души, толкающий к преступлению, затем самый грех, который мы усмотрели в согласии на зло, то есть в презрении к Богу, далее волю, направленную на зло, и, наконец, злокозненный поступок. Так же как хотеть — значит не то же, что исполнить волю свою, также и согрешить — не значит совершить преступное деяние. Грех [проистекает] из согласия души, благодаря которому мы грешим; преступное деяние нужно понимать на основании совершения поступка, то есть когда мы на деле осуществили то, на что прежде дали согласие.

- 18 Грех, или искушение, как мы полагаем, выражается тремя способами: внушением, удовольствием и согласием *. Понимать это надо так, что благодаря этой троице мы часто низводимся до преступного деяния, как то случилось с прародителями. Ведь [всему] предшествовало именно внушение дьявола, обещавшего бессмертие, если [те] отведают запретный [плод] с древа. Затем настал черед удовольствия, когда жена, увидев красоту древа и поняв, что [плод] его приятен на вкус, зажглась желанием [отведать] его, предвкушая наслаждение едой. Она была втянута в преступление, согласившись на него, тогда как должна была подавить [свое желание], дабы повиноваться запрету. Хотя она должна была искупать это преступление раскаянием, чтобы заслужить прощение, она, напротив, закрепила его деянием; таким образом, она, совершая грех, прошла по трем ступеням. Так и мы часто теми же тремя ступенями идем не к провинности, но к греховному деянию, то есть через внушение, или поощрение со

для индивида, который в качестве единичного устанавливает с Богом-Абсолютом абсолютные отношения, то есть выступает как нравственный индивид. Абеляр рассматривает иной парадокс: испытание Авраама представляется как внимательное вслушивание в заповеди для опознания истинной воли Бога, имеющее своим следствием осознанный поступок.

18* Aurelius Augustinus. De sermone Domini in Monte, col. 1246—1247; Sanctus Gregorius papa I. Homiliarum in Euuangelia liber I. — MPL, t. 76, col. 1135.

стороны другого, извне толкающего нас на поступок, [совершать] который не следует. Поскольку мы познали, сколь приятно поступать подобным образом, то даже прежде содеянного наш дух зачаровывается удовольствием от самого деяния и через удовольствие искушает нас в [наших] помыслах. Пока мы льстим этому удовольствию, соглашаясь [на него], мы грешим. Тогда этими тремя ступенями мы и доходим до греховного деяния.

Кое-кто желал бы понимать под именем внушения внушение плоти, [осуществляющееся] даже в отсутствие внушающего, например, когда кто-либо начинает испытывать вожделение при виде женщины. Но такое внушение на деле нужно называть ничем иным, как удовольствием. Именно это удовольствие, полученное, так сказать, из необходимости, и прочие [удовольствия] того же рода, которые, как мы выше упоминали, не есть прегрешение, апостол называет человеческим искушением, когда говорит: *Вас постигло искушение не иное, как человеческое; и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести* (1 Послание к Коринф., X, 13). Искушением же вообще называется любая склонность души к какому-либо поступку, который не следует [совершать], будь на то воля или согласие. Человеческим же называют искушение, без которого едва ли [можно] или даже никогда нельзя совладать с человеческой слабостью, например, с плотским вожделением или желанием вкусно поесть, от которых просил избавить себя тот, кто говорил: *От грехов юности освободи меня, Господи* (Псалмы, XXIV, 7) *, то есть от тех искушений, что естественно и необходимо [рождены] вожделением, дабы они не заманили к согласию. Или же: пусть я вовсе освобожусь от них, завершив ту, полную искушений, жизнь. Поэтому и говорит апостол: *Вас постигло искушение не иное, как человеческое*; точно та же мысль и когда он говорил: если склоняется дух ваш к удовольствию, которое, как мы называли, есть человеческое искушение, то, распалившись, пусть дух ваш не склонится к согласию, в коем и состоит грех. Ибо сказал он, как если бы кто-либо спросил его, могли бы мы какой-нибудь нашей силой сопротивляться этим вожделениям: *И верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми*, что значит: Ему нужно довериться скорее, чем надеяться на себя, [Ему], Ко-

19* В русском тексте Библии: «Грехов юности моей и преступлений моих не воспоминай».

торый, обещав нам свою помощь, истинен во всех своих обетах, потому что Он — Тот, Кто верен, так что всем, разумеется, нужно оказывать ему доверие. В этом случае Он не допускает нас к искушению сверх наших возможностей, так как через милосердие свое умеряет сей человеческий соблазн так, чтобы не оказать давления на грех больше, чем мы могли бы претерпеть, сопротивляясь ему. Тогда Он делает сверх того: само это искушение обращает на пользу, и хотя через него Он нас испытывает, [но] так, чтобы затем, когда предупредит, Он мог бы нас не столь удручать, и мы меньше стали бы бояться вражеского натиска, над которым уже одержали победу, научившись выдерживать [его]. Всякую битву, нами не испытанную, мы переносим тяжелее и более страшимся [ее]. Когда же обыкновением станет побеждать, то равно ослабеет и сила врага и страх [перед ним].

О внушениях демонов

Внушения исходят не только от людей, но и от демонов, так как случается, что они подстрекают нас на грех не столько словами, сколько делами. Обладающие от природы как изворотливостью ума, так и долговременной опытностью, отчего их и называют демонами, то есть учеными (*scientes*) *, они познали природные силы и оттого могут легко возбуждать человеческую слабость, толкая к чувственности или прочим [желаниям]. Так, с Божьего позволения они иногда насылают недуги на некоторых [людей], а затем исцеляют тех, кто им молится, и часто считается, когда [болезни] прекращаются, что они-то и есть их целители. Даже в Египте им через посредничество магов было дозволено творить чудеса против Моисея (Исход, VII, II, 22), и воистину они действовали благодаря собственной силе, которую познали; что же касается тех [чудес], которые они совершали, то нужно признать, что они — не столь их творцы, сколь устроители: если, например, кто-либо, следуя рецепту Вергилия, сокрушит тушу быка, дабы обеспечить таким деянием появление роя пчел *, то называть его нужно создателем не столько пчел, сколь их среды. Потому на основании познания природы вещей, кото-

20* См.: *Isidorus. Etymologiae*, I; VIII; IX, 15—16 (ed. W.M.Lindsay). Oxford, 1911. Представления о демонических связях ученых сохранялись до наших дней. История Фауста — один из ярчайших примеров.

21* См.: *Вергилий. Георгики*, IV, 281 и далее.

рым обладают демоны, они возбуждают в нас плотское желание или другие страсти души: неким, нам неизвестным, искусством они пробуждали их в нас либо через вкусовые ощущения, либо через прикосновение на ложе, либо с использованием какого-либо другого способа изнутри или извне. Ведь много естественных сил в травах и семенах, в деревьях и в камнях, способных возбудить или усмирить наш дух, благодаря чему те, кто внимательно их изучал, легко мог бы сделать то же самое.

Почему греховные деяния караются более,
нежели сам грех?

Кое-кто гневается, когда слышит, что греховный поступок не называется собственно грехом или же что он ничего не добавляет к греху; поэтому на грешников возлагается более суровое наказание на основании совершенного поступка, а не на основании состава вины. Им я прежде всего отвечаю на это: почему же они не удивляются тому, главным образом, что подчас великая мука наказания назначается там, где никакой виновности и не возникало, и мы должны были карать тех, кого знаем как невинных? Вот, например, какая-то бедолага вскармливает дитя, а у нее нет одежды, чтобы прикрыть и малыша в колыбели, и самое себя. Движимая состраданием к ребенку, она прижимает его к себе, чтобы согреть в собственных лохмотьях, и тогда, думается, покорившись природной слабости, она душит того, кого обнимает с бесконечной любовью. *Будь милостию*, — говорит Августин, — *и делай, что хочешь* *. Когда же она пришла к епископу для рассмотрения дела, то к этой женщине применяют суровое наказание не за вину ее, которую она совершила, а ради того, чтобы сама она или другие женщины впредь были осмотрительнее в таких ситуациях. Иногда также случается, что кого-то его враги обвиняют перед судьей да так, чтобы судью ввести в заблуждение. Однако судья признает его невинным. Но так как те настаивают, требуя судебного разбирательства, то в назначенный день они начинают дело, приведя, вероятно, для убедительности, лжесвидетелей против обвиняемого. Поскольку судья никак не может возразить против таких свидетелей, то законом ему вменяется в обязанность получить от них [сведения], а, получив их «доказательства», он должен покарать невинного, не заслуживаю-

22* *Aurelius Augustinus. In Epistolam Iohannis ad Parthos Tractatus VI, col. 2033.*

щего никакого наказания. Итак, он должен покарать, хотя [тот] и не заслужил кары. Несмотря на это, судья осуждает его справедливо, на основании закона. Из этого, следовательно, ясно, что иногда кара резонно налагается на того, в ком прежде не было никакой вины. Что же в таком случае удивительного, если там, где прежде была вина, последующее деяние увеличивает ее в [глазах] людей в этой жизни, хотя и не в будущей, в [глазах] Бога? Ведь люди судят на основании очевидного, а не скрытого, и они взвешивают не столько состояние вины, сколько последствия поступка. Ведь один только Бог внимает не столько тому, что [люди] совершают, сколько тому, с какими душевными [помыслами] они [это] делают. Он мерит нашу виновность по умыслу, а суд исследует преступное деяние, отсюда и говорится: *Тот, Кто испытывает внутренность и сердце* (Иеремия, XX, 12) и *Кто видит потаенное* (Иезекииль, VIII, 12). Там, где Он видит наисовершенно, там не видит никто, ибо, карая, он вникает не в грешность, но в дух поступка. У нас же наоборот: мы вникаем не в дух, который не видим, но в факт поступка, который знаем. Потому мы часто караем невинных — по заблуждению либо на основании законов по иску, как мы уже сказали, — или оправдываем преступников. *Тот, Кто испытывает внутренность и сердце*, называется Богом, то есть Он испытывает любые помышления на основании душевной страсти, возникающей либо по слабости [природы], либо от телесного вожделения.

О духовных и плотских прегрешениях

Хотя все грехи принадлежат только душе, а не телу, ибо там, где могут пребывать вина и презрение к Богу, там должны пребывать понимание и рассудок. Однако некоторые прегрешения называются духовными, а другие — плотскими, то есть одни происходят от пороков души, а другие от телесной слабости*. Похоть, как и воля, принадлежит одной лишь душе, ибо вожделеть, или томиться, мы можем не иначе, как только актом воли, да и о телесной похоти говорится также, как о похоти душевной: *Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти* (Посл. к Галатам, V, 17), то есть на основании телесного вожделения, которого человек жаждет, он почитает желанным то, что суждения разума отказываются считать желанным.

23* См.: *Sanctus Gregorius papa I. Moralia XXXI, 45, n. 88.* — MPL, t. 76, col. 621; *Peter Abaelards. Philosophische Schriften. Zum ersten male Herausge-*

Почему говорят, что Бог испытывает внутренность и сердце? *²⁴

По причине такого двойного [вожделения], о чем мы только что сказали, — вожделения плоти и вожделения души, Бог был назван Тем, Кто испытывает внутренность и сердце, то есть выявляет намерения либо согласие, [из них] проистекающее. Мы же — те, кто не в состоянии ни различать, ни обсуждать эти намерения и соглашения, мы в большей степени направляем наше рассуждение на поступки и караем не столь за вину, сколь за деяния, пытаюсь отомстить не столь то, что вредит душе, сколь за то, что могло бы повредить другим, так что мы скорее упреждаем общественный урон, нежели восполняем урон личный, следуя словам Господа: *Если же согрешит против тебя брат твой,*
²⁵ *покарай его лично* (Ев. от Матф., XVIII, 15) *. Нужно ли понимать [слова] «*согрешил против тебя*» так, как если бы это исключало грех, совершенный против другого, ибо разве наш долг в том, чтобы исправить или отомстить за больший ущерб, нанесенный нам, нежели другим? Нисколько. Он сказал: *Если же согрешит против тебя*, — то есть если он явно действовал так, что его пример мог тебя развратить. Так что если он грешит лишь против себя, если вина его скрыта и он становится виновным только в собственных глазах, то его пример никак не может повлиять на греховность другого, поскольку он действует только против себя. И даже если нет никого, кто подражал бы его дурному поступку, даже не знал бы [о нем], однако, по мнению людей, нужно наказывать более сам поступок, нежели душевную вину, так как он может причинить больший ущерб и стать, к примеру, опаснее, чем потаенное прегрешение души. Ведь все, что может случиться в преизбытке для общего ли несчастья или для общественной гибели, нужно покарать бичом более суровым, и то, что причиняет больший ущерб, заслуживает у нас более тяжелой кары, вызывая большее возмущение людей, и под-

geben von dr. Geyer. Münster, 1919, S. 281—284.

²⁴* См.: Притчи, XXIV, 12; Псалмы, VII, 10; Иеремия, XX, 12.

²⁵* Ср. с русским текстом: «Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним».

вергается у людей более суровому мучению даже при меньшей предшествовавшей вине.

В самом деле, предположим, что некто в церкви вошел к женщине, тем самым опозорив ее. Когда слух о том дошел до народа, то он вознегодовал не столько за осквернение женщины и истинного храма Божьего, сколько за то, что был загажен материальный храм. Однако оскорбление женщины более тяжко, нежели стен, как несправедливость по отношению к человеку более тяжка, чем к месту. Мы же суровее наказываем за пожар в доме, нежели за совершенный блуд, хотя блуд перед Богом — гораздо более тяжкий [грех], нежели пожары.

И воистину, дело идет не столько о воплощении справедливости, сколько о мере распределения наказаний, ибо мы в первую очередь, как мы уже говорили, задумывались — ради общей пользы — о необходимости предотвратить общественный ущерб. Итак, мы часто караем малейшие прегрешения тягчайшими карами, заботясь не столько о беспристрастии правосудия над предшествовавшей ему виной, сколько тем, чтобы рассчитать, какой вред может быть нанесен в будущем, если наказание будет смягчено. Следовательно, предоставляя Божьему Суду ошибки духа, мы оставляем за собой суд над их результатами: в нашем суде мы должны быть озабочены, как мы уже отмечали, определением наказаний, то есть сообразованием с благоразумием, а не с чистой беспристрастностью. Бог определяет кару для каждого в отдельности по степени виновности и в дальнейшем равно карает всякого, кто заслуживает презрения, независимо от того, какими были условия или занятия каждого.

В самом деле, если монах или мирянин согласны на блуд и ум мирянина даже им разгорячен и если он не отказался из благоговения перед Богом от этого позора, то, хотя он и не монах, он заслуживает той же кары, что и монах. Это же нужно принять и относительно тех, кто, согрешив, открыто смущает и развращает примером многих, и тех, кто грешит скрытно, нанося вред только самому себе. Действительно, если тот, кто тайно совершает тот же грех, что и другой, совершающий его [явно], и, презирая Бога, живет так, будто не наносит ущерба другим, то ему от Бога достается неожиданно большая кара сравнительно с виной, оставленной им после себя; и кто не умерил себя ради Бога, тот также обуздывается Богом, поскольку совершил ту же вину тайно или явно, так как при воздаянии за добро или зло Бог прини-

мает во внимание только дух, а не результаты деяний. Он же оценивает обстоятельства нашей вины или нашей доброй воли, но сам судит душу по предъявлении намерения ее, а не результата внешнего поступка. Ибо, как мы уже говорили, общие и безразличные сами по себе деяния злодеев и избранных нельзя называть добрыми или дурными иначе, как на основании намерения деятеля; не потому, разумеется, деяния должно считать добрыми или злонамеренными, что таков их результат, а потому — во благе или во зле они возникают, то есть на основании намерения, при котором их следует или не следует совершать.

Действительно, как напоминает блаженный Августин, само зло может быть благом, потому что Бог использует его во благо, а иначе Он не дозволил бы ему быть, так как само оно никоим образом не было благим*. Так что когда мы говорим, что намерение человека благое и что его поступок благ, мы различаем двоицу: намерение и поступок. Однако существует лишь одно благо — благо намерения; это значит, что, если мы говорим о добром человеке и о сыне этого доброго человека, то должны воображать просто двух людей, а не две доброты. Следовательно, как говорится, человек добр на основании своей собственной доброты, сыну же этого доброго человека нельзя приписать свойства доброты; из этого вытекает: намерение называется добрым само по себе, деяние — на основании того, что проистекает из этого доброго намерения. Следовательно, существует лишь доброта, благодаря которой и намерение, и деяние называются благими, так как есть одна доброта, на основании которой именуется человек добрым, а сын — сыном этого доброго человека; либо же: одна доброта, на основании которой человек называется добрым и доброй же — воля этого человека.

Следовательно, те, кто возражает, что деянию воздается по намерению или что деяние содействует увеличению воздаяния, должны допустить мысль о нелепости их возражения. Они говорят о двух благостях: благом намерении и его результате, а благо, присоединенное к благу, должно оцениваться выше, чем каждое из них. Им я отвечу, что даже если мы решимся оценивать их совокупность выше, чем каждое в отдельности, то разве в этом причина нашего согласия с тем, что такая совокупность достойна большего воздаяния? Никоим образом. Существуют в действительности одушевленное и неодушевленное, что гораздо полезнее вместе, нежели тогда, когда их берут по отдельности, однако ни

26* См.: *Aurelius Augustinus. De libero arbitrio*, 3, 17, 47.

одному из них не полагается за это решительно никакого дополнительного воздаяния. В самом деле при соединении быка с быком или с лошастью либо бревна с бревном или с железом возникают полезные вещи, ценимые гораздо больше, чем каждая из них в отдельности, не претендующие, однако, на большее воздаяние.

Действительно, скажешь ты, так оно и есть, ибо нет ничего такого, что могло бы стяжать вознаграждение, не будучи разумным. Но разве наше деяние не разумно для снискания награды? Разумеется, нет, ответишь ты; однако говорят, что оно достойно похвалы, потому что позволяет нам выслужиться, то есть делает нас достойными воздаяния или, по крайней мере, увеличивает его. Но именно это мы ранее отрицали, и подумай, каковы причины такого отрицания помимо того, что мы уже указали. У двоих людей, к примеру, возникло одинаковое намерение строить дома для бедных; один удовлетворяет свою благочестивую страсть, другому же, только что насильственно лишившемуся приготовленных денег, не удалось ее осуществить, хотя, будучи скован одним лишь насилием, он сам не совершил никакой вины. Разве его заслуга из-за того, что случилось по внешним причинам, может уменьшиться перед Богом? Разве коварство кого-то третьего могло бы уменьшить его признание Богом? Того, кто все, что мог, делал ради Бога? Впрочем, может ли крупное состояние сделать кого-либо лучше и достойнее, если именно оно, как таковое, ведет к заслуге или способно ее увеличить? Тогда чем богаче люди, тем лучше они становились бы, потому что вследствие громадности состояния можно сделать больше благочестивых дел? Верх глупости — считать, будто богатство содействует прибавлению хоть мелочи к истинному блаженству — к достоинству души либо изъятию мелочи из заслуг бедняков. Даже если обладание вещами не способствует усовершенствованию души, то при всем этом оно не может ни сделать его более дорогим для Бога, ни добавить ему какой-либо заслуги в блаженстве.

О воздаянии за внешние поступки

Однако мы не отрицаем, что в этой жизни признается нечто важное за благими и пагубными деяниями, чтобы немедленным воздаянием нас можно было поощрить за добро или отвратить от зла, а другие могли бы извлекать примеры из чего-либо иного, чтобы научиться делать то, что должно, либо остерегаться того, чего нужно избегать.

О том, что Бог и человек, единые во Христе, не есть нечто лучшее, чем Единый Бог

Нам нужно, наконец, вернуться к предпосылке, где было ясно сказано, что сложенное благо есть нечто лучшее, чем каждое из них само по себе; смотри, как бы тебя не подвели к тому, что ты скажешь, что Христос, то есть Бог и человек, объединенные вместе в одном лице, — нечто лучшее самой Божественности или человечности Христа. То есть лучшее, чем сам Бог, причащающий человека, или человек, причащенный Богу. Ведь известно, что во Христе — благо как причащающийся человек, так и причащающий Бог, и что каждая из субстанций может быть понята как благая, а у человека каждая из субстанций — и телесная, и бестелесная — сама по себе блага, хотя благо плоти никак не относится к достоинству, или заслуге, души. Но кто осмелился бы чему-либо оказать предпочтение перед тем целым, что называется Христом, то есть единением Бога и человека, или же каким-то совокупностям вещей — перед Богом, как если бы что-то могло быть лучше того, что есть вместе с тем и Высшее Благо? — от Него производят то благое, что принимают все.

В самом деле, кажется, что для того, чтобы вести дела, необходимы какие-то помощники, и Бог вместе с ними осуществляет их — они подобны опорам или первопричинам, однако ничто, даже самое великое, не может быть названо более совершенным, чем Бог. Известно, правда, большое число благих вещей; так, многим присуща доброта, но не в этом причина того, что доброта стала столь велика; громадное увеличение ученых или возрастание количества знаний не является причиной того, что возрастает знание каждого [из нас]. Так, поскольку Бог — сам по себе благо и создатель бесчисленных тварей, которые только через Него обладают благим бытием, то доброта через Него явлена во всем этом множестве, так что благо численно увеличивается; тем не менее никакую доброту нельзя предпочесть или приравнять к Его доброте, коль скоро субстанции, или природы, тех, кому принадлежит благо, различны, однако нельзя уравнивать или предпочесть благодати любого Божественного свойства благодать сотворенного. Именно поэтому ни о чем нельзя сказать, что оно лучше, то есть имеет большее благо, чем Бог.

О том, что множество благ не лучше одного блага

Кажется, что количество добросердия или добродетельности не имеет значения для деяния и намерения. Ведь когда говорят о благом намерении и благодеянии, то есть о чем-то проистекающем из благого намерения, то здесь имеет значение только благость намерения; и не в одном и том же значении употребляется имя блага, чтобы можно было нам говорить о множественности блага. Ведь когда мы говорим «человек прост» и «это — простое высказывание», то еще нет причины для нашего согласия с тем, что эта множественность проста, так как имя «простой» здесь употребляется так, а там — иначе. Никто из вас, следовательно, не думает, что, добавляя благое деяние к благому намерению, мы соглашаемся, будто благо добавляется к благу, как если бы существовало множество благ, благодаря чему воздаяние должно бы возрасти, хотя, как сказано, нам нельзя говорить о множестве благ, так как слово «благой» употребляется в разных смыслах.

О том, что благодеяние состоит в благом намерении

Когда мы говорим: намерение (*intentio*) — благое, это значит, что намерение само по себе правильно. Когда мы говорим: благодеяние, это значит, что деяние само по себе благом не обладает, но проистекает из благого намерения. Поэтому один и тот же человек в разное время может делать одно и то же, но из-за различия намерений его деяние заслужит имя либо благого, либо злого, так что кажется, будто оно изменчиво относительно добра и зла. Например, смысл предложения «Сократ сидит» по его истинности или ложности изменчив в соответствии с тем, сидит Сократ или встает. Аристотель по этому поводу говорит, что разная трансформация предложений относительно их истинности и ложности касается не самих предложений, которые принимают на себя нечто изменчивое, изменяя свою истинность и ложность, а того реального субъекта (*res subiecta*), то есть Сократа, кто сам по себе может двигаться, переходя из сидячего положения

27 в положение стоя и наоборот *.

27* См.: Аристотель. Категории, 13 b; *его же*. Метафизика, 1004 b 1—4.

Почему намерение можно назвать благом?

Кое-кто думает, что намерение оказывается благом, или правильным, всякий раз когда кто-то считает, что он поступает хорошо, а то, что он делает, угодно Богу. Так, например, полагают те, кто преследовал мучеников и о ком Истина через Евангелие гласит: *Наступит время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу* (Ев. от Иоанна, XVI, 2). Об их неведении и апостол жалеючи сказал: *Ибо свидетельствую, что имеют ревность по Боге, но не по рассуждению* (Посл. к Римлянам, X, 2). То есть они имеют большое рвение и желание отличиться в том, что, как они считают, угодно Богу, но, поскольку усердие их духа или рвение в этом обманывает, то намерение их — ложное, а сердечное видение не достаточно просто, чтобы стать ясновидением, то есть предохранить себя от заблуждения. Поэтому Господь, внимательно рассматривая поступки согласно праведности или неправедности намерения, зывал к очам разума, то есть к намерению простому и как бы не запятнанному грязью, чтобы достичь ясного видения, противоположного замутненному, говоря: *Если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло* (Ев. от Матфея, VI, 22). То есть если намерение твое будет правым, то и все дела, из него проистекающие, будут достойны света, что и можно обнаружить даже в способе воздействия телесных вещей, то есть они будут благами и наоборот. Следовательно, намерение нужно называть благом не потому, что оно таковым кажется, но потому, что оно таковым считается при условии прояснения того, на что направлено, если есть вера не только в то, что это угодно Богу, но и кроме того, что оно [никого] не сможет ввести в заблуждение. В противном случае, даже неверные совершали бы добрые, как и мы, поступки, потому что они, также, как и мы, верят в то, что спасутся своими деяниями, то есть что они угодны Богу.

Грех ли то, что совершается вопреки сознанию?

Но если кто-нибудь спросит, совершили ли преследователи мучеников или Христа грех из-за того, что верили, будто это угодно Богу, или же они могли прекратить [делать] то, что, по их мнению, никоим образом не нужно было прекращать — тогда и греха нет. В самом деле, на основании того (как мы выше описали), что грех — это презрение Бога, то есть согласие [на

поступок], на который, как полагают, соглашаться не нужно, мы не можем сказать, что они в том прегрели, и грех есть не неведение его, даже не неверие, при котором никто не может спастись. Те, кто не ведаёт Христа и из-за того отталкивает христианскую веру, потому что верит, что она противна Богу, разве в том презирали Бога, что делают ради Бога и оттого полагают, что делают благо? Особенно когда апостол сказал: *Если наше сердце не внушает нам, мы заслуживаем доверия у Бога* (Ев. от Иоанна, III, 21), как если бы он имел в виду: когда мы не предчувствуем, что это против нашего сознания, то нам напрасно бояться, что станем виной виновными пред Богом. Или: если невежество таких людей меньше всего нужно вменять им в грех, то каким образом получается, что Господь сам молит за распинающих Его, говоря: *Отче! прости им, ибо не знают, что делают* (Ев. от Луки, XXIII, 34), или Стефан, наставленный этим примером, молит за побивающих [его] камнями, говоря: *Господи, не вмени им греха сего* (Деяния апостолов, VII, 60)? Кажется, что нет нужды в прощении того, чему не предшествует вина; и вот что обычно называется прощением: быть прощённым — ничто иное как отказ от кары, которую заслужила вина. Стефан, более того, говорил, очевидно, о том грехе, который был грехом по неведению.

Сколько способов выражения греха?

Но чтобы мы полнее могли ответить на возражения, нужно знать, что слово (помен) «грех» понимается по-разному. Собственно грехом, однако, называется презрение Бога, то есть, как мы выше сказали, согласие на зло. От него свободны малые дети и прирожденные идиоты: те, кто будучи лишен разума, не имеет заслуг; ничто им не вменяется в грех, и они спасаются только лишь таинством причастия. Грехом называют также искупительную жертву за грех, относительно которой апостол говорит, что Иисус Христос взял на себя грех (2 Посл. к Коринф., V, 21). Грехом, или проклятьем, называют также кару за грех, относительно чего мы говорим, что грех отпущен, то есть отпущены муки, и Господь Иисус Христос нес наши грехи, то есть претерпел казнь за наши грехи, то есть за их последствия. Но когда мы говорим, что и малые дети повинны в первородном грехе, или что, по слову апостола, мы все согрешили в Адаме, это все равно что сказать, что происхождение нашего греха либо приговор по нему были predeterminedены его прегрешением. Сами же

греховные поступки или то, чего мы не знаем, либо должным образом не жаждем, мы никоим образом не называем грехами. В самом деле, что означает совершить грех, кроме как претворить результат первородного греха? И не удивительно, потому что — наоборот — мы называем прегрешениями сами деяния, о чем у Афанасия: *И те, — говорит он, — кто представит причину собственных поступков, и те, кто действовал во благо, отойдут* 28 *в жизнь вечную, а кто во зло, — в вечный огонь* *. Итак, что же это за собственные поступки? Нужно ли думать, что суд над ними устроен потому, что они осуществлены как деяния, так что тот, кто преуспел в такого рода труде, тот и получил большее воздаяние, а кто не смог осуществить задуманное, освобожден от суда, будь то сам дьявол, не добившийся предвкушаемого результата? И все же нет. Все же под собственными поступками Афанасий понимает согласие, на основании которого люди решили действовать, то есть грехи, которые у Господа считаются делом свершенным, потому что он карает за них, как если бы мы действительно их совершили. Когда Стефан говорит о грехе, который евреи по неведению содеяли по отношению к нему, то он называет грехом и казнь, которую он претерпел из-за первородного греха, и иные последствия, и несправедливое деяние, осуществленное ими, когда те забрасывали его камнями. Его мольба не вменять им [это в вину] означает: не карать их за это телесной карой, поскольку часто при подобных обстоятельствах Бог карает телесно, хотя вина этого не требует. И однако карает не без причины, когда, например, посылает на скорбь праведников ради их очищения или испытания, позволяя их, скажем, ранить ради того, чтобы затем избавить от мук и прославить за то, что они содействовали благодати, — как в случае с тем слепцом, о котором Господь Сам сказал: *Не согрешил ни он, ни родители его*, хотя он родился слепым, но произошло это для того, чтобы на нем явились дела Божии (Ев. от Иоанна, IX, 3). Кто же будет отрицать, что иногда невинные сыновья подвергались опасности и страдали за грехи своих злосчастных родителей, как это было в Содоме (Бытие, XIX) или как нередко происходит со многими народами ради наибольшего распространения кары и сильнейшего устрашения злодеев? Именно о таком грехе размышляет св. Стефан, оттого он умолял не вменять им в вину казни, которую

28* *Pseudo-Athanasius*. «Quicumque». — *Enchiridion Symbolorum*. Ed. H. Denzinger. Freiburg, 1965, p. 42.

он претерпел от иудеев, либо того, что они несправедливо совершили, то есть не наказывать их за это телесно.

Мнение же Господа сосредоточенно выражено в такой сентенции: *Отче, прости их* (Ев. от Луки, XXIII, 34), что значит: не карай за то, что они совершают против меня, даже телесной карой; она, впрочем, могла бы быть разумной, даже если бы никакой иной вины у них не было прежде; так что зрители или даже они сами, очевидно, не усмотрели бы несправедности в том, что Он действовал карая. И Господь увещевал, побуждая нас в этой молитве к добродетели терпения и к проявлению высшей любви, так что завет, которому Он сам обучал нас, — молиться именно за врагов, — Он исполнил на деле, собственным примером. Когда Он сказал: *Прости*, — Он намекал не на предшествовавшую вину, то есть на презрение Бога, которая на них была, но на истинную причину кары, какую необходимо разыскать; как мы сказали, кара не могла бы воспоследовать беспричинно, даже если бы прежде на них не было вины. Это, например, случилось с пророком, пришедшим из Самарии и вкусившим пищу, что было запрещено ему Господом, в чем, кстати, нет какого-либо презрения Бога, но, обманутый другим пророком, он, будучи невиновным, принял смерть не столько из-за провинности в проступке, сколько из-за совершения поступка (III Книга Царств, XIII, 11—24). Ведь Бог, как сказал св. Григорий, иногда изменяет свою мысль (*sententia*), но никогда — свое решение *. Это значит: нередко по какой-то причине Он не исполняет то, о чем заранее упреждал или чем угрожал. Однако Его решение остается неизменным. То есть своим предвидением Он устроил так, что Его решение не лишается исполнения. Так, Он задержал заповеданное Аврааму принесение в жертву сына (Бытие, XXII) и не реализовал угрозу жителям Ниневии, тем самым, как мы сказали, Он изменил свою мысль. Поэтому и пророк, коему Он запретил по пути вкушать пищу, предположил, что Его мысль изменилась, и потому его собственная вина увеличится, если он не послушает другого пророка, явившегося к нему с вестью от Бога, чтобы тот подкрепил пищей свою усталую плоть. Следовательно, он, помышляя избежать вины, совершил поступок безвинно, и не причинила ему вреда внезапная смерть, освободившая его от бедствий настоящей жизни и послужившая подмогой Провидению

9* *Sanctus Gregorius papa I. Moraliū in Iob, lib. XVI, 10, n. 14. — MPL, t. 75, col. 1126B.*

для того, чтобы все видели, что праведник наказан безвинно. Здесь совершается то, о чем сказано Господом в другом месте: *О Боже, Ты, поскольку Ты праведен, распоряжаешься всем по справедливости, осуждая даже то, что не должно карать* (Сар., XII, 15). То есть Ты осуждаешь не на смерть вечную, но на смерть плоти. И спасение некоторых не сообразно их заслугам, например, [спасение] младенцев, получающих вечную жизнь. Таким образом, не бессмысленно и то, что кое-кто осужден на незаслуженное телесное наказание, подобно младенцам, умершим без благодати крещения, обреченным на смерть телесную и на вечную смерть, и многие погибают, даже невинные. Что же, следовательно, неразумного и удивительного в том, что распявшие Господа могут подвергнуться, как мы уже сказали, временной каре за свое несправедливое деяние, хотя бы неведение и освобождало их от вины? Потому и сказано: «Прости их», то есть, как мы отмечали: не подвергай их по этой причине наказанию, хотя они не могут ему подвергнуться безрассудно.

Подобно этому собственно грехом, то есть презрением Бога, не называют то, что совершается по неведению вообще или по этому самому неведению. Следовательно, не называют грехом неверие, хотя взрослым, уже пользующимся разумом, оно невольно преграждает доступ к вечной жизни. Для осуждения ведь достаточно не верить в Евангелие, не исповедовать веру в Христа и не получать святых даров от церкви, хотя это и может происходить не от злокозненности, а от неверия. О таких Истина и вещала: *Не верующий уже осужден* (Ев. от Иоанна, III, 18), — и апостол: *А кто не понимает, — говорит, — пусть не понимает* (1 Посл. к Коринф., XIV, 38). Но когда мы говорим, что грешим по неведению, то есть совершаем то, что не следует, мы рожаем грех не из презрения, но поступком. Ведь и философы говорят, что можно грешить неподобающей речью, хотя, кажется, это никоим образом не относится к презрению Бога. Поэтому Аристотель, истолковывая плохое обозначение соотнесенного, пишет: *Не стоит по несколько раз обращаться к чему-либо прежде адекватного обозначения того, о чем говоришь. Ошибается, к примеру,*

30 *тот, кто называет крылом все, что относится к птице* *. Если и мы ведем такую же речь, то все, что мы делаем, — всякий раз грех, то есть мы действуем против нашего спасения. Прежде всего мы можем назвать грехом неверие и неведение того, во

30* Boeth. In Categ. Arist., lib. II, col 223 AB.

что, ради спасения, необходимо верить, хотя, казалось бы, при этом нет никакого презрения Бога. Я, однако, считаю, что следует называть собственно грехом то, к чему безвинно и притронуться нельзя. Действительно, незнание Бога, или неверие в него, или же поступки, которые совершаются несправедливо, многими могут восприниматься как безвинные. Если кто-то в самом деле не верит в Евангелие, то есть в Христа, потому что до него не доходила проповедь, как о том сказано в слове апостола: *Как верить в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего?* (Посл. к Римлянам, X, 14), то какую вину можно вменить ему за такое неверие? Корнелий не верил в Христа, пока Петр, посланный к нему, не наставил в этом его, признававшего и любившего Бога и прежде, по естественному закону, благодаря чему и заслужил, чтобы Тот выслушал его молитву и принял бы милостыни, творившиеся пред Богом (Деяния апостолов, X, 1—33). Тем не менее, если бы случилось, что до [обретения] веры в Христа он покинул бы сей мир, мы никоим образом не осмелились бы обещать ему вечную жизнь, сколь бы благими ни казались его поступки, и не причислили бы его к [сонму] верных, но скорее к сонму неверных, даже если бы он был одержим страстью спасения. Ведь суждения Бога — великая бездна, притягивающая тех, кто сопротивляется или мало озабочен своим спасением, и отталкивающая — глубиной своего замысла относительно распределения блага — тех, кто уготовлен и подготовлен к вере более других. Так, он действительно отверг известного по Писанию юношу, который предлагал себя, говоря: *Учитель, я последую за тобой, куда Ты пойдешь* (Ев. от Матфея, VIII, 19). Отверг и другого, оправдывавшегося исполнением долга по отношению к отцу; Он не стерпел такого оправдания отеческой преданностью. Наконец, попрекнув в упрямстве некоторые города, он сказал: *Горе тебе, Хоразин! Горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретнице и пепле покаялись* (Ев. от Матфея, XI, 21). Им Он пожаловал не только свою проповедь, но и явил чудеса, им, о которых наперед, однако, знал, что верить они не будут. Зато Он не удостоил своим посещением другие города язычников, относительно которых ведал, что их легко можно склонить к вере. [Многие] из них погибли, так как слово проповеди их обошло, хотя они и были готовы к приятию его, однако кто же мог бы вменить им в вину то, что как мы видим, случилось не по их неведению? Мы не утверждаем, что их неверия, в

коем они погибли, достаточно для осуждения, хотя причина слепоты, в которую ввел их Господь, не ясна. В самом деле, если кто-либо вменил им в грех такую слепоту, то не может ли показаться абсурдным само дозволение осудить их, невинных?

Однако, как мы уже часто напоминали, мы полагаем, что собственно грехом можно назвать лишь то, что заключено в вине презрения Бога, и нет никого, какого бы возраста он ни был, кто за это не навлек бы на себя осуждения. Я не усматриваю самой возможности включения сюда младенцев и тех, кому не было возвещено Евангелия, — отчего они и не верят в Христа. То есть налицо не какой-либо грех, а лишь отсутствие веры, являющееся следствием неведения, которого нам не всегда возможно избежать. Например, кто-то, намереваясь пострелять зверей или птиц, случайно в лесу стрелой убил человека, которого не заметил. Если мы будем утверждать, что он, однако, согрешил по неведению, если даже признаем, что он не согрешил ни осознанно, ни в своих помыслах, то в этом случае мы применяем понятие греха не в собственном смысле, как вину, а в широком смысле — как то, что, разумеется, совершенно запрещено делать, хотя и произошло из-за ошибки, неведения или по какой-то иной досадной причине. Так, грех по неведению не предполагает вины, а лишь действие, которого не следует совершать; грех в помыслах значит желание того, что нам вовсе не следует желать; грех слова либо поступка — это говорить или делать то, что нам не следует ни говорить, ни делать, даже если это происходит вопреки нашей воле, по неведению. Таким образом, мы утверждаем, что грех гонителей Христа и его [приверженцев], которых, как полагали, нужно преследовать, — это грех прежде всего деяния; однако их грех был бы более тяжким прегрешением, если бы они вопреки сознанию проявили к ним пощадy.

Всякий ли грех запрещен?

Спрашивают также, всякий ли грех запретил нам Бог? Если мы на это ответим «да», то оказалось бы, что Он действовал неразумно, потому что жизнь в этом мире никоим образом не может протекать без греха, по крайней мере — без простительных грехов. В самом деле, если Он повелевает нам избегать всякого греха, то мы никак не можем избежать его в любых обстоятельствах, так как Он обещал нам, что бремя его приятно, то есть возлагал легкое бремя, но мы не в состоянии [его] долго

выносить, потому что это превышает наши силы, как и заявил о бремени Закона апостол Петр (2 Посл. к евреям). Кто в состоянии заранее предвидеть для себя последствия греха, например, суетного слова, чтобы сохранить в себе, никогда не впадая в самовозвеличивание, то совершенство, о котором говорит св. Иаков: *Кто не согрешает в слове, тот человек совершенный* (Иаков, III, 2)? Он же несколько выше сказал: *Ибо все мы много согрешаем*. И другой апостол великого совершенства провозглашает: *Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас* (I Посл. Иоанна, I, 8).

Я думаю, никто не скрывает, что трудно, если не совсем невозможно из-за нашей слабой природы, оставаться полностью свободным от прегрешения. Если же, как мы сказали, употреблять слово «грех» в самом широком смысле, то мы называем грехами те поступки, которые совершаем неподобающим образом. Если же мы понимаем под грехом то, что собственно таково, то есть презрение Бога, то жизнь в этом мире действительно может протечь без него, хотя и с большим трудом. И в самом деле, как мы выше упомянули, Бог ничего нам не запретил, кроме согласия на зло, которым мы оскорбляем Бога, хотя может показаться, что запрет касается самого поступка — выше мы показали, что в противном случае нам никоим образом нельзя будет соблюсти его заветы.

Некоторые грехи называются простительными и как бы легкими, а другие — смертными, то есть тяжкими. Среди смертных одни называются преступными, которые бесчестят человека (*persona*),

- 31 и, если о них узнают, делают его преступником, другие — нет*. Простительные — это такие прегрешения, когда мы соглашаемся на то, на что, мы знаем, соглашаться не нужно, но в тот момент это наше знание исчезло из памяти. Ведь и во сне многое узнаем, о чем бодрствуя не вспоминаем. Даже во сне мы не утрачиваем нашего знания, то есть не становимся невеждами, а, бодрствуя, не делаемся мудрыми. Так, иногда мы соглашаемся на пустословие, чревоугодие или возлияния, хотя, однако же, знаем, что этого никоим образом не нужно делать; но в тот момент мы не вспомнили, что делать этого нельзя. Именно такое согласие, которое проистекает из забвения, называется легким, или простительным, грехом. То есть для того, чтобы этот грех искупить,

31* О различии между грехом и преступлением см.: *Aurelius Augustinus. Enchiridion*. — MPL, t. 40, col. 265; *Sanctus Gregorius papa I. Moralia*. XXI, 12, n. 19. — MPL, t. 76, col. 201.

не нужно большого наказания. Нас не карают такими, например, карами, как отлучение от церкви или строгий пост; раскаиваясь в таких оплошностях, мы в ежедневной исповеди молим о прощении, вспоминая лишь легкие, а не тяжкие прегрешения. В самом деле, здесь нам не стоит говорить: «Я согрешил неправедностью, убийством, неверностью», — тем, что называют смертными и тяжкими грехами. Их жертвами мы становимся не по рассеянности, как в других случаях, но совершаем их намеренно и обдуманно, становясь омерзительными для Бога, как о том говорит псалмопевец: *Они омерзительны сделались в намерениях*

- 32** *своих* (Псалмы, XIII, 1) *: их осознанный характер действительно делает их гнусными и ненавистными. Некоторые из таких [тяжких грехов], опознаваемых по клейму, наносят своим воздействием вред человеку и потому называются преступными. Среди них согласие на клятвопреступление, на убийство, неверность — грехи, более всего возмущающие церковь. Если мы предаемся обжорству или из тщеславия жаждем для себя большого почета, то, хотя мы и совершаем это сознательно, такого рода грехи не относятся к преступным, многие даже считают, что они скорее заслуживают похвалы, нежели хулы.

Легче ли воздерживаться от легких грехов, чем от тяжких?

