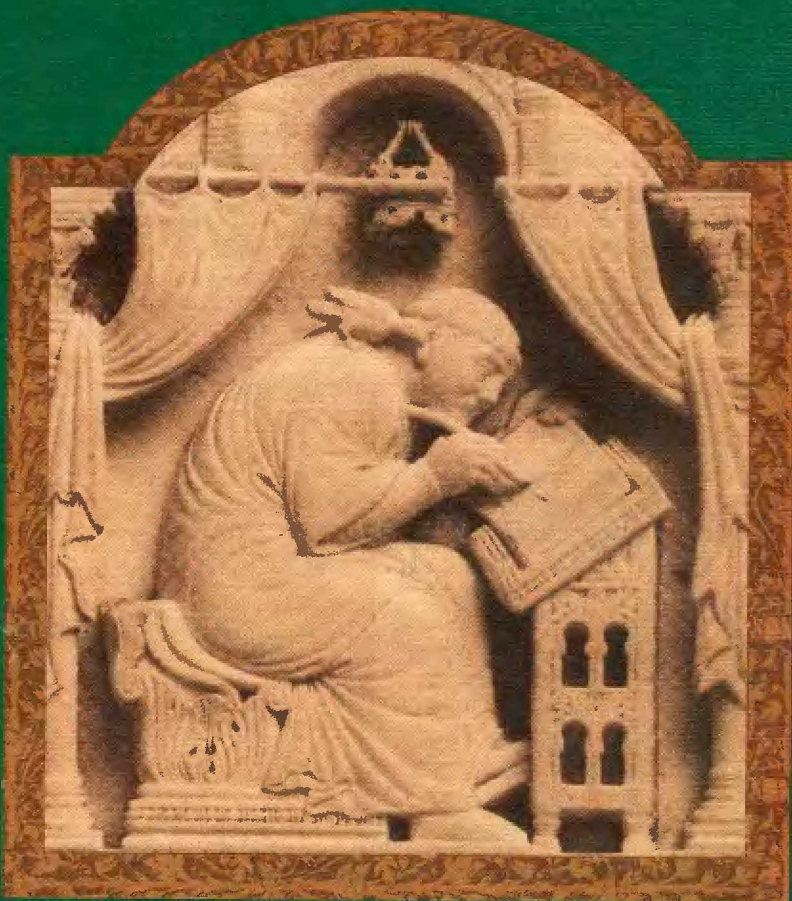




А.М. ШИШКОВ

Средневековая  
Интеллектуальная  
Культура









А.М. Шишков

**СРЕДНЕВЕКОВАЯ  
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ  
КУЛЬТУРА**

Учебное пособие

Москва  
Издатель Савин С.А.  
2003

УДК 940  
ББК 63.3(0)4  
87.3(0)414  
Ш 656

*Допущено Отделением по философии, политологии и религиоведению  
Учебно-методического объединения  
по классическому университетскому образованию  
в качестве учебного пособия для студентов, изучающих  
историю культуры, философию, политологию и религиоведение.*

Ш 656      **Шишков А.М.**  
**СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА** —  
Учебное пособие. — М., Издатель Савин С.А. 2003. — 592 с.  
ISBN 5-902121-05-1

Данное учебное пособие представляет из себя справочное издание по истории интеллектуальной культуры Средневековья, как она отразилась в трудах философов, богословов, естествоиспытателей и энциклопедистов латинского Запада V–XV вв. Тот факт, что преимущественное внимание в нем уделено фигурам «второго плана», повышает его репрезентативность, облегчая, тем самым, для читателя задачу реконструкции целостной картины средневековой ученой традиции.

Пособие предназначено для студентов, изучающих историю средневековой западноевропейской культуры и, в частности, — историю философской, религиозной и политической мысли Средних веков.

В оформлении обложки использован фрагмент рельефа из слоновой кости с изображением папы Григория I Великого (590 – 604) (Вена, Музей истории искусства).

ISBN 5-902121-05-1

© Савин С.А.

Оригинал-макет данного издания является собственностью издателя Савина С.А., и репродуцирование (воспроизведение) макета любым способом без согласия издателя запрещено.