- 33** **К**ое-кто считает большим совершенством, а потому заслуживающим похвалы стремление охранить себя скорее от простительных, нежели от преступных грехов, так как последние кажутся более трудными и нуждаются в более ревностном попечении. На это я отвечаю прежде всего словами Туллия [Цицерона]: *трудно — не то же, что славно* *. К тому же перед Богом гораздо более заслуженными были те, кто нес тяжкое бремя Закона, нежели те, кто предан евангельской свободе, ибо страх влечет за собой кару, коей чужда совершенная любовь, и действия под властью страха, независимо от того, кто действовал, связаны с большими испытаниями и страданиями, чем действия непосредственно по любви. Поэтому Господь призывает трудящихся и обремененных принять тяготы не [Закона], а приятные, легкие тяготы, принять их нужно, разумеется, для того,

32* В русском тексте: «Они развратились, совершили гнусные дела».

33* *Marcus Tullius Cicero. Retorica ad C. Herennium, IV, 4.*

чтобы перейти от рабства Закона, которым были угнетены, к свободе Евангелия, и те, кто сначала был движим страхом, усовершенствуются благодаря любви, которая все выдерживает без труда, все терпит; ведь ничто не трудно любящему; в особенности сильна и истинна любовь к Богу, поскольку она не телесна, а духовна. Кто не знает, что нам труднее защитить себя от блох, чем от врага, и от спотыкания о маленький камень, чем о большой? Но разве оттого мы считаем, что вещь, от которой трудно защититься, лучше или спасительнее той, от которой защититься легче? Вовсе нет. Почему? Потому что того, что труднее, можно избежать, причинив менее вреда. Так, следовательно, если мы допустим, что защищаться от простительных грехов труднее, чем от преступных, то более, однако, следует избегать того, что опаснее, что заслуживает большей кары и относительно чего мы думаем, что Бога ими оскорбляют сильнее и потому они более не угодны Ему. Чем более ревностно мы Ему преданы благодаря любви, тем более чутко мы должны избегать того, чем Он сильнее всего оскорбляется и что более всего порицает. Тот, кто кого-нибудь истинно почитает, волнуется не столько о том, чтобы самому не претерпеть какого-либо ущерба, сколько о нанесении ущерба или оскорбления другу, как о том сказано у апостола: *Любовь не ищет своего* (I Посл. к Коринф., XIII, 5), и еще: *Никто не ищет своего, но каждый пользы другого* (там же, X, 24). Итак, если мы должны избегать прегрешений не столько из-за нанесения нам ущерба, сколько из-за ущерба для Бога, то, право же, тем более нужно избегать того, что больше оскорбляет Его. Потому, если мы вспомним поэтическую сентенцию о почитании нравов: *Они ненавидят грехи, любя добродетель* *, то чем больше внушаемая им ненависть, тем постыднее они сами себя почитают, чем дальше они удаляются от уважения добродетели, тем естественнее для них оскорбление других.

Наконец, поскольку мы тщательнее разбираем грехи по одному, сопоставляя их друг с другом, можно сравнить грехи простительные с преступными, а именно: возлияния, чревоугодие с клятвопреступлением и неверностью. И мы задаем вопрос: нарушение чего — наибольший грех? Или: где больше презирается и чем более всего оскорбляется Бог? Я не знаю, может быть, ты ответишь, почему некоторые философы считали, что все грехи равны? Но если ты хочешь следовать этой философии, даже боль-

ше — явной глупости, то это значит хорошо уметь избегать и преступных, и простительных грехов, плохо совершать и те, и эти. Почему, в таком случае, кто-то считает, что воздерживаться от простительных грехов предпочтительнее воздержания от преступных? Потому что, если кто-то спросит, на каком основании мы можем заключить, что неверность менее угодна Богу, чем чревугодие, то Божественный Закон, как я полагаю, может нам объяснить, что он не установил никакого возмездия за последний проступок, тогда как за первый устанавливает не какое-то простое наказание, но осуждение на жесточайшую смерть. Ибо неверность оскорбительна для любви к ближнему, в которой апостол видит исполнение Закона (Посл. к Римлянам, XIII, 10), и, коль скоро она противоположна этой любви, она и карается сильнее.

Но сравнив, таким образом, по отдельности грехи простительные с преступными, не хотим ли мы напоследок обсудить их в целом, чтобы полностью удовлетворить всех — разумеется, на наш салтык? Я никоим образом от этого не уклоняюсь. Итак, предположим, что некто с большим тщанием избегает всех простительных грехов, не заботясь о том, чтобы уклониться от преступных. И хотя он полностью избегает первых, он нацелен на вторые. Кто же поверит, что здесь он согрешил менее тяжко и что он стал лучше, если, остерегаясь тех, [простительных], он стал жертвой этих, [преступных]? Последовательно сравнив таким образом, как мы и сказали, все виды грехов как по отдельности, так и вместе, я полагаю, стало очевидным, что воздержание от простительных, а не преступных грехов еще не заслуживает похвалы и не является свидетельством большего совершенствования. Если, однако, кто-то, стремясь избежать прежде всего преступных грехов, а затем, как это случается, пожелал бы избежать и других, простительных, то результатом этого (хотя я и настаиваю, что к совершенству его ведет лишь добродетель) не является ни установление совершенной добродетели, ни то, что воздержание от простительных грехов становится примером для воздержания от преступных, ни равное воздаяние за каждый из них. Ибо при строительстве какого-либо здания те, кто заканчивает его [отделку], делают зачастую менее тех, кто прежде трудился над его завершением, подведя последнюю жердь под венец дома, так как только таким образом конструкция дома становится окончательной, а пока она не завершена, и дела бы не было.

Я полагаю, что для познания греха достаточно сколь можно полнее представить его в сознании, ведь избежать его можно тем

успешнее, чем более тщательно он познан. Конечно, нет предела в познании зла, и никто не может избежать порока, если не стремится познать его.

Об отпущении грехов

О писав душевную рану, попытаемся указать и средство излечения, как то следует по Иерониму: *Врач, если ты опытен, то также, как ты установил причину болезни, укажи нам и средство оздоровления* *. Поскольку мы оскорбили Бога прегрешением, остается искать средства, какими мы можем с ним примириться. Для примирения грешника с Богом есть три [средства]: раскаяние, исповедь, искупление.

Что называется собственно раскаянием?

Собственно раскаянием называется скорбь души над тем, от носительно чего она провинилась, ибо ей, разумеется, известно превращаться во что-то [преступное]. Раскаяние может возникнуть из любви к Богу, и тогда оно благотворно. Можно раскаяться в каком-либо [причиненном нами] ущербе, которым мы не хотели бы тяготиться. Таково раскаяние осужденных, о которых сказано в Писании: *Видящие, они будут взволнованы ужасным страхом, они удивятся внезапному откровению неожиданного спасения, движимые раскаянием, будут они говорить между собой и застонут от нехватки духа, говоря: «Вот те, кого порой мы выставляли на посмеяние»* и т.д. (Ев. от Матфея, XXVII, 3). Можно прочесть и о раскаянии Иуды в своем предательстве Господа, но полагаем, что оно проистекало из осознания не вины за грех, а своего падения, так как он понял, что осужден всеобщим судом. Ведь если кто-либо увлек кого-то другого на погибель деньгами или каким-либо иным образом соблазнил его, то нет изменника презреннее его, никто не верит ему и уж тем более тот, кто испытал его вероломство. Именно поэтому мы ежедневно видим, что многие [люди], готовясь к уходу из этой жизни, раскаиваются за совершенные гнусности и оплаки-

35* Цитата не обнаружена. По предположению Д.Е.Ласкомба, не исключено, что это — одна из многочисленных медицинских аллюзий, встречающихся у Иеронима. См.: Pease A.S. Medical allusions in the Works of St. Jerome. — Studies in Classical Philology, XXV. Harvard, 1914, p. 73—86.

вают их с тяжкими угрызениями совести, руководимые не столько любовью к Богу, которого они оскорбили, или ненавистью к совершенному греху, сколько страхом перед мучениями, в которые, как они боятся, их ввергнут. Люди эти пребывают в таком нечестии оттого, что их удручает не столько беспокойство о вине, сколько тяжесть близящегося праведного наказания, ибо они не столько ненавидят то, что совершили, как бы скверно то ни было, сколько праведный Божий суд, потому что страшатся кары, ненавидя скорее праведность, нежели беззаконие. Именно этих с давних пор слепцов, призванных, правда, к тому, чтобы отвратиться от своих злодейств, Божий суд причисляет к осужденным. Он решительно отвращает Свое лицо от впавших в слепоту, ибо они не ведают спасительного раскаяния и не способны воспринять муку, так или иначе нужную для оправдания. Ведь мы, ежедневно наблюдая за умирающими, слышим их тяжкие стоны, оттого что их серьезно обвиняют в ростовщичестве, грабежах, притеснениях бедняков или в каких-то иных нечестивых поступках, которые они совершали, и они обращаются за советом к священнику о том, как исправиться. Но когда им, как следует, рекомендуют прежде всего возместить, продав имение, награбленное у других, а они, как о том говорит Августин, имея возможность возвратить добро, принадлежащее другому, его не возвращают, то действуют они не из раскаяния, но из притворства, в их ответе — признание, что их раскаяние суетно *. Как же, отвечают они, будет существовать мой дом? Что я оставляю моим сыновьям, что — жене? Как они смогут содержать себя? Именно к ним прежде всего обращен укор Господень: *Безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?* (Ев. от Луки, XII, 20). О человек, ты — нищий, вернее самый нищий из нищих и самый глупый из глупцов, ты не заготавливаешь то, благодаря чему спасешься; что ж скопидомствуешь ты относительно других? К какому доводу ты прибегаешь, оскорбляя Бога, к Коему спешишь на Суд, которого тебе нужно бояться, коль благоволишь своим родным, обогащая их награбленным у бедняков? Кто не посмеется над тобой, услышав о твоих надеждах на то, что другие будут милостивее к тебе, чем ты сам к себе? Ты надеешься на милость своих родных, видя в них и делая их наследниками несправедливого богатства, которым ты оставляешь имение, принадлежащее другим и приобретенное

36* *Aurelius Augustinus. Epistola ad Macedonium.* — MPL, t. 33, col. 662.

грабежом. Лишая бедняков жизни, отбирая у них их добро, из-за чего они нуждаются в поддержке, ты в их лице вновь замыслишь убить Христа, о чем Он сам сказал: *Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне* (Ев. от Матфея, XXV, 40). Что же ты, чрезмерно благоволяющий к своим [родным], но в то же время проявляющий жестокость по отношению к себе и к Богу, что же ты ждешь от праведного Судии, к которому волей-неволей торопишься и который потребует отчета не только о вымогательствах, но и о пустословии? Кто, заботясь об отмщении, сразу же покарал первых людей? Адам согрешил лишь однажды, и его грех, сравнительно с нашими, был

- 37** весьма легким, о чем напоминает блаженный Иероним *. Адам никого не притеснял насилием и ничего не отнимал у другого; он лишь вкусил от плода, который мог бы вырасти снова. Карая за такое легкое нарушение и распространяя всю полноту кары на адамово потомство, Господь предупреждает, что может быть сделано за более тяжкие прегрешения. Пример богача, которому Господь сказал, что он попадет в ад не потому, что похитил чужое, а потому что не уделил нуждающемуся Лазарю из состояния, которым сам богач законно владел, этот пример ясно показывает, какому наказанию подвергнутся те, кто ворует чужое, если осужден и погребен в аду тот, кто не роздал своего собственного добра. Память о тебе будет похоронена вместе с тобой, и как только высохнут слезы тех, кто шел за твоим гробом (а по слову Аполлония: *Ничто не высыхает быстрее слез **), жена твоя немедленно приготовится вступить в новый брак, чтобы предаваться похоти с новым мужем; все это — результат нагребленного богатства, которое ты ей оставил; и когда твое тело еще будет на земле, она уже согреет постель для другого. Из-за тебя, несчастного, горящего в пламени геенны, они сплетут обьятия. Того же нужно ожидать и от сыновей твоих.

Но если кто-то, может быть, спросит, почему, вспоминая о тебе, они не вступаются за тебя своими милостынями, ибо, кажется, по многим причинам они могут защитить тебя? Вот что они могли бы ответить: «Он не желал быть милостивым к себе. Как же глупо надеяться на благосклонность других и другим доверять спасение своей души, о чем прежде всего должен был заботиться сам! Кто же, как он полагал, более милостив к себе, кроме себя

37* Цитата не обнаружена.

38* См.: *Marcus Tullius Cicero. De inventione*, I, 109.

самого? Жестокий к себе, от кого же он жаждал милосердия?» Они могут, наконец, в оправдание своей алчности, сказать: «Мы прекрасно знаем, что оставленное нам состояние не позволяет нам творить милостыню». Тот, кто согласится с этим, вызовет смех. Они и будут смеяться! Заставляющий ограбленных бедняков плакать сейчас, в вечности заплачет сам.

Кто-то, желая скрыть свое пренебрежение не к Богу, а к людям, говорит в оправдание своих грехов: тех, кого они обобрали, так много, что они не в состоянии всех их узнать и найти. Потому они, не предпринимающие к этому каких-либо усилий, подвергаются такому апостольскому суждению: *А кто не понимает, пусть не понимает* (I Посл. к Коринф., XIV, 38). Они не находят тех, кого ограбили, так как не ищут, да отыщет их десница Божия, которую они презрели. Отчего и написано: *Десница Твоя найдет ненавидящих Тебя* (Псалмы, XX, 9). И тот же пророк, произнеся эти слова, ужаснулся и, нигде не находя никакого пристанища, сказал: *Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо, Ты там; сойду ли в преисподнюю, и там Ты* (Псалмы, CXXXVIII, 7—8). И так как в большинстве случаев священники алчны не меньше, чем народ, ведь по слову пророка: *И что будет с народом, то и со священником* (Осия, IV, 9), — то многих умирающих совращает жадность священников, которые обещают им лжеспасение при условии, что те пожертвуют им свое имение и купят мессы, которых даром никогда не допросились бы. Известно, что на этот товар у них существует определенная цена — за одну мессу 1 динарий, а за одну годовую — 40. Они советуют умирающим не возвращать награбленное, а пожертвовать его, вопреки написанному: *Предлагать жертву деньгами, принадлежащими беднякам, все равно что жертвовать сыном в присутствии отца*, — ведь убийство сына на глазах отца более мучительно, чем убийство, которого он не видел; принесение в жертву сына — то же самое, что класть на жертвенник имущество (substantia) бедняков, ради чего он положил жизнь. Истина предпочитает жертве милосердие: *Научитесь, что значит: «милости хочу, а не жертвы»* (Ев. от Матфея, IX, 13). Итак, сохранять награбленное хуже, чем пренебречь милостью. То есть отобрать у бедняков принадлежащее им хуже, чем не использовать нашего состояния, как мы о том вспомнили выше на примере осуждения богача.

О благодатном покаянии

Рассказав о безуспешном покаянии, нам нужно рассмотреть благотворное покаяние более тщательно, тем более что оно спасительно. Именно к этому апостол приглашает упрямого, бесстрашно ожидающего Божьего Суда: *Или пренебрегаешь богатство благодати, кротости и долготерпения Божия, не разумея, что благодать Божия ведет тебя к покаянию?* (Посл. к Римлянам, II, 4). Из этих слов ясно, в чем состоит спасительное покаяние, истекающее скорее из любви к Богу, чем от страха перед Ним, и Он прозрачно говорит, что страдаем мы от оскорбления, то есть от презрения Бога, потому что Он наибогаей, ибо справедлив. Ведь мы столь долго презираем Его оттого, что не верим, что за оскорбление Свое Он выносит приговор свой не тотчас, в то время как князья мира делают наоборот: когда их оскорбляют, они не умеют щадить и откладывает мсть за причиненную себе обиду. Потому справедливее, что презрение Его влечет за собой более тяжкую кару, и чем более Он был поглощен мщением, тем терпеливее Он в ожидании. Именно это впоследствии и имел в виду апостол, когда говорил: *Но по упорству твоему и нераскаянному сердцу ты сам себе собираешь гнев на день гнева* (Посл. к Римлянам, II, 5); что тогда будет день гнева, то ныне — день кротости, что тогда будет день мщения, то теперь — день терпения. Тогда, как того требует справедливость, Он будет мстить за свое презрение тем более тяжело, чем менее Его должно было презирать и чем долее Он терпел это презрение. Мы боимся оскорблять людей и со стыдом бежим от тех, кого мы сами не прогоняем из страха оскорбить. Предаваясь разврату, мы ищем тайное убежище, чтобы на нас не глазели люди, потому что в этот миг для нас нестерпим взгляд даже одного человека. Мы чувствуем присутствие Бога, от Которого ничто не может укрыться; мы не краснеем, что Он, а с Ним и вся небесная курия видят нас во время этого мерзкого дела, за которое нам было бы стыдно, будь при этом свидетелем хотя бы один человечешка. Мы боимся земного суда, представляя себе, за что будем наказаны не вечной, а лишь временной карой. Плотское вожделение побуждает нас совершать или терпеть многие малодуховные дела. Если бы ради Бога, Коему все обязаны, мы сделали или претерпели столько, сколько ради жены, сыновей или же ради первой попавшейся блудницы!

Скажи, умоляю, какой кары заслуживает та обида, которую мы

наносим Ему, [предпочитая Ему] блудницу? Судя по [словам] пророка, Он жалуется, что не получил ради Себя ни любви, которую должны давать Отцу, ни страха, которым обязаны перед Господом: *Сын, — говорит Он, — чтит отца и раб — господина; если Я — Отец, то где почтение ко Мне? и если Я — Господь, то где благоговение предо Мною?* (Малахия, I, 6). Он сетует, что Ему предпочитают отца или господина. Подумайте же, насколько Он возмущен, что Ему предпочли блудницу и тем больше оскорбляют по Его благодати за высшее терпение, за которое Его должно было бы сильнее любить. Перед этой добротой и чрезвычайным долготерпением испытывают страх те, кто кается по здравом размышлении, отвращаются от своих прегрешений не столько из страха наказания, сколько из любви к Нему. Об этом можно судить по упомянутым одобряющим словам того же апостола, когда он заботливо описывает целительное покаяние и взывает, напротив, к тому, кто его не испытывал: *Почему ты презираешь* (ибо ясно, что Он не карает немедленно) *сокровища доброты Его*, понимая под этой добротой богатую, изобильную и даже преизбыточную щедрость такого долготерпения, в котором Он так длительно пребывает, не подозревая, то есть не задумываясь, что такая Его щедрость, обилие ее в Нем, *ведет тебя к покаянию*, то есть к тому, что ты должен был бы, рассудив об этой щедрости, обратиться к покаянию оттого, что презирал такую благодать? И такое покаяние в грехе воистину благотворно, ибо печалование и удрученность души проистекают из любви к Богу (рассматриваемого нами как Благое), а не из страха наказаний. Благодаря стенанию и сокрушению сердца, что мы и называем истинным покаянием, не сохраняется ни грех, то есть презрение Бога, ни согласие на зло, так как Божественное милосердие, вдохновившее это стенание, несовместимо с виной. Благодаря такому стенанию мы примиряемся с Богом и получаем отпущение предшествующего греха, по [слову] пророка: *И беззаконник за беззаконие свое не падет в день обращения от беззакония своего* (Иезекииль, XXXIII, 12), то есть: он заслужит спасение своей души. Он не говорит: «в тот год», или «в тот месяц», или «в ту неделю», или «в тот день», но «в тот час», чтобы указать: достойному прощение дается немедленно, и [раскаившийся] не должен обрести вечные муки, которых заслуживал грех. Но если случится, что у грешника, толкаемого необходимостью, нет места, куда бы он мог прийти к исповеди, или времени принять возмездие, то никоим образом он, уйдя в таком стенании из

этой жизни, не попадет в геенну. Потому что грех [его] должен быть прощен Богом, то есть он станет таким, что уже не заслуживает, чтобы душу [его] вследствие прегрешения Бог подверг вечному мучению. Но хотя Бог прощает грех кающимся, Он прощает или отпускает не всякий грех, но только вечные муки. Многие раскаявшиеся грешники, умершие прежде, чем в этой жизни побеспокоились принять муку покаяния, также подвергаются не вечному осуждению, но мукам очищения. Отсюда, хотя воскресение должно произойти *вдруг, во мгновение ока* (1 Посл. к Коринф., XV, 52), неизвестно, сколько продлится последний Судный День, где множество верующих должно подвергнуться внезапной каре, чтобы заплатить за свои грехи столько, сколько повелел Бог, и расплатиться за то, что они не хотели или промешкали [сделать].

Можно ли в одном грехе покаяться, а в другом нет?

Некоторые спрашивают, можно ли покаяться в одном грехе, но не в другом, например, в человекоубийстве, но не в блуде, которым не перестали заниматься? Если, однако, мы понимаем под благотворным раскаянием то, что внушает любовь к Богу и на что Григорий, описывая, указывал: *В покаянии нужно оплакивать свершенное прогрешение и не совершать того, о чем нужно стенать* *, — то никоим образом нельзя назвать раскаянием то, к чему побуждает нас не любовь к Богу, а одно презрение, сколько бы оно ни сдерживалось. Ведь если любовь к Богу влечет меня, как то и происходит, к такому покаянию и склоняет на то душу, ибо я скорблю из-за своего согласия на оскорбление Бога одним прегрешением, то я не вижу, почему та же любовь не побуждает нас раскаяться и в презрении к Богу, что выразилось в другом прегрешении, то есть не приводит к такому настрою души, при котором забывается мое нежелание скорбеть из-за других прегрешений, о которых я готов был бы печаловаться. Каждый раз, как покаяние подлинно, то есть исходит лишь из любви к Богу, нет места для презрения Бога, о чем совершенно верно сказала Истина: *Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое, и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к Нему и обитель у Него сотворим* (Ев. от Иоанна, XIV, 23). Всякий пребывающий в любви к Богу необходимо обретает спасение. Это спасение не

39* *Sanctus Gregorius papa I. Homiliarum in Evangelia liber II, XXXIV, 15. — MPL. t. 76, col. 1256 B; см. также: Pseudo-Ambrosius. Sermo XXV. — MPL, t. 17, 655 A.*

будет достигнуто, если останется в душе хоть один грех — презрение к Богу. Так как в покаявшемся Бог уже не находит никакого греха, то не находит Он и никакой причины для осуждения; необходимо, чтобы при прекращении греха сразу же исчезло бы и осуждение, то есть наказание вечной мукой. То есть Бог освобождал бы от вечной и заслуженной, как мы говорили, кары предшествующий грех, что Он и предвидел. Ведь хотя Бог уже не обнаруживает в раскаивающемся того, за что Он должен наказывать его вечной мукой, однако, говорят, Он освобождает его от возмездия за предыдущий грех, ибо вследствие того, что грешник испытывает стыд от угрызений совести, Он удостоивает его прощения, благодаря которому с этого момента ему не полагается вечных мук, и тогда, уходя из жизни, он неизбежно будет спасен. Но если он вновь обретет то же презрение, то едва лишь упадет в грех, снова скатится к заслуженному наказанию, так как снова должен быть наказан тот, кто, раскаявшись, заслужил ранее не получать наказания.

Возможно, кто-то скажет: грех отпущен Богом; это примерно то же, что сказать: Бог никогда не осудит грешника за совершенное преступление, либо же так: Бог для себя решил, что Он не осудит того грешника за это преступление, ибо, совершив его, тот грешник согрешил прежде, чем раскаялся; кажется, что Бог, прощая, отпустил тот грех, то есть постановил для Себя, что из-за него грешник не будет осужден. Ведь Бог решил или устроил это не сейчас, но все, что бы ни было, было сотворено Им от века и предначертано в Провидении Его как относительно отпущения какого-либо греха, так и относительно какого бы то ни было другого события. Кажется, нам потому и хотелось бы лучше понять, что Бог прощает грех кому угодно, как мы сказали, вменяя ему стыд от угрызений совести и удостоивая его милости, то есть никогда не допуская осуждения его, если человек продолжит в том же духе. Потому Бог отпускает грех тогда, когда тот, кому должно установить кару и внушить раскаяние, делает то, из-за чего кару уже не нужно применять.

Нет ничего несправедливого в том,
чтобы достойный не получил вознаграждения

Но, может быть, ты задашь вопрос: если тот, кто раскаивается, уже удостоен вечной жизни, то не тот ли он, кто впредь не заслуживает осуждения? Если мы с этим согласимся, то нам

могут выдвинуть [иное] возражение: тот, кто, раскаявшись, вновь впадает в грех, тот [вновь] погибнет, а пока он кается, он заслуживает вечной жизни; и кажется, что [в таком случае] нужно было бы обвинять в несправедности Бога, Который не воздает награды тому, кто, по крайней мере, был ее достоин, чтобы тем самым упредить его осуждение. Так, ведь если в это время человек умер, то, удостоенный вечной жизни по праведности его тогдашнего существования, он был бы спасен. Даже если впоследствии он согрешил, то на основании того [состояния] духа, в котором он пребывал прежде, он был бы удостоен спасения. Но я [на такое возражение] отвечаю: хотя многие часто заслуживают осуждения, но в этой своей низости не умирают, потому что заслуженное ими осуждение воздается Богом, однако не стоит обвинять Бога в несправедности, ибо Он подверг их каре, которую они заслужили. Таким образом возвращающимся к благу награда обещана также, как упорствующим в зле — кара, как свидетельствует Истина: *Претерпевший же до конца спасется* (Ев. от Матфея, X, 22). Нам не нужно признавать, что Бог будет сравнивать одно грешное состояние с другим, безгрешным, поскольку какой-либо человек, некогда удостоенный кары или награды, вновь сможет пребыть достойным и праведным, так как Он предвидел, что его лучше использовать каким-либо иным способом, ибо Он пользуется даже злом во благо и наилучшим образом располагает даже то, что является наихудшим. Если же кто-то, быть может, скажет, что тот, кто любит Бога лишь на час и, хотя кается искренне, но не упорствует в своем покаянии, то есть в любви, собственно не заслуживает воздаяния за жизнь, но так как в то же время они не признают, что он поистине заслужил осуждения, то будет очевидно, что во всех этих обстоятельствах он не был ни праведником, ни грешником.

О непростительном грехе

Так как всякий грех, как мы говорили, допускается отпустить сразу после покаяния, то спрашивается, почему Истина утверждает некий непростительный грех, то есть такой, который не может быть отпущен, например, грех хулы на Св. Духа, о чем Матфей сказал, говоря про то: *Всякий грех и хула простятся человекам; а хула на Духа не простится человекам* (Матф., XIII, 31) *,

40* См. также: *Petrus Abaelardus. Problemata Heloissae*, n. 13, col. 694—696 B.

и если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем (там же, XII, 32). А по какому поводу он это сказал, уточнил Марк: потому что евреи говорили: в Нем нечистый дух (Марк, III, 30). Речь идет о грехе, который совершают, отчаявшись в прощении, когда кто-либо из-за тяжести прегрешений сомневается в Божественной благодати, под которой понимается Дух Святой, так что ни покаянием, ни любой другой карой нельзя вымолить прощения. Но если это мы называем грешить или возводить хулу на Духа, то что для нас означает грешить против Сына Человеческого? Насколько мне кажется, «грешить или возводить хулу на Сына Человеческого» означает здесь умаление превосходства человеческой природы Христа (*excellentia humanitatis Christi*), словно бы мы отрицали, что она была замыслена безгрешной, то есть была востребована Богом по причине очевидной слабости плоти. Это в самом деле нельзя понять человеческим разумом, но лишь поверить Божественному откровению. Вот, следовательно, то, что Он сказал: *Всякий грех и хула простятся человеку, а хула на Духа [не простится]*, это означает, что Бог решил не прощать не всякую хулу, но только эту, а [потому], *если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему*, то есть тот, как мы сказали, кто умалит снисканное человеческое достоинство, не будет из-за этого осужден, если не вмешаются другие причины для осуждения. Ведь в самом деле, никого нельзя обвинить в презрении Бога, если тот противоречит Истине по заблуждению, а не действует вопреки сознанию, главным образом, когда речь идет о том, что нельзя понять человеческим разумом, но что более кажется противоречащим разуму. Возводить же хулу на Духа означает, следовательно, клевету на действенность явленной благодати Божьей, когда то, что приписывалось Святому Духу, то есть что становится благодатным по Божьей милости, признается за дьявольские деяния, как бы утверждая, что тот, никуда не годный, дух и есть Божий Дух и что, таким образом, Бог есть дьявол.

Итак, кто бы ни грешил против Христа, говоря, разумеется, неосознанно, что Он изгнал демонов в лице Вельзевула, князя демонов, те окончательно отпали от Царствия Небесного и полностью лишены Его благодати, так что никто из них даже через покаяние не может отныне заслужить прощения. Мы не отрицаем, что они могли бы спастись, покаявшись, мы говорим только, что они не могут постичь действительности покаяния.

Уносят ли с собой покаявшиеся стыд печалования своего?

Возможно, кто-либо спросит, уносят ли те, кто уходит из этой жизни в покаянии, с тем стоном в сердце и в сокрушении от скорби, предлагаемой Богу как достоверная жертва, как в том слове: *Жертва Богу дух сокрушенный* (Псалмы, I, 19), уносят ли они с собой стыд и скорбь, расставаясь с этим светом, чтобы в той, небесной, жизни скорбеть о совершенном, хотя и написано, что из того места *печаль и воздыхание удалятся* (Исаия, XXXV, 10)? Но воистину, подобно тому как наши грехи не угодны Богу или ангелам, не вызывая у них, однако, никакой мучительной скорби, хотя ясно, что они не одобряют того, на что взирают, как на зло, так и нам не угодны наши провинности. А хотели бы мы совершать их, зная, что они соответствуют порядку, благоустроенному Богом, и служили нам на благо, по слову апостола: *Притом знаем, что любящим Бога... все содействует ко благу* (Посл. к Римлянам, VIII, 28), — другой вопрос, который по мере наших сил мы разрешили в нашей III книге «Теологии» *.

Об исповеди

Теперь нам нужно порассуждать об исповеди в грехах. Призывая нас к этому, апостол Иаков сказал: *Признавайтесь друг перед другом в проступках и молитесь друг за друга, чтобы исцелиться: много может усиленная молитва праведного* (Посл. Иакова, V, 16). Есть те, кто полагает, что исповедоваться нужно только Богу — некоторые вменяют это грекам. Но почему же исповедь ценится у Бога, который все знает? Какое прощение может вымолить нам язык — ведь сказал пророк: *Но я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего* (Псалмы, XXXI, 5)? По многим причинам верующие исповедуют свои грехи поочередно, по слову апостола, приведенному выше, и прежде всего по той причине, что мы ободряемся молитвами тех, кому исповедуемся, а также и потому, что в смирении перед исповедью заключена львиная доля наказания, а во внешней расслабленности, происходящей от покаяния, — наибольшее отпущение грехов, как сказано Давидом. Он, будучи обвинен пророком Нафаном, ответил: *Согрешил я*, — и тотчас же пророк донес исходящий от Него ответ: *Господь снял с тебя грех твой* (2 Книга Царств, XII, 13). Ибо чем больше было величие

41* См.: *Petrus Abaelardus. Theologia scholarium*, III. — *Opera Petri Abaelardi*. Ed. V.Cousin, V. II, p. 148—149.

царя, тем приятнее было Богу решительное смирение.

Наконец, священники, которым вверены души исповедующихся, должны склонять их принять муку покаяния, чтобы те, кто в гордыне злоупотребил своей волей, презрев Бога, исправился бы волею иной власти, и чем более кротко они совершают это, тем лучше; повинувшись своим прелатам, они следуют не столько собственной, сколько их воле. Если же случится, что прелаты наставляли неправильно, то коль скоро кающийся был готов к повиновению скорее священникам, нежели себе, нужно вменить тем в вину их грех. *Нам не безызвестны умыслы Сатаны*, — говорит апостол (2 Посл. к Коринф., II, 11). И не следует пренебрегать его низостью, толкающей нас во грех и отвращающей от исповеди. Ведь подстрекая нас к греху, он равно лишает нас и страха, и стыда, так что не остается ничего, что смогло бы отвратить нас от греха. Ведь из-за великого страха перед мучением мы не осмеливаемся совершать его; мы стыдимся пойти на него из-за огромного вреда, который он может причинить нашему добру имени, даже если бы мы могли сделать это безнаказанно. Освободившийся от этих пут уже готов к греху в тех же самых условиях, которые Сатана ранее у него отнял для введения в грех, а теперь возвращает, ради отвращения от исповеди. В этом случае [грешник] боится или стыдится исповедаться, хотя [совершить грех] он не боялся и не стыдился, тогда как именно этого прежде всего следовало бы [бояться и стыдиться]. Он боится, как бы его, не устранившего Божьего наказания и сознавшего на исповеди, не наказали люди. Он стыдится, что о нем узнают люди, хотя не стыдился совершать грех перед лицом Бога. Но желающий исцелить рану, сколь бы грязной, сколь бы зловонной она ни была, должен показать ее врачу, чтобы за ней был надлежащий уход. Здесь же для того, чтобы установить наказание, вместо врача держат священников.

О том, что исповеди иногда можно избежать

Нужно, однако, знать, что при спасительном руководстве иногда можно избежать исповеди, как то было, мы полагаем, в случае с Петром, слезы которого по поводу отступничества его нам известны. Мы ничего не можем прочесть ни о каком-либо его принятии искупления, ни об исповеди. Именно по поводу отречения Петра и его плача Амвросий говорил в комментариях к Евангелию от Луки: *Я не обнаруживаю здесь ничего, что бы он*

мог сказать, я обнаруживаю лишь, что он стонал; я читаю о его слезах, я не читаю о его искуплении. Слезы смягчают грех, в котором стыдно исповедаться громко, они открывают путь к прощению и стыду. Слезы говорят о грехе без отворачивания, с их помощью исповедуются, не оскорбляя стыдливости. Слезы не вызывают к прощению, оно ими заслуживается* (см. Ев. от Луки, XXII, 62).

Я открываю причину, почему молчал Петр: чтобы жалоба не стала бы тотчас преградой для его прощения. Но нужно рассмотреть, что же значит эта стыдливость, или благоговение, перед исповедью, отчего Петр удовлетворился стенанием, а не исповедью. Ведь если бы он стыдился исповедаться лишь из-за того, что, признав свой грех, он стал бы смиреннее, то он был бы гордецом, озабоченным своей славой, а не спасением души. Но если эта стыдливость сдерживалась не столько из-за себя, сколько ради церкви, то это осуждать нельзя. Он, возможно, предвидел, что Господь поставит его князем своего народа, и боялся, как бы то его тройственное отречение, [если бы оно] вскоре открылось в исповеди народу, не оскорбило бы тяжело церковь и не смутило бы ее мучительным стыдом, оттого что Господь поставил над нею мужа, столь склонного к отречению от Него и столь малодушного. Если же он избежал исповеди, охраняя свою честь ради церкви, а не для устыжения своей души, то сделал он это из благоразумия, а не из гордыни. И страх его проистекал по разумной причине — более из [боязни] ущерба для церкви, чем из-за ущерба для собственного доброго имени. Ведь он знал, что церковь была вверена Господом главным образом его попечению, так как Господь сказал ему: *Некогда обратившись, утверди братьев твоих в вере* (Ев. от Луки, XXII, 32). Если же это его мерзкое падение, изобличенное его собственной исповедью, достигло бы ушей церкви, то кто не сказал бы с легкостью: *Не хотим, чтоб он царствовал над нами* (Ев. от Луки, XIX, 14); и не легко ли осудила бы она Божественное решение, которое избрало для укрепления [в вере] братьев того, кто первый отрекся [от Него]? Многие могут безгрешно отложить исповедь из-за предусмотрительности такого рода или даже вовсе освободиться [от нее], если, разумеется, рассудят, что она может более навредить, чем принести пользу, ибо в этом случае мы не наносим никакого

42* *Ambrosius Mediolanensis. Expositio Evangelii secundum Lucam*, X, 88. — MPL, t. 15, col. 1825 B—1826 A; этот и другие фрагменты см. также в: *Petrus Abaelardus. Sic et Non*, col. 1599—1600.

оскорбления Богу — вследствие вины, — потому что никоим образом Его не презираем. Петр отказался исповедаться в своем грехе, поскольку церковь относительно веры была еще в младенческом возрасте и немошна, прежде чем добродетель Петра испыталась бы его проповедями и чудесами. Позднее, когда он укрепился в добродетели, Петр сам мог исповедаться в падении [своём], не [вызывая] отчаянием [своим] из-за грехов возмущения церкви, как о том оставлено в Писании евангелистами.

Возможно, найдутся такие, кому кажется, что Петр, бывший главой всех людей и не имевший никого, стоящего над собой, кому была бы вверена его душа, вовсе не считал необходимым кому бы то ни было исповедоваться в своем грехе так, будто покаяние должно было быть наложено на него неким человеком и он был бы обязан повиноваться завету его как настоятелям своим. Но если он не должен был исповедоваться ради того, чтобы на него наложили епитимью, то он мог, по крайней мере, сделать это через слово молитвы; о том и шла речь, когда говорилось: *Признавайтесь друг перед другом в проступках*, — и добавлялось: *И молитесь друг за друга, чтобы исцелиться*. Ничто не мешает прелатам избирать для исповеди или для покаяния людей (*subiectus*), чтобы после свершения сих таинств это стало столь же приятнее Богу, сколь смиреннее это ими делается. Кто же запрещает кому бы то ни было избирать среди стольких людей более благочестивую персону или более знающую, чтобы тот, по воле которого эта персона совершила бы свое покаяние, более всего поддержал бы ее своими молитвами? Отсюда к той сентенции: *И молитесь друг за друга, чтобы исцелиться*, — тотчас добавляется следующая: *Много может усиленная молитва праведного*.

Ведь действительно: как существуют неумелые врачеватели, которым опасно или даже бесполезно доверять больных, так и среди церковных прелатов находится много таких неблагочестивых, безрассудных, а сверх того и легкомысленных, кто раскрывает [миру] прегрешения исповедующихся, так что, кажется, исповедоваться им не только бесполезно, но и вредно. Ведь они хлопочут не о том, чтобы молиться, да и в молитвах своих не заслуживают того, чтобы мольбы их были услышаны. И так как они не знают канонического права, то не знают они при наложении епитимьи и как ее взвесить. Часто в таких [случаях] они обещают кающимся ложную безопасность и успокаивают их тщетной надеждой, по слову Истины: *Слепые — поводыри слепых* (Ев. от Матф., XV, 14), — и еще: *Если слепой ведет слепого, то оба*

упадут в яму (там же). Необдуманно обнародуя [открытое] на исповеди, они подстрекают кающихся к возмущению, и те, кто должен был бы исцелять от грехов, наносят раны новых прегрешений, отталкивая внимающих [им], по обычаю исповеди.

Иногда даже, открывая в гневе или по легкомыслию [доверенные им] грехи, они тяжко оскорбляют церковь и подвергают жестокой опасности тех, кого исповедовали. Поэтому не нужно порицать [кающихся], решивших бежать от своих прелатов и избрать для таких [дел] других, которых они полагают более пригодными для этого; напротив, скорее нужно одобрить их, чтобы они обратились к более искусному целителю. Тем не менее, если они, делая это, могут добиться согласия сврхх прелатов направить их к другим [исповедникам], то их поведение более подобающе, если они смиренно осуществляют его в повиновении. Но если прелаты в гордыне [своей] откажут им в этом, посчитав себя как бы униженными, если [вместо них] требуются лучшие врачеватели, то больной, однако, в заботе о своем спасении, ибо он верит в лучшее снадобье, требует и большего попечения и повинуетя лучшему совету. Ведь никто не должен следовать за поводырем, предоставленным ему кем-либо, в яму, если окажется, что тот слеп, и лучше избрать поводыря зрячего, чтобы достигнуть того, к чему стремится, чем напрасно следовать в пропасть за тем, чьему попечению предал себя напрасно. Или: тот, кто вверил его попечениям такого поводыря, который должен был бы указывать путь, сделал это сознательно, по злобе, или невинно, по неведению? Если по злобе, то [от него] нужно было защищаться, если по неведению, то никоим образом речь не идет о том, чтобы действовать против своей воли, раз мы не следуем опасному пути, который [поводырь] сам нам показал, чтобы [по нему] вести. Полезно, однако, прежде всего нам посоветоваться с теми, о ком известно, что им вверены наши души; и лишь поняв их совет, можно искать снадобье более спасительное, если надеемся не пренебрегать им, так как прежде всего мы полагаем, что [пастыри] игнорируют закон и не только ничего не делают, не исцеляют, но и не знают того, чем больны [люди], они, следовательно, худшие из тех, кого нужно иметь [в качестве целителя], о ком Истина гласит: *На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; итак, все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте* (Ев. от Матфея, XXIII, 2—3), — как если бы Она провозгласила: таковые [люди] соблюдают букву Закона, деяния же их, по-

сколько они действуют, дурны, и потому нужно их с презрением отвергнуть, но слова Бога, которые они произносят с престола Моисеева, то есть в силу педантизма Закона, нужно принять, так что вместе нам надлежит отбросить их деяния, принадлежащие им одним, и сохранить слова, принадлежащие Богу.

Не нужно, следовательно, осуждать учения (*doctrina*) тех, кто хорошо проповедует, хотя плохо живет, и кто наставляет словом, хотя не просвещает примером; они показывают путь, которому сами следовать не желают не из-за слепого неведения, а из-за греха небрежения, который надобно осудить. Они даже не способны показать добрый путь людям (*subiectus*),веряющим в их руководству и ищущих в них образец (*documentum*), которому они не умеют научить. И однако люди (*subiectus*) не должны отчаиваться в милосердии Божиим, если они полностью готовы к покаянию, [назначенному им] прелатами, пусть даже и слепцами, предают себя [их] воле и, хотя те ошибочно назначают эпитимью меньшей, [чем нужно], они, повинувшись, усердно ее выдерживают. Ведь ни один грех прелатов не ляжет на паству (*subiectus*), и никакой порок не послужит к их обвинению; и никакая вина, из-за которой те умрут, не вменится людям (*subiectus*) *, которых, как мы сказали, угрызения совести примирили с Богом прежде, чем они пришли на исповедь, то есть получили наставление для покаяния. Что же до кары, следуемой после покаяния, то если она установлена меньше, чем следует, то Бог, который не отпускает ненаказанным ни одного греха и карает каждого настолько, насколько тот должен быть наказан, соблюдает справедливость в искуплении, судя по силе преступления, так что сами кающиеся, разумеется, предназначались бы не для вечных мук, но для сокрушения [вины] очистительными муками в этой или будущей жизни, [в случае], если мы, говорю, были небрежны при искуплении. Поэтому апостол писал: *Если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы* (1 Посл. к Коринф., XI, 31), что должно означать: если бы мы наказывали сами себя либо исправляли бы грехи, то не нуждались бы в таком наказании от Него. Действительно, велико милосердие Бога, ибо Он отправляет нас к нашему суду, чтобы Самому не наказать гораздо тяжелее. Мы называем искуплением эти муки настоящей жизни, которой искупаем гре-

43* Здесь вряд ли субъект — просто «пасомый», входящий в церковную общину, поскольку смысл Абелярова рассуждения, на мой взгляд, направлен на интенцию, «угрызения совести» самого человека.

хи, постясь либо молясь, бодрствуя либо любыми способами умерщвляя плоть, или же освобождаясь от своего добра, жертвуя его нуждающимся. Мы знаем, что в Евангелии эти муки называются другим именем — *плодом покаяния* (Ев. от Матфея, III, 8), где ясно говорится: *Сотворите же достойный плод покаяния*. Итак, открыто говорилось: исцеляясь достойным наказанием за свою провинность, вы, таким образом, примиряетесь с Богом, чтобы затем Он не обнаружил бы ничего, за что Сам наказал бы; и более легкими муками предупредите более тяжкие. Действительно, как утверждал Августин Блаженный, любые муки будущей жизни, даже муки чистилища, тяжелее всех мук жизни настоящей *. Нужно поэтому приложить огромную заботу о них и предпринять большие усилия, чтобы по наставлениям святых Отцов это возмездие было бы принято в таком виде, чтобы не осталось ничего нуждающегося в очищении. Когда священники безрассудно, игнорируя эти канонические установления, налагают наказания меньшие, чем следует, они тем самым причиняют кающимся огромный вред, ибо впоследствии их, к несчастью, доверчивых, карают более тяжкими муками, тогда как они могли бы здесь получить не столь мучительное возмездие.