*Времена, когда практически каждому из тех, кто профессионально изучал историю средневековой мысли, приходилось заниматься вынужденным оправданием в глазах читателей предмета своего исследования (а заодно и оправданием Средневековья в целом, а также себя как уделяющего ему специальное внимание), к счастью, давно прошли. Средние века перестали восприниматься в общественном сознании как эпоха интеллектуального застоя, мракобесия и изуверства — если не на первую, то на две последние характеристики ныне все более претендует Новое время; да и присущий средневековой культуре религиозный настрой уже не только не кажется продуктом глобального заблуждения, но, скорее, вызывает симпатию в сердцах наших современников (по крайней мере, причастных российскому духовному пространству).*

*Средневековье, таким образом, ассоциируется сейчас не с периодом досадного провала в истории Европы (разбазарившим наследие Античности, ничего, — кроме традиции невежества и бессмысленного догматизма, — не передавшим последующим поколениям и вообще настолько неуместным, что уж лучше бы его и не было вовсе), но — может быть, и не всегда оправданно — чуть ли не с акме развития европейского духа. Действительно, — пускай не совершенный и хрупкий — готический синтез XIII в., как представляется, смог на время достичь столь трудно уловимой и сложно организованной гармонии: в онтологическом целом — божественного Откровения (истин веры) и человеческого разума (истин философии), в человеке — телесного (чувственного) и душевного (сверхчувственного) начал, в душе — рациональной (когнитивной) и волевой (аффективной) способностей. С последовавшим же вскоре крушением указанной универсальной системы западноевропейский человек, отказавшись от дальнейших тяжелых попыток сообразования себя с абсолютной действительностью, фактически приступил к — теперь уже опирающемуся на собственное субъективное восприятие — искусственному конструированию взамен не комфортабельного, но реального мира Высокого Средневековья иного, как он надеялся, более простого и удобного в обращении (подогнанного, «сшитого по нему») мира Нового времени, оказавшегося на поверку иллюзорным и крайне ненадежным, что и привело к наблюдаемому ныне состоянию глубочайшего в нем разочарования.*



Примечательно также, что даже само слово «схоластика» почти потеряло сейчас — казалось, сросшееся с ним навсегда — уничижительное значение сухой и бесплодной игры абстрактными понятиями, метафизическими фантомами и богословскими химерами: расширение круга издающихся переводов на русский язык памятников средневековой интеллектуальной культуры уже никого не пугает и не удивляет, но представляется совершенно естественным процессом, связанным со стремлением заполнить образовавшуюся в силу политических и профессиональных причин лауну.

Однако сама по себе реабилитация средневековой мысли способна привести к соответствующим результатам только в том случае, если за ней — как за первым шагом — последуют и другие, а именно кропотливое изучение и популяризация (в самом хорошем смысле слова) наследия Средних веков. Последнюю, т.е. просветительскую функцию во многом и призвано выполнять Пособие, подготовленное доцентом кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова — А.М. Шишковым, автором целого ряда статей по истории схоластической философии, опубликованных в выходявших ранее энциклопедических изданиях. Объединяя под своей обложкой собранную из различных источников информацию, посвященную теологам, знатокам свободных искусств, естествоиспытателям и прочим представителям средневековой учености, — известным широкой публике большей частью лишь понаслышке, — данное Пособие «вводит в оборот» современного философского дискурса многие незаслуженно забытые имена, сочинения и идеи, расширяя тем самым кругозор студентов и других интересующихся читателей.

проф. А.Л. Доброхотов

## СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ . . . . .	10
<b>I. НАСЛЕДИЕ АНТИЧНОСТИ (V В.)</b>	
1. Корпус семи свободных искусств Марциана Капеллы . . . . .	12
<b>II. БОГОСЛОВИЕ И НАУКА РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ (IX–X ВВ.)</b>	
2. Рабан Мавр, глава монастырской школы в Фульде . . . . .	19
3. Систематизация Пасхазием Радбертом христианской догматики о Св. Евхаристии . . . . .	29
4. Ратрамн из Корби и теологические полемики его времени. . . . .	33
5. Гинкмар Реймский и спор о божественном предопределении . . . . .	38
6. Герберт как соединительное звено между ранним и зрелым Средневековьем . . . . .	44
<b>III. ШАРТРСКАЯ ШКОЛА И ЕЕ КРУГ (XI–XII ВВ.)</b>	
7. Фульберт Шартрский и зарождение гуманитарных традиций Шартрской школы . . . . .	54
8. Естествознание и метафизика Аделярда Батского . . . . .	57
9. Натурфилософия Гильома Коншского . . . . .	61
10. Теолого-философская мысль Гильберта Порретанского . . . . .	69
11. Космогоническая теория Тьерри Шартрского . . . . .	75
12. Алан Лилльский, поэт и реформатор богословия . . . . .	81
<b>IV. РАЦИОНАЛИЗМ, АНТИРАЦИОНАЛИЗМ, СКЕПТИЦИЗМ (XI–XII ВВ.)</b>	
13. Ланфранк Бекский и возобновление споров о природе Св. Евхаристии . . . . .	88