Некоторые священники не столько по ошибке, сколько из жадности обманывают людей (*subiectus*), отпуская либо уменьшая положенные при покаянии кары за денежное подношение; они не столь внимают тому, что одобрил бы Господь, сколь тому, как ободряют деньги. И именно на них жаловался Господь, говоря [устаами] пророка: *священники мои не говорили: «Где Господь?»* (Иеремия, II, 8), что значит: они говорили: где же деньги? Мы знаем, что не только священники, но и князья церкви, то есть епископы, бесстыдно возжигаются такою жадностью, так что, когда при посвящении церковей или при освящении алтарей, при благословении погостов или при каких-либо иных торжествах, они созывают народные сходы, то расточают отпущения грехов там, откуда ждут богатого подношения; они отпускают либо третью, либо четвертую часть наказания всем сообща под предлогом оказания своего рода милосердия, но на деле из-за величайшей жадности. Они бахвалятся могуществом, которое, по их словам, получили от Петра или апостолов, будто это им говорилось Господом: *Кому простите грехи, тому простятся* (Ев. от Иоанна,

44* *Pseudo-Augustinus. Liber de vera et falsa poenitentia, cap. 18. — MPL, t. 40, col. 1128.*

XX, 23), или же: *Что разрешите на земле, то будет разрешено на небе* (Ев. от Матфея, XVIII, 8); в то же время они больше всего похваляются, что делают то, что является [их] собственным [правом], распространяя щедрость свою на людей (*subiectus*). О если бы они это делали ради них, а не ради денег, чтобы проявилась хоть какая-то щедрость, а не скупость! Но если в самом деле нужно благодарить их за щедрость, потому что они отпускают треть или четверть наказания, то гораздо более нужно было бы хвалить их за благочестие, отпусти они половину или полностью всю кару, ибо они заявляют, что имеют на то право, предоставленное им Господом, как если бы небеса были вложены им в руки, судя по вышеприведенным свидетельствам, касающимся прощения, или отпущения, грехов. Кажется, наконец, что их, напротив, стоило бы обвинить в великом неблагочестии, так как они разрешают не всех людей (*subiectus*) от их грехов и допускают осуждение некоторых из них, если, правда, повторю, в их власти возможность отпускать или умерять грехи, то есть открывать или закрывать небеса для тех, кому им угодно, ибо в таком случае их, по крайней мере, нужно было бы называть блаженными, если бы они могли по своей воле открывать их хотя бы для самих себя. Потому что, если они не могут или не знают, как это сделать, то это, полагаю, по крайней мере, соответствует знаменитому поэтическому высказыванию: *Если искусство полезно всем, Богу оно не служит* *.

45

Пусть кто угодно, только не я, жаждет такого могущества благодаря которому можно воздействовать скорее на других, нежели на самого себя, как если бы можно быть в состоянии спасти другие души прежде собственной, как это понимает всякий здравомыслящий человек.

45* Публий Овидий Назон. Метаморфозы, I, 524. Весь этот и следующий фрагменты, на мой взгляд, передают двусмысленность термина «субъект». — Здесь очевидно подразумевается такой верующий, который, полностьюверяющий себя (не вверенный) пастырю духовному, есть вместе с тем свободно поступающий, фиксирующий в раскаянии, угрызениях совести, исповеди моменты самосознания и самодетерминации, в эти моменты переставая быть обычным прихожанином, но, напротив, осмысляя себя распорядителем собственной судьбы.

Любому ли настоятелю принадлежит [право] связывать и разрешать?

Когда же спрашивают, а что же такое это за власть, что это за ключи от Небесного царства, которые Господь вручил апостолам, и о чем читают также, что, подобно апостолам, ключи были пожалованы викариям, то есть епископам, то в этом обнаруживается немалая проблема (*quaestio*). Потому что много есть епископов, не имеющих ни благочестия, ни рассудительности, хотя и обладающих епископской властью. Так каким же образом мы можем сказать, что им принадлежит то же, что и апостолам: *Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся* (Ев. от Иоанна, XX, 23)? Неужели, если бы епископ пожелал безрассудно или безмерно увеличить или уменьшить кару за грех, то это в его власти, так что и Бог, разумеется, по его воле определял бы наказания, карая больше то, что требует меньшего возмездия и наоборот, тогда как Бог должен скорее заботиться о праведности деяния, нежели о людской воле? Неужели, если епископ в припадке гнева или ненависти к кому-либо решит наказать его за легкую вину так же, как за тяжкую, или бесконечно мучить, либо же никогда не прощать его, то и Господь утвердит это его решение? То, что действительно сказал Господь апостолам: *Кому простите* и т.д., кажется, нужно отнести к ним, [то есть к апостолам] лично, а не вообще ко всем епископам, равно и то, что Он сказал им в другом месте: *Вы — свет мира* и *Вы — соль земли* (Ев. от Матфея, V, 14, 13), и многое другое нужно обращать специально к этим персонам. Так, это разумение и эту святость, которой Господь одарил апостолов, Он не пожаловал также и их наследникам, а равно не про всех Он сказал: *Блаженны очи, видящие то, что вы видите* (Ев. от Луки, X, 23), и сызнова: *Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего* (Ев. от Иоанна, XV, 15), и еще раз: *Когда же придет Он, Дух Истинный, то наставит вас на всякую истину* (Ев. от Иоанна, XVI, 13).

Возможно, что кто-либо [на это] возразит, ссылаясь на пример Иуды, который был одним из апостолов, когда все это произошло, но известно, что Господь не был в неведении относительно того, к кому Он должен был обратиться сказанное, как и тогда, когда говорил: *Отче! Прости им, ибо не знают, что делают* (Ев. от Луки, XXIII, 34). Думается, что эту молитву Его нельзя применять ко всем Его последователям. Ведь когда употребляют

местоимения, такие как «тем» или «вы», судя по намерению говорящего, то речь идет либо обо всех присутствующих, либо о тех из них, кого Он разумел, так что то, что ранее было сказано, не нужно относить вообще ко всем апостолам, но исключительно к избранным.

Кажется, что таким же образом можно воспринимать и то, о чем Он сказал: *Что свяжешь на земле, то будет связано на небесах* (Ев. от Матфея, XVI, 19); в этих словах, думается, заключена мысль, весьма похожая на то, относительно чего осторожно размышлял блаженный Иероним, когда понял, что нужно объяснить слова из Евангелия от Матфея, где Господь разговаривал с Петром: *Все, что вы, епископы и пресвитеры, заключили относительно этого отрывка, — говорит Иероним, — вы не понимаете и выдерживаете оттуда, наподобие спесивых фарисеев, что либо речь идет о том, что Он позволил осуждать невинных, либо, как полагают, оправдывать виновных, тогда как Богом обсуждается не мнение священников, но жизнь обвиняемых. В Книге Левит (XIII, 7) мы читаем о прокаженных: то место, где им предписано являться к священникам, [чтобы] священники объявили их нечистыми, если у них проказа, нельзя понимать так, что священники назначали чистых или нечистых, но так, что они имеют представление о прокаженных и непрокаженных и могут различать, кто нечист либо чист. Так же, как там священник объявлял нечистого прокаженным, так здесь * епископ либо пресвитер связывает либо разрешает не вообще виновных или невинных, но тех, о ком они — в силу их служения умея различать истинные мотивы грешников — знают [точно], кого*

46 *нужно связывать, а кого разрешать [от греха] *.*

Если я не ошибаюсь, то из этих слов Иеронима ясно, что сказанное Петру и другим апостолам о власти связывать грешников узами вины или разрешать от нее должно скорее прилагать лично к апостолам, а не вообще ко всем епископам. Возможно, по крайней мере, на основании разъясненного самим Иеронимом, мы сможем понять эту [власть] связывать и разрешать как ранее упомянутый приговор [о чистых или нечистых], в общем виде дарованный всем. [При этом] подразумевается, что лишь те, кого Сам Господь связал или разрешил, должны были выносить

46* Под словом «там» подразумевается Ветхий Завет, под «здесь» — Новый.

47* *Sanctus Hieronimus. Commentarium in Evangelium Matthaei, lib. III, cap. XVI. — MPL, t. 26, col. 118.*

приговор и различать чистых от нечистых. Отсюда то же и у Оригена, который в комментариях к тому же месту из Матфея различает избранных епископов, заслуживших ту же милость, что была пожалована Петру: Те, — говорит он, — кто домогается епископата, пользуются текстом: «Что свяжешь на земле», — так, как будто кто-нибудь [из них], наподобие Петра, получил от Христа власть над ключами от Царства Небесного и чтобы тот, кто был связан ими, был бы и в небе связан, а те, кто был разрешен ими, то есть получил отпущение, был разрешен и на небе. Это нужно отметить, так как говорят они благо, правда, если и труды их таковы же, то есть заслуживают того, благодаря чему Петру и сказано: «Ты — Петр» (Ев. от Матфея, XVI, 18), то есть таковы, что на них может быть выстроена церковь Христова и врата ада не одолеют их. В противном случае смешно говорить, что некто, связанный оковами своих грехов и таща грехи свои, как длинную вервь, а беззакония — как узду подъяремной телицы, из-за одного только, что его называют епископом, обладает такой властью, что разрешенное им на земле было бы разрешено и на небе или связанное на земле было связано на небе. Итак, чтобы связывать или разрешать от греха другого, да будет сам епископ безупречен, достойным связывать или разрешать на небе; да будет он супругом одной жены, благоразумным, целомудренным, наставленным, гостеприимным, восприимчивым, не пьяницей, не разбойником, но скромным, не сутяжным, не вожделем злата, хорошо управляющим своим домом, имеющим сыновей, воспитанных в совершенной чистоте. Если бы он был таков, то не свяжет неправедно на земле и не разрешит бессудно, потому все, что он ни разрешит здесь, будет разрешено и на небе; все, что он ни свяжет на земле, будет связано и на небе; действительно, если кто-либо один, как я сказал, будет некоторым образом Петром и не возымеет того, что в том месте [текста] прилагается Петру, а вообразит, что сможет связывать так, как это было бы связано на небе, и разрешать так, как это было бы разрешено на небе, то он ошибается, не понимая смысла Писания, и из-за тщеславия своего предается на суд дьявола *.

Итак, Ориген в полном согласии с разумом ясно показывает, что

48* Origenes. Commentaria in Matheum, XII, 14. — Origenes Werke, X, ed. E.Klostermann. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig, 1935, 98²⁸—100²⁶. Латинский текст Абеяра в сравнении с греческим содержит значительные добавления.

те полномочия, пожалованные, как мы говорили, Петру, были уступлены не всем епископам, а только тем, кто подражает Петру, стремясь не к высокой кафедре, а к достойным заслугам. Действительно, кто следует своей собственной воле и отвергается от воли Божьей, ничего не может иметь против справедливости Божественного правопорядка (*rectitudo*), а так как они действуют несправедливо, то и на Бога могут переложить несправедливость, изображая, будто Он совершил нечто, как бы подобное тому, что сами они суть. Сам же Он живо возражает и серьезно угрожает им, говоря: в своей несправедности *ты подумал, что Я такой же, как ты. Изобличу тебя и представлю пред глаза твои грехи твои. Уразумейте это, забывающие Бога* (Псалмы, XLIX, 21, 22). Действительно, о ком же больше нужно говорить, что он пренебрегает Богом, искажая смысл передаваемых слов, как не о том, кто присваивает себе такую власть, как бы говоря, что Божественная сентенция о связывании и разрешении людей (*subiectus*) касается его власти и зависима от его решения; так что, будучи несправедливым, он предполагает, что может изменить высшее правосудие Бога, как будто бы он мог тех, кого пожелает, сделать виновными или невинными. Против подобной презумпции возражает самый великий доктор церкви Августин, знаменитейший среди епископов, говоря в 16-ой проповеди по поводу слов Господа: *Ты начал брата своего держать за откупщика; ты связываешь его на земле, но подумай лучше, как праведно*
 49 *укрепить его, ибо праведность разрушает несправедные узы* *. Также и блаженный Григорий ясно утверждает и убеждает на евангельских (*dominica*) примерах, что церковная власть не может связывать или разрешать, если она уклоняется от беспристрастного отношения к праведности и не согласуется с Божьим судом. Отсюда то, что сказал он в 25 гомилии по поводу Евангелия: *Часто случается, что место судьи занимает тот, чья жизнь меньше всего сообразна этому месту; и часто случается, что он либо осуждает невинных, либо, связанный сам, разрешает других*. Вдохновляемый часто собственной волей при разрешении или связывании врученных ему, он не испытывает заслуг их поступков, отчего бывает, что, действуя по своему капризу, а не ради морального блага своих подопечных, он сам себя лишает власти связывать и разрешать. Часто случается, что пастор по отношению к одному из ближних своих руково-

49* *Aurelius Augustinus. Sermo LXXXII, cap. 14, 7. — MPL, t. 38, col. 509.*

дствуется ненавистью или расположением. Но не могут достойно судить о своих подопечных те, кто в делах подопечных повинуются своему или чужому мнению или расположению. Так же и у пророка — он умерщвляет души, которые не должны умереть, и оставляет жизнь душам, которые не должны жить (Иезекииль, XIII, 19). Естественно, осуждая праведника, он умерщвляет не умирающего, а пытается уберечь от наказания виновного, он оживляет не предназначенного к жизни. Следовательно, нужно взвесить все казусы и тогда лишь применять власть связывать и разрешать. Нужно видеть, какова вина и каково раскаяние, за нею последовавшее, чтобы пасторский суд (*sententia*) разрешил от греха тех, кого посетило и отметило милосердие Всемогущего. В таком случае разрешение настоятелей истинно постольку, поскольку соответствует решению судьи. Именно это означает воскрешение того, кто был мертв четыре дня; оно-то ясно и доказывает это, так как Господь сначала позвал умершего и дал жизнь, говоря: Лазарь! иди вон (Ев. от Иоанна, XI, 43), и только затем тот, кто вышел живым из могилы, был распеленут * учениками. Также у него ученики развязывают того, кого Учитель только что воскресил из мертвых; ведь если бы они развязали Лазаря еще мертвым, то обнаружили бы больше злобония, нежели добродетели. Это рассуждение заставляет нас обратить внимание на то, что в силу пастырского авторитета мы должны развязывать тех, о ком знаем, что Создатель наш дал им жизнь, милосердием воскресив их; оживление, конечно, происходит до свершения правосудия, что мы признаем одной лишь исповедью в грехах. Потому никоим образом самому мертвецу не сказано: оживи, но иди вон, как если бы кому-либо из умерших в грехе было ясно сказано: изгони вон, через исповедь, то, чему ты небрежением своим позволил спрятаться у себя внутри. Итак, пусть выйдет вон, то есть пусть грешник исповедует свой грех. Ученики же да развяжут выходящего вон, то есть пастыри церкви да отведут от него кару, так как он не постыдился исповедаться в содеянном. И еще: пусть кого-то и связал пастор справедливо; его приговором, обращенных к толпе, нужно, однако, бояться, чтобы тому, кто находится в его попечении, не было бы навязано решения, обязывающего его к искуплению на основании чужой вины.

Там же: Тот, кто находится под рукой пастыря, да убоится

50* В смысле: разрешен от греха.

- быть связанным праведно или неправедно. И не следует легкомысленно отрицать суд пастыря над собой, чтобы не совершить нового греха гордыни из страха порицания, даже если он
- 51 был связан неправедно *.

Из этих слов (*dictum*) Григория и на основании примеров Божественного авторитета ясно, что сентенция епископов не имеет никакой цены, если она не сообразуется с Божественной справедливостью в силу той фразы пророка: *И бесславите Меня пред народом Моим за горсти ячменя и за куски хлеба, умерщвляя души, которые не должны умереть, и оставляя жизнь душам, которые не должны жить* (Иезекииль, XIII, 19). Такие епископы будут лишены причастия судом других иерархов, ибо они дерзали неправедно отлучать от церкви своих подопечных. Потому Африканский собор в 210 каноне постановил: *Пусть епископ никого не лишает причастия по легкомыслию, и пока сам епископ не причастит отлученного, этому епископу не будет причастия ни от одного другого епископа, чтобы епископ был более внимательным, не высказываясь против кого-либо, не пытаясь убедить*

52 *на других примерах* *.

- 53 <Окончена книга первая *.

Начинается книга вторая.

Книга II

В предыдущей книжечке нашей этики были приложены усилия [на постижение] того, что необходимо для познания или исправления грехов, а сами грехи отличить от пороков, которые [так] называются по противоположности добродетелям. Те-

51* *Sanctus Gregorius papa I. Homiliarum in Evangelia liber II. Homilia XXVI, 5, col. 1200 A—1201 B.*

52* Возможно, имеется в виду Карфагенский собор 419 г.

53* Перевод текста, заключенного в угловые скобки, и отсутствующего в издании «Латинской патрологии» Миня, осуществлен по: *Abaelard's Ethics*. Ed. D.E.Luscombe.

перь же мне остается согласиться со [словом] псалмопевца: *Уклоняйся от зла и делай добро* (Псалмы, XXXIV, 27); обсудив, как нужно уклоняться от зла, мы должны обратить перо наше на то, что нужно, по нашему учению, для сотворения блага.

Благоразумие, то есть различение добра и зла, скорее мать добродетелей, чем [сама] добродетель. Это оттого, что распределение лиц относительно [их] достоинства происходит на основании

54 [требований] времени или места *.

Подобно тому, как мы отличили пороки от грехов, также, по-видимому, [необходимо от пороков отличить и добродетели]. В противоположность порокам добродетели отличаются некоторым образом тем, что благодаря ним мы снискиваем блаженство блага, оно же заключается в благе покорности. В самом деле, как добродетели противоположны порокам, так и грех, называемый собственно презрением Бога, вероятно, супротивен благу покорности, то есть воле, приуготовленной к покорности Богу. Волю, пожалуй, можно считать добродетелью [лишь] иногда, поскольку, обретаемая в определенный момент, она не сразу становилась

55 *прочной и с трудом меняющейся* *, как это можно сказать о добродетели. Ведь нельзя в угоду философам говорить о добродетели в нас, если нет наилучшего состояния духа, то есть [такого] состояния духа, [который] решительно [направлен] на благо.

То, что называется устойчивыми или преходящими свойствами (*habitus vel dispositio*), Аристотель строго различил, [говоря] о

56 первом виде качества *. В [его] учении эти качества, которые не врождены нам, но оказываются таковыми при нашем с ними соединении, называются устойчивыми или преходящими свойствами

57 ми *. Устойчивые свойства, поскольку они *с трудом меняются*

58 *ся*, — это, как он утверждает, *знания и добродетели* *. Преходящие же — [это те свойства], которые, напротив, *быстро изменяются*. Если, следовательно, на этом [основании] и можно называть устойчивое свойство нашей добродетелью, то, по-видимому, не абсурдно [предположить], что воля готова к покорности [лишь] иногда, так как она быстро изменяется; прежде чем ее

54* См. ниже: *Петр Абеляр*. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином.

55* *Аристотель*. Категории, 8b 30.

56* Там же, 8b 25—41 — 9a 1—13.

57* *Boeth.* In Categ. Arist, col. 249 D—241 A.

58* *Аристотель*. Категории, 8b 28—29.

укрепят, ее никоим образом нельзя называть добродетелью, поскольку она — не устойчивое свойство.

Некоторые, однако, завершили жизнь, лишь намереваясь [обрести] такую волю. Таких [людей] ни в коем случае нельзя считать осужденными. Это о них мы читаем в книге Премудрости: *Представляя, что он сотворен любезным Богу, он живым был пронесен мимо грешников. Он был уведен, чтобы злоба не помутила его разума или мятежное деяние не ввело в заблуждение душу его. Вскорости окончив жизнь, он преисполнился многого времени. Ведь возлюблена Богом была душа его. Из-за этого Он и поспешил увести ее от забот. Ибо много есть верных, у кого нет такой стойкости, чтобы могли они выдержать единоборства (agones) мучеников, или тех, кто не легко переживал бедствия. Предвидя немощь их, Господь не дозволяет искушать их сверх того, что они могут (1 Посл. к Коринф., X, 13), и не испытывает с помощью противников тех, кого считал малодушными и немощными. Те, кто не забывает благодеяний Его и по этой причине не обращается к Богу за малейшими милостями, настолько смиреннее существуют, насколько немощнее признают себя, они не могут быть отчуждены от любви Бога, к благостыням Которого не пребывают в неблагодарности, выказывая, что они должны Ему тем более, чем более в подобных случаях получили от Него (Sap., IV, 10—11, 13—14)>.*

ДИАЛОГ МЕЖДУ ФИЛОСОФОМ, ИУДЕЕМ И ХРИСТИАНИНОМ

В ночи мне привиделось*, и вот — предстали предо мною три мужа, пришедшие различными путями, коих я тотчас спросил, как бывает в видении, какого они исповедания и почему пришли ко мне. Они ответили: «Мы — люди, [принадлежащие] разным ветвям (secta) веры. Все мы равно признаем, что являемся почитателями, разумеется, единого Бога, однако служим Ему различно по вере и по образу жизни. Ибо один из нас — язычник, из тех, кого называют философами, — довольствуется естественным законом. Другие же двое имеют Писания, и один из них зовется Иудеем, другой — Христианином. Мы долго спорили, сравнивая поочередно различные направления нашей веры, и, наконец, решили прибегнуть к твоему суду».

«Диалог» написан, по мнению многих исследователей, в 1141—1142 гг. Он считался последним произведением Абельяра, написанным перед смертью после примирения с Бернардом Клервоским. Исключением является Е.М.Байтерт, который считает, что «Диалог» был создан в 1136 г., тогда же, когда появилась «Этика». Перевод осуществлен по двум изданиям: MPL, t. 178 и критическому изданию, осуществленному в 1970 г., Р.Томасом (Dialogus inter Philosophum, Iudaem et Christianum. Stuttgart—Bad Cannstatt, 1970. Текст из этого издания помещен в угловых скобках). Перевод «Диалога» см. также: Вопросы философии, 1995, № 3.

1* О видении см.: Steiger L. Hermeneutische Erwagungen zu Abaelards «Dialogus». — Trierer theologische Studien. Bd. 38. Petrus Abaelardus (1079—1142). Person, Werk und Wirkung. Paulinus—Verlag—Trier, 1980.

Сильно удивившись этому, я спросил, кто навел их на эту [мысль], кто свел их вместе и, более всего, почему они избрали в таком [споре] судьей меня?

Философ, отвечая, сказал: «Это начинание — дело моих рук, потому что самым главным для философов является исследовать истину рационально и следовать во всем не мнению людей, а доводам разума. Итак, преданный всем сердцем нашим учениям и исполненный как их разумными доводами, так и их авторитетом,

2 я, наконец, обратился к моральной философии *, которая являет-

3 ся целью всех наук (disciplina) * и ради которой, как я решил, должно быть опробовано все. Изучив, насколько мог, все, что касается как высшего блага, так и величайшего зла, и то, что делает человека или блаженным или несчастным, я тотчас же обратился к тщательному исследованию различных направлений веры, разделяющих ныне мир, и после рассмотрения и взаимного их обсуждения решил последовать тому, которое окажется более соответствующим разуму. Итак, я обратился к учению иудеев, а также и христиан, и к лицам, которые у тех и у других дискутируют и о вере, и о законах или о разумных основаниях.

Я постиг, что иудеи глупцы, а христиане, так сказать, с твоего дозволения, поскольку ты называешь себя христианином, безумцы. Я беседовал долго и с теми и с другими и, поскольку спор, сопоставляющий наши [исповедания] не пришел к концу, мы решили представить на твой суд доводы каждой из сторон. Мы знаем, что от тебя не остались сокрытыми ни сила философских умозаключений, ни столпы того и другого закона. Ибо христианское исповедание опирается на свой собственный закон, который называют Новым Заветом, однако так, что не дерзает отвергать и Ветхий, уделяя величайшее внимание чтению того и другого. Нам надлежало избрать некоего судью для того, чтобы наш спор

4 пришел к концу *, и мы не могли отыскать никого, кто не принадлежал бы к одному из этих трех направлений».

2* В средневековой философии было три отдела: спекулятивная, или теоретическая; рациональная (логика) и практическая, или моральная.

3* См.: *Аристотель*: Никомахова этика, 1097a 30—1097b 20.

4* Правила диспута предполагали выявление противоположностей (sic et non). диалектический анализ содержания, разрешение. Диспуты были публичными (disputatio de quodlibet) и ординарными (disputatio ordinaria). Последние имели непосредственное отношение к предмету исследования и занимались более глубоким изучением предмета. «Диалог» предполагает именно такую форму диспута в отличие от disputatio de quodlibet, спора обо всем на свете, на свободную тему. См.: *Субо-*

И затем, как бы возливая масло лести и умащивая им главу мою, он тотчас же прибавил: «Итак, поскольку идет молва, что ты выделяешься острою ума и знанием любого из Писаний, постольку ясно, что ты тем более окажешь содействие в благоприятном или отрицательном суждении и сможешь опровергнуть возражения каждого из нас. О том же, какова острота твоего ума и насколько изобилует сокровищница твоей памяти философскими и божественными сентенциями, помимо обычных занятий с твоими учениками, в чем, как известно, ты превзошел — и в философском и в теологическом учении всех учителей, даже своих [собственных] и даже тех, кто через Писание передал (scriptor) * нам обретенные знания, — достаточно свидетельствует та удивительная книга по теологии *, которую зависть не может ни перенести спокойно, ни уничтожить и которую она своим преследованием только еще более прославила».

Тогда я говорю: «Я не стремлюсь к такому почету, который вы мне оказываете, а именно к тому, чтобы, пренебрегши мудрецами, вы выбрали судьей глупца. Ведь и я похож на вас, привык к пустым спорам этого мира, и мне не трудно выслушивать то, чем я привык заниматься. Однако ты, Философ, ты, который не исповедуешь никакого закона, уступая только доводам разума, ты не сочтешь за большое [достижение], если окажешься победителем в этом споре. Ведь у тебя для битвы есть два меча, остальные же вооружены против тебя лишь одним. Ты можешь действовать против них как с помощью Писания, так и с помощью разумных оснований. Они же против тебя, поскольку ты не следуешь Закону, от Закона выставить ничего не могут и могут [выступить] против тебя, только опираясь на доводы разума, к чему ты более привык, тем более что ты владеешь богатым философским оружием.

Однако, так как вы пришли к такому [решению] по уговору и по обоюдному согласию и так как я вижу, что каждый из вас в отдельности уверен в своих силах, то наша стыдливость никоим образом не считает возможным препятствовать вашему дерзновению, в особенности потому, что, как я полагаю, я [сам] извле-

ров М. Средневековые университеты. М., 1988.

5* Scriptor — досл. писец (лат.). В средние века — это не писатель, не автор, это, как правило, переписчик, комментатор или компилятор авторитетного текста, каковым считались Священное Писание, произведения Отцов церкви, а также некоторых философов (Платона, Аристотеля).

6* Имеется в виду осужденная Санским собором 1140 г. «Теология „Высшего блага“» Абеяра.

ку из них некое поучение. Конечно, ни одно учение, как упомянул кто-то из наших, не является до такой степени ложным, чтобы не заключать в себе какой-нибудь истины, и, я думаю, нет ни одного столь пустого спора, чтобы в нем не оказалось какого-либо назидания (*documentum*). Поэтому и тот величайший из мудрецов, желая привлечь к себе внимание читателя, говорит в самом начале своих притч: *Послушает мудрый и умножит познания, и разумный найдет мудрые советы* (Притчи Соломоновы, I, 5). И апостол Иаков говорит: *Всякий человек да будет скор на слышание, медлен на слова* (Иаков, I, 19)».

Они согласились, радуясь нашей договоренности.

Философ: Мне, — говорит, — кто довольствуется естественным законом, являющимся первым, надлежит первому вопрошать других. Я сам собрал вас для того, чтобы спросить о прибавленных [позже] Писаниях. Я говорю о первом [законе] не только по времени, но и по природе. Конечно, все более простое, естественно, является более ранним, чем более сложное. Естественный же закон состоит в нравственном познании, что мы называем этикой, и заключается только в нравственных доказательствах. Учение же ваших Законов прибавило к ним некие указания на [соблюдения] внешних правил (*signum*), которые нам кажутся совершенно излишними и о которых в своем месте нам также нужно будет потолковать.

Оба других согласились предоставить Философу в этом поединке первое место.

Тогда *тот*: Итак, прежде всего, — говорит, — я спрашиваю вас вместе о том, что, как я вижу, относится в равной степени к вам обоим, опирающимся более всего на написанное, а именно, — привел ли вас к этим направлениям в вере некий разумный довод или же вы следуете здесь мнению людей и любви к вашему роду, из которых первое, если это так, следует больше всего одобрить, второе же совершенно отвергнуть. Я думаю, что по совести каждый разумный человек не будет отрицать, что последнее [мое положение] истинно, <особенно если мы получаем тому подтверждение через повторяющиеся примеры. Ибо часто случается, что, поскольку при [заключении] некоторых брачных союзов он или она обращаются в другую веру, их дети следуют [выбору] одного из родителей, сохраняя его веру в неколебимости, а воспитание для ее признания может [значить] больше, чем кровное родство или разум; так как это происходило с детьми,

воспитанными кем-либо в вере, то они находились внутри веры также, как их отцы, воспитавшие [ее] с молоком матери, что не укрылось от Того, Кто сказал: *Сын ничего не может творить [Сам от Себя], если не увидит Отца творящего* (Ев. от Иоанна, V, 19).> Ведь у отдельных людей любовь к собственному роду и к тем, с кем они воспитываются, врождена до такой степени, что они с отвращением отворачиваются от [всего] как-либо свидетельствующего против их веры; и обращая привычку в природу, они упорно придерживаются в зрелом возрасте того, что восприняли в детстве как благочестивое, и прежде чем они в состоянии воспринять слова, они уже убеждены, что верят в это, подобно тому, как упоминает и поэт:

Запах того, чем наполнен фиал был впервые,
Долго в себе он хранит.

(Гораций. Письма с Понта, I, 2, 69).

Именно таких [людей] порицал один из философов, говоря: «Неужели, если они восприняли что-нибудь во время обучения в детстве, то это должно почитаться за святая святых?» * Ведь положения, приспособленные для юных ушей, часто устраняются позднейшими философскими рассуждениями. Разве не так? Удивительно, что в то время, как с чередой веков и сменой времен возрастает человеческое понимание (*intelligentia*) всех сотворенных вещей, в вере же, заблуждения в которой грозят величайшими опасностями, нет никакого достижения. Но как юноши, так и старцы, как невежественные, так и образованные утверждают, что они мыслят о вере совершенно одинаково, и тот считается крепчайшим в вере, кто не отступает от общего с народом чувства. А это, разумеется, происходит обязательно, потому что спрашивать у своих о том, во что должно верить, не позволено никому, как и не [позволено] безнаказанно сомневаться в том, что утверждается всеми. Ибо людям становится стыдно самих себя вопрошать о том, на что они не в состоянии дать ответа.

Конечно, никто из тех, кто не доверяет собственным силам, охотно не нападает, и добровольно бросается в битву только тот, кто надеется на славу победы. Они даже впадают в столь великое безумие, что, как сами признают, не стыдятся заявлять, будто верят в то, чего понять не могут, как будто бы вера заключается скорее в произнесении слов, нежели в ее восприятии [душой], и

более присуща устам, нежели сердцу. Эти [люди] особенно похваляются, когда им кажется, что они верят в столь великое, чего они не в состоянии ни высказать устами, ни охватить разумом. До такой степени дерзкими и высокомерными делает их исключительность собственного направления (*secta*), что всех, кого они находят отличающимися от них по вере, они провозглашают чуждыми милосердия Божьего и, осудив всех прочих, считают блаженными только себя.

Итак, долго обдумывая подобную слепоту и высокомерие такого рода людей, я обратился к Божественному милосердию, смиренно и беспрестанно умоляя его, чтобы оно удостоило извлечь меня из столь великой пучины ошибок и, спасши от ужасной Харибды, направило бы меня после таких великих бурь к вратам спасения. Поэтому также и ныне вы видите меня встревоженным и напряженно, как ученик, ожидающим ваших образцовых ответов.

Иудей: Ты обратился с вопросом одновременно к двум, но оба одновременно отвечать не могут, дабы множественностью речей не затемнить понимания. Если будет угодно, я отвечу первым, потому что мы первые пришли к поклонению (*cultus*) Бога и восприняли первое учение о Законе. Этот же брат, который называет себя Христианином, если заметит, что у меня не хватает сил или что я не могу дать [полного] удовлетворения, добавит к моему несовершенному [слову] то, чего в нем будет не хватать, и действуя с помощью двух Заветов, как бы с помощью двух рогов, он сможет, будучи ими вооружен, сильнее сопротивляться противнику и сражаться с ним.

8 *Философ:* Я согласен *.

Иудей: Но прежде чем столкнуться в нашем споре, я хотел бы предостеречь тебя, чтобы ты не хвалился, если тебе покажется, что благодаря истине философских доводов ты одерживаешь верх над моей простотой, будто по этой причине ты победил наших [единоверцев]; слабость одного человечешки нельзя обращать на бесчестие целого народа; и нельзя опровергать веру на основании промаха одного человека и клеветать на нас за ложно истолкованное [в ней] из-за того, что я неспособен хорошенько ее представить.

8* В «Истории моих бедствий» Абеляра (М., 1959) помещены два отрывка из «Диалога...» (с. 95—105) в переводе Н.А.Сидоровой. Я позволила себе несколько отредактировать этот перевод для большего прояснения встречающихся в нем понятий (в частности, понятий видения и диспутата). Здесь кончается первый отрывок.

Философ: Кажется, что сказано это было достаточно предусмотрительно, но нет никакой необходимости в каком-либо предупреждении, потому что — не сомневайтесь — я озабочен поисками истины, а не демонстрацией гордыни; и я [также хочу] не браниться, как софист, но, как философ, исследовать основания, и, что превыше всего, вымолить спасение души.

Иудей: Сам Господь, который, казалось, вдохнул в тебя такое рвение, чтобы ты искал Его в столь [великой] заботе о спасении твоей души, руководит нами в этом [словесном] поединке, благодаря которому ты смог бы благополучно обрести Его. Теперь мне нужно ответить на вопросы, которые ты сам поставил.

Философ: Так, действительно, следует из условия нашего договора.

Иудей: Ясно, что все люди, пока они — малые дети и не достигли еще возраста различения, следуют вере или обычаю тех людей, с кем они вращаются, и главным образом тех, кого больше всего почитают. После же того как они становятся взрослее и могут управляться своей собственной волей, они должны полагаться не на чужой, но на собственный суд, и [им] следует не столь разделять [чье-то] мнение, сколь испытывать истину. Я изложил это потому, что, возможно, нас вначале привели к этой вере чувство телесного начала и обычаи, который мы узнали прежде всего. Но теперь уже скорее разум удерживает нас, нежели мнение.

Философ: Предоставь нам тому основания, сделай милость, и этого достаточно.

Иудей: Если, как верим, тот Закон, которому мы следуем, был дан нам Богом, то мы, повинаясь ему, не должны [его] оспаривать, мало того: не должны [требовать] вознаграждения за повиновение, и те, кто его осуждает, весьма заблуждаются, даже если мы не можем доказать, что он был дан Богом, и вы это не в силах опровергнуть. Возьмем, кстати, пример, извлеченный из обыденной человеческой жизни. Дай мне, прошу, совет. Предположим, что я — раб некоего господина и очень боюсь его обидеть; и у меня много соневольников, испытывающих тот же страх. Они передают мне, что господин наш отдал в мое отсутствие всем своим слугам некое повеление, которое я не игнорирую, да и другие ему повинуются, приглашая к повиновению и меня; что ты посоветуешь мне сделать, если бы я засомневался в этом приказании, при коем не присутствовал? Не думаю, чтобы ты или кто-либо другой посоветовал мне, чтобы я, пренебрегши решением всех рабов, отделился, единственно следуя собственному чув-

ству, от того, что они делают сообща, поскольку все утверждают, что господин отдал распоряжение, а особенно потому, что это распоряжение, кажется, таково, что его нельзя опровергнуть никаким доводом. Разве у меня есть надобность сомневаться из опасения, относительно которого я могу чувствовать себя в безопасности? Если господин повелел сделать то, что подтверждается свидетельством многих людей и что больше всего имеет основания, то ничто не извинит меня в моем неповиновении. Но если я служу, обманутый советом либо ободрением и примером соневольников, хотя не было нужды трудиться, то скорее это нужно вменить в вину им, а не мне, который поступал так из благоговения перед господином.

Философ: Ты, конечно, сам вполне [четко] выразился относительно совета, который просил, и никто не думал высказываться против этого, но соотнеси предложенное уподобление с тем, к чему мы стремимся.

Иудей: Прошло, как ты сам знаешь, много поколений, и все это время наш народ соблюдал, повинуюсь [Ему], тот Завет, который он полагает богоданным, и все поколения равно наставляли потомков в [необходимости] соблюдения его как словом, так и примером, и почти целый мир согласен в том, что этот закон дан нам Богом. Отсюда [следует, что], хотя мы не можем силою подчинить ему некоторых неверующих, никто, однако, не может опровергнуть нашу веру никаким разумным доводом. Конечно, благочестиво и [находится] в полном согласии с разумом, соответствуя как божественной благодати, так и человеческому спасению, то, что Бог столь заботится о людях, соображая наставлять их писанием закона и подавая, хотя бы страхом наказания, нашу порочность (*malitia*). В самом деле, если ради такой пользы светскими князьями были установлены законы, то кто же из высочайших и благословеннейших князей возразил бы против признания такой заботы? Каким образом кто-либо без [установления] закона мог бы управлять подданным народом, если бы каждый, предоставленный своей избранной воле, следовал ей? Или: каким образом он праведно обуздывает порок, наказывая злодеев, если прежде не установит закон, запрещающий творить зло? На этом основании, как я полагаю, разве не ясно, что Божественный закон был изначально среди людей, так что мир получил от Бога основание и авторитет его, потому что установлением определенных законов Он хотел укротить порок? В противном случае легко может показаться, что Бог не заботился о чело-

веческих делах и само состояние мира скорее подвержено случаю, нежели управляется Провидением. Но если допустить, что закон был дан Богом, то не с этим ли [законом] нужно быть в согласии больше, чем с нашим, который лишь невольно стал обладателем авторитета за счет древности и общего мнения людей? Пусть, наконец, мне, как и тебе, сомнительно, что Бог установил этот Закон, [хотя] это, однако, подтверждается многочисленными свидетельствами и разумом, но при проведении предложенного уподобления, ты, однако, решаешься советовать мне, как я сам себе [советую], повиноваться, если — главным образом — [мое] собственное сознание побуждает меня к этому. В качестве истины, я иповедую вместе с тобой общую веру в единого Бога. Возможно, я почитаю Его так же, как и ты, а сверх того исполняюсь этим, исходя из деяний, которых ты не совершаешь. Чем мне вредят эти деяния, пусть они и не приносят пользу? Даже если они и не были заветами, но не были и запретами? Кто может осудить меня, если я тружусь больше ради Господа, не сдерживаемый никаким заветом? Кто осудит такую веру, которая, как о том было сказано, в совершенстве передает Божественную благодать и больше всего возбуждает нашу любовь к Тому, Кто столь заботился о нашем спасении, что удостоил нас наставить писанием Закона? Или же что-либо возрази против этого Закона, или прекрати спрашивать нас, почему мы следуем ему! Нужно допустить, что это жесточайший Бог, который бы не оценил упорства этого нашего усердия, столь долготерпеливого, не ожидающего [никакой] награды.

Конечно, не известно, даже не верится, чтобы какой-нибудь народ и когда-либо претерпел ради Бога столько, сколько мы непрерывно претерпеваем ради Него; и не может быть никакой ржавчины греха, которой нельзя было бы простить при истреблении источника такой напасти. Рассеянные среди множества отдельных народов, без земного короля или князя, разве не страдаем мы от стольких гонений, что почти каждый день нашей несчастной жизни оплачиваем нестерпимым искуплением? О нас, конечно, все думают, будто мы достойны такого презрения и ненависти, так что всякий может нанести нам любое нечестие, думая, что это — наибольшая справедливость и высшая жертва, приносимая Богу. Они не представляют, в самом деле, что бедствие такого пленения приключилось с нами не из-за высшей ненависти Бога, и вменяют в заслугу — как праведное мщение — любую жестокость, которую направляют против нас как

язычники, так и Христиане. Язычники притом помнят о бывших утеснениях, благодаря которым мы вначале владели их землей, а впоследствии разбили их и истощили многолетними преследованиями; все, что они уготовили нам, они почитают за должное возмездие. Христианам же кажется, что у них есть более веская причина для преследования нас, так как они полагают, будто мы убили их Бога.

Вот среди кого проходит в изгнании наше странствие, и на чье покровительство нам нужно надеяться! Мы вверяем нашу жизнь худшим врагам нашим; и нас принуждают к вере неверных. Даже сон, который более всего сохраняет и восстанавливает слабую природу, приносит нам такое волнение, что и спящим нельзя думать ни о чем, кроме как о [подступившей] к нашему горлу боязни. Нигде для нас нет спасительного пути, кроме [пути] на Небо, даже само место обитания для нас опасно. Вынуждены и в будущем искать какие-либо ближние пристанища, мы берем в наем помещение, на защищенность которого мало надеемся, по неумеренной цене. Сами князья, которые начальствуют над нами и за покровительство которых мы дорого платим, желают нашей смерти тем больше, чем с большим произволом сумеют захватить то, чем мы владеем.

Так как мы притеснены и угнетены ими, как если бы мир организовал заговор против нас одних, удивительно уже само то, что [нам] позволено жить, ведь нам не разрешается владеть ни полями, ни виноградниками, ни любой другой землей, так как нет ничего, что могло бы защитить их для нас от скрытых и явных нападений. Потому нам и остается заниматься главным образом источником прибыли, чтобы, взимая проценты с чужестранцев, тем самым поддерживать свою нищую жизнь, что больше всего делает нас ненавистными для тех, кто считает себя этим тяжело обиженным.

•

Что же до предельной отверженности нашей жизни и опасностей, среди которых мы непрестанно трудимся, то довольно и того, что само наше положение говорит всем [о нем] красноречивее языковых возможностей. [Поскольку] предписания Закона, сколько бы трудностей с их [исполнением] ни было связано, не утаиваются, то от них не уклониться никому, кто соприкасается с ним, так что нас невыносимо утесняют как гнетом людским, так и игом закона. Кто не содрогнется или не затрепещет и от стыда, и от страха [при мысли] подвергнуться самой святы-

не нашей — обрезанию? Есть ли какая [другая] столь нежная часть человеческого тела, подобная этой, которой Закон причинял бы столько страдания с самого младенчества? Какова горечь дикого латука, который мы собираем как приправу к пасхальному жертвоприношению! Кто также не увидит, что нам запрещено почти вся вкусная пища, и главное та, которую можно легко приготовить? Любое мясо, которое ели животные, становится нечистым для нас, и любое животное, умершее естественно или удушенное, запрещено нам. И нельзя нам есть [мяса] никаких иных животных, кроме как тех, которых мы сами заколем, тщательно очистим от жира и крови, что нас сильно обременяет, главным образом, тогда, когда не хватает [денег] покупать чистый скот. Ведь как мы испытываем отвращение к мясу, забитому погаными, так и они — к тому, которое закалываем мы. Мы ведь все воздерживаемся и от вина, которое выдержано также ими. Отсюда ясно, как трудно осуществляется наше странствие, на которое обрек нас Бог. Кто, наконец, не страшится суровости установленных законом наказаний — не только им подвергаться, но даже налагать их на осужденных? Кто применил бы к своему брату [Закон] «зуб за зуб, око за око, душу за душу»? Не говоря уже о том, чтобы согласиться это претерпеть самому, чтобы, разумеется, не вступить в противоречие с Законом? В самом деле, из этих и других бесчисленных наблюдений ясно, что каждый из нас, кто повинуется закону, прямо признает [то, что обращает] псалмопевец Богу: *По слову уст твоих, я охраняю тернистые пути* (Пс., XVI, 4) *.

Философ: Конечно, рвение, которое, как вам кажется, вы проявляете к Богу, поддерживается тяжелой и безграничной интенцией. Но что гораздо важнее, является ли эта интенция разумной, или случайно подвернувшейся? Нет, конечно, никакого вероисповедания, [сторонники] которого не думали бы, что они служат Богу, и не выполняли бы ради Него Самого то, что, как они считают, угодно только им. И однако вы не одобряете всех исповеданий, так как пытаетесь защитить только ваше и надолго предпочесть его другим. Я хочу, однако, взвесить и доказать тебе [именем] того же писанного Закона, которому ты следуешь, что это не согласуется с разумом.

Иудей: И я охотно поддерживаю это [предложение].

9* Ср. с синодальным изданием Библии: «В делах человеческих, по слову уст Твоих, я охранял себя от путей притеснителя».

Философ: Известно, что [еще] до [создания] традиции закона либо соблюдения законодательных предписаний, большая часть их содержалась в естественном законе, который, что очевидно, состоит в любви к Богу, и [в котором] весьма почиталась справедливость и существовали любезнейшие Богу [люди], как например, Авель, Енох, Ной и его сыновья, а также Авраам, Лот и Мельхиседек, о которых даже ваш Закон хранит память и часто использует [в качестве примеров]. Среди них, передают, Енох был столь угоден Богу, что Господь, говорят, взял его живым в рай, что подкрепил один из ваших [такими] словами: *Енох был угоден Богу и был перенесен в Рай, чтобы народы совершили покаяние* (Ессли, XLIV, 16). Но и Ною, как было написано, *человеку праведному и непорочному в роде своем* (Бытие, VI, 9), Господь показал откровенными делами, сколь возлюбил Он его, что очевидно, ибо, погрузив в воды потопа прочих [людей], Он спас одного его и дом его ради семени для рода человеческого. Добавь к ним также тех знаменитых ветхозаветных патриархов, а именно: Авраама, Исаака и Иакова, в которых и в семени которых обещано будущее благословение для всех народов, которые жили до [объявления] Закона, и посмотри, чем их право было замечательнее [права] тех, кто жил после [принятия] Закона. Оттого и говорится, что Бог — это их [Бог], и благодаря их заслугам, в соответствии с данными им обетами, сам законодатель соединил разгневанного Господа с народом. Ведь записано же: *Но Моисей стал умолять Господа, и сказал: не воспламеняется гнев твой и будь милостив к легкомыслию твоего народа [...]. Вспомни Авраама, Исаака и Израиля, рабов твоих, которым клялся Ты [собою], говоря: «[умножая] умножу семя твое, как звезды небесные, и всю землю сию, о которой Я сказал, дам семени вашему и будут владеть ею вечно».* И смилостивился Господь, и отменил зло, о котором сказал (Числосл, XXXII, 11, 13—14). Из этого ясен вывод, как была принята Богом та бескорыстная покорность пратцев, к которой их еще не обязывал никакой Закон и с каковой [покорностью] мы до сих пор служим Ему [совершенно] свободно. Потому, если ты ответишь, что в известной мере Закон начался в Аврааме благодаря таинству обрезания, то ты не сможешь представить его для того, чтобы на основании этого [таинства] добиться у Бога какого-либо воздания, так что вам за это не может быть по Закону похвалы и какого-либо оправдания. Так, по Писанию, само обрезание еще не оправдывается верой, как оправдываются пратцы, ибо говорится: *Авраам поверил*

Господу, и Он вменил ему это в праведность (Бытие, XV, 6). Благочестие же его проявилось прежде обетования земли и будущего умножения народа как для него самого, так и для семени его. Тот, кто впоследствии обрезался, услышав, что в нем и в семени его будут благословенны все народы, заслужил это [благословение] не за-ради обрезания, но за то повиновение, с каковым [Авраам] жертвовал сыном. Наконец, если ты перелистаешь всю историю нашего Завета, то ты не обнаружишь никакого обещания награды за обрезание, но это было установлено Господом только для того, чтобы всякий из рода Авраама, кто не был обрезан, не числился бы в числе своего народа, то есть среди сыновей Авраама. Так в Писании заповедано Господом Аврааму: *Я поставлю, — говорит, — завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими* и т.д. [...] *Сей есть завет, который вы будете соблюдать* [...] *Да будет у вас обрезан весь мужеский пол* [...] *Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас всякий младенец. Если же обнаружится кто-либо мужеского пола, плоть которого не будет обрезана, истребится эта душа из своего народа* и т.д. (Бытие, XVII, 7—14).

Если вы скажете, что [слова] об осуждении души нужно понимать как то, что она истребится, то институт обрезания настолько неразумен, насколько становится опасным его не производить; прежде без него ничто не мешало существовать. А эта сентенция преграждала [путь] в Царствие небесное детям, умершим прежде воьсьми дневного возраста, которые не совершили, однако, до сих пор никакого проступка, заслуживавшего осуждения. То, чего нужно особенно остерегаться, так это воздаяния, которое обещает Господь и связывает [его] с соблюдением всего Закона. Начиная с сего момента, вы при всех обстоятельствах не можете ожидать ничего, кроме земного процветания, так как видите, что ничего другого не обещано. И потому не ясно, добьетесь ли вы этого [процветания], которое сокрушает вас, по вашему же разумению, более, чем любых [других] смертных. Вовсе не нужно удивляться, что из-за упования на это вы выносите — благодаря повиновению Закону — столько и такого [несчастья], тогда как (что, кстати, очевидно) вы обманулись в том, на что вам нужно было особенно уповать, если исходить из самого долга обетования. Или же вы не соблюдаете Закон и из-за этого подвергаетесь проклятию Закона как осужденные, или Тот, Кто обещал воздаяние соблюдающим Закон, не праведен в своих обещаниях.

Какое бы [предположение] вы ни избрали, я не вижу ничего, на что вам можно было бы положиться, [опираясь] на Закон, — с его помощью можно заслужить не много блаженства.

- 10 Что же, я спрашиваю, произошло, если Бог пригласил нас соблюдать свой Закон прельщением воздаяния, поскольку то, что он обещал, слишком мало, а то, о чем он полностью умолчал, слишком велико? Вероятно, он говорил не ясно, если знал, что и для того и для другого * достаточно повиновения Закону, так как очевидно, что Он совершенно обошел то, что имело бы — при убеждении — наибольший вес.

Итак, как говорилось, ничего в [Писании] не сообщалось о том истинном и вечном блаженстве в качестве воздаяния, но только о земном процветании, так как оно полагается единственной причиной повиновения; и на него снова ссылаются, ибо, считается, такой Его ответ удовлетворяет любому вопросу со стороны грядущих поколений. Так, разумеется, было написано, что сам законодатель Моисей, наставляя народ против любых нападок на Закон, сказал ему: *Слушай, Израиль, храни заветы Господа Бога твоего и уставы и постановления Его, которые Он заповедал, и делай праведное и доброе пред очами Господа, дабы хорошо тебе было, и дабы ты вошел и овладел доброю землею, которую [Господь] с клятвою обещал отцам твоим, чтобы Он прогнал всех врагов твоих перед тобою, как говорил Он. Если спросит у тебя сын твой завтра, говоря: «Что значат сии уставы, постановления и законы, которые заповедал нам Господь, Бог наш?» — ты скажи ему: «Рабамы были мы у фараона в Египте, и Господь вывел нас из Египта рукою крепкою; и явил Он знамения, чудеса великие и ужасные над Египтом, над фараоном и над всем домом его, в нашем присутствии; А нас вывел оттуда, чтобы сделать нас поссессорами, после того как введет нас туда, в ту землю, которую обещал нашим отцам. И заповедал нам Господь исполнять все, что устанавливает нам Закон, и чтобы мы боялись Господа, Бога нашего, дабы хорошо было нам во все дни нашей жизни, как и теперь»* (Второзаконие, VI, 17—25). Также: *Тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле. [...] Соблюдай заповеди, постановления и законы, которые сегодня заповедают Тебе исполнять. И если вы будете соблюдать это и исполнять, то и Господь, Бог Твой [будет хранить] завет и милость к тебе, как Он*

10* То есть для земного воздаяния и небесного блаженства.

клялся отцам твоим; и возлюбит тебя и умножит тебя, и благословит плоды чрева твоего и плод земли твоей, и хлеб, и вино, и елей, рождаемое от крупного скота, от стада овец твоих на земле, которую Он клялся отцам твоим дать Тебе. Благословен Ты будешь [больше] всех народов, ибо не будет у тебя ни бесплодного, ни обоюдополого как среди людей, так и среди стад твоих. И отдалит от тебя всякую немощь, и никаких людских болезней Египетских, которые Он наведет не на тебя, но на всех врагов твоих. Ты истребишь все народы, которые Господь, Бог твой, даст тебе (там же, VII, 6, 11, 16). Даст земле нашей дождь в свое время, ранний и поздний; чтобы собрали вы хлеб, вино и масло, траву на полях для пастбы скота, и чтобы сами вы ели и насыщались (там же, XI, 14—16). И придут на тебя все благословения сии, и исполнятся на тебе, если только будешь слушать заветы Его. Благословен ты в городе, и благословен на поле. Благословен плод черва твоего, и плод земли твоей, и плод скота твоего, стада твоих волов и хлевы овец твоих. Благословенны житницы твои и кладовые (*reliquae*) твои. Благословен ты при входе твоём и при выходе твоём. [...] Пошлет Он благословение во всяком деле рук твоих [...] и будешь давать в рост (*fecerabis*) многим народам, а сам не получишь ни от кого взаймы (*et ipse a nullo faenus accipiens*) (там же, XXVIII, 2—12).

Вот, в качестве воздаяния за исполнение Закона, обещано благословение как людям, так и плоду скота твоего, стаду волов твоих и хлевам овец; и нет никакого упоминания о духовном благословении души; и не обещано ни повинующимся [Закону], ни нарушающим [его], ничего из того, что относится к спасению или осуждению души; но упоминается только о земных удобствах или ущербе; вы совершенно упустили из-за них то, что наиболее важно. Я спрашиваю далее, разве теперь, после данного нам Закона, мог ли быть естественный закон достаточным для спасения каких-либо людей, без этих внешних и своеобразных для Закона деяний? Ведь у вас нет никакого разумного довода оспаривать [это], так как несомненно, что этот Закон был дан только вам и никакому иному народу, и обрезание налагалось только на Авраама и его потомство. К этому потомству относятся только те, кто рожден от Исаака, так как Господь сказал ему: В Исааке наречется тебе семя (Бытие, XXI, 12), Господь, который после того, как установил завет об обрезании, добавил ниже: Но завет Мой поставлю с Исааком (там же, XVII, 21). Иова же, сопле-

менника [вашего], относительно которого вы не сомневаетесь, что после Авраама он жил без Закона, Господь до такой степени отличал, что сказал: *Нет подобного ему на земле: человек непорочный и справедливый, богобоязненный и удаляющийся от зла* (Иов, I, 8). Обнаруживая перед ним сам по себе свою праведность, которой нам нужно подражать, он не упоминает ни о каких законодательных деяниях, но только о деяниях, соответствующих естественному закону, деяниях, которые естественный разум сам внушает каждому [человеку] (*если я ходил, — говорит он, — в суете или если нога моя спешила на лукавство, [...] если я отказывал нуждающимся в их просьбе и томил глаза вдовы* и т.д. — там же, XXXI, 5, 16), которые Он сам установил для нас, наподобие Закона, сколь словами, столь и примерами деяния.

<Оттого и Соломон признает, что нужно было выслушать речи как язычников, так и иудеев, говоря [следующее]: *Если и иноплеменник, который не от Твоего народа Израиля, придет из земли далекой ради имени Твоего [...] и помолится в месте сем; Услышь с неба, с тверди обитания Твоего и сделай все, о чем будут взывать к Тебе народы, чтобы все народы земли знали имя Твое, чтобы боялись Тебя, как народ Твой Израиль* (III Царств, VIII, 41—43). Вот когда молитвы иноплеменников и всех, откуда бы ни было, совершатся, Он обещал внять им, и вы заставите их бояться Бога, как сами [боитесь Его], кто же из них откажется в спасении, когда написано: *Блажен муж, боящийся Господа* (Псалмы, CXI, 1)? И еще: *Нет скудости у боящихся Его* (Псалмы, XXXIII, 10). Наконец, Писание упоминает, что [один] из ваших, Иеремия, живший много лет спустя после установления [обычая] обрезания и законодательных таинств и происходивший из семени Авраамова, еще до рождения был освящен Господом, обратившим к нему слово: *Прежде, нежели Я образовал тебя в чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя* (Иеремия, I, 5).

Каким же, я спрашиваю, образом, вы утверждаете, что для освящения и спасения вам необходимы те [установления], без которых тот [Иеремия], еще нерожденный, был освящен? Или: чем в таком случае было освящение его, как не тем, что он уже тогда по Божьему внушению верил и любил Его? Тем, кому в самом деле присуща двоица, [вера и любовь], сим доказывается, что он, без сомнения, праведен; те же, у кого этого нет, до сих пор стоят в стороне.>

Поэтому если эти предписания достаточны для спасения кого-либо как [прежде], до Закона, так и ныне, то что за необходимость была подпадать под иго Закона и приумножать преступления их многочисленными запретами? Там ведь, где нет Закона, нельзя и лицемерить перед ним. <И каждый жаждет чего-либо тем более пылко, чем более понимает, что Он это запрещает и оттягивает [от нас] как бы некоей силой, согласно поэтическому выражению: *Нас всегда влечет запретное, да мы и сами стремимся к нему* (Овидий, Наука любви, III, Элегии, 4, 17).

Что же так важно для вас и что убеждает? Ведь никого не оправдывают по Закону, исходя из результата [трудов], ибо закон, — говорит [ап. Павел], — *производит гнев, потому что, где нет закона, нет и преступления* (Посл. к Римлянам, IV, 15). И еще: *Я не иначе узнал, — говорит он, — грех, как посредством закона, ибо я не понял бы и вожеления, если бы закон не говорил: «не возжелай»*. Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание; ибо без закона грех мертв. Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил. А я умер; и таким образом заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти и т.д. (Посл. к Римлянам, VII, 7 — 10)>.

Таковы свидетельства, хотя я совсем не знал, что вы это признали, однако общеизвестно, что сознание ни одного конкретного человека им не противоречит.

Каким образом Он образует, дав [ему] Закон, собственный народ и на каком основании Он называет своим перворожденным Израиль, на плечи которого Он неразумно и беспричинно взвалил такое бремя? Кто мог бы уберечь вас от проклятия Закона, вас, которые после того, как вы совершили свои прегрешения, как вы сами сознаетесь, и после того, как потеряли Землю обетованную, вне пределов которой вам никак нельзя исполнить Закон, и которым не дозволено испытать вашу праведную месть и нельзя отметить [праздник] жертвоприношениями либо дарами, установленными для отпущения грехов, ни даже петь песни во славу Божественных законов? Потому вы сами и признаетесь, говоря [о себе]: *Как нам петь песнь Господню на земле чужой?* (Псалмы, CXXXVI, 4). Оттого, очевидно, вы и утратили столько законоустановленных деяний, сколько слов, как и воздаяние, обещанное Законом, и уже ни вы, ни жены ваши не могут ни очиститься, упустив [возможность] принести жертвы либо дары, ни посвятить себя Господу, лишённые вместе и духовенства, и хра-

ма; так что вы не можете утешиться земным положением, вы, кто никогда не испрашивал у Бога ничего, кроме земных благ, и не получал, как говорилось, никакого обетования, кроме как воздаяния земными благами.

Иудей: Ты выдвинул много взаимосвязанных возражений, которые нелегко припомнить, чтобы ответить на каждое по порядку. Я постараюсь ответить на них в той мере, в какой они доходили до меня.

Даже если мы признаем сейчас, что, как в случае с первыми святыми, люди могли спастись на основании естественного закона, то есть не будучи обрезанными, или не соблюдая иных относящихся к телу [заветов] писаного Закона, отсюда, однако, надо делать не тот вывод, что [с этими заветами] было излишне связываться, но что они несут огромную пользу для укрепления или надежной защиты религии и для искоренения великой порочности. На этот счет и относительно тех [возражений], что ты привел, ты получишь некоторые вразумительные ответы. Пока верующие там и сям жили вперемишку с неверующими, и пока Бог не жаловал им во владение землю, они совершенно не соблюдали закона, ибо это отделило бы их от тех, с кем они вынуждены были жить, чтобы само это различие в [образе] жизни не породило вражды. Но после того, как Господь увел Авраама из его земли и от родства, чтобы дать в наследство ему и семени его [иную] землю, благодаря чему они отделились от [других] народов, Он решил и вовсе отделить их [от них], [потребовав] телесно выраженных знаков действия Закона, чтобы верующие тем менее могли испытывать соблазн от неверующих, чем более они были отделены от них как месторасположением, так и организацией плоти. Так, обетованием земли, данным Аврааму и его семени, на которой Господь собрал бы свой народ и где Он установил бы свой собственный град, Он начал учреждать Закон, по которому они там стали бы жить, начиная с обрезания. Ведь Он знал, что наш народ будет твердолобым, и что его легко склонить к идолопоклонству и извращенным нравам язычников, как то было проверено последующим опытом. Поэтому Он, обязав [людей] к соблюдению Закона, ритуально отделил их как бы стеной, таким образом, чтобы они никак не могли соединиться в общество благодаря общению или дружеским отношениям; более того, они находятся с ними в постоянной вражде. Обычно тесную дружбу между людьми рождает брак и общая трапеза. Тогда, во избежание этого, Господь установил обрезание и запретил

есть тонкие кушанья. В самом деле, кажется, что знак обрезания для язычников столь отвратителен, что если бы мы страстно желали их женщин, то они никоим образом не согласились бы отдать их за нас, <считая, разумеется, такое усекование крайней плоти за высшую непристойность и отвращаясь от божественного знака освящения как от идолопоклонства. Или же, если бы они дали нам на это согласие, то мы содрогнулись бы соединить эту крайнюю плоть со стыдом жен неверных именно из-за этого знака, благодаря которому мы установили с Богом договор. Из благоговения пред знаком сим Авраам, связав клятвой раба, заставил его положить руку под стеною своею, так что заранее оградил себя от клятвопреступления его тем сильнее, чем сильнее заботился об освящении крайней плоти *. Потому и Господь, часто запрещавший нам браки с язычниками и особенно с теми, чьей землей владельцами мы становились, в этом месте сказал: *Смотри, не вступай в союз с жителями той земли [...] которую обратят для тебя в несчастье ** [...] и не бери из дочерей их жен сынам твоим, дабы [...] не ввели и сынов твоих в блуждение вслед богов своих (Исход, XXXIV, 12, 16). Поэтому и Ревекка, задолго до того, как предвидела [это], заставила сына своего Иакова идти в Месопотамию по повелению Исаака, отца его, чтобы там он взял жену из рода своего, как написано: И сказала Ревекка Исааку: *я жизни не рада от дочерей Хеттейских; если Иаков возьмет жену [...] от корня этой земли, я не хочу жить **. И призвал Исаак Иакова и т.д. (Бытие, XXVII, 46; XXVIII, 1)>.

Отсюда, если и были другие разумные основания, то я думаю, что в настоящую минуту этого достаточно. Но поскольку ты стараешься уничтожить или уменьшить заслугу обрезания и Закона на основании самого авторитета Писания, то я думаю, что этим же авторитетом можно опровергнуть — а это столь очевидно — то, о чем, как кажется, ты умолчал; ты старательно остерегаешься того, что способно причинить тебе вред — и это, я полагаю, ты видел. Ведь когда Господь установил с Авраамом завет через обрезание, Он сказал ему: *И поставлю завет Мой между Мною и*

11* Это неясная передача рассказа о том, что Авраам потребовал клятву от управляющего своим домом, раба, старшего в доме, не брать в жены сыну его Исааку дочь Хананеев, а взять «из земли рождения» его (Бытие, XXIV, 1—9).

12* В русском переводе: «... дабы они не сделали сетью среди вас».

13* В русском переводе: «... из дочерей этой земли, то к чему мне и жить?» У Абеляра вместо вопросительного предложения утвердительное.

тобою и между твоими потомками после тебя в роды их, завет вечный в том, что я буду Богом твоим и потомков твоих (Бытие, XVII, 7). Говоря о вечном завете, а именно, что Я буду Богом твоим и потомков твоих, Он ясно нас научил, что через обрезание нам нужно объединиться с Богом навеки, и через это нам снискана будет признательность Бога, чтобы мы не отделились от Него ни в этой жизни, ни в будущей. Он сам повторяет то, что больше препоручается памяти, добавляя: *И будет завет Мой на теле вашем заветом вечным* (Бытие, XVII, 13), то есть для того, чтобы обрезание, раз совершенное на теле, никогда уже не могло более быть отменено; так, чтобы никогда мы не могли уклониться [от него] в сторону, Тот, Кто укрепляет нас духовно, сказал: *И приму вас Себе в народ и буду вам Богом* (Исход, VI, 7). Бог, следовательно, сам себя называет главным образом Богом евреев, а не только Богом Авраама, Исаака и Иакова, поскольку через обрезание делается знак, что Он становится Богом либо самого [Авраама], либо его сыновей, тогда как до обрезания Он не мог быть назван ни их Богом, ни Богом людей. Между Собой и нами Он установил обрезание как отличительный знак союза, так что те, кто родился, благодаря этому члену, освященному Богом после совершения принятого [обряд]а обрезания, сим инструментом своего рождения понуждались как бы посвятить себя Господу, чтобы внутренне обрезаться от сердечных пороков, как уже обрезались внешне, телесно; и будучи по своему происхождению выше неверных халдеев, они отсекают себя от [их] обычаев, подобно тому как отсекают от себя крайнюю плоть, удаляясь от [неверных] с Авраамом не столько телесно, сколько по образу мыслей, как напомнил Давид, призывая верную душу: *Забудь народ твой и дом отца твоего* (Псалмы, XLIV, 11). Поэтому и Господь, сравнивая [свой] народ с отборным виноградом, сетует, ибо ожидал, что тот *принесет добрые грозды, а он принес дикие ягоды* (Исаия, V, 2).

Итак, как весь народ Его сравнивается с виноградом, так и каждый верующий, и соответственно — его детородные органы сопоставлялись с виноградной лозой. Побег же лозы, если его не обрезать, принесет скорее плоды дикого винограда, чем садового, и выродится. Сравнение это, следовательно, означает, что крайняя плоть отсекается вследствие ревностного к нам Божественного попечения (*divina cultura*), с которой Бог начинает нас усовершенствовать.

Потому, если ты вновь обдумаешь начала первородного греха

прародителей и осуждение, произнесенное Господом против жены, так как ей сказано: *В болезни ты будешь рожать детей* (Бытие, III, 16), то разве не увидишь ты, что муж, как товарищ в грехопадении, соучаствует и в каре главным образом через посредство детородного органа? Так что он справедливо должен подвергнуть страданию тот орган, которым порождает смертных сыновей к высылке в эту жизнь, низвергая из рая равно себя и нас на горести этой жизни из-за собственного преступления. И жена, праведно обремененная родами, страдает из-за того же самого органа, благодаря которому зачинает и рождает, и карается при родах за то самое вождение, которым наслаждалась при зачатии, и сверх того несла кару, снисканную за прегрешение. Поскольку она согрешила первой и втянула затем в грех мужа, то она надлежащим образом первенствует в этой самой каре. Бог, однако, не желал полной мерой наказывать мужа, и тотчас ему была положена кара, и сказано ему было Господом: *Проклята будет земля за поступок твой, трудами ты будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терние и волчцы произрастит она тебе* и т.д. (Бытие, III; 17, 18). Все же там, где мы обрели богатство обетованной земли, уже не прорастающей терниями и волчцами, кара была уменьшена, потому что она надлежащим образом была возмещена обрезанием. Оно, однако, [хотя и] после обетования самой земли, но прежде получения, немедленно было принято патриархами, чтобы упрочить его авторитет у потомков. Я полагаю, что сказанного об обрезании в данный момент достаточно.

Когда ты пытаешься доказать на основании Писания, будто обрезание было вменено только тем, кто происходит из семени Авраама, ты не обращаешь внимания, что то же было записано и относительно тех, кто не происходит от этого корня. Ведь когда Господь сказал: *Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас в роды ваши всякий младенец мужского пола, рожденный в доме и купленный [за серебро]*, Он тотчас добавил: *И который не от вашего корня* (Бытие, XVII, 12). Когда ты, следовательно, доказываешь, что обрезание касается только Исаака и его потомства, то посмотри, как это диссонирует [с текстом Писания], и исправь, так как ты исходил только из самого повеления Аврааму. Нужно помнить также, что он, сообразуясь с заветом Господа, равно обрезал вместе с собой Измаила и все мужское население дома своего, как рожденных в доме, так и купленных чужеземного происхождения: тотчас, говорит Писание, *в тот самый*

день, как сказал ему Господь (Бытие, XVII, 23), прежде чем был рожден Исаак; так что вы сами знаете, что переняли его и принимаете [этот обычай] как наиболее соответствующий вам по природе *. Теперь же, если угодно, используем те самые слова Писания, которые таковы: *И взял Авраам Измаила, сына своего, и всех рожденных в доме своем [...]; и обрезал крайнюю плоть их тотчас, в тот самый день, как сказал ему Бог* (Бытие, XVII, 23). И ниже: *В тот же самый день обрезаны были Авраам и Измаил, сын его [и с ними обрезан был] весь мужеский пол дома его, рожденные в доме и купленные* (там же, XVII, 26—27); обрезаны были также и иноплеменники. А вот то, на что ты сослался: *Но завет мой поставлю с Исааком* (Бытие, XVII, 21); внимание сознательно обращается на то, чтобы понять это только относительно обрезания, а не обетования земли; ничто, однако, не мешает, как было предпослано несколько раньше, вспомнить: *И поставлю завет мой с ним заветом вечным и потомству его после него* (там же, XVII, 19). В самом деле, хотя Измаил был обрезан на основании повеления Господа, Господь не установил для него обрезания, не предназначил [его] потомкам его.

Что же до приведенного тобою примера с язычником Иовом, хотя ты не можешь доказать, что он был необрезан или что он жил после установления [обряд]а обрезания, подобно тому, как Измаил [был обрезан] Авраамом, а Исав Иаковом, то не подлежит сомнению, что патриархи по велению Господа обрезали [своих] сыновей, как отвергнутых, так и избранных, так что потомки их по этой причине, если кто-то из них льнул к Богу, получили пример обрезания; так и вы сами до сих пор соблюдаете это, совершая обрезание с двенадцати лет, подражая отцу вашему Измаилу *. Мы знаем, что наш народ имел много чужестранных прозелитов из язычников, обращенных в [веру в] Закон, очевидно, не в подражание предкам, но на основании соответ-

14* Ж.Жоливе, М.Гандильяк и Л.Штайгер полагают, что здесь содержится намек на то, что Философ — магометанин, потомок Измаила, намек, по их мнению, тем более вероятный, что Абеляр испытывал интерес к мусульманам, к которым собирался бежать, как он сообщает в «Истории моих бедствий», от преследований монахов. См.: *Gandillac M. de. Le «Dialogue» d'Abélard. — Abélard. Le «Dialogue». La philosophie de la logique. Genève — Lausanne—Neuchâtel, 1981, p. 7; Steiger L. Hermeneutische Erwägungen zu Abaelards «Dialogus». — Trierer theologische Studien. Bd. 38. Petrus Abaelardus (1079—1142). Person, Werk und Wirkung. Paulinus—Verlag—Trier, 1980, S. 248.*

15* См. прим. 14.

ствующего [его] достоинства, что могло случиться и с Иовом, который, как мы видим, приняв наш обычай, принес Богу жертву как за сыновей [своих], так и за друзей (Иов, I, 5 и LXII, 8). Потому на возражение, будто не было обещано никакого — ни временного, ни поземельного — воздаяния никому, кто сполна соблюдал Закон, и будто, как ты это ни рассматривай, Господь не говорил при защите или осуждении Закона, должно ли соблюдение законодательных предписаний заслуживать вечной жизни, легко ответить, что, как я сказал, мы союзники с Господом в вечности на основании того самого обрезания, которое Он предписал Законом. Не из-за этого ли Он избрал нас среди всех племен в качестве удельного для себя народа, и не ради того ли дал Закон, благодаря которому мы должны преобразиться в священный [народ], что радости нынешней жизни, которыми в этом мире проклятые владеют более, чем избранные, должны быть [обеспечены] только соблюдением Закона, добавленного [к естественному]? Если святость добавляет вам, или каким-либо другим людям блаженство и вечную жизнь, то ясно, что и этого мы удостоиваемся главным образом на основании Закона, если его соблюдение освящает нас. Он же освящает совершенно, так как и сам Господь говорил нам устами Моисея: *Итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов: ибо Моя вся земля; вы будете у Меня царство священников и народом святым* (Исход, XIX, 5—6). Каким бы образом Он избрал нас для себя в удельный и собственный народ и освятил Законом, если бы сделал более блаженными вас или каких-либо других? И после того, как призывал нас к повиновению Закону, Он сказал: *Ибо Я Бог твой [...] творящий милость до тысячи [родов] любящим Меня и соблюдающим Мои заповеди* (Исход, XX, 5—6). Итак, что такое «творящий милость до тысячи [родов]», если не творящий милость совершенную и законченную, выше которой ничто не может простираться, так же, как ни в каком отношении не будут превзойдены никакими новыми именами [значения] чисел, [больших] тысяч? *Святые будьте, ибо свят Я, Господь, Бог ваш* (Левит, XIX, 2). То же ниже: *Освятите себя и будьте святые, ибо Я, Господь, Бог ваш свят. Соблюдайте постановления Мои и исполняйте их, ибо Я Господь, освящающий вас* (там же, XX, 7, 8 и XXII, 31). И после этого: *Будьте передо Мною святые, ибо Я свят Господь, и Я отделил вас от народов, чтобы вы были Мои* (там же, XX, 26). И снова: *Я Господь, освящающий вас, который*

вывел вас из земли Египетской, чтоб быть вашим Богом (Левит, XXII, 32; XI, 45). И сызнова: Если вы будете поступать по уставам моим [...] Я поставлю шатер Мой среди вас и душа Моя не возмущается вами (Левит, XXVI, 3, 11). И в другом месте: Кто дал бы им, — говорит, — такой дух, чтобы бояться Меня и соблюдать все заповеди Мои во все дни, дабы хорошо было им и сынам их вовек! (Второзаконие, V, 29) *.

- Господь открыто заявил Еве, что воздаяние за повиновение Закону вечно, оно не имеет конца. Моисей же, кроме того, добавил, что после этого, земного воздаяния, о котором ты упомянул, те, кто соблюдает Закон, от Бога необходимо получают, сверх того, милосердие, явно сулящее нам иное воздаяние, нежели земное. Ибо Он в самом деле сказал: И хорошо было вам во все дни вашей жизни [...], как и теперь (Второзаконие, VI, 24) *. Он тотчас добавил: И в сем будет наша праведность, если мы будем стараться исполнять все сии заповеди [...] как Он заповедал нам (там же, VI, 25) а, привлеки некоторых, так как Он сказал: Тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов (там же, VII, 6), он добавил ниже: Итак, знай, что Господь, Бог твой, есть Бог сильный и верный, хранящий завет и милосердный к любящим Его и сохраняющим заповеди Его до тысячи родов (там же, VII, 9).

Что касается этой совершенной любви к Богу или ближнему, в которых, как ты говоришь, состоит естественный закон, то сам Закон предписывает, чтобы от тебя, [как я полагаю], не осталась скрытой суть дела. Конечно, Моисей, в последний момент оканчивая [писать] Закон, сказал: Итак, Израиль, чего требует от тебя Господь, Бог твой? Того только, чтобы ты боялся Бога твоего, ходил путями Его, и любил Его, и служил Господу, Богу твоему, от всего сердца твоего и от всей души твоей, чтобы соблюдал заповеди Господа и постановления Его, которые сегодня заповедаю, дабы тебе было хорошо. Вот, у Господа, Бога твоего, небо и небеса небес, земля и все, что на ней, но только отцов твоих принял Господь и возлюбил их и избрал семя их после них, то есть из всех народов, как ныне подтверждается (там же, X, 12—15). Закон выражает столь глубокую любовь к Богу, чтобы она была совершенной, и подчеркивает, что нужно любить

16* Русский текст начинается словами: «О, если бы сердце их было у них таково, чтобы...»

17* В русском тексте: «...дабы хорошо было нам во все дни».

Бога от всего сердца, от всей души, со всей нашей силою. Но разве нам не повелевается также любить ближнего как себя, потому что, это очевидно, любовь Бога, простертая над нами, не ограничивается никакой мерой? Нам даже предписывается любить, как самих себя, чужеземцев, живущих среди нас, и Закон настолько расширяет власть любви, что его милостей хватает даже на самих врагов или преступников. Мы сейчас расскажем о некоторых из них: *Если найдешь вола врага твоего или осла его, заблудившегося, — приведи [его] к нему. Если увидишь осла врага твоего упавшим под ношею [...], то не проходи мимо, но развьючь вместе с ним [...]. Пришельца не обижай, [...] вы сами были пришельцами в земле Египетской (Исход, XXIII, 4, 5, 9). Не мсти и не имей злобы на народ твой. [...] Когда поселится пришелец в земле вашей, и будет отличаться нравами от вас *,*
 18 *не притесняйте его [...] да будет он для вас то же, что туземец ваш; любите его как самих себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской. Я Господь, Бог ваш (Левит, XIX, 18, 33).* И в другом месте: *Ибо нищие всегда будут на земле обитания вашего; потому я и повелеваю тебе: отвержай руку [твою] брату твоему, бедному [твоему] и нищему [твоему], которые живут с тобой на земле твоей (Второзаконие, XV, 11) *.*

На основании этих [высказываний] ответить, молю, столь ли широко отражает Закон состояние любви как к людям, так и к Богу, чтобы ты понял, что твой закон, который ты называешь естественным, содержится в нашем, так что, если бы исчезли все прочие предписания, то тех, что касаются совершенной любви, было бы достаточно как для нашего, так и для вашего спасения? Вы не отрицаете, что и наши пратцы были спасены благодаря этим законам, так что наша уверенность в спасении остается настолько большой, насколько другие предписания Закона, [впоследствии] добавленные [к нему], сделали нашу жизнь более строгой. Это добавление, мне кажется, способствует не столько [увеличению] благоговения перед святыми обычаями, сколько обеспечению их защиты. Истинной любви к Богу и к людям, конечно, достаточно для общей добродетели души. И даже при отсутствии поступков, совершенная добрая воля не теряет никакой

18* Выражения «и будет отличаться нравами от вас» нет в русском тексте Библии.

19* В переводе здесь всюду я оставляю выражения оригинала, отсылая читателя для сравнения к соответствующим стихам русского синодального издания.

заслуги. Но так же, как Господь пожелал пространственно отделить нас от неверных, чтобы мы не были совращены ими, так же, как я сказал, Он решил, что нужно сделать то же и относительно религиозных обрядов. Следовательно, хотя совершенства любви достаточно для снискания истинного блаженства, заветы, добавленные [к Закону] для устроения жизни, либо [просто] для этой жизни должны были, по крайней мере, сохранить действительно нечто важное, чтобы сверх того мы бодрее и безмятежнее могли совершенствоваться на путях Господа, утешаясь земным знаком милости, и так как дары Его нам приумножаются, наша набожность к Нему возросла, и неверные чужестранцы, наблюдая это, легче приобщались бы к исповеданию Бога.

Поэтому Господь, кажется, упоминает, [говоря] о воздаяниях по Закону, земные блага чаще и определеннее, чем вечные, но, как ты понимаешь, это произошло больше всего в расчете на телесную природу и сильную строптивость народа, который Он вывел из изобильного Египта, о чем тот непрерывно сожалел, в суровейшую пустыню. И, казалось, было излишне напоминать во время обетования о вечном блаженстве, относительно которого было известно, что пратцы получили это обетование [еще] прежде, когда не было традиции Закона. Наконец, заключи о совершенстве этого Закона по той цели, о которой Моисей написал в заключительных словах: *Итак, Израиль, слушай постановления и законы, которые я научаю тебя [исполнять] и т.д. Не прибавляйте к слову, с которым я обращаюсь к вам и не убавляйте от того* (Второзаконие, IV, 1—2). И еще: *То, что я заповедаю тебе, исполняй это только ради Господа **, *не прибавляй к тому, и не убавляй от того* (Второзаконие, XII, 32). Совершенство, конечно, есть то, к чему не нужно ничего добавлять. Или если чему-то недостает совершенства, то дурным был бы тот запрет, который запрещает то, чего нет, и [тем самым] заграждает нам путь к блаженству. Что же повелевает сделать некий закон с помощью жертвоприношений или прочих наставлений для нашего очищения, искупления или отпущения грехов, если ничто из этого не относится к истинному блаженству? Ничто, разумеется, не отлучает от блаженства тех, кому отпускают грехи. Без этого вам на блаженство надеяться нельзя. Почему же на основании закона Он запрещает нам грешить, если не с целью

20* Слова «исполняй это только ради Господа» отсутствуют в русском тексте Библии.

предохранить нас от того, что грешно, — ведь если грехов нет, то это содействует [блаженству], а если они есть, то мешают [ему].

Философ: Я удивляюсь, что ты, сведущий в Законе, говоришь столь опрометчиво, что до такой степени превозносишь обрезание, что не боишься упоминать в разговоре, что Он был назван Богом человеков не до, а лишь после обрезания, и тех только, которые уже были обрезаны, как будто бы Он сам назвался Богом Авраама, Исаака и Иакова. Из-за этого само Законописание открыто опровергает тебя, ибо задолго [до обрезания] сказал Ной: *Благословен Господь Бог Симов; Ханаан же будет рабом ему* (Бытие, IX, 26). Вот же: Ной называет Бога Симовым. Поэтому, даже когда его называют Богом Авраама, Богом Исаака либо Иакова, обычно добавляют надлежаще: и Бог наших Отцов.

Так что, если ты взвесишь божественные благодеяния, которыми вы более всего похваляетесь, как удельный народ его, то почему же Енох был перенесен в рай более счастливо, чем вы введены в землю Ханаанскую? И это ставится в зависимость от его заслуг, так как сказано [в Писании]: *И ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его* (Бытие, V, 24). Но что Вы заслуживаете получить [воздаяние], то полностью отрицает Моисей, говоря: *Когда будет изгонять их Господь [...], Не говори в сердце твоем, что за праведность мою привел меня Он овладеть этой землей, так как за нечестие народов сих изгоняются они [...], дабы исполнить слово, которым клялся Он отцам твоим. Посему знай, что не за праведность твою, Бог дал тебе сию лучшую землю; ибо ты народ жестоковыйный* (Второзаконие, IX, 4—6). Ной же по праведности своей, когда все люди, кроме дома его, были уничтожены, был поставлен хозяином всего, что на земле или на море, и всякая пища была позволена ему, кроме крови (Бытие, IX, 5), так что относительно земных благ от Бога, которых вы жаждали, жизнь первых верующих была настолько счастливее, насколько свободнее, ибо они господствовали над всякой тварью в земной обители. Насколько жизнь Ноя и его [домочадцев] была более свободной, чем ваша, потому что она не была задавлена игом вашего Закона, настолько наша свободнее той, более древней жизни, которая, как вы можете обнаружить, не связывается никакими внешними функциями жесткого Закона.

[Запреты] эти, начавшиеся, впрочем, еще во времена самого Ноя, которому был заповедан первый Закон воздержания от

крови, мы обсудим внимательно. Некоторые, однако, предписания нового Закона, я это знаю, распространяются на чужеземцев, правда, только тех, кого вы держите в качестве домашних [слуг] и в качестве рабов, либо [на тех], кто живет в стенах ваших либо на вашей земле. Писание во множестве мест тщательно определяет их, и ты сам, выше, на основании самого повеления Закона, показал, что с ними нужно было обходиться как с туземцами, милосердно. Закон множеством предписаний приобщает их к вам и явно отличает их от других чужеземных пришельцев. Отсюда, когда Он говорит в одном месте: *В седьмой год делай прощение. Прощение же состоит в том, чтобы всякий [заимодавец], который дал взаймы другу либо ближнему своему, или брату, не мог бы взыскать [свой долг], так как это год прощения Господа, с иноземца же и пришельца взыскивай* (Второзаконие, XV, 1—3), то он ясно учит, что к пришельцу и иноземцу нужно относиться не столь милосердно, как к туземцу. Относительно чужеземца Он, кроме того, подметил, в том месте,

21 где сказал: *Ешьте все, что чисто **. Но никто не должен есть от того, что является падалью. Иноземцу, который находится в жилищах твоих, отдай [ее], он пусть ест, или продай ему; ибо ты народ святой у Господа, Бога твоего (там же, XIV, 20—21). И ранее, в другой книге, задолго [до этого]: *пришельцу, который среди вас живет, а не проходит мимо, [и] считается чужаком* (так как он кладет за пазуху то, что там высылается соседям). Он говорит, когда тот есть от мертвечины, также, как и вам: *И всякий, кто будет есть мертвечину или растерзанное зверем, туземец или пришлец, должен вымыть одежды свои и [омыться] водою и не чист будет до вечера; и таким образом будет чист. Если же не вымоет одежд своих и [не омоет] тела своего, то понесет [на себе] беззаконие свое* (Левит, XVII, 15—16). Тот, кого в одном месте Он называет чужаком или пришлецом, в другом месте Он называет иноземцем, как например, когда говорит: *Не отдавай в рост брату твоему ни серебра, ни хлеба, ни чего-либо другого, [но...] иноземцу [отдавай в рост]* (Второзаконие, XXIII, 19). О тех иноземцах, которые живут среди вас, а не вы среди них, написано в другом месте, так как говорится: *Если кто из дома Израилева и из пришельцев, которые живут между вами, будет есть какую-нибудь кровь, то обращу лице Мое на душу того, [...] и истреблю его из народа*

21* В русском тексте: «Всякую птицу чистую ешьте».

ее (Левит, XVII, 10). Ни в каком предписании Закона ты не увидишь другого пришельца, кроме того, кто живет среди вас и подчинен тем самым вашей власти и наставлению (*dominium et disciplina*). Потому, Божьей милостью, предусмотренной нами, которая полностью лишила вас всякого владения землей, не у вас, а вы странствуете среди всех [народов], зная, что вы не зависите ни от каких ваших законоустановлений. Посмотри, как слабо твое возражение, ибо ты пытаешься понудить нас к обрезанию [ссылаясь] на завет обрезания и пример Авраама, подобно тому, как ты ограничиваешь таинством законы тех, кому, однако, как ты признаешь, не было дано никакого закона и не было обетовано никакой земли, о которой утверждалось бы в договоре об обрезании.

Ибо ведь предписал Господь: *И обрезан был весь мужеский пол у вас, в коленах ваших, как рожденный в доме, так и купленный, и всякий, кто не принадлежал к вашему роду* (Бытие, XVII, 27) *. Конечно, под тем, что Он употребил [слово] «вас», Он подразумевал не только Авраама и его потомков, но и, кроме того, тех, кто принадлежал к их дому и владению, так что они могли ими повелевать и принудить к обрезанию. Оттого Он затем сказал «у вас», а потом еще добавил «в коленах ваших, рожденный в доме и купленный», а затем присоединил «и всякий, кто не принадлежал к вашему роду». Он тщательно выразил, что Он имел в виду выше, когда сказал «у вас»: не только колена потомков его, но весь дом, так как они владели чужеродными. Та же мысль и в словах «Мой завет будет запечатлен на вашей плоти», так Он сказал в общем «на вашей плоти», как прежде говорил «среди вас». Без этого обетование не имело бы почти никакого смысла, так как лишь только завет появится на их теле, так и прочие подвергнутся обрезанию.

Отсюда ясно, что благодаря сказанному Им «на вашей плоти», сами пришельцы [также] были связаны [заветом]. Вот какую дополнительную мысль Он только что использовал: «Муж, крайняя плоть которого не будет обрезана, да истребится его душа из среды народа своего, ибо сделал недействительным завет мой». Как соотносится эта [мысль] с предпосланной [ей фразой], где пришельцы уже были охвачены [обетом], если завет его не был также и с пришельцами? Ибо сказано, по крайней мере: «Обрезан был у вас» и т.д.

22* Русский текст таков: «И с ним обрезан был весь мужеский пол дома его, рожденные в доме и купленные за серебро у иноплемеников».

Ты стараешься доказать, что вечное блаженство душ было обещано вам вашими законоустановлениями, [хотя] можно обнаружить, что [твои] толкования — на основании Закона — самые ничтожные. Ибо под словами [будет завет Мой] «заветом постоянным» (*cum foedere sempiterno*) или «как нерушимый завет» (*in foedus aeternum*) с теми, кто обрезан по повелению Господа, ты подразумеваешь, будто они соединяются с Ним навек (*in perpetuum*), да так что и в будущем не отделятся от Его благодати. Отсюда-де не нужно сомневаться и что Измаил или Исав и многие другие отверженные необходимо будут спасены. Я удивляюсь, что ты даже не обратил внимания, что слова «нерушимый» (*aeternum*) либо постоянный (*sempiternum*) часто употребляются в Законе в значении «длительность», которая не переходит пределов нынешней жизни. А так как и самим заветом обрезания предпосылается: *И дам тебе и потомкам твоим землю, по которой ты странствуешь, всю землю Ханаанскую во владение нерушимое* (*aeternum*) (Бытие, XVII, 8), то я не считаю, что ты до такой степени безумен, чтобы ограничивать блаженство будущей жизни словом «*aeternitas*», «нерушимость», относительно чего здесь излишни любые наставления. Часто, как ты заметил, в самих книгах Закона, которые распространяются только в этой жизни, в обычае Закона добавлять: «Пусть законоустановление это будет вечно (*sempiternum*) во всех поколениях и обителях ваших. Ведь, поскольку и мы можем сослаться на многие примеры, то и Он обращается к примеру празднования праздника кущей. Ибо Он говорит: *В первый день возьмите себе плоды самого красивого дерева, и листья пальмовые и ветви дерева широколиственного и верб речных и веселитесь перед Господом, Богом вашим [...], и празднуйте этот праздник семь дней в году* (Левит, XXIII, 40—41). Он добавляет, что *это постановление вечное* [то есть постоянное, *sempiternum*] *тут же в роды ваши* (Левит, XXIII, 40). Также, устанавливая где-либо празднование субботы на седьмой день, Он говорит: *это вечный* [то есть постоянный, непреложный] *завет* (*sempiternum pactum*) *между Мною и сынами Израиля и вечное знамение* (*signum perpetuum*) (Исход, XXXI, 17). Но и когда Господь говорит о еврейском рабе, который не хочет выйти на свободу, потому что *останется рабом [его] вечно* (*in saeculum*) (Левит, XXI, 6), то это связывается только с временем его жизни. Ведь рабы из евреев, по Закону, не передаются [по наследству] потомкам, подобно рабам, которых приобретают из иноплеменни-

ков. Отсюда: *Раб и рабыня ваши у народов, которые вокруг вас, и из поселенцев, поселившихся у вас, или из тех, кто родился в земле вашей, и возьмите их под власть, и можете передавать их, по Закону, в наследство потомкам и всегда (in aeternum) владеть [ими]. А над братьями вашими, сынами Израилевыми, не господствуйте с жестокостью* (Левит, XXV, 44—46). Конечно, при воздаянии плотью живущему народу, который знал только земное [благо], Господу достаточно сообразовать это [воздаяние] только с временем настоящей, [то есть земной] жизни.

Уверяя [нас] в совершенстве Закона, ты заявил, что нужно придерживаться только заповедей Моисея; я удивлен, что ты словно забыл, что прежде говорил сам, что многое он похвальным образом добавил к предписаниям по благодати [своей]. Очевидно, что для всех это — неоспоримая истина. Потому вы по [принятии] Закона, признали и некоторые первые обычаи, которые считаете наиболее полезными, так, по примеру Даниила, проклинающего пиршества царские и вино, которое на них пьют (Даниил, V, 1 и 23), чтобы не оскверниться на них, вы воздерживаетесь [пить] наше вино. Но и Рехавиты, [повинуясь] завету отца своего Ионадава*, навсегда воздерживаясь от [употребления] вина, превзошли как заветы Моисея, так и обычаи (traditio) всех ваших отцов. Даже Иеремия, посланный к ним Богом, чтобы предложить им вино, не был ими понят, потому гласом Господа их повиновение одобряется, ибо обещал Он им, говоря: *За то, что вы послушались заветов Ионадава, отца вашего, и храните все заповеди его [...], не отнимается у Ионадава, сына Рехавова, муж, предстоящий пред лицом моим (in conspectu meo) во все дни* (Иеремия, XXXI, 18—19). Неужели и царь Езекия, разбивая медного змия (IV Царств, XVIII, 1—4), был нарушителем Закона, поскольку достославно разрушил без повеления то, что [Моисеем] было сделано по повелению ради пользы? Когда Давид сложил в честь Бога псалмы, или когда он торжественно сопровождал ковчег Господень в Иерусалим, или когда Соломон построил и освятил храм Господа, они в самом деле выполняли то, что Моисей никоим образом не предписывал. Все пророчества были записаны и переданы им без повеления Моисея и Закона, и существует несчетное количество деяний, [совершенных]

23* Ионадав (Господь-Щедродатель) — сын Рехавы, или Рихавы, который заветал детям не пить вина, не строить домов, не сеять семян, не разводить виноградников, а жить в шатрах, ведя кочевой образ жизни (IV Царств, X, 15; Иеремия, XXXV, 6—19).

после Моисея святыми Отцами либо по повелению Господа, либо из-за очевидной полезности, которые никак не содержатся в Моисеевых заповедях. В самом деле, не нужно требовать повелений Господа на то, что несет явную пользу, и грех состоит не в том, чтобы делать непредписанное, а в том, чтобы делать нечто против предписаний. Без этого вы не могли бы прожить ни одного дня жизни в этом мире, ни одного дня [не могли бы] уделить до-
24 машним заботам, так как вам * следует многое выполнять, совершая куплю, продажу, переход с одного места на другое, удовлетворяя необходимость в сне, чего не найти в Законе.

Кроме того, никто не заметил, чтобы все, соблюдавшие Закон, были равны по заслугам, даже если не нужно было соблюдать — более или менее — предписания Моисея, и среди них нет никого, кто был бы лучше другого, и их заслуги не могут быть неравными. Из сказанного ясно, следовательно, что ты никоим образом не можешь превозносить совершенство Закона, из-за того, что, как ты понимаешь, происходит против Закона, если в него можно добавить то, что в нем не предписано.

И ты не допускаешь, что достаточно оправдал Господа, ибо Он, поскольку это убеждало повиноваться Закону, опустил, как я сказал, всего более касающееся воздаяния за это, если Он полагал, что достаточно повиновения для снискания такой заслуги. Но поскольку вы считаете, что духовное благо является результатом очищения от грехов — через жертвования или какие-либо внешние деяния, [совершающиеся] по Закону, то я удивляюсь, если, — как ты сам исповедуешь, да и это очевидная истина, — вашей любви к Богу и к ближнему будет достаточно для оправдания [вашей] святости. Действительно, отсутствие любви не может служить очищению, как не коснется и спасения души, а, так как любовь может сделать любого праведным, то нет никакого сомнения, что грешники не будут под Его судом, так как речь может идти о духовном очищении. Поэтому Писание повествует вам о раскаявшемся грешнике: *Жертва Богу дух сокрушенный* (Пс., L, 19) и еще: *Я сказал: «исповедаю Господу преступления мои», и Ты снял с меня вину греха моего* (Пс., XXXI, 5). Вот каким образом рекомендовал такую жертву сокрушенного сердца [псалмопевец], который осуждает такие совершенно внешние относительно персоны Господа [поступки] в другом месте, говоря: *Не приму тельца из дома твоего, ни козлов из*

24* В латинском тексте употреблено слово «нам» («nos»).

стад твоих. [...] Если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе; ибо Моя вселенная и все, что наполняет ее. Ем ли я мясо волов и пью ли кровь козлов? Принеси в жертву Богу хвалу, и воздай Всевышнему обеты твои и призови Меня в день [скорби]; Я избавлю тебя от мучения и ты прославишь Меня (Пс., XLIX, 7—9 и 12—15). Жертвы сердца, а не животного алчет Господь, и ею укрепляется, и если находят первую, то не приступают к розыскам второй, а если не находят первой, то вторая Ему излишня, поскольку я говорю об оправдании души, а не об обрезании [как] о законом установленных карах, относительно которых утверждают, однако, что с их помощью прощаются вам прегрешения. Конечно, ваш Закон, который воздает только за заслуги в этой жизни по исполнению или преступлению его, и здесь он воздает только за то и другое, все приспособливает к этой плотской жизни, так что ничему относящемуся к душе, чистому или нечистому, он не придает никакого значения, и Он не сопоставляет никакие очищения с нечистотой душ, которые мы называем собственно прегрешениями. Потому он называет чистыми или нечистыми как пищу, так и людей, кровати, скамьи, так и всю домашнюю утварь, даже одежду и множество других неодушевленных [вещей]. Если ты сопричисляешь нечистоту людей, очищение от которой предпринимается, к [нечистоте] тех, которые опозорены грехами, то уж не думаешь ли ты, что и женщина, которой Закон вменил после родов очистительную жертву, согрешила тем одним, что родила? Как не думаете ли вы, что скорее проклята была бы та, которая не оставила бы потомства Израилю? В чем состоит [грех], я спрашиваю, мужа, который страдает от извержения семени, которого, однако, Закон осуждает за это как столь мерзкого, что кровать, на которой он спал, рассматривается нечистой, также как и [скамьи], на которых он сидел? Даже глиняный сосуд, которого он касался, должен быть разбит, деревянная же посуда омыта. Если какой-то другой человек касался его постели или сидел там, где сидел он, должен омыть одежды свои, и даже омытый водой, он будет нечистым до вечера (Левит, XV и далее). Женщина также, когда она естественно страдает по случаю регул, считается нечистой из-за этого истечения, потому что это оскверняет [постель], где она спит, и [стул], на котором она сидит, и потому что она оскверняет любую другую своим касанием, — то же было сказано и в отношении мужа, страдающего от извержения семени. Скажи, пожалуйста, ради спокойствия души, каким образом прикоснове-

ние к чьей-то постели может кого-то осквернить? Что же это такое, спрашиваю, эти нечистоты, или поллюции? Несомненно, они — того же [рода], что и пища, и как вам нужно избегать ее есть, так [избегать] и касаться, ибо то, чего нельзя есть, нечисто, или осквернено так, что нельзя касаться; и кто касается этого, даже если делают это из принуждения или по неведению, рассматриваются также, как нечистые, даже сердечности беседы с ними нужно избегать вплоть до предстоящего окончания очищения. Но если обнаруживаются такие грехи, как убийство, неверность и тому подобное, то их скорее карают смертью, чем искупают жертвами; и лекарством очищения не лечат их от таких [скверн], от которых имело бы смысл спастись тем, кто это совершил.

Из этого [следует], как ты понимаешь, что такого рода очищения приспособлялись больше к некоей благопристойности нынешней жизни, чем к спасению души. Когда говорят, что прегрешения таких [людей] отпускаются, то и эти телесные, установленные за них, кары, как известно, уменьшаются для тех, кого отлучают от общего верообращения. В самом деле, нужно ли понимать [выражение] «отпустить грехи» иначе, чем ослабить должную кару грешнику, будь она телесной или вечной? Так как обвинение совершается волею самой души, то через сокрушенное сердце и истинное раскаяние с угрызением совести (*veram poenitentiae compunctionem*) [грех] тотчас отпускается, так что в дальнейшем человека за него не осуждают, ибо сказано: *Я сказал: «Исповедую преступления мои»* (Пс., XXXI, 5). После покаяния грешник решил для себя, что он сам себя обвиняет через исповедь, уже одним тем, что лишает вину злой воли, благодаря которой он совершил проступок, его провинности отпускаются, а его вечное наказание прощается, даже если и сохраняется ради исправления [наказание] временное, как о том в другом месте напоминает ваш пророк, говоря: *Строго наказал меня Господь* (*castigans castigavit me Dominus*), *но смерти не предал* (Пс., CXVII, 18). В исследовании о спасении моей души, я думаю, что не достаточно рассуждал о твоей либо моей вере. Но и при таком обсуждении предмета нашей беседы (*nostra consultatio*), я делаю вывод, что дело обстоит так, что ты не можешь на основании авторитета твоего закона, даже если ты считаешь, что он божественного происхождения, признать, что я должен подчиниться его бремени, подобно тому, как он предписывает нам примером своего Иова, будто необходимо добавить нечто к этому закону, или к этой моральной дисциплине (*disciplina morum*), через которую

передают наши пророки потомкам [все], что касается добродетелей, которых достаточно для блаженства. Остается теперь услышать мнение об этом присутствующего судьи, а поэтому мне надо передать труд [дальнейшего] нашего исследования Христианину.

Арбитр: [Иудей и Философ] оба желают услышать мнение нашего судьи. Но более озабоченный желанием учиться, нежели судить, я отвечаю, что хотел бы сначала выслушать [все аргументы], чтобы быть настолько же точнее в рассуждении [сторон], насколько мудрее при слушании [дела], в соответствии с тем изречением величайшего из мудрецов, о котором выше я упоминал: *Слушая, мудрец становится еще мудрее, а умный овладеет искусством кормчего* (Притчи, I, 5). Все соглашаются с этим, воодушевленные желанием научить [меня].

Философ: Ну, а теперь, Христианин, я прошу тебя ответить на мои вопросы по условию нашего договора. Ведь его закон, поскольку он — позднейший, постольку должен быть более совершенным и лучшим [применительно] к воздаянию, и [покоиться] на более рациональном учении. Конечно, первые законы писались для народа напрасно, если к ним нужно было добавлять нечто для усовершенствования учения. Один из нас, таким образом, приступив во второй [книге] «Риторики» к внимательному рассмотрению вопроса о противоречивых законах, считает, [что сначала] нужно представить причину, [затем] нужно обдумать, какой данный закон древнее. «Ведь последний [из них], — говорит он, — самый весомый» *.

Христианин: Я удивляюсь, что ты столь бесстыдно противоречишь тому, что исповедовал в начале. Ведь когда ты предположил, что благодаря своим изысканиям ты обнаружил, что евреи глупцы, а христиане безумцы, ты потом сказал, что стремишься не к полемике, но к раскрытию истины. На каком же основании ты теперь ожидаешь [услышать] истинное учение от тех, кого ты изначально считаешь глупцами? Не думаешь ли ты, после своих вопросов, что их безумие прекратится, лишь только они смогут удовлетворить твою [жажду] знания (*eruditio*). Конечно, если ты полагаешь, что христианская ветвь веры безумна, а ее сторонники безумцы, то смотри, ты, философ, на тех великих греческих философов, — что необходимо оценить, — которые грубой и безыскусной проповедью простых мужей, то есть апостолов, все, обратившись [в их веру], стали безумцами. Итак,

ние к чьей-то постели может кого-то осквернить? Что же это такое, спрашиваю, эти нечистоты, или поллюции? Несомненно, они — того же [рода], что и пища, и как вам нужно избегать ее есть, так [избегать] и касаться, ибо то, чего нельзя есть, нечисто, или осквернено так, что нельзя касаться; и кто касается этого, даже если делают это из принуждения или по неведению, рассматриваются также, как нечистые, даже сердечности беседы с ними нужно избегать вплоть до предстоящего окончания очищения. Но если обнаруживаются такие грехи, как убийство, неверность и тому подобное, то их скорее карают смертью, чем искупают жертвами; и лекарством очищения не лечат их от таких [скверн], от которых имело бы смысл спастись тем, кто это совершил.

Из этого [следует], как ты понимаешь, что такого рода очищения приспособлялись больше к некоей благопристойности нынешней жизни, чем к спасению души. Когда говорят, что прегрешения таких [людей] отпускаются, то и эти телесные, установленные за них, кары, как известно, уменьшаются для тех, кого отлучают от общего верообращения. В самом деле, нужно ли понимать [выражение] «отпустить грехи» иначе, чем ослабить должную кару грешнику, будь она телесной или вечной? Так как обвинение совершается волею самой души, то через сокрушенное сердце и истинное раскаяние с угрызением совести (*veram poenitentiae compunctionem*) [грех] тотчас отпускается, так что в дальнейшем человека за него не осуждают, ибо сказано: *Я сказал: «Исповедую преступления мои»* (Пс., XXXI, 5). После покаяния грешник решил для себя, что он сам себя обвиняет через исповедь, уже одним тем, что лишает вину злой воли, благодаря которой он совершил проступок, его провинности отпускаются, а его вечное наказание прощается, даже если и сохраняется ради исправления [наказание] временное, как о том в другом месте напоминает ваш пророк, говоря: *Строго наказал меня Господь* (*castigans castigavit me Dominus*), *но смерти не предал* (Пс., CXVII, 18). В исследовании о спасении моей души, я думаю, что не достаточно рассуждал о твоей либо моей вере. Но и при таком обсуждении предмета нашей беседы (*nostra consultatio*), я делаю вывод, что дело обстояло так, что ты не можешь на основании авторитета твоего закона, даже если ты считаешь, что он божественного происхождения, признать, что я должен подчиниться его бремени, подобно тому, как он предписывает нам примером своего Иова, будто необходимо добавить нечто к этому закону, или к этой моральной дисциплине (*disciplina morum*), через которую

передают наши пророки потомкам [все], что касается добродетелей, которых достаточно для блаженства. Остается теперь услышать мнение об этом присутствующего судьи, а поэтому мне надо передать труд [дальнейшего] нашего исследования Христианину.

Арбитр: [Иудей и Философ] оба желают услышать мнение нашего судьи. Но более озабоченный желанием учиться, нежели судить, я отвечаю, что хотел бы сначала выслушать [все аргументы], чтобы быть настолько же точнее в рассуждении [сторон], насколько мудрее при слушании [дела], в соответствии с тем изречением величайшего из мудрецов, о котором выше я упоминал: *Слушая, мудрец становится еще мудрее, а умный обладает искусством кормчего* (Притчи, I, 5). Все соглашаются с этим, воодушевленные желанием научить [меня].

Философ: Ну, а теперь, Христианин, я прошу тебя ответить на мои вопросы по условию нашего договора. Ведь его закон, поскольку он — позднейший, постольку должен быть более совершенным и лучшим [применительно] к воздаянию, и [покоиться] на более рациональном учении. Конечно, первые законы писались для народа напрасно, если к ним нужно было добавлять нечто для усовершенствования учения. Один из нас, таким образом, приступив во второй [книге] «Риторики» к внимательному рассмотрению вопроса о противоречивых законах, считает, [что сначала] нужно представить причину, [затем] нужно обдумать, какой данный закон древнее. «Ведь последний [из них], — гово-

25* рит он, — самый весомый» *.

Христианин: Я удивляюсь, что ты столь бесстыдно противоречишь тому, что исповедовал в начале. Ведь когда ты предположил, что благодаря своим изысканиям ты обнаружил, что евреи глупцы, а христиане безумцы, ты потом сказал, что стремишься не к полемике, но к раскрытию истины. На каком же основании ты теперь ожидаешь [услышать] истинное учение от тех, кого ты изначально считаешь глупцами? Не думаешь ли ты, после своих вопросов, что их безумие прекратится, лишь только они смогут удовлетворить твою [жажду] знания (*eruditio*). Конечно, если ты полагаешь, что христианская ветвь веры безумна, а ее сторонники безумцы, то смотри, ты, философ, на тех великих греческих философов, — что необходимо оценить, — которые грубой и безыскусной проповедью простых мужей, то есть апостолов, все, обратившись [в их веру], стали безумцами. Итак,

25* *Marcus Tullius Cicero. Inv. rhet., II, 49.*

эта, как ты называешь, наша глупость, столь укоренилась у греков и упрочилась, что как евангелическая, так и апостольская доктрины были записаны именно там, а затем и [состоялись] величайшие соборы, и именно оттуда она начала завоевывать мир, подавляя все ереси.

Философ: Иногда легче возбудить людей бранью и упреками, чем смягчить мольбами и просьбами, и те, кто так возбуждается, вступают в битву усерднее тех, кто умоляет, кто действует по благодати.

Христианин: Тебя можно простить, если ты действовал с таким намерением (*intentio*). Но чтобы меня нельзя было заподозрить в желании отсрочить сражение из-за недоверия, то сейчас и мне, и тебе надо помолиться, чтобы Господь, который желает, чтобы все люди спаслись и познали Его, сам вдохновил тебя на вопросы, меня на необходимые ответы.

< *Философ*: Аминь.

Христианин: Да будет так!> Теперь же, пожалуйста, так как ты чужд (*sis exsors*) совершенству нашего Закона, как евангелической, так и апостольской доктрины, мы прежде всего начнем с них и сравним со всеми прочими учениями, чтобы, если ты обнаружишь такое совершенство в их правилах или поощрениях, которые они оправдывают, ты больше предпочитал бы их, как [и] надлежит. Речь идет о том, о чем, кроме всего прочего, напомнил, как ты сказал, ваш ритор, о противоречивых законах, рассуждая об этом так: «Если нельзя соблюдать два или множество законов, так как они противоречат друг другу, то полагают, что прежде всего нужно соблюдать те, которые, как кажется,

26 касаются наиважнейших вещей» *.

Философ: Ни один совет не является более приемлемым, и нет ничего глупее, чем отказываться от старых законов во имя новых, если только учение* не лучше. Очевидно, [законодатели] могли записать эти новые законы, которые они составили, настолько осмотнительнее и совершеннее, насколько легко уже воспитанные дисциплиной прежних законов и самим опытом необходимых деяний, которых было [еще] недостаточно, они могли дополнить [Закон], исходя из собственного дарования, то же самое относится к прочим наставлениям (*disciplina*) пророчеств или философии. Тогда можно полностью признавать совершен-

26* Ibidem.

ство более поздних составителей (scriptores) [законов], если и современные могли бы сравниться талантом с древними. Но можно ли надеяться на то, что они сами далеко превзойдут его? Ибо в самом деле вы никоим образом не сомневаетесь в Законодателе, то есть в Христе, которого вы называете самой Мудростью Божьей. Вы признаете, что именно о нем наш Иов задолго [до Него] прорицал: *Вот Бог в силе своей и никого нет подобного ему из законодателей* (Иов, XXXVI, 22) *. И апостол ваш, предпочитая его учение и открыто проповедуя несовершенство древнего Закона, сказал: *Бог многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках; в последние дни сии говорил нам о Сыне* и т.д. (Послание к евреям, I, 1—2). И еще раз, ниже, он указывает на различие Ветхого и Нового заветов: *Отменение же прежде бывшей заповеди бывает по причине ее немоции и бесполезности. Ибо закон ничего не довел до совершенства. Но вводится лучшая надежда, посредством которой мы приближаемся к Богу* (там же, VII, 18—19).

Христианин: Я, конечно, вижу, что не незнание нашей веры осуждает тебя, но скорее упорство твоего неверия. Ты, узнавший из Писаний совершенство самого Закона и все еще ищущий [путь], которому нужно следовать, как если бы Писания и все другие [свидетельства] не предоставили тебе высшего образца совершенных добродетелей, относительно коих ты никоим образом не сомневаешься, что их достаточно для блаженства. Об этом совершенстве, которого [еще] не было, в самом начале говорил ученикам Господь, то есть тогда, когда Сам передавал [им] Новый завет, оплодотворив им Ветхий: *Если праведность ваша не превзойдет* и т.д. (Матфей, V, 20). И тотчас, описав по каждому пункту богатство Нового завета, внятно выразил все, что нехватало Ветхому из морального совершенства, и завершил [тем самым здание] истинной этики, то есть при сравнении этой [новой этики] со всеми моральными правилами и различными добродетелями, переданными [нам] как патриархами, так и пророками, нет ничего легче, чем убедиться [в превосходстве Нового завета], если мы тщательно соотнесем его с прежними [моральными правилами].

Философ: Как тебе известно, именно Он и привел меня сюда ради такого сравнения, и мы собрались с этим намерением.

27* В синодальном издании: «Бог высок могуществом Своим, и кто такой, как Он, наставник?»

Христианин: Действительно, перейдем теперь, насколько я понимаю, к цели и составу всякого знания (*disciplina*). То, что вы называете этикой, то есть моралью, мы обычно называем Божественностью (*divinitas*). Мы, следовательно, именуем ее на основании того, к чему направлено понимание, то есть Богом, тогда как вы называете ее добродетелью, исходя из того, чем она достигается, то есть исходя из добрых обычаев.

Философ: Я согласен: это ясно, и весьма одобряю новое значение (*puncipatio*) вашего наименования [этого предмета]. Ибо вы считаете, что то, к чему стремятся, достойнее тех [обычаев], которыми [цель] достигается, и что достижение [цели] счастливее, чем путь [к ней]; то значение вашего наименования [этики] гораздо более высокого порядка, и сильно привлекает читателя происхождением от собственно Божественного вдохновения. Если, следовательно, это [значение этики] превосходит [прежнее] как по назиданию (*documentum*), так и по значению слова (*vocabulum*), то я думаю, что ни одно знание не сравнимо с ним.

Христианин: Теперь же, если угодно, мы хотим, чтобы ты определил, в чем состоит суть (*summa*) истинной этики и какой цели мы можем добиться на основании этого знания и, если она будет достигнута, то до какого совершенства можно довести намерение [следовать] ему. Как я полагаю, суть этой дисциплины сосредоточена в том, чтобы узнать, чем является высшее благо и каким путем нам нужно этого достигнуть.

Философ: Согласен, что суть дела выражена очень жестко и немногословно и интенция всей этики схвачена столь же тщательно. Эти слова об интенции сами собой тотчас вовлекают слушателя и рекомендуют [ему] изучение этой науки, так что доктрины всех искусств в сравнении с нею обезцениваются. Тем самым высшее благо, в пользовании которым состоит истинное блаженство, превосходит все прочие; известно, вне всякого сомнения, что доктрина [такого блага] далеко превосходит другие как своей полезностью, так и достоинством. Конечно, прочие учения остаются далеко позади [этого] высшего блага, и они не касаются совершенства блаженства, и, кажется, они совершенно не плодотворны, кроме того, что усердно служат этой сумме философии, подобно тому как служанки располагаются у ног госпожи. Что же до грамматики, диалектики или других искусств, то каким образом может послужить их изучение истинному блаженству человека? Все это лежит гораздо ниже очевидного совер-

шенства и не способно возвыситься до этой вершины. Но они предоставляют несколько видов словесных формул (*locutio*), либо обнаруживают некую природу вещей, являясь своего рода ступенями для [достижения] вершины, так как нам нужно было бы подробно обсудить эту цель и как бы перейти от природы вещей на [уровень] примера либо подобия, чтобы по этим ступеням словно под водительством служанок, мы могли коснуться госпожи, полагая эти ступени путем для нашего постепенного перехода, добываясь возле госпожи упокоения и избавления от нашей усталости.

Христианин: Я радуюсь тому, что ты столь основательно постиг преимущество этой философии и отличил ее от других; из этого я делаю вывод, что ты усердно занялся ее изучением.

Философ: Ты прав, я действительно занят ею. Ведь это единственная естественная дисциплина, которая, благодаря моральным заповедям, тем более подобает философам, чем более ясно, что эти заповеди основываются на Законе и коренятся на разумных основаниях, как о том напомнил тот великий ученый муж: *Ибо и Иудеи требуют знамений (signa) и Еллины ищут мудрости* (I Послание к Коринфянам, I, 22). Иудеи, действительно, поскольку в них — животное и чувственное начала не воспитаны никакой философией, с помощью которой они могли бы обсудить разумные основания, в [вопросах] веры они руководствуются одними только внешними чудесами, так как это может делать один только Бог, и не может быть никаких иллюзий, что это делает демон. Оттого глупо это принимать; и египетские маги учили, и ваш Христос — особенно — наставлял, предостерегая своих [учеников] от псевдофилософов Антихриста. Он свидетельствует, что, прельщая людей, они орудуют только чудесами, *чтобы прельстить, если возможно, и избранных* (Матфей, XXIV, 24). Но, следовательно, так как искать знамения — глупость, то вышеуказанный апостол напоминает в добавлении, что *и греки ищут мудрости*, то есть требуют от проповедников, напротив, рациональных оснований, которые являются неоспоримыми инструментами мудрости. Потому также наилучше всего рекомендует вашу, то есть христианскую проповедь то, что она могла обратить в веру тех, кто больше всего опирался на разумные доказательства и имел их в изобилии, будучи наставлен изучением свободных искусств и будучи закован в разум. Сами они не только испытатели этих искусств, но и изобретатели их, а ручейки от этих источников изливались на весь мир. Поэтому сейчас мы главным образом полагаемся на ваше знание; ибо поскольку оно

уже широко упрочилось, оно может [сыграть] наибольшую роль в споре (in conflictu).

- Христианин:** Мало того, после обращения [в нашу веру] стольких философов ни тебе, ни потомкам нельзя сомневаться в ней, и, по-видимому нет нужды в таком [горячем] споре, так как в мирских науках вы во всем доверяете авторитету этих философов; но их пример не побуждает вас к вере, хотя вы и говорите вместе с пророком: *Мы не лучше отцов наших* (III Царств, XIX, 4) *.

Философ: Мы не настолько полагаемся на их авторитет, чтобы не обсуждать при помощи разума их высказывания, прежде нежели согласиться с ними. Иначе мы перестали бы философствовать, а именно, если бы, отбросив исследование разумных доводов, мы более всего пользовались авторитетными высказываниями, которые оказываются неискусными, совершенно не касаются сути дела, заключаясь скорее в [передаче] мнения, нежели в истине; и мы могли бы поверить, что сами наши предки не столько были склонены к исповеданию вашей веры доводами разума, сколько были побеждены силой, с чем согласуются и ваши истории. Ведь прежде чем были обращены к вере вашей посредством чудес, как вы говорите, императоры и знать, ваша чистота завоевала немногих мудрецов или вовсе никого, хотя тогда народы легко могли быть вырваны из очевиднейших заблуждений идолопоклонства и приведены к какому-либо культу единого бога.

Поэтому ваш Павел в своих посланиях к Афинянам предусмотрительно, пользуясь случаем, говорит в начале так: *Афинские мужи! По всему вижу я, что вы как бы особенно суеверны* и т.д. (Деяния, XVII, 22). Ведь уже тогда исчезло знание естественного закона и божественного культа, и множество заблудших совершенно уничтожило либо подавило малое число мудрецов; говоря по совести и подтверждая немалую пользу христианской проповеди, мы не сомневаемся также в том, что именно благодаря ей всего более тогда было уничтожено в мире идолопоклонство.

- Христианин *:** Прибавь к этому и то, что, это же ясно, и естественный закон, и совершенство нравственного учения, которым, как вы говорите, вы только одни и пользуетесь и которого, вы верите, достаточно для спасения, были пробуждены, или, вернее, переданы Самим Тем, Кем, как истинной Софией, то есть Муд-

28* В русском тексте: «Я не лучше отцов моих».

29* Отсюда начинается второй отрывок из «Диалога...», помещенный в «Истории моих бедствий» Абеляра.

ростью Божией, были наставлены все, коих должно назвать истинными философами.

Философ: О, если бы ты мог доказать, как ты утверждаешь, то, что вы действительно являетесь логиками, вооруженными разумными словесными доводами от самой, как вы говорите, высшей мудрости, которую, по-гречески называете Логосом, а по-латински Словом Божиим! И не дерзайте предлагать мне, несчастному, известное прибежище Григория, говорящего: *Та вера не имеет цены, коей человеческий разум предоставляет доказательства* *. Ибо ведь те у вас, которые не в состоянии обосновать воздвигаемую ими веру, для оправдания своего невежества тотчас прибегают к этому изречению Григория.

А оно, соответственно их мнению, что делает иное, кроме того что мы должны быть удовлетворены любыми высказываниями о вере, равно как здравыми, так и глупыми? Ведь если вера меньше всего должна допускать разум к обсуждению, чтобы не утратить заслуги и если следовательно то, во что веришь, не может быть оспорено суждением ума, но тотчас должно соглашаться с предписанным, то сколько бы заблуждений ни насаждала проповедь, ничего нельзя сделать, потому что ничто нельзя опровергнуть при помощи разума там, где разум применять не дозволено. Утверждает идолопоклонник о камне или бревне или каком-нибудь творении: вот — истинный Бог, Творец неба и земли. И какую бы явную мерзость он ни высказал, кто в состоянии опровергнуть его, если разуму совсем не дозволено рассуждать о вере? Ведь уличающему его, и скорее всего христианину, он тотчас же противопоставит то, что сказано выше: «та вера не имеет цены...» и т.д. Тотчас же христианин смутится в самой своей защите и должен будет сказать, что вовсе не нужно слушать доводов разума там, где он сам вовсе не разрешает их применять и совершенно не позволяет себе прямо нападать на кого-либо в вопросах веры при помощи разума.

Христианин: Как говорит величайший из мудрецов; <есть у человека пути, которые кажутся прямыми, приводят же они его в конце концов к смерти>, такими оказываются в большинстве случаев и доводы разума, то есть высказанные разумно и соответствующим образом, хотя на самом деле они вовсе не таковы.

Философ: Что же сказать о тех, кто считается авторитетом? Раз-

Sanctus Gregorius papa I. Homiliae XL in Euuangelia, hom. XXVI, 1. — MPL, t. 76, col. 1197.

ве у них самих не встречается множества заблуждений? Ведь не существовало бы столько различных направлений веры, если бы все пользовались одними и теми же авторитетами. Но, смотря по тому, кто как рассуждает при помощи собственного разума, отдельные лица избирают авторитеты, за которыми следуют. Иначе мнения всех Писаний должны были бы восприниматься одинаково (*indifferenter*), если бы только разум, который естественным образом прежде них, не был бы в состоянии о них судить. Ибо и сами писавшие заслужили авторитет, то есть достоинство, которое заставляет им немедленно верить, только благодаря разуму, коим, по-видимому, полны их высказывания.

- По их собственному суждению, разум настолько предпочитается авторитету, что, как упоминает ваш Антоний, «поскольку смысл человеческого разума в том, чтобы быть изобретателем наук, то науки меньше всего нужны тому, у кого этот смысл не затронут»³¹ *. В любом философском диспуте считается, что авторитет ставится на последнее место или совсем не принимается во внимание, так что вообще стыдятся приводить [доказательства], происходящие от суждения о вещи, то есть от авторитета. Те, кто доверяет своим собственным силам, презирают прибежище чужой помощи. Поэтому правильно философы признали, что топысы подобных доказательств, когда считается, что к ним прибегает скорее оратор, нежели философ, являются совершенно внешними, устраненными от вещи, лишенными всякой силы, поскольку они заключаются скорее в мнении, нежели в истине, и не требуют никаких ухищрений ума для того, чтобы отыскать собственные доказательства, и что тот, кто их приводит, пользуется не своими словами, а чужими.

³¹* См.: *Athanasius. Vita sancti Antonii*. — MPL, t. 73, col. 184 CD. Антоний (260—364) — христианский святой. Раздав имение свое, он в возрасте 20 лет удалился в пустыню, затем, через 15 лет, в пещеру на берегу Нила. Стал наставником верующих, отправился в Александрию, где были гонения на христиан, затем вновь вернулся в пещеру. Последователи арианства (ереси, возникшей в IV в., отрицавшей единосущность Бога Отца и Бога Сына) пытались склонить его на свою сторону, но Антоний опроверг это учение, и наветы на себя. Большинство трудов Антония — это правила и наставления, как надо спасать душу: познавать самого себя, сохранять обычаи отцов, всегда ждать кончины. Афанасий Великий, архиепископ Александрийский, св. отец Церкви (293—373), непримиримый противник Ария. На Никейском соборе был принят его Символ веры. Его многочисленные труды состоят из посланий и поучений монашествующим, из полемики с арианами и другими ересями.

- Поэтому и ваш Боэций, объединяя в своих «Топиках» изречения о топосах как Фемистия, так и Туллия [Цицерона], говорит: «В суждении о вещи то, что является доказательствами, так как они представляют свидетельства, но суть при этом топоры неискусные, не связанные, исходит, по-видимому, скорее не от вещи, но от мнения» *. Опять же он говорит об этом, следуя Туллию: «Для них остается тот топор, о котором он говорит, что он взят извне. Он опирается на суждение и авторитет и является лишь вероятным, не заключая ничего необходимого» *.

- И немного ниже говорится: этот же топор был построен внешним образом, потому что он берется не из того, что является предикатом или подлежащим, но образуется согласно суждению, данному вовне. «Потому также, — говорит он, — топор называется безыскусным и чистым, что оратор создает доказательства не сам для себя, но пользуется заранее подготовленными и установленными свидетельствами» *.

Относительно же твоего замечания, что иногда также происходит ошибка в разумных основаниях при различении и познании, то это, конечно, ясно и правильно. Но это происходит с теми людьми, которым недостает рационального опыта философии и различения доказательств. Таковыми являют себя иудеи, которые стремятся взамен доказательств к знамениям и которые ищут себе защиты в высказываниях других, как будто бы легче высказывать суждения, опираясь на авторитет или сочинение (*seriptum*) отсутствующего, чем на разум или суждение присутствующего; как будто бы можно скорее найти довод для сознания (*sensus*) первого, чем второго.

Пока же, насколько в состоянии, мы ищем Бога, заботясь о нашем спасении; его благодать во всяком случае приходит там, где наших стараний недостаточно, и Он помогает алчущим достигать того, что внушает им желать. И Тот, Кто часто влечет даже нежелающих, не отталкивает алчущих и простирает десницу Свою старющемуся, коего Он не может изблечь в небрежении. В силу этого сама, как вы говорите, Истина, Христос, дающий ус-

32* *Boeth.* De diff. top. II, col. 1195 A. Фемистий Пафлагонский (ок. 317—388) — византийский философ и ритор. Ему принадлежат парафразы на сочинения Аристотеля («Вторая аналитика», «О душе» и др.), которые он не только истолковывал, но и кратко, четко излагал. Парафразы неоднократно переводились на протяжении Средневековья.

33* *Ibidem*, III, col. 1199 C.

34* *Ibid.*, III, col. 1199 D.

покое, добавляет, предпослав соответствующий пример: *Просите и дано будет вам, ищите и найдете, стучитесь и отворят вам. Ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят* (Матфей, VII, 7, 8).

- Я помню, что, толкуя вышеуказанные слова в своем трактате «О милосердии», Августин говорит: «Просите, молясь, ищите, рассуждая, стучитесь, действуя» *. Поэтому предпочитая искусство рассуждения другим наукам и излагая его, так как только оно одно само знает и творит «знающих», он говорит во второй книге «О порядке»: «Наука наук, которую называют диалектикой. Она учит учить, она же учит учиться: в ней обнаруживает себя разум, что он такое, чего хочет. Она знает знать; она... не только
- 35 хочет, но и может делать знающими *. Он же, показывая, насколько диалектика необходима при священном чтении (*sacra lectio*), говорит во второй книге «О христианском учении»: «Остается то, что относится не к чувственному восприятию, но к раз-
- 36 разуму, где числа управляют искусством диспута» *.
- 37

Но искусство диспута имеет больше всего значения для всякого рода вопросов, которые должны быть исследованы в Священном Писании (*sacrae litterae*). Однако при этом нужно избегать страсти к спорам и к ребячеству, что есть желание обмануть противника. Существует ведь многое, что называется софизмами, ложными заключениями доказательств, более всего похожими на истинные, так как они обманывают не только туподумов, но даже разумных, недостаточно внимательных людей. Этот род лукавых заключений, насколько я могу судить, возбраняется Писанием в том месте, где говорится: *Иной ухищряется в речах, а бывает ненавистен* (Eccli, XXXVII, 23).

Христианин: Ни один разумный среди нас не запрещает исследовать и осуждать веру при помощи разумных доказательств, и никто разумно не успокаивается на сомнительном, если только разумом не предпосылается то, на чем должно успокоиться. Ведь когда он придает веру сомнительной вещи, она, конечно, сама делается тем, что вы называете доказательством. В самом деле, во всякой дисциплине и в любом споре (*conflictus*) позиций

35* *Pseudo-Augustinus. Tractatus de oratione et elemosyna.* — MPL, t. 40, col. 122.

36* *Блаженный Августин. О порядке.* — Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Киев, 1914. Ч. 2. С. 210.

37* *Блаженный Августин. Христианская наука или основания священной герменевтики и церковного красноречия.* Киев, 1835, с. 149.

противоречие возникает само по себе как относительно написанного, так и относительно суждения, и возникшая в таком споре истина разумного доказательства сильнее, чем приведенный авторитет. Ведь для отвержения веры важно не то, что есть истинного в вещи, а то, что может появиться в результате мнения. На основании же слов самого авторитета часто возникает очень много вопросов, так что приходится судить скорее о них, чем о самой по себе [истине]. После же возвращения к рациональному доказательству, даже если оно и не будет таковым, а только мнимым, не останется никакого вопроса, потому что не останется никакого сомнения.

С тобой же тем меньше должно действовать на основании авторитета, чем больше ты опираешься на разум и чем меньше ты признаешь авторитет Писания. Каждый, конечно, может быть опровергнут только на основании того, что он признает. И спорить нам друг с другом должно иначе, чем с тобой. Мы знаем, что утверждения Григория или прочих наших ученых, а также то, что утверждал сам Христос или Моисей, к тебе еще не относятся [настолько], чтобы сами их высказывания привели тебя к вере. Среди нас, принимающих это, они имеют место; иногда же веру нужно защищать и утверждать больше всего при помощи разумных доводов, и я хорошо помню об этом в противоположность тем, кто отрицает возможность исследования веры с помощью разума. Об этом вторая книга «Христианской теологии» * рассуждает полнее и совершенно поражает противников как на основании силы разумных доказательств, так и на основании авторитета писателей (*scriptores*). Теперь же, если угодно, вернемся к нашему вопросу *.

Философ: Конечно, ибо угодно, и это следовало бы оценить больше всего; мы опираемся, насколько возможно, на естественный закон и пытаемся познать [его] по истинно этическим образцам. Мы думаем, сделаем правильно и по обычаю, если обсудим — в соответствии с описанной тобою выше сущностью этики — то, что есть высшее благо, и пути его достижения, так что, очевидно, обсуждение нашей этики поэтому разделится на две части.

Христианин: Я одобряю вместе с тобой то, что одобряешь и ты.

38* См.: *Petrus Abaelardus. Theologia christiana.* — MPL, t. 178, col. 1165—1212.

39* Здесь оканчивается второй отрывок из «Диалога...», помещенный в издание «Истории моих бедствий» Абеяра.

Но, в соответствии с уговором о более высоком замысле, наши рассуждения нужно соединить с вашими, чтобы выбрать наилучшие, а ты заявил, что по древности естественного закона твой для тебя стоит на первом месте, поскольку он [появился] ранее, как ты утверждаешь, Закона [Писания], то есть ты довольствуешься естественным, и пользуешься им настолько, что ставишь сверх того в центр свои рассуждения или [рассуждения] твоих [единомышленников], и только затем, если же мы расходимся в чем-либо, выслушиваешь наши доводы.

Философ: Большинство наших [философов] определили высшее благо, или цель блага, то есть завершение или совершенство его, как то, благодаря чему каждый [человек] становится блаженным, если достигнет [его], тогда как, наоборот, высшее зло [это то], следование чему делает [человека] несчастным. Мы [нашими] нравами заслуживаем как того, так и другого. Известно, что нравами называются либо добродетели, либо их противоположности, пороки. Однако одни из нас, как напоминает Августин в 40 восьмой книге «О Граде [Божьем]» *, назвали саму добродетель высшим благом, другие — наслаждения.

Христианин: Как же, прошу тебя, они понимали удовольствие?

Философ: Это, как думают многие, не позор телесных соблазнов или непристойные утехы, но некий внутренний покой души, благодаря которому она остается безмятежной и в бедствиях и в процветании, довольствуясь [своими] собственными благами, пока ее не истерзает сознание (*conscientia*) какого-либо прегрешения.

Философам, например, более всего презиравшим земное счастье и лучшим укротителям плоти, не свойственно помещать высшее благо среди мерзостей дольного мира, как многие по невежеству приписывали это Эпикуру и его последователям, то есть эпикурейцам, не понимая, конечно же, что именно те, как мы говорили, называли удовольствием. В противном случае, Сенека, этот величайший зодчий нравов и воздержнейшей жизни, — вы сами это признаете, и мы утверждали, — никоим образом не приводил бы в качестве нравственного наставления рассуждений своего учителя Эпикура, если бы тот, как говорят, преграждал таким образом путь воздержанию и добродетели.

Христианин: Пусть так, как ты считаешь! Но объясни, прошу, те, кто таким образом понимают удовольствие, отличаются ли от

40* *Аврелий Августин.* О граде Божием. — Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Кн. 8. Ч. 4. Киев, 1905, с. 6.

других, кто называет [высшее благо] добродетелью, и по смыслу также, как и словесно?

Философ: По высшему счету, разницы между ними никакой или очень мало. Обладать добродетелями это то же самое, что иметь душевный покой и наоборот.

Христианин: Таким образом, суждение о высшем благе тех и других — одно и то же, хотя именование различно. И оба суждения о высшем благе, казавшиеся [разными], сводятся [на деле] к одному.

Философ: Думаю, так.

Христианин: И какой же, я спрашиваю, они определили путь к этому высшему благу, то есть к достижению добродетели?

Философ: Конечно, само усердное испытание морального выбора, то есть упражнение по овладению телом, так чтобы добродетель можно было назвать доброй волей, закрепленной в качестве свойства (*in habitum*).

Христианин: И они определяют, кто такой блаженный?

Философ: Блаженным они называют того, кто как бы хорошо подогнан, то есть тот, кто хорошо и легко ведет себя при всех [обстоятельствах]; иначе — быть блаженным это обладать добрыми нравами, то есть добродетелями.

Христианин: Разве они придают хоть какую-нибудь цену бессмертию души и блаженству будущей жизни? Ожидают ли они его [как воздаяние] за свои заслуги?

Философ: Да, конечно, но что с того?

Христианин: Разве они не считают, что наибольшее [блаженство — это] блаженство той жизни, когда никакая печаль из-за страсти не сокрушает признанного ими [за благо], так что мы надеемся, что высшее благо человека и истинное блаженство там лучше, чем здесь?

Философ: Как ты сказал, наибольший покой той жизни состоит в том, чтобы избежать всякой страсти. Но когда печаль прекращается, они говорят, что блаженство никоим образом не может возрасти, если не увеличится добродетель; и говорят, что никто из них не становится блаженнее, если не становится добродетельнее, и, как я сказал, они определяют, что само счастье есть то же, что имеет силу через добродетели. Потому и каждый, пока он терпит [преследование] за справедливость и, как говорится, терпением заслуживает тем большие [заслуги], тот равно

блаженен среди мучений, как прежде указывалось, ибо он равно добр. Ведь его добродетель, какой бы большой ни казалась по сравнению с прежней, однако никоим образом не возросла от муки, но благодаря муке она обнаружила, какой она была. Ведь ничто из того, что касается телесного покоя или скорби, не может увеличивать или уменьшать наше блаженство, если добродетель сохраняет дух в этом [своем] намерении. Неужели сам ваш Христос, страдая, умалил свое блаженство или увеличил [его], воскреснув? Никоим образом; следовательно, поскольку в ином мире телесные печали преходят, то неужели ты можешь думать, что мы будем в будущем более блаженными, если в будущем не станем лучше.

Христианин: Что, если станем?

Философ: Там [мы будем] блаженнее, потому что [здесь будем] лучше.

Христианин: Ту жизнь, как ты сказал, вы ожидаете как воздаяние за заслуги; тогда как здесь идет борьба с пороками, там — венец победы.

Философ: Это всем ясно.

Христианин: Каким же, следовательно, образом там должно получить плату за [земную] битву, если там не вести более счастливой жизни, и если та жизнь не лучше и не блаженней? Потому что если та жизнь блаженнее этой, то, конечно, и те, кто наслаждается ею, будут, кажется, блаженнее, чем здесь.

Философ: Как я уже сказал, они там блаженнее, если становятся лучше. Иного мы не допускаем. Действительно, тот, кто получил венец, не наделяется большей доблестью, чем то было прежде, во время сражения; его сила не увеличилась, хотя она больше прежнего проявляется и познается; более того: возможно, что удар (*conflictus*) уменьшается от самого бремени; жизнь победителя не лучше жизни бойца, она только приятнее.

Христианин: Как ваши доктора, так и наши, а также и все [прочие] причисляют к [числу] зол бедность, болезнь, смерть и другие неприятности, [происходящие] от вражды или страстей, и из-за того, что они противоположны добродетелям, они причиняют много пороков как душе, так и телу, которые также надо причислить к [числу] зол, например, хромоту для тела или слепоту, слабоумие или забывчивость. Рассуждая о противоположностях, Аристотель пишет в своих «Категориях»: «Благу, — говорит он, — необходимо противоположно зло; это ясно при каждом отдельном противопоставлении; например, здоровью проти-

воположна болезнь, праведности — несправедность и мужеству трусость, и одинаково в других случаях. Но зло иногда противоположно благо, иногда же зло. В самом деле, недостаток, который есть зло, противоположен избыток, который также есть зло. [...] Но такого рода противоположность можно видеть лишь в немногих случаях, большей же частью зло противоположно благо» *. И Туллий в своей «Топике», когда определяет место относительно противоположностей, говорит: «Если здоровье — благо, то болезнь — зло» *. И сам Господь говорит о покое, который Он пожаловал повинующимся, и о гонениях, которые Он наслад непорочным устами пророка: *Я, Господь, делающий добро и творящий зло* (Исайя, XLV, 7) *. И в евангелии Господь говорит богачу о земных благах и зле: *Ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь злое* (Лука, XVI, 25). Тот прежде ваш, а затем наш Августин, также рассматривает смерть как зло: «Как Закон, — говорит он, — не есть зло, хотя он усиливает вождение грешащих, так и смерть не есть добро, хотя она увеличивает славу претерпевающих ее [...] и делает мучениками» *. В действительности Закон — благо, ибо он ставит запрет на грех. Смерть же — зло, потому что она — дань греху. Но как неправедные пользуются благами во зло, так и праведные пользуются злом во благо, потому и случается, что злодеи могут пользоваться Законом во зло, хотя Закон — благо, и благие умирают во благо, хотя смерть — это зло.

Философ: Будь добр, к чему ты клонишь?

Христианин: Я хотел бы, чтобы ты понял, насколько та жизнь лучше, [чем эта], потому что, бесспорно, она совершенно свободна от земного зла и также полностью далека от греха, так что там не только не грешат, но и не могут грешить. Если бы та жизнь не была лучше настоящей, если бы не ценилась больше, то напрасно было бы полагаться на воздаяние. В противном случае скорее казалось бы, что она не лучше, безрассудно было бы предпочитать ее [жизни дольного мира], и те, кто этого желает, подходят [к этому] безразлично.

41* *Аристотель*. Категории, с. 85—86.

42* *Марк Туллий Цицерон*. Тускуланские беседы, III, 33; *Boeth.* In Categ. Arist., col. 279 B; *Petrus Abaelardus*. Dialectica, 441 22—26.

43* В русском синодальном издании: «Я образую свет и творю тьму, делаю мир, и произвожу бедствия».

44* *Августин*. О граде Божием. — Творения блаженного Августина... Ч. 4. Киев, 1905, с. 294.

Философ: Конечно, теперь мне нужно признать, что ты, как я убедился, — истинно замечательный (*primus*) философ, и не стоит неосторожно возражать на столь убедительный аргумент. Но людям, судя по предложенному тобой рассуждению, в горнем мире (*ibi*) скорее, чем в дольном (*hic*) нужно ожидать высшего блага. И, может быть, в том и состояла мысль Эпикура, определявшего высшее благо как удовольствие *, потому что это — такой покой души, что это состояние нельзя нарушить ни извне какой-либо телесной печалью, ни изнутри каким-либо сознанием греха, то есть [этот покой] противостоит пороку, так что полностью устроится Его высшая воля? До тех пор, пока что-то сопротивляется нашей воле, либо ее не хватает, истинного блаженства нет вовсе. Это всегда происходит именно так, пока живет в дольном мире, и душа, отягощенная весом земного тела, как бы заключенная в своего рода темницу, не наслаждается истинной свободой. Кто, в самом деле, не жаждет иногда зноя, пока коченеет [от холода], либо наоборот, или [кто не желает] ясной погоды, пока изнемогает от дождя? Или гораздо лучше питаться или одеваться? Бесконечно много и другого, на что мы не обращаем внимания ввиду столь очевидной истины, но что навязывается нам вопреки желаниям либо от чего наотрез отказываются по желанию. Если же на основании разума нам нужно оценить высшее благо будущей жизни, то, я думаю, что путь, ведущий туда, это добродетели, которые украшают нас здесь. Именно на них нам теперь нужно тщательнее обратить внимание.

Христианин: Вот до чего дошла наша дискуссия: до высшего блага человека, или как сказано, до цели блага — блаженства будущей жизни, и добродетели мы считаем средством достичь его. Но прежде я хочу сравнить наше, то есть христианское учение о Высшем благе с вашим: та цель, которая имеет более обстоятельное учение об этом благе или побуждение, должна быть признана более совершенной, и ей нужно более повиноваться. Что касается Ветхого Завета, которым славятся иудеи, то ты думаешь, что наилучшим образом показал, что там не было обетовано никакого воздаяния блаженства и не было приложено призыва [к его достижению]. Господь Иисус, напротив, когда передал нам Новый Завет, тотчас с самого начала заложил такое основание своей доктрины, которое равно побуждает как к презрению ми-

45* См.: *Epicuro Opere*. Ed. Giulio Einandi. Torino, 1960, 111, v. 12, *Epistula ad Menoeceum*.

ра, так и к желанию [вечного] блаженства, говоря: *Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное* (Матфей, V, 3) и несколько далее: *Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное* (там же, V, 10). И если мы сосредоточенно обдумаем это, то получают применение все заветы Его, либо увещания: в надежде на высшую и вечную небесную жизнь нужно презреть все блага или претерпеть противоположное, [то есть бедствия]. Потому я полагаю, что ваши доктора никогда не касались [этой цели] или же — равно — не направляли к цели блага ваши души.

Потому, если таковые были, то укажи, обзрев все уставы вашей этики, или же, если не можешь указать, то придется признать, что учение Христа настолько совершеннее и превосходнее, насколько оно поощряет нас к добродетели во имя более высокой причины или надежды, тогда как вы считаете, что нужно домогаться или бежать добродетелей или — наоборот — [пороков], скорее из-за самих себя, чем из-за иного. Оттого вы считаете, что то надо называть почтенным, а это — постыдным. Почтенным вы, конечно, называете то, что ценится само по себе и благодаря себе, а не то, чего нужно домогаться ради иного. Также — напротив — и постыдным [вы называете] то, чего нужно избегать из-за его собственной мерзости. Ведь то, чего нужно домогаться или избегать ради иного, это вы скорее называете полезным или бесполезным.

Философ: Точка зрения [на благо], по мнению наших предков, действительно, такова, как более полно высказал Туллий во второй [книге] «Риторики». Тем не менее, когда утверждается, что к добродетели нужно стремиться ради себя, а не ради другого, — то вовсе не исключается воздаяние за заслуги, но устраняется стремление к земным выгодам. Кроме того, как напоминает ваш Бозций во второй [книге] «Топики», вслед за Фемистием, мы не утверждали, что блаженство есть цель добродетелей, то есть конечная причина. Там, когда он [говорит] о сопредельном месте, он приводит пример: «Если блаженное то же, что благое, то праведность тоже блага. В самом деле, благо — цель праведности, — говорит он, — так что если кто-либо живет праведно, то [этим] он приводится к блаженству» *. Вот здесь он откровенно показывает, что блаженство полагалось как воздаяние за праведную жизнь, и нам нужно жить праведно по интенции,

* *Boeth. De diff. top.*, col. 1189 D.

чтобы добиться такого [воздаяния]. Это-то блаженство, как я думаю, Эпикур и называет удовольствием, а ваш Христос Царствием Небесным. Важно ли, каким именем это называется? Пока речь идет о том же самом, и блаженство не различается, и интенция не предпочитается ничему иному ни у философов, которые живут праведно здесь, ни у христиан; так что как вы, так и мы решаем жить в праведности, чтобы быть прославленными там, и мы сражаемся с пороками, чтобы увенчаться там за заслуги в добродетелях, то есть овладев там — в качестве вознаграждения — высшим благом.

Христианин: Напротив, насколько я понимаю, наши и ваши интенции, как и заслуги в этом мире сильно разнятся и мы не в меру расходимся [во мнении] об этом самом Высшем благе.

Философ: Прошу, разъясни это, если можешь.

Христианин: Никто не говорит точно о Высшем благе, благодаря которому обнаруживается нечто большее. Ведь никак нельзя назвать крайним, или высшим то, что по отношению к нему есть низшее или меньшее. Итак, несомненно, что все блаженство или человеческая слава безусловно и невыразимо трансцендируются божественностью. Ничто нельзя прямо назвать Высшим [благом], кроме этого. Ничто, помимо этого, по праву не называется Высшим благом.

Философ: Здесь мы абсолютно ничего не утверждаем о Высшем благе, но только о высшем благе человека.

Христианин: Но мы не можем прямо говорить даже о высшем благе человека, раз отыскивается нечто большее, чем благо человека.

Философ: Это совершенно ясно.

Христианин: Я спрашиваю, блаженнее ли в этом блаженстве один другого, ибо в этом мире случается: один будет праведнее или святее другого, так что очевидно, что по разности заслуг и воздаяние разное.

Философ: Но если так, то что [в результате]?

Христианин: Впрочем, если это так, то следует, чтобы ты согласился: в ином мире один человек становится блаженнее другого, и вследствие этого никоим образом нельзя называть высшим благом человека блаженство того человека, которое меньше. Отсюда следует, что не называется уже блаженным тот, кто блажен менее другого. Ведь, как ты определил, Высшее благо — это то, благодаря чему каждый блажен, когда его достигает; или, следо-

вательно, ты признаешь, что тот, кто там меньше другого, [тоже] обрел Высшее благо, или же ты признаешь, что он наименее блажен, но исключительно от того, что там нет никого блаженнее. Ведь если то, что достигнуто, делает его блаженным, то, конечно, по вышепредложенному определению, это следует назвать Высшим благом.

Философ: Погоди немного, прошу, и обрати внимание на то, что я сейчас добавляю к [сему] новейшему вопросу, так как можно исправить оплошность высказывания, ибо мы, как решено, собрались для поисков истины, а не для похвальбы.

Христианин: Одобряю и соглашаюсь с тем, что ты говоришь. Ведь не следует браниться нам, всем сердцем занятым раскрытием истины, уподобляясь детским либо неуместным декламациям. Если им и уступают где-либо неосторожно, то, чтобы не предоставить повода для причинения стыда тому, кто имеет намерение учиться или учить, там никоим образом нельзя прощать ложь ради [одного лишь] удовольствия рассуждать. Следовательно, мы даем полное право либо для изъяснения, либо для исправления мысли.

Философ: Припомни, что я сказал и учти изначальные условия, там было сказано: «Но если это так, то что?» В действительности ли многим философам казалось, что все добродетели вместе присущи всем добрым людям? и никоим образом не почитается благим тот, кому не хватает какой-либо добродетели; и из-за этого нет никакого различия между всеми добрыми людьми ни в заслугах этой жизни, ни при воздаянии блаженства. Так что если это именно так, то одно и то же блаженство воздается всем, и все равно становятся блаженными, получая высшее благо. Эта мысль ясно выражена Туллем во второй книге «Об обязанностях» такими словами: «Справедливость даже без дальновидности имеет достаточно авторитета, дальновидность же без справедливости не имеет никакой цены для установления веры. Лишь только ты представишь кого-то очерненным, то он навлекает на себя тем более ненависти и подозрения, чем он хитрее и изворотливее. По этой причине справедливость в сочетании с пронизательностью будет иметь для снискания доверия столько сил, сколько захочет; справедливость без благоразумия будет очень могущественна; но благоразумие без справедливости не будет иметь никакого авторитета. Чтобы, однако, никто не удивлялся, почему — хотя всем философам это известно, да и мне самому не раз приходилось рассуждать о том, что тот, кто обладал одной

добродетелью (*virtus*), обладает всеми, — теперь я рассуждаю об этом так, как будто кто-либо может быть справедливым, будучи в то же время недальновидным; но одно дело — та точность, когда саму истину оттачивают при обсуждении, а другое — когда вся речь приспособляется к всеобщему мнению. Поэтому мы говорим здесь об этом, уподобляясь черни, таким образом что одних называем храбрыми, других добрыми, третьих дальновидными мужами. Ведь когда мы говорим о мнении народа, то надо пользоваться народными и избитыми словами» *. Он даже в «Парадоксах» сравнивает не только благонамеренных в добродетелях, но и злодеев в их грехах, доказывая, что все грехи равны.

47 то надо пользоваться народными и избитыми словами» *. Он даже в «Парадоксах» сравнивает не только благонамеренных в добродетелях, но и злодеев в их грехах, доказывая, что все грехи равны.

Христианин: Теперь я вижу, что ты дерзок и скорее бранишься, нежели философствуешь. Конечно, чтобы не казалось, что ты принужден [признать] очевидную истину, ты устремляешься к безумию очевиднейшей лжи, изображая, что все добрые [люди] равно добры, все виновные равно виновны, все достойны одной и той же славы или [одной и той же] кары.

Философ: [Да], если основываться на вещи [самой по себе], а не на мнении людей, которые судят и воздают скорее за последствия деяний, чем за качество нравов, на основании происшедшего вовне, как кажется, они и решают, что одни праведнее или мужественнее, либо лучше или хуже других. Думаю, конечно, что вы не далеки от той же мысли, если внимательно рассмотрите ваше учение (*disciplina*). Ведь как показал величайший философ Августин, все добродетели охватываются одним именем любви, которая одна, как он сам говорит, различает сыновей Бога и сыновей дьявола *. Потому он в этом же месте напоминает о заслуге: «Там, где любовь, возможно ли, чтобы чего-то не доставало? Итак, *любовь есть исполнение Закона*» (Послание к Римлянам, XIII, 10) *. Поэтому сам апостол, кому принадлежат эти слова, описывая эту полноту и столь же исключая отсюда зло, сколь принимая благо, говорил: *Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует* [...] *не мыслит зла* и т.д. (1 Послание к Коринф., XIII, 4—5). [Речь идет] о том же, когда говорится между [все]м прочим, что она все поддерживает, или

47* Ср.: Цицерон. Об обязанностях. — Цицерон. О старости, о дружбе, об обязанностях. М., 1975, с. 108—109. Здесь — перевод мой. Ниже речь идет о цicerоновых «*Paradoxa stoicorum*».

48* *Aurelius Augustinus*. In Epist. Ioannis. Tract. V. — MPL, t. 35, col. 2016.

49* *Aurelius Augustinus*. In Ioannis. Ev. Tract. LXXXIII, 3. — MPL, t. 35, col. 1846.

все терпит, даже смерть, так что даже Христос напомнил: *Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих* (Иоанн, XV, 13); следовательно, один не преисполняется любви более другого, так как эта любовь содержит все в себе и все носит с собой. Потому, если никто не возьмет верх в любви над другими, то никто тем более не возьмет верх ни в добродетелях, ни в заслугах, ибо, как ты признаешь, любовь охватывает всякую добродетель.

Христианин: Действительно, если под собственно добродетелью понимать то, что получает заслугу у Бога, то одна только любовь заслуживает имени добродетели. Поскольку она делает [человека] праведным, или сильным, или воздержанным, то она верно называется справедливостью, силой или воздержанием. Но как все владеющие любовью не одинаково воспламенены ею, и все дальновидные не одинаково понятливы, так и все праведные не равно праведны, или равно сильны или воздержаны. И хотя в соответствии с предшествующей дистинкцией мы согласились, что все добродетели принадлежат некоторым [людям] так, что каждый из них был [вместе] праведным, сильным и воздержанным, мы, однако, не допускаем, чтобы они были совершенно равны по добродетелям или заслугам, ибо случается, что этот либо более праведен, либо более силен, либо более умерен, чем тот. Ведь хотя мы полагаем, что в указанных видах добродетели все вместе сходятся по одному, остается, однако, огромное различие между индивидами в видах, так что у одного праведности, либо силы, либо воздержанности больше, чем у другого; но хотя любовь, как ты напомнил, объединяет все, однако не дарует все добродетели поровну каждому из тех, которым они присущи. Ведь как природа является для тех источником всяких благ, но не всего [равно] для всех, то же происходит и с душевными благами, то есть добродетелями, так что не все равно одарены всеми [благами].

Оттого я хочу, чтобы ты обратил внимание на слабость такого рассуждения, скорее даже на самый жалкий софизм, который указаный философ *, на основании мнения других [философов], доводит до парадокса, будто он доказал, что добродетели, как и пороки равны у всех, так как он сказал, что нет ничего лучше [просто] доброго мужа, и нет ничего воздержаннее [мужа] воздержанного, сильнее сильного, мудрее мудрого. Даже если нет никого лучше доброго мужа, однако этот [добрый муж] лучше

50* Имеется в виду Цицерон.

другого доброго мужа. Что же в самом деле означает сказать о ком-нибудь, что он лучше хорошего, как не то, что он лучше, чем [всякий] добрый муж, каким бы тот ни был; ведь когда мы говорим, что Бог лучше человека, разве мы подразумеваем что-либо иное, как не то, что он превосходит всех людей. Так, когда мы тем не менее говорим, что некий добрый муж лучше доброго мужа, то есть доброго мужа [вообще] либо какого-то иного доброго мужа, кажется, что понимать это нужно не иначе, как то, что [в нашем рассуждении] тот добрый муж предпочитается всем добрым мужам [вообще]. Это совершенно ложно, ибо он сам — лишь некий из добрых мужей. Ведь если он лучше, чем добрый, то есть чем некий добрый муж, то из этого, кажется, следует, что ни добрый муж [вообще], ни определенный добрый муж не является добрым, но если кто-то [один] добр, то он добр менее того [другого]. Итак, кажется, многое зависит от того, говорят ли о ком-то, что он лучше некоего доброго мужа вообще или что он лучше, чем вот этот добрый муж. И такой силог ложного умозаключения можно приложить к любому сравнению: например, пытаться доказать, что все добрые люди одинаково добры, как и то, что любые [люди] красивы, потому что, очевидно, нет ни одного красивого человека красивее просто красивого, а само собой и вообще красивее другого красивого.

Кто бы, наконец, не понял, что в высшей степени безумием было бы говорить, что все грехи равны? В самом деле, пусть ты полагаешь волю или деяние (*operatio*) основанием греха, ясно, что среди злодеев один имел волю более порочную, чем другой, и вредил более, и действовал хуже. Именно воля ведет к поступку (*actus*) и, раз дана возможность вреда, этот вредит больше, чем тот, или больше преследует какого-либо праведника, поскольку больше ненавидит его и желает унизить. Также все добрые люди не равно приносят пользу, или не равно желают ее приносить. Отсюда ясно, что ни добрые, ни злые не равны между собой, и нельзя уравнивать их заслуги, то есть нельзя считать, что их воздаяние должно быть равным.

Далее, если, оставив в стороне мнение глупцов, ты согласишься превосходные учения (*dogmata*) знаменитых философов относительно добродетели, и особенно внимательно [учение] красноречивейшего Платона^{51*}, то ты обратишь внимание, что он различа-

51* О Платине говорится по: *Macrobius*. In *Somnium Scipionis*, lib. 1, cap. VIII.

ет 4 вида добродетели: одни — политические, другие — очищающие, третьи — добродетели непорочной души, четвертые — образцы [речи] говорящего. Ты тотчас вынужден был бы, на основании самих имен и их описаний, признать, что люди сильно различаются по добродетелям. Само это различие не ускользает от того же апостола, (словами которого ты нам возразил), когда, говоря о воздержании и любви в браке, он сказал: *Желаю, чтобы все люди были, как и я; но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой — иначе* и т.д. (1 Посл. к Коринф., VII, 7). Различая воздаяния в будущей жизни по качеству добродетелей, то есть заслуг, он заявляет: *И звезда от звезды разнится в славе. Так будет и при воскресении мертвых* (там же, XV, 41—42). И в другом месте: *Кто сеет скуп, тот скуп и пожнет* (2 Посл. к Коринф., IX, 6).

Он говорил, что любовь — это исполнение Закона, то есть что Закон наполняется любовью; это доказывает, что не все равны в любви, потому что любовь простирается за пределы завета. Поэтому и увещание Истины таково: *Когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы, ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать* (Ев. от Луки, XVII, 10). То есть вы мало думали, если могли исполнить лишь то, что и должны были [исполнить] на основании закона, если только на основании благодати не прибавили нечто к предписанному долгу, а именно то, что он велит: мы сделали то, что должны были сделать. Как если бы провозгласил: мы соблюдаем только долг во исполнение закона, и ничего необходимого не сделали безвозмездно. Но когда кто-либо достигает совершенного девства, он превосходит в том завет, потому что Закон к этому его не принуждает. Оттого тот же апостол напоминает: *Относительно девства я не имею повеления Господня, а даю совет* (1 Посл. к Коринф., VII, 25).

Но и среди тех, кто исполнял Закон, не превосходя [его], любовь может быть неравной, потому что при [совершении] одного и того же поступка переживание любви у того больше, чем у этого. Что же касается возражения, [извлеченного] из высказывания Августина: «Там, где любовь, чего может не хватать и т.д.», то нет никого, кто считал бы, что он воспринимал это так, как если бы хотел соединить все со всем в добродетелях и заслугах, ибо, следуя как Господу, так и апостолу, он почти повсюду прекословил бы [им]. Так, в частности, [вышеприведенное] высказывание означает, что возможна нехватка чего-то для спасения, но не недостаток в совершенстве добродетелей. Никто, об-

ладающий любовью не гибнет, но ни один в ней не уравнивается [с другим].

Философ: Не стоит обременять тебя множеством наших учений или мнений, которые мы представляем, чтобы иметь возможность рационально раскрыть истину, исследуя их все. Те, кто действительно ищет место, которого они до сих пор не знают, принуждены исследовать множество путей, чтобы иметь возможность найти более правильный, как заставляют это сделать сейчас меня ради исследования высшего блага, между тем как я, по твоей просьбе, предлагаю мнения наших предков или мое собственное.

Христианин: Это не было бы обременительно, если то, что приводится в качестве мнения, даже если оно не истинно, имело бы, по крайней мере, хоть немного честности. Ведь то, что очевидно ложно, не стоит труда опровергать какими-либо доводами.

Философ: Что если бы мы сказали, что высшее благо человека есть состояние (status) будущей жизни в сравнении с благами жизни настоящей? Ведь когда вы говорите, что Бог предлагает нам две цели, а именно: высшее счастье на небе или высшее зло в аду, вы допускаете это не иначе, как добро либо зло относительно жизни дольного мира.

Конечно, разум свидетельствует нам о шести состояниях-статусах людей, трех в этой жизни и — на том же основании — трех других подобных в жизни будущей. Первый статус человека — это [статус], полученный им от рождения, пока он еще не обрел возбужденную разумом свободную волю, чтобы на основании его выбора его можно было назвать добрым человеком или злым, хотя сам по себе он является вещью благой, то есть благой субстанцией, или творением. Выйдя из этого первого статуса человека, он в возрасте различения осознанно может склониться к добру или злу, уже сам осуществившись как добрый или злой человек. Он собственной волей обозначит добрый или злой статус человека. Первый статус человека можно назвать как бы статусом безразличным, то есть ни добрым, ни злым. Второй, если он возвысится до добродетелей, благим, если же опустится до пороков, злым. Также и в будущей жизни у него три статуса: один как бы статус безразличный, не являющийся в собственном смысле ни блаженным, ни плачевным; он принадлежит тем, у кого, как мы сказали, в дольном мире преобладал над всем безразличный статус, то есть лишенный заслуг, еще не пробужденный человеческим разумом; другой — [статус, обретенный] наибольшими за-

слугами, третий — наименьшими. Эти [последние] два по сравнению с [соответствующими] двумя другими, [что родом] из дольного мира, которые заслуживаются людьми, можно, по моему мнению, назвать Высшим благом и Высшим злом, потому что к ним не примешивается ничего — ни бедственного, ни счастливого, тогда как ясно, что другие два, [относящиеся к этой жизни], перемешаны, так что в них нет равенства добра и зла [в их чистом виде].

Христианин: По тебе, так под Высшим благом нужно понимать вечный покой небесной жизни и наоборот — под Высшим злом — вечное будущее проклятие злодеев. Как ты напомнил, мы стяжаем тот или другой статус нашими заслугами, благодаря которым туда доходят как бы определенными путями.

Философ: Я думаю также, и это — ясно. Ведь у тех, кто следует естественному закону, нет тверже убеждения, чем то, что для блаженства достаточно добродетели и что только добродетели блаженны; никто не приобретает этого имени — [блаженного] — иным путем. И наоборот: известно, что никто не становится истинно порочным, как только через пороки. Отсюда ясно, что [добродетель и порок] — это подступы как к Высшему благу, так и к Высшему злу.

Христианин: Кажется, что сейчас ты немного приблизился к [пониманию] высшего блага и высшего зла человека и коснулся ко всему прочему подступов к ним. Хочется несколько ослабить вожжи ваших возражений на этом пути, отчего тебе легче будет добраться до цели, которую ты преследуешь, и иметь возможность более достоверным и совершенным способом вынести суждение о том, как исполнить дело. Обнаружив таким образом собственное суждение о высшем благе и высшем зле человека, тебе самому же останется тщательно определить то из них, что ты назвал подступами, то есть добродетели и пороки, и различить их, чтобы достигнуть [одних] или избежать [других], благодаря чему их лучше познать.

Философ: Говорят, добродетель — это наилучшее приобретенное свойство (*habitus*) духа и, наоборот, порок, я полагаю, — это наихудшее приобретенное свойство духа. Свойством мы называем то, что выделил в «Категориях» Аристотель, когда через свойство и состояние (*dispositio*) описывал первый вид качества. Свойство, следовательно, есть не естественно врожденное (*naturaliter insita*) качество вещи, но приобретенное усердием,

- 52 при тщательном размышлении, и мало подвижное *. Отсюда [происходит] то, что называют естественным целомудрием, [встречающимся] у некоторых [людей]. Оно является следствием телесной фригидности или природным состоянием (*complexio*) и никогда не ведет никакой борьбы с вожделением, в чем одерживает победу, и потому не имеет заслуги. Мы никоим образом не считаем это добродетелями, то есть это легко подвижные качества души. Ведь там, где нет никакой битвы как самозащиты, там нет и венца одержавшей верх добродетели. Об этом говорят даже ваши великие философы: *Не увенчивается, если незаконно будет подвизаться* (2 Посл. к Тимофею, II, 5). Отсюда же и речь самой Философии к Бозцию в четвертой книге его «Утешения [философий]»: «Потому добродетель и называется добродетелью, что, опираясь на свои силы, она не побеждается врагами» *. Бозций же утверждает, что всякая добродетель мало меняется: он так и перевел [это место] в указанном трактате Аристотеля о качествах, помещающего знания и добродетели
- 53 среди свойств *. В самом деле, говорит тот, нет добродетели, если она без труда поддается изменениям. Ведь не тот, кто однажды праведно рассудил, праведен, и не тот, кто однажды совершил прелюбодеяние, прелюбодей, но со всем этим должна пребывать в союзе сама воля и обдуманное намерение (*cogitatio*).
- Наилучшим же является то состояние духа, которое направляет (*informo*) нас к заслуге истинной добродетели, каковыми являются каждый отдельный вид добродетели — одни насчитывают их
- 55 много, другие меньше, Сократ *, например, благодаря которому прежде или больше всего упрочилось изучение морального знания (*disciplina*), различил четыре вида добродетели: благоразумие, праведность, стойкость, воздержание *. Некоторые, однако,
- 56

52* Ср. с тем, что Аристотель называет «устойчивым свойством», к которому он относит добродетель: «... под устойчивыми свойствами разумеют качества более продолжительные и мало подверженные изменениям». Эти свойства — не врожденные в отличие от «другого вида качества... благодаря которому мы называем людей искусными в кулачном бою или искусными в беге, здоровыми или болезненными, и вообще те качества, о которых говорится как о врожденной способности или неспособности...» (Аристотель. Категории, с. 72—73).

53* Ср.: Бозций. Утешение философией. — Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты, с. 272.

54* Аристотель. Категории, с. 72.

55* Р.Томас в своем издании «Диалога» делает следующую ремарку: «Сократ? Платон?» (S. 117).

56* См. об этом: Цицерон. Об обязанностях, с. 62 и далее. Цицерон — один

называют благоразумие скорее основой (*mater*), то есть началом добродетелей, чем [собственно] добродетелью. Ведь благоразумие + это само познание нравов, которое, как свидетельствует трактат [Цицерона] по этике, называется знанием добра и зла *, то есть оно есть само различение благого или злого, что и нужно называть благим или злым само по себе. Действительно, благо и зло, проистекающие только из самих себя, называются так собственно и субстанциально, поскольку они самостоятельные добродетели или пороки. Но некоторые [из них являются таковыми] случайно и через иное. Например, поступки, получающиеся в результате наших деяний, хотя сами собой безразличные, называются, однако, добрыми или злыми, судя по намерению (*intentio*), из которого они исходят. Оттого часто [случается], что одно и то же деяние, совершенное разными людьми или одним и тем же человеком в разное время и с разными умыслами (*intentio*) называется добрым или злым. Они называются добрыми или злыми субстанциально, на основании их собственной природы, поскольку извечно пребывают несмешанными, ибо то, что единожды благо, никогда не сможет стать злом и наоборот; следовательно, различие их — как благого и злого — называется благоразумием. Ведь такое различие, поскольку оно может быть свойственно равно как порочным, так и добрым людям, [само по себе] не имеет заслуги; и никоим образом оно прямо не называется добродетелью, или наилучшим расположением духа. Оттого Аристотель, различая знание о добродетелях, как в указанном трактате о свойствах качества, приводит такой пример: «Таковы знания и добродетели» *. Объясняя это место, Боэций [в «Комментариях» к «Категориям» Аристотеля] замечает: «Аристотель не считает, подобно Сократу, добродетели знания

из почитаемых Абеляром авторов. На мой взгляд, *prudencia* в абеляровом контексте более соответствует термину «благоразумие», нежели «дальновидность», а *temperantia* — термину «воздержание» вместо «умеренности», предложенных В.О.Горенштейном, действительно более соответствующих этико-политической, нежели этико-религиозной направленности, что выявляет, кстати, разную культурную нагруженность терминов.

У Цицерона сказано, что «в основу, или в мудрость и дальновидность, входят исследование и открытие истины» (Цицерон. Об обязанностях, с. 62), что не тождественно знанию добра и зла.

Точная цитата из «Категорий» Аристотеля (с. 72). Разделительное и удостоверяющее «*ve*» вместо «*et*» («либо» или «то есть» вместо «и») свидетельствует о двусмысленном прочтении этого места: «знания и добродетели» и «знания как добродетели».

- 59 *ями»* *. Также и знаменитый Августин, как я уже упоминал, который прежде был нашим, а затем стал вашим, иногда переносит имя добродетели на веру и надежду, а иногда сводит [ее] только к милосердию, которое принадлежит особенно и специально добрым людям, тогда как прочие две [добродетели — вера
- 60 и надежда] общи и для проклятых, и для избранных *. Ведь написано: *Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе* (Послание Иакова, II, 17) и *надежда нечестивых погибнет* (Притчи, X, 28). Итак, как вера или надежда без деяний становятся бесполезными, скорее даже вредными для нас, так и благоразумие. Ведь мы, когда избегаем делать нечто, зная, однако, что это нужно делать, либо когда делаем то, что не нужно делать, по сути совершаем больше, чем если бы пребывали в неведении, которое можно было бы принять за смягчающее обстоятельство. Отсюда и то [высказывание], тебе известное: *Раб же тот, который знал волю господина своего [...] и не делал по воле Его, бит будет много* (Лука, XII, 47), и в другом месте: *Лучше бы им не познать пути правды, нежели познавши возвратиться назад* (2 Послание Петра, II, 21). Благоразумие, следовательно, подобно вере и надежде, которые равно подобают как дурным, так и добрым людям, и нужно не столько говорить о добродетелях, сколько укреплять подступы, или стремление к добродетелям.
- Христианин:* Я думаю, на сейчас довольно о благоразумии; теперь надо перейти к другим добродетелям, различным Сократом.
- Философ:* Итак, праведность есть добродетель, служащая общей пользе и определяющая достоинство каждого. Это такая добродетель, благодаря которой мы желаем, чтобы каждый получил то, чего достоин, дабы общее благо не претерпело ущерба. Действительно, часто случается, что, пока мы воздаем кому-нибудь по заслугам, то, что делается ради одного, наносит общий ущерб. Таким образом, характерно, что часть не наносит ущерба целому, а единичность, служа общей пользе — общности. Из этого следует, что цель прямо связывает все, что мы совершаем, чтобы каждый всегда мог думать не столь о собственном благе, сколь об общем, замечать дело не столь семейное, сколь государственное, и жить не столько ради себя, сколько ради отчизны. Потому Сократ, этот первый и величайший доктор моральной философии, полагал, что все надо делать общим, и общее употребить на

59* Boeth. In. Categ. Arist., col. 242 C.

60* Aurelius Augustinus. Enchiridion, cap. VII. — MPL, t. 40, col. 234.

пользу; он учил, чтобы были общими жены, так, чтобы никто не знал собственных детей, то есть чтобы все думали, что родились не ради самих себя, но ради отчизны, чтобы общность жен рассматривалась не как удовольствие для плоти, но для деторождения. Именно это оставил потомкам в качестве примера на память Авл, убив собственного сына, говоря, что произвел его на свет не ради Катилины против родины, но ради родины против Катилины. Этот воспламененный ревностью к праведности, обнаружив в собственном сыне не сына, а врага родины, доказал ранее упомянутое определение праведности не столько речью, сколько рукой. Тот, следовательно, воля которого остается непреклонной, как мы утверждали, так что он не смог бы легко отклониться от этой добродетели, обладает праведностью, даже при недостатке стойкости и воздержанности. Но если кому-нибудь трудно лишить праведника [праведности], однако иногда его заставляют отступить [от нее], поскольку появляется некая важная причина; поскольку эта самая добрая воля, которую называют праведностью, исчезает в результате страха или вожделения, то от страха необходимо [иметь] стойкость, а от вожделения — воздержанность. Боязнь того, чего мы действительно не хотим, или вожделение того, чего хотим, если они таковы, что одолевают разум, легко отворачивают дух от его первоначального замысла и приводят к противоположному. Отсюда стойкость, [направленная] против страха, — это щит, воздержанность против вожделения — узда, так что мы уже жаждем этого благодаря добродетели праведности; укрепившись стойкостью и воздержанностью, мы в состоянии исполнить все, что в нас есть. Оттого мы говорим, что и та, и другая [добродетели] есть некая сила и постоянство духа, благодаря которым у нас появляется возможность исполнить то, чего хотим, ради праведности. Некоторые противоположные свойства их называются немощью духа и бессилием сопротивляться порокам, как, например, лень или трусость, ослабляющие человека, как невоздержанность, толкающая нас к непристойному сладострастию или постыдным желаниям. Рассматриваемая добродетель стойкости — это то, что является разумным претерпеванием тягот и принятием [на себя] опасностей. Добродетель эта такова, что делает нас ревностными к восприятию опасностей и претерпеванию тягот в зависимости от необходимости; больше всего это зависит от любви к праведности, что мы называем благой ревностью, заставляющей отталкивать или мстить за зло.

Воздержанность — это непреклонное и сдержанное господство разума над похотью и над другими несправедливыми склонностями духа. Часто кажется, что мы преступаем меру, лишь бы быть воздержанными, и переходим границы воздержания, когда, например, вредим себе неумеренными постами, страстно желая воздержания, или истощаем свою натуру, стремясь одолеть пороки, и тем самым, во многом преступая пределы, вместо добродетелей укрепляемся в пороках. Отсюда, после сказанного, укрепились в заслуге, ее нужно сопровождать умеренностью. В связи с этим доводом необходимо, чтобы разум сам направлял благоразумие, которое, по нашему мнению, называется матерью всех добродетелей, то есть их основанием и кормилицей *. Не через него ли мы наперед узнаем о добродетелях и можем тщательно отличить их не только от пороков гибельных и очевидных, но и [от пороков], напоминающих [добродетели]? И мы никоим образом не занимаемся теми, которых не ведаем, ради обладания [ими] или сохранения. Отсюда, всякому совершенствовавшемуся в этих добродетелях необходимо присуще благоразумие, благодаря которому и праведность, распоряжающаяся заслугами, познает то, что должна воздать каждому. Стойкость имеет [силу] различения при восприятии опасностей либо при претерпевании тягот, а воздержанность, как было сказано, — [силу] ограничения при сохранении возжелания.

Итак, очевидно, что человек, совершенствуясь благодаря трем, как мы утверждали, добродетелям, каждой из которых не может недоставать благоразумия, совершенствуется и во благе. Теперь остается разделить их на виды или части; и тем самым мы их лучше узнаем и обсудим учение о них единственно ради более истинного следования им.

Христианин: Раз таково твоё мнение, а его так и надо представлять, то мы просим развернуть его.

Философ: Итак, к праведности, следящей за тем, чтобы каждому было воздано свое, как я кратко сказал, относятся почтение, благодеяние, правдивость, мщение *.

61* Словоупотребление, напоминающее Платоново. См.: Платон. Тимей, 48е—49е.

62* См.: *Apuleius. De Platone et dogmate eius; Macrobius. In Somnium Scipionis*, I, 8; *Hugo de Saint-Victor. De fructibus carnis et spiritus; Florigium morale oxenienae*.

Что такое почтительность

Почтительностью мы называем ту часть праведности, благодаря которой мы добровольно должны всем воздать должное [им] уважение, — как Богу, что называется религией, так и людям, достойным [его] благодаря их власти или заслуге, что и называется почетом (*observantia*). Сюда, очевидно, включается добродетель повиновения (*oboedientia*), поскольку, судя по заветам, нужно повиноваться вышестоящим; мы воздаем им почести тем, что никогда не пренебрегаем их разумными установлениями.

Что такое благодеяние

Благодеяние — это то, благодаря чему мы неустанно выполняем необходимый труд, [помогая] людям в превратностях [судьбы], или подавая необходимое беднякам, что называется щедростью (тогда как расточительство состоит в излишках, [бросаемых на ветер]), либо освобождая чрезмерно угнетенных, что называется кротостью (*clementia*). Наши предки утверждали, что сострадание (*misericordia*), производное, таким образом, от самих страданий, является скорее пороком и некоторой слабостью духа, нежели добродетелью, благодаря которой мы естественно желаем из сострадания прийти на помощь другим лишь в том, в чем они сокрушаются *. Кротость связана только с разумным желанием помогать другим [людям], не столько потому, что они сокрушены, сколько потому, что сокрушены несправедливо, так, чтобы, борясь с несправедливостью, повиноваться праведности. Кроме того, не являются праведными деяния, когда мы помогаем другим, если только не воздаем тем самым каждому свое. Но поскольку добродетель — это приобретенное свойство духа, которое, как ясно из вышеприведенного, состоит в том, чтобы более получить от [блага] расположенности или от усердного занятия, чем от естественной склонности, то такое сострадание естественно никоим образом нельзя отнести к добродетелям, так как оно тревожит нас, заставляя оказывать помощь самим виновным, погрязшим в унынии, человеческом или плотском — не в разумном состоянии, — скорее сопротивляющемуся праведности, чтобы те не получили праведной кары. Наконец, подчинение

63* Намек на стоическое учение, осуждающее жалость и рекомендуемое благодеяние. См.: Цицерон. Ук. соч., с. 69.

духу скорби — это скорее [доказательство] слабости, чем добродетели, [скорее] несчастья, чем блаженства, волнения, а не спокойствия ума. Ведь поскольку ничего не происходит беспричинно, ибо Бог все располагает наилучшим образом, то отсюда следует, что праведник печалится или страдает от того, что случается, и идет, таким образом, против наилучшего божественного установления, насколько это для него возможно, как если бы решил, что это нужно исправить.

Что такое правдивость

Правдивость есть то, благодаря чему мы усердно стремимся исполнить обещания, из-за которых мы становимся должниками. Ведь если мы обещаем то, чего [обещать] не следует, то нас не сочтут виновными, поскольку мы не выполнили то, должниками чего никоим образом не делает нас дурное обещание. Тот же, кто выполняет то, чего обещать было нельзя, удваивает эффект дурного деяния, так как к нелепому обещанию присоединяет нелепый же поступок, и вместо того чтобы его пресечь, воздержавшись от тягот по его выполнению, он принимает решение исправить дурной обет [дурным] деянием.

Что такое мщение

Мщение — это упорная склонность, из-за которой виновникам зла наносится должная кара.

Что касается тех четырех частей праведности, сообразно определению, данному нами раньше, то известно, что нужно подразумевать именно их, желая соблюсти общую пользу. В действительности нужно, как мы выше о том упоминали, чтобы цель наших деяний состояла в том, чтобы каждый домогался не столько своих собственных, сколько общих выгод, жил не столько для себя, сколько для всех, подобно тому, что говорил Лукан в похвальном слове Катону:

Тот, кто свободен вражды и желаний хотя б только к моту,
Право имеет оплакивать весь человеческий род...
Правилом строгим Катона сурового было
Меру блюсти; стремясь, цели заветной добиться,
Следуя зову природы, жизнь родине посвятить,
Веря притом: не себе — для мира всего он рожден.

И далее:

Града отец и супруг
Благ он во всем *.

Ибо то, что направляется собственным интересом, принадлежит к слабой природе; а то, что [привязывается к интересу] другого, — к наивысшей добродетели. И тот способен ценить свою жизнь жалкого [человека], кто заботится только о самом себе, довольствуясь собственным интересом, не заслуживает от других для себя ни благодарности, ни похвалы. Подражать Богу на свой лад должен каждый, кто, ни в ком не нуждаясь, меньше всего заботится о себе, но обо всех, и не поставял бы необходимое для себя, но для всех, являясь правителем мироздания (*mundana fabrica*) как одной-единственной большой республики.

Те, кто различает части праведности более по количеству имен, нежели вещей, разделяют большей частью на множество [имен] то, что мы схватывали одним словом, и то, что заключено в целом, они разбивают на части, а именно: нежность к родителям, дружбу, то есть благосклонность к тем, кто нас любит больше ради нас самих, чем в надежде на какую-либо выгоду, [предполагая] равное желание с их стороны к нам, благодарность за полученные благодеяния. Но ясно, что эти три [добродетели] предполагаются [добродетелью] благодеяния, ради которой дух открывается навстречу любому благодеянию, сделать которое необходимо и которое нужно посвятить как родным, так и чужим.

О естественном и позитивном праве

В том, что касается праведности, важно не сходить с пути не только естественного, но и позитивного права. Ибо говорят, что одно право естественное, а другое — позитивное. Естественное право — это то, что нужно совершить через поступок, это сам разум, который естественно присущ всем, [который] убеждает и в силу этого у всех сохраняется, чтобы почитать Бога, любить родителей, наказывать злодеев, и соблюдение этих [предписаний] необходимо всем, так как никакой заслуги без них не достаточно. Позитивное право — это то, что установлено людьми для обеспечения или увеличения всеобщей полезности или благопристойности, или то, что опирается либо на обычай, либо на авторитет записи, касательно, например, наказания виновных, то есть испытания обвинений, по судебному ре-

шению, когда одни прибегают к ритуальному поединку, или испытанию онем, у других концом всякого препирательства является клятва, а вся тяжба ограничивается свидетелями. Поэтому бывает так, что, когда нужно с кем-то жить, мы обязаны придерживаться для себя как установлений, о которых мы сказали, так и естественного права.

Сами законы, которые вы называете божественными, а именно: Ветхий и Новый заветы, — некоторые выдают за естественные предписания, которые вы называете моральными, например, любить Бога и ближнего, не прелюбодействовать, не красть, не совершать человекоубийства, — а другие относят как бы к позитивному праву то, что некоторыми приспособлено к [требованиям] момента, например, обрезание у иудеев, крещение у вас и многие другие правила, которые вы называете фигуральными. Римские папы или синодальные соборы ежедневно принимают новые декреты или производят некоторые перераспределения [установленного] с тем, чтобы прежде дозволявшееся вы решили бы сделать уже недозволительным, либо наоборот, как если бы Бог отдал дозволение делать по их воле благом или злом то, что прежде таковым не было, как будто их авторитет мог нанести ущерб нашему закону.

Теперь, после обсуждения [того, что такое] праведность, нам остается обратить стиль на оставшиеся два вида добродетели.

О частях стойкости

Кажется, что стойкость мы можем воспринять по таким элементам, как великодушие (*magnanimitas*) и терпеливость (*tolerantia*). Великодушие — это то, благодаря чему мы, в качестве разумной субстанции, готовы предпринять какое-нибудь тяжкое дело. Терпеливость же — это то, благодаря чему мы постоянно упрствуем при выполнении этого замысла.

О воздержании

Мне кажется, что у воздержания (и я полагаю, что вы этого не отвергнете) есть такие части, как смирение (*humilitas*), умеренность (*frugalitas*), кротость (*mansuetudo*), целомудрие (*castitas*), трезвость (*sobrietas*). Смирение — это то, благодаря чему мы отвлекаемся от тяги к тщеславию, чтобы не пытаться казаться выше, чем мы есть.

Умеренность же — это узда на излишнее расточительство, благодаря чему мы презираем обладание большим, чем необходимо. Так и кротость накладывает узду на гнев, целомудрие — на сладострастие, трезвость — на обжорство.

И нужно отметить, что, если праведность — это постоянное состояние духа, следящее за тем, чтобы каждый был самым собой, то стойкость и воздержание — это способности и [такая] крепость духа, благодаря которым, как мы выше упоминали, укрепляется добрая воля к праведности. Противоположные же способности — это немощи, в то время как не подлежит сомнению, что те — мощь. Слабость духа, противоположная стойкости, есть порча и немощность, которую мы можем назвать малодушием (*ignavia*) или трусостью (*pusillanimitas*). Также и невоздержание, противоположное воздержанности, которое есть вялость и немощь духа, не способного сопротивляться импульсам его иррациональных побуждений, которыми, как спутниками, увлекается нестойкий дух в мучительный плен пороков; он становится рабом тех, над чем должен был властвовать. Так как праведность есть, как мы сказали, добрая воля, то неправедность есть воля противоположная. Именно праведность делает человека добрым, стойкость и воздержанность — испытанным, ибо, поскольку мы не желаем ничего из того, [противоположного], мы тверды в деянии, исходя из них.

Полагаешь ли ты, что я разделил здесь добродетель на виды или части таким образом, что в них содержатся все ступени, по которым достигается блаженство и ухватывается Высшее благо сообразно заслугам? Если ты проявишь благоразумие хвалить это или порицать или если ты думаешь, возможно, что нужно [что-либо] дополнить [к сказанному], мы теперь готовы выслушать.

Христианин: Да, совершенно согласен. Но прежде чем мы перейдем к [рассмотрению] тех ступеней Высшего блага, которые ты установил, вернемся к прерванному, но не отставленному спору о Высшем благе или Высшем зле. Что же называть просто Высшим благом или Высшим злом? Есть ли иное Высшее благо, чем высшее благо человека, и можно ли определить Высшее зло как высшее зло человека?

Возврат к прерванным размышлениям о Высшем благе

Ф*илософ:* Ясно, что Высшим благом все правильно рассуждающие философы (*recte philosophantes*) называют не что иное, как Бога, и верят в это. [Божественное] блаженство, бес-

телесное и несказанное, не ведающее ни начала, ни конца, нельзя ни увеличить, ни уменьшить. Высшее же зло, я полагаю, есть высшее несчастье для кого бы то ни было — человека или любой другой твари, как, например, казнь через распятие. Под высшим благом или высшим злом человека, как я выше уже упомянул и определил, я понимаю покой в будущей жизни или вечную муку. Итак, я полагаю, что это касается отношений между Высшим благом [как таковым] и высшим благом человека, потому что, как ясно из вышесказанного, сам Бог есть Высшее благо, то есть высший покой Его блаженства, который, однако, мы считаем, не что иное, как Он Сам, блаженный Сам по Себе, а не от чего-либо иного. Высшее же благо человека — это постоянный покой, то есть радость, которую каждый получает после этой жизни сообразно заслугам, либо, как вы говорите, в самом видении, то есть познании Бога, или же она охватывает [каждого] каким-либо иным способом. Высшее зло, как я сказал, — это высшее страдание, то есть кара любой твари, полученная по заслугам. Высшим же злом человека мы называем то, что каждый из людей получил в той жизни — мучительную кару по заслугам.

О Высшем зле

Христианин: Насколько я понимаю, ты подразумеваешь, что как Высшее зло [вообще], так и высшее зло человека есть только мучения будущего века, принятые по заслугам?

Философ: Именно так.

Христианин: Но эти муки, соответствующие заслугам, во всяком случае праведны, потому что праведно карать таким образом тех, кто это заслужил. Итак, ясно: то, что праведно, то — благо. Эти муки, следовательно, которые ты называешь высшим злом, то есть высшим злом человека, без сомнения, благи. Потому смотри: не кажется ли тебе, что ты признаешь [следующее]: высшее зло — это то, что скорее благо, чем зло. Я не улавливаю, на каком основании ты называешь высшее зло, то есть высшее зло человека, тем, что никоим образом не может быть злом?

Философ: Тебе нужно напомнить, что на основании как наших, так и ваших свидетельств, ты сам обнаружил, что любая скорбь скорее зло, чем благо. Однако, на этом основании, я полагаю, нельзя решить, что всякая [скорбь] зла. Действительно, часто случается, что при изменении [грамматического] рода меняется смысл имен прилагательных, так, например, одно дело — что ка-

ра является благой, а другое — что кара есть благо, то есть благо по сущности (*res bona*). Одно дело — сказать, что эта медная статуя вечна, что ложно, и другое — что она принадлежит вечному, то есть является некоей сущностью, которая вечна, что истинно, ибо сама медь есть ее долговечная и неизбывная сущность (*natura*). Но и хотя любое предложение есть некий состав, мы, однако, не всякое называем сложным, но только то, у которого есть препозиции * частей, таково, [например], гипотетическое предложение, и не всякое высказывание мы называем сложным, хотя знаем, что оно сложно по сущности, и не все, что мы называем простым, мы признаем за простую сущность (*res*). Так, следовательно, когда мы утверждаем, что некая кара праведна или блага, потому что праведно или благо сокрушать того, кто заслуживает кары, мы тем не менее не должны признавать, что она сама по себе относится к праведной или благой сущности.

Когда вы утверждаете, что всякая тварь блага, ибо нет ничего неблагого из Божьего творения (а человек, вы не можете этого отрицать, — такая же тварь), то из-за этого вам нужно признать, что злодей — это благая сущность; однако, вы не соглашаетесь, что он — человек добрый, ибо никого нельзя называть добрым, кроме того, кто украшен добрыми нравами. Благой же сущностью, или благой тварью, можно назвать даже ту, которая неразумна и не одушевлена. Но, говорят, что Бог сотворил благим все, этот младенец и эта лошадка уже Им сотворены, так как [Им] сотворена благая сущность. Однако добрый человек [вообще] или добрая лошадь не были сотворены. И Бог сам не творил этого младенца, который испортится в будущем, ни как доброго, ни как злого человека, но основал его как благую сущность, то есть как субстанцию, благую по природе. Также и эту лошадь, которая никогда не будет хорошей [лошадью], Он никогда не творил как хорошую лошадь, хотя и кажется, что Он сотворил некоторых негодных лошадей, о которых говорят, что некий порок их — врожденный, потому они становятся в дальнейшем бесполезными или малопригодными. Известно, что сами люди также получают от природы некоторые врожденные пороки — в зависимости от состава свойств, так что от природы они становятся вспыльчивыми, сладострастными или опутанными другими недостатками. Но, пожалуй, что и того ангела, предпо-

* Препозиция (лингв.) — положение одного из двух связанных между собою слов в предложении перед другими; предлог; префиксация.

читаемого прочим в качестве Светоносца (Lucifer), который, как вы утверждаете, впоследствии отступился [от Бога], Бог не сотворил добрым ангелом или добрым духом; вы соглашаетесь, что он не остался в истине, или в Божественной любви, хотя многие из вас никогда не согласились бы упустить однажды приобретенную любовь. Ибо ни один ангел, дух или же человек, отчужденный от Божественной любви и истинного милосердия не называется поистине ни добрым, ни злым, покуда они не ведают греха. Тот ангел, следовательно, не был сотворен ни с грехом, ни с Божественной любовью: как же можно еще говорить, сотворен ли

66 ангел благим или злым *?

Также нельзя сказать, что и каждый человек при творении добр или зол, потому что творится еще не владеющим разумом, оттого при творении своим люди не воспринялись бы как добрые или злые. Некоторые из них, так как они по природе болезненны или глупы, и рождаются окованными недугами и плоти, и духа, да и все люди вообще рождаются смертными. На самом же деле на основании творения субстанция человека по природе блага, [хотя и] становится участником многочисленных зол. Как напоминает Аристотель, и в этом — очевидная истина, благу ничто не может быть противоположно, кроме зла. Ясно, следовательно, что как смертность, так и другие [изъяны], о которых только что сказано и с которыми мы рождаемся, должны рассматриваться как зло, потому что никто не сомневается, что противоположное им — благо и что некоторые пороки или зло естественно присущи некоторым благим [людям] на основании [факта] творения, как смертность присуща человеку, а неразумность — лошади. Хотя ведь говорят, что смертность — не порок человека, так как ни один человек на этом основании не хуже другого, и все люди принимают в ней участие на равных; это, однако, естественный порок человека, поэтому из-за него человеческая природа хуже и неможнее того, что бессмертно. Следовательно, хотя мы соглашаемся, что любой человек, какими бы пороками он ни был обезображен, есть благая сущность, однако мы не признаем, что он — добрый человек, как и наоборот, мы исповедуем, что любая кара по сути зла, хотя полагаем благой определенной кару. Итак, смотри, последовательны ли мы, утверж-

66* Фома Аквинский различал два плана: по аристотелевской теории о дaimонах, которые не относятся к подлунному миру, ангел, с одной стороны, сотворен безгрешным, но в силу свободы воли может отказаться от предложенного ему дара. См. также: Иоанн, VIII, 44.

дая, что, если благое и праведное наказание есть высшее зло человека, то на этом основании мы верим, что высшее зло человека есть то, что [само по себе] благо. Ведь если та кара, как говорится, блага, то не потому ее нужно называть просто благом, а [потому, что] это — благая сущность.

Христианин: Пусть будет так, как ты говоришь, и тебя нельзя обвинить на законных основаниях: ты соглашаешься, что высшее зло человека есть благо, поскольку не отрицаешь, что высшее зло — это та кара, которая блага и праведна. Но я еще раз спрашиваю: так как и вина, предшествующая [наказанию], и последующее за это наказание суть зло, то о чем из них нужно говорить, как о худшем и более важном для человека зле? Идет ли речь о его вине, которая делает человека злым, или о каре, которую налагает на него Бог праведным судом?

Философ: Я, по крайней мере, считаю, что вина — гораздо более тяжкое зло для человека, нежели его кара. Ведь поскольку бесспорно, что среди всех зол хуже другого то, которое всего более неприятно Богу, и кары удостоивается тот, кто не сомневается, что вина хуже наказания вины. Именно виной человек неприятен Богу; потому она и называется злом — не из-за кары, которая вменяется на основании вины *. Именно вина — несправедливость, кара же есть должное следствие праведности, происходящее непосредственно из намерения. Итак, ясно, что для человека хуже то, что определяет его как виновного, чем [тот приговор, который] выносит по его поводу праведный суд для наказания.

Христианин: Но поскольку вина человека — большее зло для него, чем само его наказание, то как же ты называешь наказание человека его высшим злом, тогда как говорилось, что высшее зло — вина?

Философ: Итак, если ты отвергаешь наше мнение по этому вопросу, то хотелось бы выслушать по тому же вопросу твое решение, дабы постичь, что, по-твоему, нужно называть высшим злом человека?

Христианин: То, следовательно, что может сделать его хуже, также как — наоборот — несомненно, что его высшее благо — это то, из-за чего он становится лучше.

Философ: И что же это, скажи, пожалуйста?

Христианин: Высшая ненависть его, высшая любовь к Богу; несомненно, что Тому, Кто называется просто и собственно Вы-

7* См.: *Petrus Abaelardus. Ethica seu Nosce teipsum.* — MPL, t. 178, col. 636.

сшим благом, можно быть неприятным или угодным, следуя этой двоице — [ненависти или любви]. И последствия их обеих обнаруживаются после этой жизни. Ведь те, кто мучится вечными и наипростейшими муками, чувствуют, что они ими тягостятся тем более, чем большей ненавистью, как огнем, они охвачены к Тому, Чьим судом покараны, без надежды на прощение. Всем сердцем они жаждали бы, чтобы этого суда не было, чтобы, по крайней мере, им можно было освободиться от муки, и, таким образом, им от такой ненависти там хуже, чем, благодаря прозрению, здесь. И наоборот, каждый, кто наслаждается видением Бога, о Котором говорит псалмопевец: *Когда слава Твоя объявится мне, я насытюсь* (Psal., XVII, 5), то есть: когда Ты Сам обнаружишь передо мной через Себя Самого величие божественности Твоей, мне ничего более не будет недоставать; настолько станут они тогда лучше, насколько больше любят Его и чем пристальнее вглядятся в самих себя, так что ту высшую любовь, то наслаждение Высшим благом, которое есть истинное блаженство, можно было бы справедливо назвать высшим благом человека. Ибо слава божественного величия такова, что никто не может созерцать его без того, чтобы во время самого видения тотчас не стать блаженным; потому и сказано: *Да сгинет нечестивый, чтобы не видел он Божьей славы* (Исайя, XXVI, 10, по тексту 70 толковников) *. Таким образом, когда верующие в Него, любившие Его больше всех, познали бы такое блаженство, какое никакая вера не позволяла им оценить, это было бы их величайшим ликованием и вечным блаженством.

Философ: Тогда ясно, что высшее благо человека или [высшее] зло — это понимание, отчего человек, как ты утверждаешь, становится лучше или хуже. Но если это касается лишь будущей жизни, если мы становимся там лучше или хуже, чем здесь, то, кажется, мы там и заслуживаем нечто большего, чем здесь. Ведь на том основании, что мы становимся лучше или хуже, чем прежде, нас и принуждают к тому, чего мы достойны — к большей каре или воздаянию. Ибо если там результат лучше, то, значит, тем больше мы познаем Бога и больше любим Его, и наша любовь к Богу возрастает, как равно же [возрастает] и само воздаяние, так что мы всегда становимся лучше, и наше блаженство

68* Ср. русский текст: «Если нечестивый будет помилован, то не научится он правде, — будет злодействовать в земле правых, и не будет взирать на величие Господа» (Исайя, XXVI, 10).

увеличивается бесконечно, никогда не завершаясь, оттого и может оно постоянно расти.

Христианин: Ты не знаешь, что в этой жизни есть только время для заслуги, а в той — для награды, здесь — для сева, а там — для сбора [урожая]. Как бы мы, следовательно, не становились лучше там, благодаря воздаянию за заслуги, приобретенные здесь, однако нет нужды [полагать], что там мы заслужим нечто иное. Поскольку там мы становимся лучше, чем здесь, то именно здесь осуществляется расплата за обретенные заслуги, которая, воздавая должное, призвана сделать нас лучше, а не обеспечить новую награду, и она устанавливается только как награда за заслуги, не сохраняясь для снискания признательности повторно. Ведь и у нас, [в дольном мире], когда кто-то получает от друга награду за дружбу и из-за этого любит его больше, не считается, что им заслужена новая награда за эту увеличившуюся любовь, произошедшую лишь вследствие обретенного воздаяния, будто таким образом возможно бесконечное увеличение заслуг. Хотя любовь действительно увеличивается из-за взыскания необходимой милости и воздаяния, [все же] кажется, что она происходит не столь на основании [свободного] волеизъявления, сколь из-за надобности; существует, однако, естественно врожденное чувство у всякого [человека], вследствие которого само воздаяние награды влечет за собой возрастание любви и воспламеняет в нас любовь к Нему скорее из-за нашей нужды, принятой за любовь к нам, чем из-за добродетели, то есть любви воздающего. Если среди людей друг получает от друга награду [за дружбу] и из-за этой самой награды принужден любить сильнее, то говорят, что такое усиление любви не снискивает новую признательность; что же удивительного, если и в другой жизни, больше любя Бога вследствие полученного воздаяния [за содеянное в мире дольном], мы никоим образом не обращаем такую награду снова в заслугу? Или же: что запрещает, наконец, допустить, что слава божественного величия такова, что всегда кто-либо из нас может преуспеть в видении Его, дабы мы могли тем дольше ее созерцать, а она сама собою шире открылась бы нам, сделала бы нас блаженными? Конечно, рост такого сопряженного блаженства имеет тем больше цены, чем более велико блаженство как таковое, сохраняясь в одном только состоянии и никоим образом не меняясь.

Философ: Каким образом, прошу тебя, кто бы то ни было мог продвинуться в видении Бога или какая разница между самими созерцателями, ибо, это всем ясно, Высшее благо — просто, и

его нельзя созерцать иначе, как в полноте, так что нельзя созерцать одному то, что нельзя созерцать другому?

Христианин: Различие во всяком случае не в предмете созерцания, а в способе созерцания, так что чем лучше постигается Бог, [тем больше] в [Его] видении становится наше блаженство. Так, мы все не одинаково постигаем при желании понять такие вещи, как душа или дух, хотя, однако, считается, что части нетелесной природы качественно не различаются по своей сущности (*essentia*). И когда какое-нибудь тело или какая-либо часть его рассматривается вместе несколькими людьми, то одним человеком это познается лучше и понимается полнее, чем другим, и хотя пониманию подвергается одно и то же, однако сущность ее воспринимается не одинаково. Ведь одного Бог наделяет лучшим и совершенным представлением о себе, чем другого, по мере заслуг, и открывает себя полнее [одному, нежели другому]. Ибо может случиться, что, хотя этот [человек] знает все, как и тот, однако этот знает каждый [элемент знания] лучше и совершеннее, чем тот, и хотя вещь познается целиком как тем, так и этим, однако у одного познания об одном и том же не столь полны, как у другого, или то же самое один знает не столь хорошо, [как другой].

Философ: Разве этим видением Бога, в котором состоит истинное блаженство, обладали когда-нибудь ангелы, которых вы называли падшими, хотя бы тот, главный из них, кого в сравнении с прочими представляют как Светоносца, [или Люцифера]?

Христианин: Во всяком случае нет нужды полагать, что им всегда обладали как те, кто пал, так и те, кто не отпадал, покуда после падения одних [верные ангелы] не обрели такого видения, благодаря которому они стали блаженными и надежными, чтобы не смогли больше отпасть, при воздаянии за свое смирение. Все ангелы, как и люди, поистине были сотворены такими, чтобы могли действовать во благо и во зло. К тому же те, кто не грешил, не имел бы никакой заслуги из-за этого, отказавшись сочувствовать другим в [их] прегрешении. Что же до отношения к Люциферу, коего выдающиеся качества были ему предзнаменованы, то он был сотворен не столько из благодати, сколько ради пронизательности в познании, то есть он был сотворен выделяющимся среди прочих светом знания при бóльшей изворотливости в постижении природы вещей. Уяснив это для самого себя благодаря обилию знания, в результате чего обнаружил, что он предпочтен другим, [Светоносец] раздулся от гордыни и уже заранее

предвкушал еще большее, на что он мог надеяться, считая, что станет богоравным, так как ведал он, что предпочтен другим, и, подобно самому Богу, добьется владычества.

Философ: Объясни, прошу [тебя], стоит ли это высшее благо человека, эту, я имею в виду, высшую любовь к Богу, которую испытывает человек при Его созерцании, называть случайностью для человека и надо ли называть случайность высшим благом, словно бы предпочитая ее субстанции?

Христианин: Так как ты рассматриваешь случайности и — относительно них — субъект-субстанции в свете пророческого учения, то ты оценишь и то, что принадлежит земной, не небесной, жизни. Ведь эта мирская, земная дисциплина содержится в стольких доказательствах, приспособившихся к состоянию насущной жизни, что правила их искусств никоим образом нельзя приложить к качеству той, будущей, жизни, где нет ни таких слов, ни такого — человеческого — учения, хотя они и пытались рассматривать природу вещей, но, как написано, *«сущий от земли земный и есть»* (Ев. от Иоанна, III, 31). Если же ты пытаешься подняться до высот жизни небесной, далеко превосходящей любую из земных дисциплин, то ты не сможешь сильно зависеть от уставов земных пророчеств, следуя которым и по сей день нельзя полностью понять и определить земное, не говоря уже о небесном. Называется ли эта обретенная любовь, которая в небесной жизни, случаем или каким-либо иным качеством, не принесет никакой пользы [любое] определение, потому что нельзя истинно познать ее иначе, как на опыте (*experimentum*), ибо он далеко превосходит всякий смысл земной науки. Столь ли важно для блаженства, считаем ли мы ее случайностью или субстанцией, или ни тем, ни другим, и, хотя мы кое-что говорим, даже рассуждаем, сама она никак не изменится и не уменьшит нашего блаженства. И если ты тщательно взвесишь то, что ваши философы называли акцидентальными и субстанциальными формами, то никакой субстанциальной формы ты не обнаружишь, потому что любовь присуща не всем, как [не обнаружишь] и акцидентальной [формы], потому что, раз появившись, она не может более исчезнуть. Отчего же, по вашему мнению, случай описывается как то, что может появиться и исчезнуть? Что же нам мешает рассмотреть как акциденцию ту будущую любовь там, как и эту, которой мы владеем здесь? Ведь хотя наша субстанция рассматривается как лучшая или более достойная, чем любая [из ее] акциденций, кажется, однако, что высшим благом чело-

века нужно называть надлежащим образом то, причастность чему делает человека наилучшим и найдостойнейшим: чтобы сделать наше высказывание более истинным и вероятностным, мы и утверждаем, что высшее благо человека — это сам Бог, который один собственно и абсолютно называется Высшим благом. Как мы сказали, мы становимся истинно блаженными, принимая участие в видении Его и наслаждаясь им. В этом видении при созерцании Его на нас изливается та Его высшая любовь, и потому правильное определить как высшее благо человека Его Самого, не происходящего ни из чего иного и делающего нас блаженными.

Философ: Я полностью согласен с такой мыслью о Высшем благе, которая не была неведома и нашим пророчествам. Но если, как вы говорите, это видение Бога, делающее блаженными, только умными очами, не открывается телесному зрению, то к чему в таком случае святым душам воскресение, как вы говорите, во плоти, будто через это необходимо возрастает их слава и блаженство? Ведь если, как вы говорите, мера человека та же, что и мера ангела, то что для вашего блаженства принесет воскресение плоти, отсутствие которой у ангелов не мешает их блаженству, однако и нисколько не уменьшает его?

Христианин: Все, что ни делает Бог, Он обращает не столько на наше блаженство, сколько на Свою славу, даже то, что кое-кому может навредить. Отсюда у Соломона: *Все сделал Господь ради Себя, и даже нечестивого [блюдет] на день бедствия* (Притчи, XVI, 4). Ведь даже сама кара, которую Бог налагает на его неблагость, свидетельствует о праведности Бога и таким образом прославляет Его. Итак, пусть бы мы даже допустили, что то воскресение тел ничего не добавило бы к блаженству святых душ, мы, однако, не стали бы считать его излишним, потому что оно приносит много хвалы божественному могуществу. Ведь чем раньше мы познали эти [тела] как более слабые и подверженные страсти, тем сильнее впоследствии [их воскресение] покажет необходимость Божьего прославления; и когда мы узрим их полностью возродившимися и нетленными, не производящими в нас никакой страсти и не подвергающимися никакой порче, то от этого, вероятно, укрепится блаженство души, ибо чем больше испытывается величие божественной мощи, тем более Его нужно возлюбить, и нет нужды отрицать, что они становятся еще блаженнее *.

69* По традиции, идущей от Псевдо-Дионисия Ареопагита (MPG, t. III, col. 565), воскресение связано с метафизической необходимостью возвраще-

Философ: Объясни это, умоляю тебя, это видение Бога, в чем и состоит блаженство. Возрастает ли оно или сокращается в зависимости от места или остается тем же самым для всех в любом месте? Или для желающего насладиться таким видением предназначено некое определенное место, куда необходимо добраться?

Христианин: Тот, кто не сомневается, что Бог находится повсюду из-за величия Своего могущества, верит, что Он, таким образом, присутствует в любом месте, так что может действовать во всяком существе, как пожелает, и располагает и устраивает в результате такого деяния как сами места, так и все внутри них. Никким образом никого не нужно смущать этим вопросом. Ибо Он Сам есть Тот, Кто существует как ныне, так и до начала времен вне местоположения; и нет нужды утверждать, что Тот, Кто никким образом никуда не вместен, находится в каком-либо месте, потому что все места в Нем, подобно тому, как написано, что Он *пядию измерил небеса* (Исайя, XL, 12). Тот, Кто существовал прежде всего и вне места, не творил ни меры для Самого Себя, ни мест для нас, и Его блаженство не может ни убивать, ни возрастать, [не может] ни воспринимать каких-либо изменений, ни какого-либо совершенствования, ибо не имеет вместилища Тот, Чья вечность пребывает совершенно простой и бестелесной. Говорят, что, хотя Он не находится ни в каком [определенном] месте, то есть не ограничен местоположением, Он, однако, находится повсюду, во всяком месте, и вокруг всякого места, благодаря силе Его деятельной любви. Ведь ни в одном месте ничего не происходит иначе, как по Его устройению, и таким образом все места присутствуют в Нем, либо Он в них, ибо необходимо, чтобы Он повсюду мог пребывать, как Ему угодно, и повсюду, как говорилось, Он является через величие Своего могущества. Поэтому Он Сам говорит о Себе через пророка: *Небо и землю я наполнил* (Иеремия, XXIII, 24), и псалмопевец, рассуждая о том, может ли он избежать власти гнева, сказал: *Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо, Ты нам, сойду ли в преисподнюю, и там Ты* (Псалмы, CXXXVIII, 7—8) и т.д.

Таким же образом говорят, что Он являет деятельную любовь, либо расположение повсеместно или внутри всего благодаря могуществу Своему, так как Он с необходимостью все связывает

ния Богу его тела, что тесно связано с душевными сражениями. Абеяром и его современниками, считает М.Гандильяк, эта идея воспринимается с трудом.

или располагает; также утверждают, что Он тем не менее Сам в Себе замыкает все места, то есть владеет ими по Своей мощи, так что ничто в них не может произойти без Него или без Его произволения. Как говорилось, хотя Бог благодаря Своему могуществу находится, таким образом, как вне, так и внутри всего, сколь бы твердыми ни были эти [вещи], Он все пронизывает собственным совершенством. [Нет ничего], куда бы Он не мог проникнуть силой. Какое место могло бы воспрепятствовать Ему наделить все вещи поровну познанием Его там, где Он пожелает? Ведь утверждают, что точно так же, как Он способен Своей мощью пребывать или водить во всяком месте, не имея определенного вместилища, Он способен повсюду и всех, где бы и кого бы ни желал, наделить познанием Себя. Высшей духовной силе Того, Кто обретается во всех, какие ни есть, доступных местах, не может воспрепятствовать ничто, [какой бы] твердостью или [каким бы] качеством [оно ни обладало]. Как солнечный свет проникает сквозь твердое стекло, так Он Сам по Себе изливает на нас само сияние Свое. И мы верим, что наши тела по воскресении обретут такую тонкость, что после того, как они неким образом станут духовными [телами], никакая материя не сможет противостоять им. Оттого и плоть Господа, которая в то время была смертной, проникла сквозь запертое окно по Воскресении [и явилась] перед учениками уже бессмертной и бесстрастной через закрытые двери. Гораздо больше внушает доверие, что этому высшему видению Божественного сияния не могло помешать никакое препятствие, то есть не близость места содействовала этому воссиянию. Ведь огонь, тончайший из элементов, не терпит, как вы говорите, рассеканий, потому что части его не могут делиться, какое бы тело ни встало посреди него. Тем не менее можно заступить путь духовной субстанции, которая гораздо тоньше любого тела, телесным препятствием. Но так как Божественность такой тонкости такова, что в сравнении с нею все другие сущности должны рассматриваться как телесные, и только она одна относительно прочих определяется как бестелесная, то каким образом ослепительная лучезарность Его, все охватывающая познанием, может натолкнуться на преграду?

Те, кто наслаждается этим светом, видя все, что им надлежит знать, не оказываются в неведении, как бы далеко ни находилось [познаваемое]. В противном случае, наслаждающиеся в раю не могли бы созерцать адские муки, так что они тем больше любят Бога, ибо видят, что через благодать Его избежали более тяжелой

[судьбы]. Господь Иисус откровенно наталкивает на мысль, что рай и есть само видение Бога, когда в Тот Самый день, в который душа Его страдала в теле, Он спустился в ад, чтобы освободить оттуда [верных] своих, и сказал разбойнику, приняв исповедь его: *Аминь, говорю тебе: сегодня же ты будешь со мной в Раю* (Ев. от Луки, XXIII, 43). Душа Христа тогда вовсе не оставляла рая, когда она, как было сказано, спускалась в ад *. Соединив таким образом эту нашу веру и очевидное разумное основание, верная душа повсюду, где бы ни находилась, отыскивает Бога, поскольку Он, как уже сказано, присутствует всюду. А так как ей не мешает никакое препятствие, повсюду эта душа равно пребывает в своем блаженстве, которое пронизывает нас благодаря видению Бога, ниспосланном Им Самим, а не достигнутом собственными силами. Ведь мы только воспринимаем яркость телесного солнца, но именно оно посылает нам свои лучи, чтобы мы наслаждались им. Таким же образом оно приближает нас как к Богу, так и к самим себе, как будто изливает на нас сверху свой свет и жар любви. Мы, однако, не говорим о Нем, что Он обретается в каком-либо месте; если же [говорим, что приближаемся к Нему] неким образом, то это, как нужно понимать происходит не из-за места, а по нашим заслугам, а именно: мы настолько более уподобляемся Ему в благе, то есть более сообразуемся с Его волей; так и наоборот: нам нужно понять, что мы удаляемся от Него, [когда менее уподобляемся Ему в благе]. Блаженный доктор Августин, опытнейший [знаток] ваших учений, это ясно показал: [высказывание] о Боге, который повсюду, говорит он, означает, [что Он] не [пребывает] в [определенных] местах, но согласно моральным требованиям мы приближаемся или же удаляемся [от Него] *.

Оттого нужно верить, что, когда после воскресения тела святых обретут столько легкости, что они тотчас смогут быть всюду, где пожелают их души, никакая их удаленность от Бога не помешает им, однако, лицезреть Его, поскольку их души — блаженны, и никакое качество места не сможет послужить наказанием тем, для кого не должно быть никакого наказания, как ничто не могло нанести вреда до грехопадения пратцев. Отсюда [следует,

70* См. пункт 18 Сансского осуждения (См.: Dictionnaire de catholique de Vacant-Mangenot=Amann, I, col. 44—45). В данной форме мысль Абелья кажется вполне корректной.

71* Цитата не обнаружена. См. об этом: *Аврелий Августин. Исповедь*. М., 1991, с. 230.

что], когда святые ангелы, посланные к нам, исполняют Божью волю, они не лишаются лицезрения Его, в котором блаженствуют, то есть [оно для них] не упраздняется в зависимости от качества места или из-за расстояния. И о демонах, пребывающих в воздухе и называющихся поэтому птицами небесными, хотя по их местоположению и кажется, что они превыше нас, не стоит, однако, утверждать, что они по этой причине приближены более нас к Богу, который по достоинству собственной природы выше всех сущностей. Когда Сатана, таким образом, оказался среди сынов Божьих и стал пред лицом Бога и беседовал с Ним, как записано в Книге Иова (Иов, I, VII и др.), то никоим образом его ничтожество не уменьшится по пришествии его, как не станет он блаженнее. Падением почти с высочайшего из небес он явно показал, что никакое достоинство места не обеспечивает блаженства. Ведь даже когда он, [вращаясь] среди сынов Божьих, то есть среди святых ангелов, не стоял пред очами Бога, Господь все же задерживал на нем свой взор, то есть Господь наблюдал его, но сам он [не] наблюдал Господа, и был как слепец, который находится на солнце среди зрячих, отличаясь от них не местоположением, но благодатью, [которую несло с собой их] зрение.

В самом деле, роль, которую играет качество тел в видении материального солнца, это качество заслуг при видении солнца духовного. А различие в добродетелях никоим образом не относится к качеству тел или мест в этом мире, как [не относится] и к воздаяниям в мире том; и чем удивительнее оказывается то видение Божественной славы, благодаря которому они становятся блаженными, тем более нельзя воспрепятствовать или помочь такому видению каким-либо качеством или переменной места: оно воздействует на тех, кто не был в отдаленном месте, так, что одних осеняет, придавая им блаженство, а других, коснеющих в слепоте, оставляет несчастными, так как и в этой жизни через уделение благодати Он не перестает воздействовать [на нас]. Ведь утверждают, что Бог повсюду присутствует благодаря могуществу, так что кое-где Он через благодать присутствует, а кое-где, как говорится, отсутствует. Представляется, следовательно, что Божественная благодать либо присутствует, либо отсутствует, входя или покидая [нас], но во всяком случае это происходит не из-за места или телесности, но скорее духовно, то есть Он поражает действительностью своей любви. В самом деле, если такая любовь действительно находилась бы в определенном месте, то в какое именно место она могла бы прийти и откуда выйти? Гово-

рят, что иногда Его любовь нисходит на нас либо по оказанной нам милости Его благодати, либо через некое явление в виде зримого знака, либо же ниспосылается на землю с помощью чуда (*aliquid insolitum*). Так, говорят, что когда солнце сверху лучится на нас или наполняет [светом] сей мир, то под этим понимают, [что это происходит] не локально, но действительно, то есть не по его месторасположению, но благодаря освещающему воздействию.

Философ: Я удивлен, что ты предпочитаешь своим рассуждениям, которыми пытаешься укрепить меня, тех авторитетов вашего Писания, чем убедить можно — [в этом] ты не сомневалась — меньше всего.

Христианин: Моя цель, как тебе известно, не в том, чтобы внушить тебе мое собственное мнение, но открыть тебе общую веру, то есть учение наших предков. Я привожу, следовательно, некоторые свидетельства наших [авторитетов] не потому, что имею намерение через это подчинить тебя, но чтобы ты внял, что они представляют скорее других, нежели меня самого.

Философ: Конечно, если таково твое намерение, то я ничего не имею против. Но ускорим теперь оставшееся [рассуждение]. Если, как ты утверждаешь, добродетель Божественного видения такова, что в каком бы месте ни были души, их — через причастие Себе — можно сделать равно блаженными, то не потому ли, прошу тебя, духовно Богу и святым душам отводится небесное царство, чтобы, как было сказано, поместить их на небе, ибо считается, что пребывать там блаженнее? Не потому ли ваш Христос показал собственным примером, что Он телесно вознесся на небо в присутствии своих [учеников] и сидит там, как написано, одесную Отца, откуда обещал прийти на Суд к спешащим ему — по воздуху — навстречу? (Посл. к Колоссянам, III, 1; 1 Посл. к Фессалоникийцам, IV, 17). Так как ни одна область мира, кроме неба, не считается обителью Бога, если, как вы говорите, Бог присутствует (*existere*) повсюду, то Он повсюду же равно наслаждается своим блаженством и хочет, чтобы его ясно-видение равно распространялось на всех тех, на кого он желает [распространить его]. Он делает их блаженными также повсюду, не нуждаясь для этого ни в чьей помощи, ни в качестве, ни в близости какого-либо места, но полностью удовлетворяясь лишь собой, ибо, говорю, Господь присутствует повсюду благодаря Могууществу, и сосредоточил пребывание величия Своего как бы в одном месте, твердя: *Небо — престол Мой* (Исаия, LXVI, 1), и

все, кто записывал (*scriptores*) как Ветхий, так и Новый Заветы, считают Его обителью только небо и никакую иную часть мира. Нельзя, не заслужив, созерцать сияние этого наивысшего места, если ни они, ни мы ничего не делаем для блаженства. Оттого и «свет луны», по Исае, будет как «свет солнца» для полноты этого блаженства, и обещают, что тогда *«свет солнца будет светлее всемеро»* (Исаия, XXX, 26) и что будет новое творение как неба, так и земли, потому что сама природа вещей приумножится счастьем во имя [Его].

Христианин: Если ты допустил, что пророчества более буквальны, чем исповедание собственно иудейской веры, а в Писаниях говорится о Боге в телесном облике, то ты знаешь, что это нужно понимать не в плотском смысле, по букве, а мистически, через аллгорию; таким образом, ты не станешь грубо воспринимать то, о чем в них говорится. Ведь если ты будешь следовать общему мнению и твое понимание не превзойдет веры тех, кто умом не воспринимает ничего, кроме телесного, то есть чего-то вроде телесно ошутимой вещи, ты снова впадешь в то заблуждение, будто Бог не является ничем иным, кроме как телесной вещью, состоящей из частей, то есть ты можешь воспринять Его с головой, руками, ногами и прочими членами, главным образом, потому, что в Писании Он наделяется почти всеми частями человеческого тела, как некоего подобия Ему. Кто из неграмотных или простых людей согласился бы выслушать, если бы ты сказал ему, что у Бога нет ни глаз, ни ушей, ни других органов, которые нам кажутся необходимыми? Он тотчас бы возразил, что никоим образом не может видеть тот, у кого нет глаз, таких, [как наши], [не может] слышать без ушей, или работать без рук. Следовательно, также, как ты считаешь, что все, касающееся Бога, нужно понимать только иносказательно (*parabolice*), также, для тебя нет сомнения и в том, как нужно воспринимать все сказанное о местоположении Божества. Итак, когда ты слушаешь Исаию: *Вот говорит Господь: небо — престол Мой, а земля — подножие ног Моих; где же построите вы дом для Меня, и где место покоя Моего?* [...] *все это соделала рука Моя...* и т.д. (Исаия, LXVI, 1—2), то как ты не можешь подразумевать, что [речь здесь идет] о телесном Боге, так и под небом не можешь разуть, что оно — телесный престол, а земля — телесная подставка для Его ног; не телесно и местоположение Его, называемое престолом. Ведь невозможно, чтобы Его величие обладало некоей слабостью, чтобы возникла необходимость опереться на престол или скамью.

Что до имен неба и земли, то с их помощью местонахождение добрых душ отделяется от местонахождения душ злых, поскольку по заслугам своим они [различаются] на высших и низших. По слову псалмопевца, добрые души называются храмом Его, то есть небом: *Господь во святом храме Своем, Господь, — престол Его на небесах* (Псалмы, X, 4). Это означает, что Он предстает тем, кто по заслугам возвышен и через благодать обитает там, как в собственном доме и в храме, для Него священном. Плотские же души, жаждущие земных, презренных желаний, Бог попирает ногами, как скамью, ибо тех, кого Он презрел и не возвысил к Себе из сострадания, Он сокрушает, пренебрегая и топча, стирает в порошок, как бы в пыль превращая беспутного. Примерно так говорит, следовательно, Господь: Я не живу в обителях рукотворных, но в чудных обителях святых душ, тем паче презирая людей плотских и земных. Почему же вы спрашиваете, нужно ли для Меня строить в качестве дома долгие храмы вместо того, чтобы скорее выстроить для Меня храм духовный? Ведь пусто значение зримого храма, если нет незримого. Так что, если ты слышишь, что небо, или Царствие небесное, называют будущим блаженством, то пойми: выси грядущей жизни дальше плотского расположения неба, которое иногда, как известно, означают именем земли из-за тверди его, и [иногда] — именем неба по достоинству его. Оттого и псалмопевец: *Но я верую, что увижу благодать Господа на земле живых* (Псалмы, XXVI, 13). И обещая устами Иезекииля будущее блаженство избранникам Своим после их воскресения, Сам Господь твердит: *Вот, Я открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших, и введу вас в Землю Израилеву и [...] помещу вас на земле вашей* (Иезекииль, XXXVII, 12—14).

То, что Господь наш Христос телесно и видимо вознесся в плотские небеса, произошло не ради славы Того, в Ком телесно обретается полнота божественности, но ради нашей веры. Тот же, Кто и прежде, входя к ученикам сквозь запертые двери, явил по Своем Воскресении ту тонкость воскрешенного тела, благодаря которой можно проникать повсюду, впоследствии при Вознесении показал и их будущую необыкновенную легкость, тогда как прежде их обременяло земное тяготение, как написано: *Своей порчей телоотяжеляет душу* (Сар., IX, 15), и им было позволено мысленно вознестись по ту сторону, и куда бы ни желали [попасть] их души, Он тотчас переносил их без всякого труда. Однако когда вспоминают, что Он воспарил одесную Отца, то

[выражение] «одесную Отца» нельзя понимать в телесном смысле, да и престол, на котором восседал Сам Отец, не есть определенное место; это выражение означает силу Его господства вместе с Отцом и — равно — их достоинство, и, хотя говорят, что Он восседал бок о бок с Ним справа, нельзя вести буквальную речь о том, что [Христос] сидел или стоял телесно одесную [Отца], ведь то, что обещано было Ему по Его вознесении, [было] чем-то телесным, хотя по сути это было сделано таким образом во плоти, что означало [следующее]: Его Вознесение отразилось более в умах верующих. Об этом Вознесении Он Сам еще прежде сказал Марии: *Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему* (Ев. от Иоанна, XX, 17). Тогда Христос поднялся в небо на облаке, [скрывшись] от глаз людских, чтобы воссесть одесную Отца, когда по предсказанию святых, Он освободился от вида тягостной жизни, Он, как предсказано, был вознесен в славе так, что, соцарствуя наравне с Отцом, властвует с Ним над всем [миром] и, как соравная субстанция, то есть Сын, равно повелевает всеми.

А на то, что ты возразил относительно блеска луны или увеличения [силы] солнца, как если бы речь шла о будущем блаженстве, [понятно] в телесном смысле, легко ответить как на основании авторитета самого пророка, который о том сообщил, так и на основании аргументов, обнаруженных разумом. Говоря затем в Иерусалиме устами Исайи и обещая ему блеск идущей жизни, Господь изрекал так: *Не будет уже солнце служить тебе светом дневным и сияние луны — светить тебе; Но Господь будет тебе светом дневным, но Господь будет тебе вечным светом, и Бог твой — славою твоею. Не зайдет уже солнце твое, и луна твоя не сокроется; ибо Господь будет для тебя вечным светом, и окончатся дни сетования твоего. И народ твой весь будет праведный, унаследует эту землю и т.д.* (Исайя, LX, 19, 20, 21). Что означает эта земля, которая должна быть унаследована теми, кто праведен в вечности, и что это за присутствие божественного сияния, которое должно светить подобно солнцу, никогда не заходящему, если не та самая вечность идущего блаженства? Этот свет таков, что и речи нет о какой-либо помощи для освещения; справедливо говорят, что здешнее солнце прекратит свою службу по освещению после того, как мы, уже не животные, но духовно преобразованные испытаем обещанное: *мера человеческая, какова мера и Ангела* (Апокалипсис, XXI, 17). Кто, наконец, не знает, что малые лампы, если прибавить свет больших, тотчас затеваются, то есть теряют силу освещения? Какую обязанность по ос-

вещению мог бы иметь телесный свет там, где присутствие Божественного сияния озаряло скрытое во мраке, так что оно открывало даже помыслы сердцу? *Теперь мы смотрим сквозь зеркало*, — говорит апостол, — *и гадательно (in aenigmate), тогда же лицом к лицу. Теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, как я познан* (1 Посл. к Коринф., XIII, 12). Тогда же действительно мы все познаем по истине истинной, как ангелы — очами сердца там, где исчезнут долги чувств всех и всяческих служений, ибо во всем будет Бог. Видение Его удовлетворит все наши желания во всем, потому что Он пожалует нам Сам Собою все необходимое для истинного блаженства.

Само это видение божественного величия будет для нас непреходящим светом, высшей святостью, вечным покоем, миром, превышающим всякое чувство, всякое благо, наконец, всякую добродетель, всякую радость. Поскольку, следовательно, Бог будет всем во всем, тогда несомненно не станет более, как говорит апостол, ни княжества, ни власти, но изначально одна только мощь сама по себе, которая, как было сказано, доставит всеобщее благо всем избранным из-за одного только видения Его присутствия (Посл. к Колоссянам, II, 15). Никакого ангельского или человеческого княжения не будет при управлении нами, никакой власти какого-либо начальствования, ибо ни в чем не может быть недостатка там, где всем во всем будет Бог, поскольку будет все, что совершенно, уничтожится все, что частично. Ничто здешнее, кроме как отчасти, не полезно нам, ничто не может обеспечить нам всего необходимого. Идет ли речь теперь об учении, какой-либо добродетели или служении, — все несовершенно, так как только Бог всемогущ. Таким образом, все несовершенное исчезнет, когда Тот, Кто всемогущ, удовлетворится собою.

То, что мы, следовательно, должны воскреснуть там с плотскими очами и другими членами тела, то при всех обстоятельствах произойдет это не из-за их функций, с помощью которых мы действовали, но ради прославления Бога, как мы выше сказали. Благодаря этим [самым членам] мы испытываем Его могущество настолько сильнее, насколько лучше они выполняют, [а это мы чувствуем], свои функции, если была в том нужда, и увидим, что они достигли состояния гораздо более сильного и лучшего. Поэтому, если мы воспримем [сказанное] об увеличении [силы] света и солнца и луны телесно, а не только мистически, то нужно было бы скорее судить о славе Создателя, нежели о необходимости их собственной функции, так как и все состояние мира

необходимо преобразить к лучшему, ибо с помощью небесных лампад, то есть преображения мира, Бог откровенно дает нам о Себе знать; то, что прежде [солнце и луна] имели меньше [сияния], происходило не из-за немощи Создателя, но из их необходимо смертной и [потому] слабой жизни, которая никоим образом не смогла бы выдержать столь [мощного] и такого [изобильного] сияния, и не была достойна пользоваться такими благодеяниями. Но мистически легко понять, что луна будет блистать, как солнце, то есть что церковь избранных будет сиять тем же непреходящим светом, как и Бог — ее Солнце, и что тогда сияние луны перейдет в сияние солнца Его, так что совершенство света пребудет в Нем Одном, что обозначается известным числом 7.

Философ: Как я вижу, если таково все, что вы говорите, то, кажется, Бог многим обязан вашей вере, [тот Бог], славу Которого вы утверждаете всего более и во всем.

Тебе остается теперь тщательно объяснить, что нужно думать об аде. Так же, как высшего блага человека нужно желать тем сильнее, чем более о нем известно, так и наоборот — нужно было бы избегать высшего зла тем больше, чем меньше оно будет неведомо.

Христианин: По этому вопросу когда-то у нас, как и у вас были различные мнения. Одни считают, что ад — это определенное место под землей, который в силу своего местоположение — ниже всех частей мира — и называется адом (*infernus*). Другие полагают ад не столь телесной мукой, сколь духовной; по их мнению, так же, как мы называем именем неба, наивысшей части мира, наибольшее блаженство душ, так именем ада — наибольшее несчастье, которое, как утверждают, роняет [нас] настолько низко, насколько дальше оно отстоит от высшего блаженства и кажется [наи]более противоположным ему. Как в действительности высоким называется то, что лучше, — по преимуществу своего достоинства, так и — напротив — низким называется то, что хуже всего, — по малодушию своему. Многое об адских муках повествует как Ветхий, так и Новый Заветы, что, кажется, никоим образом нельзя воспринимать буквально. Ведь как понять буквально то, что Господь говорит устами Исайи о праведных и нечестивых: *И будут выходить, и увидят трупы людей, отступивших от Меня: ибо червь их не умрет, и огонь их не угаснет* (Исайя, LXVI, 24). Что такое этот исход святых во плоти, за-ради наблюдения за муками нечестивцев? Что означают эти телесные черви, [точащие] плоть осужденных, которые

все целиком должны воскреснуть, как и плоть святых? Что может означать тогда разъедание червями, тогда как бессмертие всякой плоти обеспечивается без изъяна? Но и Господь в евангелии рассказывает об умерших богаче и Лазаре (Ев. от Луки, XVI, 19—31). Как же можно понять это буквально, если невозможно, чтобы душа богача сохраняла в аду телесную усыпальницу? Или как возможно говорить о телесном лоне Авраамове, куда ангелы собрались переносить душу Лазаря? Душа богача — есть ли у нее язык? А какой палец у души Лазаря? Какова там материя воды, пролитая капля которой может усилить или ослабить ожог от огненного языка?

Отсюда: на основании таких представлений никоим образом нельзя буквально рассуждать о душах, покинувших тело, так как [здесь] говорится не то, что в другом месте: *Связавши ему руки и ноги, возьмите его и бросьте во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов* (Ев. от Матфея, XXII, 13). На основании как Ветхого, так и Нового Заветов кажется: то, что в них сказано об аде, нужно понимать скорее мистически, чем плотски; так, например, лон Авраамово, в которое была принята душа Лазаря, нужно понимать духовно, а не телесно, так и та пытка, о которой помнит в могиле душа богача, означает духовный ад. Пока души свободны от тела, как они могли возноситься, или двигаться, или держаться как бы в объятиях тела, они, которые не занимают никакого места и по собственной природе гораздо тоньше, чем любая плоть, или же они — физическая сила (*vis corporea*) элементов, например — огня или других, которой удалось коснуться их, бесплотных, и заставить страдать? — Это нельзя легко ни обсудить, ни понять. Оттого и о падших демонах говорят, что они могли претерпеть телесную [муку]; утверждают, что [их] тела свалились во что-то воздушное, что они восприняли, как тюрьму. С этого времени их стали называть воздушными силами, потому что у них было много власти над этим элементом, [воздухом], куда они были внедрены, как людей, например, господствующих на земле, назвали силами земными.

Но если бы, говорят, пророк подразумевал под червями внутреннее разъедание душ, из-за чего — благодаря собственному сознанию — они мучатся от безнадежности [вымолить] прощение и от увеличения их будущей кары, и от ожидания огня, от которого будут страдать после воскресения тел, — тогда легко определить ад [вместе] как муку духовную, так и телесную; при сравнении с другими карами вы называете адские кары чем-то подобным — низшим или худшим, что испытывают, как гово-

рится, под землей или в каком-либо другом месте.

Так как ясно, что земли располагались над водами, то разве можно сказать, что телесный огонь находится под землей, если не понять [выражение] «под землей» как [означающее] глубь этой земли относительно поверхности, на которой мы живем? Поскольку, однако, число осужденных бесконечно, а, по утверждению Истины, избранных будет мало *, то нельзя легко понять, что где-то лоно земли столь велико, что может заключать в себе так много тел. Поэтому если кому-либо покажется, что мощь Божественного Суда такова, что Он может равно наказывать в любом месте тех, кого хочет [наказать], и что качество мест никак не касается ни наказания, ни славы, я не сомневаюсь, что с этим [мнением] согласились бы тем легче, чем сильнее оно, как кажется, передает Божественную мощь и более соответствует разуму. Так как мы почти [всегда] следуем общему мнению всех, кто говорит, что помещенные в один и тот же огонь страдают [не одинаково]: одни более, другие менее не из-за [разного] качества огня, а от своих заслуг, то я не вижу, каким бы образом огонь мог при наказании регулироваться Божественной мощью с точным соблюдением меры, вернее, разве Он не способен поражать муками разных осужденных в разных местах, то есть повсюду, где бы они ни находились, Он мучит теми карами, как Ему угодно, и всякие способы наказаний обращаются против них, как написано: *Я буду биться за-ради Бога против безумцев всего мира* (Sap., V, 21).

Ведь по общему суждению (existimatio), в самом эфирном небе, где огонь жжет и сверкает тем резче и интенсивнее, чем он чище, он ограждает тела блаженных без какого бы то ни было ущерба, чтобы сохранить общую веру и тем самым способствовать их славе по воскресении; этого [сверкания] наша душа по слабости совершенно не может вынести. Свет также укрепляет здоровые глаза и усиливает больные. И кто ежедневно не обнаруживал столь разную природу у животных, которая, устраивая жизнь одних, убивает других вследствие разной комплекции тел, и то, что полезно одним, вредно другим, как одушевленным, так и неодушевленным! Люди умирают под водой, рыбы под открытым небом. Известно, что саламандры живут в огне, который

72* «И я слышал число запечатленных: запечатленных было сто сорок четыре тысячи из всех колен сынов Израилевых» (Апокалипсис, VII, 4) — по двенадцать тысяч из двенадцати колен.

прочим животным несет немедленную гибель. Яд позволяет жить змее, но отравляет человека. Одна и та же пища подходит по вкусу одним животным и смертоносна для других. Нет совершенно ничего, что могло бы соответствовать всему сущему. Родившиеся из одного и того же чрева, от одного и того же отца никогда не живут по одним и тем же обыкновениям, никогда не забавляются одними и теми же вещами, не одинаково сносят обиды, не страдают равно от холода или жары. Такая разность страстей происходит, конечно, не от качества наказывающих, но [от качества] наказываемых. Что же, следовательно, удивительного, если, воскрешая плоть за заслуги каждого в одном ли и том же месте или в разных состояниях, праведность Божественного могущества руководит карой так, чтобы всех и повсюду равно можно было муками покарать? Именно над этим внимательно размышлял тот, кто, признавая, что никак нельзя избежать мести Бога, говорит: *Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо, Ты там, сойду ли в преисподнюю, и там Ты* (Псалмы, СXXXVIII, 7—8).

Кто, наконец, мог бы вообразить, что души злодеев страдают в аду более, чем те воздушные духовные существа, пребывающие в беспутстве и оповещающие повсюду о своих наказаниях? Несомненно, что эти были достойны тем большего наказания, чем — в том нельзя сомневаться — они негоднее. Кто также будет отрицать, что души нечестивых, по обретении вновь [своих] тел, куда бы они ни двигались, несут с собой свои муки, даже если ни одна из мук не была причинена извне? Мы видим, конечно, что многие душевные страдания до тех пор, пока это связано с плотью, привносятся либо изнутри, либо извне, являясь следствием какого-либо потрясения или изменения в теле: этих состояний нельзя лишиться ни при каком изменении места. Хотя я и опустил прочие страсти, но разве служит облегчению кары место, в которое ты теперь помещаешь умирающего или изнемогающего от мучительного страдания, если это страдание меньше всего можно облегчить [переменой] места? Или же, как напоминает блаженный Августин, у нас, умирающих, перед смертью телесное страдание таково, что в результате [люди] вызывают к душе покинуть тело*. Как же можно подумать, что этого страдания, которым мы расплачиваемся здесь в предсмертной постоянной агонии, недостаточно для осуждения воскресших и ставших бес-

73* Цитата (или переданная своими словами мысль) не обнаружена.

смертными тел, то есть что благодаря агонии оно, пожалуй, может быть не больше другого, при условии что к нему не присоединится никакое наказание извне? Что же больше соответствует праведности, как не то, что ради [принятия] кары души вновь обретут свои тела, которыми они некогда злоупотребляли ради утех?

74 Страдание при агонии, конечно, таково, что, каким бы тяжким ни было прегрешение и сколь бы короткой ни была агония, при очищении души [умирающему] достаточно поверить, что он не заслужит вечного осуждения; отсюда и, как признает блаженный Иероним, эта сентенция пророка: *Господь не осудит дважды за одно и то же и не пошлет ему двойного терзания* (Наум, I, 9) *. Мы можем прочесть, что некоторые осужденные души не желали возврата к настоящей жизни из мертвых, чтобы снискать спасение благим трудом, если бы им снова пришлось завершить ее приходом смерти. А в другом месте Писания мы обнаруживаем [следующее]: к моменту смерти некоторые души святых из страха перед мучением своего распада отступали перед уготованным блаженством, чтобы решительно бежать этого прежде того, как Господь повелит ангелам безболезненно восхитить их. Из этого ясно, какова [сила] предсмертного страдания, из-за которого, как мы сказали, один не желал восстать [из мертвых] от страха [перед болью даже] ради спасения, другой трепетал уходить [даже] ради блаженства. И известно, однако, что такое страдание полностью исключалось для тех, кому Он [того] желал, благодаря Божественному могуществу, как это утверждает и вышеназванный доктор, говорящий, что апостол Иоанн был избавлен как от смертного страдания, так и от разложения плоти. Тому же, кто может перед смертью вытерпеть полностью смертные муки, Он Сам, кажется, может это [пожаловать], кому угодно и где угодно. Страдающая природа в действительности более склонна подвергаться каре, нежели избегать ее.

Я думаю, что из всего этого ясно: качество места неважно для наказания осужденных, как не [важно] и для славы блаженных. Но «мучать в аду» или «предавать вечному огню» означает «мучать их высшими мучениями», что сравнивается прежде всего с огнем, ибо кажется, что мука, причиняемая этим элементом, на-

74* Русский текст: «Он совершит истребление, и бедствие уже не повторится...» См. также: *Hierónimus. Commentariorum in Naum liber*, cap. 1, 9. — MPL, t. 25, col. 1238 C. Ср. с максимой Римского права: *non bis puniri pro uno delicto*, нельзя дважды наказывать за одно и то же преступление.

ибо более жестокая. Кроме того, кажется, что это наиболее передает славу Божественного всемогущества, если Он Сам повсеместно равно и щедро раздает и кару при осуждении, и славу при блаженстве, потому что бесспорно: Он повсюду присутствует благодаря своему могуществу.

Философ: Как я вижу, ты желаешь обратить во славу Божественного могущества и кару осужденных, и славу избранных, поскольку в Высшем зле ты провидишь Его благо.

Христианин: Да, конечно, как и следует, так как у Него нет иных деяний, кроме замечательных и вызывающих полное восхищение. К тому же я считаю излишним определять, в каких местах могут случиться и слава и осуждение, лишь бы мы были в состоянии достичь одной и избежать другого.

Философ: Вот, право, к чему до сих пор сводится беседа. Ты описал нам то, что рассматриваешь как наше высшее благо, так и высшее зло; тебе остается, как мы условились, не менее тщательно представить нам, какими путями ты хочешь достичь их, чтобы мы были в состоянии избежать одних и следовать другим тем успешнее, чем лучше мы их знаем. Но если можешь, то мне хотелось бы, чтобы ты определил, что такое Высшее благо и Высшее зло, то есть что должно называть благом или злом вообще. Ведь мы знаем много их видов. Однако о каких вещах нужно говорить, что они — благие или дурные, мы не в состоянии понять или рассудить. Ибо наши авторы *, назвавшие одно добрым, другое злым, третье безразличным, никак это не отличили друг от друга определениями, удовольствовавшись для их демонстрации некоторыми примерами.

Христианин: По-моему, они считали, что трудно определить то, названия чего едва ли, как кажется, когда-либо сохраняют одно и то же значение. Ведь когда говорят «добрый человек», «добрый кузнец», «добрая лошадь» и тому подобное, то кто не знает, что это имя «добрый» из [разных] свойств заимствует и разный смысл; ибо [когда говорят, что] человек добр, [то говорят это] на основании его нравов, если кузнец — то на основании умения, лошадь — на основании силы и скорости или на основании тех ее [способностей], которые позволяют использовать ее [в работе]. Значение [имени] «добрый» меняется именно на основании свойств, так что мы не боимся связывать его с именами

Авторы (auctores) — пророки, евангелисты, Отцы церкви. Не путать с термином «scriptores» (см. прим. 5).

пороков; говорят, например, «добрый», даже «отличный» вор, потому что нужно выразить [таким словом] хитреца или ловкача в этом сомнительном искусстве. Не только к самим вещам, но даже и к тому, что говорится об этих вещах, то есть к пропозициональным высказываниям мы применяем иногда термин «добрый», так что даже говорим: зло есть, так как оно — благо, хотя вовсе не признаем зло за благо. Ибо одно дело называть зло благом, что совершенно ложно, а другое — сказать: то, что есть зло, это — благо, так что это меньше всего нужно отрицать. Что же, следовательно, удивительного, если и мы, как и те [авторы] не в состоянии определить значение этих слов, ибо оно изменчиво?

Насколько мне это сейчас представляется, просто благом, то есть благой вещью, называется, я полагаю, то, что, будучи пригодной к некоему употреблению, необходимо не влечет за собой какой-либо выгоды или положения. Безразличная [вещь], то есть вещь, которая ни добра, ни зла, — та, я полагаю, чье существование необходимо заключается в том, чтобы ни способствовать, ни препятствовать какому-либо благу, это, например, случайное движение пальцев или другие подобные действия. В самом деле, добрые они или злые, но об этих действиях можно судить только по корню [их] интенции, сами же по себе они все безразличны, и, если мы взглянем внимательно, они не приносят никакой заслуги [совершающему их], потому что сами по себе — ни добрые, ни дурные, так как их равно могут совершить как отверженные, так и избранные.

Философ: Я думаю, что нам нужно немного помедлить и остановиться, если возможно, на тех дефинициях, которые ты привел: могут ли они таковыми быть?

Христианин: Право, чрезвычайно трудно всему дать свои дефиниции, так чтобы они могли отличить их от всего другого и главным образом сейчас, когда у нас недостаточно времени для их обдумывания. Мы узнаём множество имен благодаря пользованию разумом, соответствующих вещам. Но каков их смысл, или как их понимать, мы в общем сказать неспособны. Мы обнаруживаем много такого, у чего нет имени, подобно тому, как с помощью дефиниции можем определить (*terminare*) мысли. Ведь если даже мы знаем природу вещей, при пользовании ими нам не хватает слов, и часто ум приводит к их пониманию легче, чем язык к огласовыванию, то есть к тому, что — мы чувствуем это — необходимо обсуждать. Так, все мы — по узусу обыден-

ной речи — знаем, что в общем называют камнями. Однако то, что, собственно, является отличительными признаками камня, или то, что является свойством этого вида, мы, как я думаю, не можем определить ни одним словом, благодаря которому можно бы сформулировать специфику или определение камня. Разве тебе не кажется удивительным, что и меня, как видишь, недостает там, где, мы знаем, потерпели неудачу те великие ученые мужи, которых ты восхваляешь, как философов. Тем не менее я постараюсь, сколь возможно, ответить на твои возражения относительно предложенных мною дефиниций.

Философ: То, что ты сейчас говоришь, кажется достаточно исполненным разума и правдоподобия. Но на самом деле, раскрывать это напрасно, если не понимать того, что утверждается, и нельзя научить других, если не в состоянии рассуждать. Сейчас, если угодно, больше того — если ты согласен, я хочу, чтобы ты несколько упорядочил то, что сказал. Почему, я спрашиваю, когда ты определял нечто как благое, тебе, как видно, да и ты так сказал, не было достаточно [определения] этого нечто как пригодного к некоторому употреблению, то есть удобного к использованию.

Христианин: По общему, но едва ли возможному присловью, благо есть то, что не вредит, а зло — что не приносит пользы. К слову сказать: вот некто только что совершенствовался в добродетели так, что его часто хвалили; тогда он либо впал в гордыню в расчете на приобретенные добродетели, либо из-за этого возбудил ненависть другого. Не ясно ли, что из блага в таком случае происходит зло? И часто случается, что причиной зла является благо: ведь наши пороки либо грехи, которые не нужно называть собственно злом, могут укрепиться в душе, или в добрых тварях, а порча может произойти только от доброго человека. Кто, напротив, не замечает, что люди нередко после впадения в многочисленные прегрешения восстают из них через смирение или раскаяние более сильными и добродетельными, чем прежде? Известно, наконец, что само раскаяние в грехе, так как оно есть скорбь ума и так как тянет за собою печалование, скорее есть зло, нежели благо, ибо [из-за скорби и печали] не может соответствовать совершенному блаженству. Однако же никто не сомневается, что это — необходимое условие для прощения грешников.

Кто не знает, что высшая правота Бога, которая ничему не позволяет произойти беспричинно, предопределяет во благо самоё зло, [рассчитывая] использовать его наилучшим образом, ибо благо,

что есть зло, хотя зло, однако, никоим образом не может быть благим? Также как высшая дьявольская низость часто пользуется самым благом наихудшим образом, потому что преобразует его в дела с наихудшим результатом, и также как некоторые дела делаются наихудшим образом, хотя и используют добрые средства, так Бог, наоборот, наилучшим образом использует то, что весьма плохо совершает дьявол. Ведь и тиран, и князья могут пользоваться мечом во зло и во благо, один ради насилия, другой ради [праведного] возмездия; и, я полагаю, не существует никаких инструментов или приспособлений для наших нужд, которыми — в зависимости от качества интенций — мы не могли бы пользоваться как плохо, так и хорошо, то есть: совершенно не важно, что случается, а [важно], с каким это происходит умыслом (*animus*). Отсюда: любой человек бывает как добрым, так и дурным, бывают и причины для добрых и дурных дел, из-за которых случается, что существует как доброе, так и злое. В самом деле, кажется, что добрый человек отличается от злого не тем, что он делает то, что может быть благом, но скорее тем, что делает это хорошо. Возможно, что теперь узус речи принимает за одно и то же [выражения] «делать благо» и «делать хорошо»; однако по силе и свойствам эти обороты означают не одно и то же. Так как благим часто называется то, что, однако, вовсе не благо, то есть [совершается] не с благим намерением, то кажется, что можно сделать благо, хотя это делается не во благо. Ведь часто бывает, что одно и то же совершается разными [людьми] так, однако, что по своим намерениям один это делает во благо, а другой — во зло. Так, например, если двое вешают какого-либо осужденного, причем один только потому, что его ненавидит, а другой потому, что должен исполнить праведный [приговор]; эта праведная казнь через повешение оказывается праведным [делом] со стороны последнего, ибо его намерение правильно, и несправедливым со стороны первого, ибо [совершается] не из любви к справедливости, но рвением к ненависти и гневу. Говорят даже, что иногда злодеи либо сам дьявол соучаствуют с Богом в одном и том же деянии таким образом, что одно и то же объявляется содеянным как Богом, так и ими. Мы видим, например, что Сатана похитил все добро у Иова, а сам Иов тем не менее утверждает, что оно было отобрано у него Богом: *Господь дал, Господь и взял* (Иов, I, 21).

Отсюда перейдем к' другому [примеру], который завладевает умами христиан, как [наи]более дорогой, хотя тебе и тебе подобным он и кажется смешным. Поминают, что предательство

Господа Иисуса в руки иудеев пришло как при посредстве самого Иисуса, так и Бога Отца и предателя Иуды. Ибо говорят, что и Отец предал Сына, и Сын Самого Себя, и Иуда Его, так что среди них [считается], что то же, что и Бог, совершили дьявол, либо Иуда. И хотя кажется, что они таким образом совершили некое благо, однако нельзя утверждать, что они действовали во благо. Или же: совершили ли они или хотели совершить то же, что желал сделать Бог? обладали ли они той же волей, исполняя это, которой обладал и Бог? неужели нужно говорить, что они совершили благодеяние, сделав то, что хотел сделать Бог, или обладают доброй волей, желая того же, что и Бог? Нет, конечно. Ведь если бы они сделали или желали сделать то, что хотел сделать Бог, сделали или хотели сделать они не это, хотя думали, что этого жаждет Бог. Их намерение по поводу одного и того же поступка не то же, что [намерение] Бога, хотя хотели они одного и того же. Потому можно бы сказать, что их воля и Божья — идентичны, ибо они жаждали одного и того же; тем не менее их воля — зла, а Божья — блага, так как желали одного и того же они по разным причинам. Так, хотя одинаковые действия у разных людей, поскольку делают они одно и то же, но из-за разницы в намерении действие одного благое, а другого — дурное, так как, несмотря на то, что делали они одно и то же, этот, однако, делает во благо, а тот — то же самое — во зло, и (удивительно сказано) иногда кто-либо по доброй воле может пожелать, чтобы другой сотворил зло, ибо желает этого из благих намерений. В самом деле, часто Господь через посредство дьявола или какого-либо тирана повелевал поразить невинных или не заслуживших сей печальной участи [людей] ради очищения их от какого-либо прегрешения либо для увеличения заслуги, либо ради необходимого примера для других, либо по какой-нибудь иной скрытой от нас разумной причине. Потому и Иов, упоминая, что с Господнего дозволения дьявол мастерски действовал во зло, произнес: *Как Господу было угодно, так и свершилось*. Не сомневаясь в том, что это было ниспослано Господом во благо, он выразил благодарение Ему таким суждением, добавив: *Да будет имя Господне благословенно* (Иов, I, 21). И Третья книга царств также учит, что Господь отправил нечестивому Ахаву лживого духа, чтобы обмануть его; ведь когда спросил Господь: «Кто склонил бы Ахава?... И выступил лживый * дух и предстал

В русском тексте вместо слова «лживый» — «один».

пред [лицем] Господа, и сказал: Я склоню его. И сказал ему Господь: чем? Он сказал: я выйду, и сделаюсь духом лживым в устах всех пророков его. Господь сказал: ты склонишь его и исполнишь это; пойдя и сделай так (III Царств, XXII, 20—22).

Пророк Михей, когда перед самым Ахавом излагал, что ему было откровение, добавил: *И вот теперь попустил Господь духа лживого в уста всех сих пророков твоих, которые находятся здесь; но Господь изрек о тебе недоброе (III Царств, XXII, 23).* Позволяет ли Господь дьяволу свирепствовать либо против святых или нечестивых, ясно, что Сам Он позволяет только то, что позволять во благо, и дьявол во зло совершает лишь то, что становится, однако, благим, а почему оно таковым становится, на то имеется разумная причина, хотя нам она не известна. Как напоминает тот ваш великий философ в «Тимее», доказывая, что Бог все творил наилучшим образом: «Все, что рождено, рождено по необходимости причине. Действительно, не становится ничто, рождение чего не происходило бы на основании законной причины и разума» *.

- Отсюда ясно видно: что бы от чего бы ни происходило, но поскольку это относится к наилучшему управлению со стороны Божественного провидения, это происходит разумно и во благо, а случается потому, что у этого есть разумная же причина, на основании которой оно становится, даже если тот, кто это делает, действует безрассудно и не во благо, не намереваясь выполнять то, что имел в виду Бог. Таким образом, очевидно, что ничто не происходит иначе, как с изволения Бога, и ничто не может случиться вопреки Его воле или сопротивляясь ей. Несомненно, кроме того, что Бог не дозволяет ничего [делать] беспричинно, и все свершается только разумно, ибо как дозволение, так и действия Его рациональны, поскольку Ему известно, почему Он дозволяет свершиться каждому [событию], какое бы ни происходило, и Ему ведомо, почему они должны быть свершены, даже если они дурны или случаются во зло *. В самом деле, Благо дол-

77* Ср., например: «Почитатель ума и знания должен рассматривать прежде всего причины, которые связаны с разумной природой...», «все... вещи рождены под воздействием необходимости...» и т.д. См.: Платон. Тимей. — Платон. Соч. в трех томах. Т. 3. М., 1971, с. 187, 514.

78* Переводчик «Диалога...» на французский язык М.Гандильяк полагает, что это высказывание обнаруживает истинный смысл седьмого положения против Абеляра, представленного на обсуждение Сансскому собору. Оно звучит так: «Бог может сотворить нечто или пренебречь им, но Он мог сотворить или пренебречь сотворенным только тем способом и в то время, в какое он это сотворил, а не иначе». См.: Oeuvres choisies

жно было позволить [совершиться] только тому, что должно было стать благом, и не был бы совершенно благим Тот, Кто не расстроил бы — в силу могущества — то, что не должно было стать благим. Более того, Его нужно было бы обвинить в том, что Он не смог сотворить благим то, что произошло с [Его] изволения.

Ясно, таким образом, что все, что ни случается создать, имеет разумную причину, по которой это происходит или нет. Поэтому благо, что это случается, или благо, что оно не случается, даже если его производит тот, кто действует не во благо, либо тот, из-за кого оно не происходит, то есть кто отказывается действовать из-за дурного намерения. Отсюда [следует]: благо, что зло существует, или что оно случается, и однако само зло никогда не бывает благим. Истина утверждает это с очевидностью, когда говорит: «Ибо надобно придти соблазнам (*scandalum*); но горе тому человеку, чрез которого соблазн приходит» (Ев. от Матфея, XVIII, 7). И если открыто говорит: полезно и подобающе спасению человека, чтобы некие [люди] были оскорблены и раздражены при соблазне (*scandalum*) своей души, то есть подвергаются проклятию, так что речь о том, что через их злобу спасутся все, кому предназначено исцеление. И однако проклятыми, то есть осужденными будут те, чьим советом и внушением учиняется сей соблазн. Итак, зло есть соблазн, но благо — что соблазн есть. Так, благо, что есть некое зло, хотя, однако, никакое зло — не благо. Великий ученик Истины, Августин, остерегался этого парадокса и, обсуждая, каким наилучшим способом Бог повелевает самым злом, утверждает Его благость и дьявольскую низость: «Бог как лучший Творец доброй природы, так и справедливейший распорядитель злой воли: когда она злоупотребляет доброю природою, Он пользуется для самого добра злою волею» *. О дьяволе он говорит также следующее: «Бог, созидая его, без сомнения знал будущую злобу его, и предвидел, какие блага извлечет Он из злых дел его» *. И несколько дальше: «Бог не создал никого, — не говорю из ангелов, но даже из людей, о ком Он наперед знал, что он сделается злым, и в то же время не знал бы, какую благую пользу извлечет Он из него» *. И в другом месте: Каждая

d'Abélard. Ed. M.Gandillac. P., 1945, p. 327. Обвинительный лист см.: Dictionnaire de catholique de Vacant-Mangenot-Amann, I, col. 44—45. • Аврелий Августин. О граде Божием. — Творения блаженного Августина Епископа Иппонийского. Киев, 1905, ч. 4, с. 201.

Там же, с. 202.

Там же,

- вещь — хорошо, а совокупность их — весьма хорошо, так как
- 82 всем вместе «образуется красота мира» *, достойная любви. Также: «То, что называется злом, было определено во благо и поставлено на своем месте, оно при этом более выделяется в качестве блага, так как благо, пока содействует благу, ценится выше. Ведь Всемогущий Бог, так как Он в высшей степени Благ, никоим образом бы не позволил, чтобы в трудах Его было нечто от зла, если бы Он не был до такой степени всемогущим и благим, чтобы
- 83 из зла извлечь благо» *. Также: «Не нужно сомневаться, что Бог действует во благо, даже при дозволении кому-либо произвести зло. В действительности, Он дозволяет его только по праведном помышлении и истинно во благо, что праведно. Впрочем, хотя зло в качестве зла не является благим, однако не только благо, но также и зло во благо. Ведь Всемогущее благо никоим образом не дозволило бы, чтобы было зло, если бы не было блага: Ему также, несомненно, легко сделать то, что он хочет, как легко не допускать того, чего Он не хочет. Ибо Он никем не назывался бы истинно Всемогущим, если бы Он не мог [делать] желаемое и если бы осуществление Его
- 84 всемогущей воли стеснялось волей какого-либо иного творения» *. Вот, ты ясно услышал то, почему — на основании разумного представления — благо, что есть зло, хотя никоим образом неверно, что зло — это благо. Одно дело сказать, что зло во благо, и другое — что зло есть благо. Ведь там «благое» прилагается к дурной вещи, а здесь к тому, что она существует в качестве этой дурной вещи, то есть там — к вещи, а здесь — к ее приводящему признаку. Благой же вещью называется, как было сказано, та, которая, поскольку она прилагается для какого-либо использования, сама по себе необходимо не мешает или не уменьшает пользы или положения какой-либо вещи. Правда, чтобы помешать или уменьшить это, было бы необходимо, чтобы противоположное вещи или ее недостаток не оставили бы в ней ни ее положения, ни полезности. Таковы, к слову сказать, бессмертная жизнь, радость, здоровье, знание, девственность: хотя в них есть [определенное] положение и полезность, ясно что эти [качества] не сохраняются, если присоединить к ним их противоположности. Известно, что любые субстанции нужно называть благими вещами, так как они, к примеру, могут приносить некую пользу и с их помо-

82* Там же, с. 203.

83* *Aurelius Augustinus Enchiridion*, cap. XI. — MPL, t.40, col. 236.

84* *Ibidem*, cap. XCVI, col. 276.

щью необходимо не ущемляется ни положение, ни польза. В самом деле, и порочный человек, предающийся развратной или даже развращающей жизни, может перестать считаться порочным, но только благодаря нему необходимо было нечто, еще более порочное.

Я полагаю, что сейчас достаточно для описания благой вещи. Но поскольку мы прилагаем имя «благой» [не только к вещи, но и] к ее привходящим признакам, то есть к тому, что называется предложениями, благодаря которым рассказывается, что происходит* (например, мы говорим: это — благо, а это — не благо), то это так, если, как говорилось, необходимо было исполнять наилучшие установления Бога, даже если сами установления полностью от нас скрыты. Ведь благо даже, чтобы никто не действовал во благо, если то, что он делает, не соответствует ни одному Божьему завету. Скорее тот, кто не может что-то сделать, противится тому, что разумно. У него нет причины, по которой он мог бы это сделать. У него нет разумной причины, по которой он бы это сделал, при условии, что Сам Бог помешал бы [своему] повелению, если бы это случилось. Итак, мы часто говорим, обманываясь, что для нас благо делать то или это, полагая, что это необходимо делать всем. Но поскольку это не согласуется с божественным порядком, мы невзначай лжем, хотя сказанное нами и не считаем из-за этого ложью. Потому и в молитве мы часто ошибочно просим многое, в чем нам отказано Богом, который Сам лучше нас знает, что нам необходимо. Оттого особенно полезно говорить так: *да свершится воля Твоя!* (Ев. от Матфея, VI, 10).

Сейчас довольно того, что я сказал о том, как нужно, высказываясь, понимать наименование блага: в каком случае его можно принять просто за благою вещь, а в каком — приложить к случайным признакам, или к предложениям*. Поэтому, если осталось что-либо не определенным при исследовании Высшего блага, то продолжай спрашивать меня о нем дальше, — можно добавить [кое-что еще] или поспешить к другим [проблемам]...

(Диалог обрывается)

85* Случай (eventus) оказывается условием явления (или — существования) речи; в случае моментально охватывается и его бытие, которым он происходит (e-venit).

86* Это последнее предположение тождества предложения (или — см. выше, прим. 85 — речи) и случайного признака, понятого как произошедшего из иного бытия, ведет к признанию особой роли этого признака: как свидетеля такого — истинного, словесного — бытия. Впоследствии это положение было развито Фомой Аквинским.

Содержание

С.С.Неретина.

Абеляр и специфика средневекового философствования	5
Логика «для начинающих»	50
Диалектика. Предикаменты. Книга о частях речи, которые мы называем высказываниями	98
Теология «Высшего блага»	132
Этика, или Познай самого себя	247
Диалог между Философом, Иудеем и Христианином	311

Философская школа

Петр Абеляр
ТЕО-ЛОГИЧЕСКИЕ ТРАКТАТЫ

Перевод с латыни
Неретиной С.С.

Художник *Кориунов В.*
Оригинал-макет *Гордеевой Е.*
Корректор *Володина О.*

А/О издательская группа «Прогресс»
Издательство «Гнозис»
119847, Москва, Зубовский бульвар, 17
Тел. (095)246-5632

Формат 60х90/16. Бумага офсетная. Гарнитура Лазурский.
Печать офсетная. Тираж 5000 экз.
Заказ № 2426

Отпечатано с оригинал-макета в Московской типографии №2 «РАН
121099, Москва, Шубинский пер., 6.