14. Учение Петра Дамиани о божественном всемогуществе . . . . .	94
15. Номинализм Росцелина Компьенского . . . . .	102
16. Петр Абеляр: богословие, этика, вопрос о природе универсалий . . . . .	107
17. Мистика Гильома из Сен-Тьерри . . . . .	120
18. Критическая философия и политическая теория Иоанна Солсберийского . . . . .	125
<b>V. СЕН-ВИКТОРСКАЯ ШКОЛА (XII в.)</b>	
19. Богословская мысль Гуго Сен-Викторского и его педагогическая концепция . . . . .	132
20. Учение о созерцании Ришара Сен-Викторского . . . . .	142
21. Богословский традиционализм Вальтера Сен-Викторского . . . . .	147
<b>VI. СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ЭНЦИКЛОПЕДИЗМ (XII–XIII вв.)</b>	
22. Гонорий Августодунский как представитель европейской энциклопедической традиции . . . . .	150
23. «Схоластическая история» Петра Коместора . . . . .	156
24. Морализаторское естествознание Александра Неккама . . . . .	160
25. Трактат «О свойствах вещей» Бартоломея Английского . . . . .	165
26. Винсент из Бове: «Великое зеркало» и педагогические труды . . . . .	168
<b>VII. ТИПЫ СРЕДНЕВЕКОВОГО МОНАШЕСТВА (XII–XIII вв.)</b>	
27. Сугерий и становление готической архитектуры . . . . .	172
28. Визионерская натурфилософия Хильдегарды Бингенской . . . . .	179
29. Историческая концепция Иоахима Флорского . . . . .	188
30. Адам Скот и традиция аскетических наставлений . . . . .	196
31. Проповедническая деятельность Бертольда Регенсбургского . . . . .	198

<b>VIII. ГРЕКО-АРАБСКОЕ ВЛИЯНИЕ И ПЕРЕВОДЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ (XII–XIII вв.)</b>	
32. Интерпретация неоплатонизма в «Книге о причинах» . . . . .	204
33. Исламское богословие Альгазеля . . . . .	208
34. Перипатетизм Аверроэса . . . . .	215
35. Доминик Гундиссалин и переводческий центр в Толедо . . . . .	232
36. Михаил Скот, переводчик и натурфилософ . . . . .	236
37. Греческие переводы Виллема из Мёрбеке . . . . .	240
38. Сигер Брабантский и латинский аверроизм . . . . .	246
<b>IX. СИСТЕМАТИЗАЦИЯ ВЫСОКОЙ СХОЛАСТИКИ (XII–XIII вв.)</b>	
39. «Четыре книги Сентенций» Петра Ломбардского . . . . .	258
40. Александр Гэльский как основоположник францисканской ученой традиции . . . . .	270
41. Теолого-философская мысль Гильома Овернского . . . . .	276
42. Альберт Великий и рецепция аристотелизма . . . . .	282
<b>X. НАТУРАЛЬНАЯ И РАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ, ЛИНГВИСТИКА (XIII в.)</b>	
43. Астрономия Иоанна Сакробоско . . . . .	295
44. Оптика Витело . . . . .	297
45. Логика Петра Испанского . . . . .	303
46. «Великое искусство» Раймунда Луллия . . . . .	313
47. Спекулятивная грамматика модистов . . . . .	332
<b>XI. АНГЛИЙСКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ МЫСЛЬ (XIII–XIV вв.)</b>	
48. Метафизика света Роберта Гроссетеста . . . . .	350
49. Адам Марш, ученый, церковный и государственный деятель . . . . .	362
50. Экспериментальная наука Роджера Бэкона . . . . .	364
51. Францисканский августинизм Иоанна Пеккама и его оптические идеи . . . . .	379



52. Фома Брадвардин: антипелагианство и математическая физика . . . . .	386
53. Оксфордская школа (калькуляторы) . . . . .	392
<b>XII. ВТОРОЙ АВГУСТИНИЗМ (XIII–XIV ВВ.)</b>	
54. Теолого-философская мысль Генриха Гентского . . . . .	404
55. Матфей из Акваспарты как представитель школы св. Бонавентуры . . . . .	412
56. Философские новации Петра Иоанна Оливи . . . . .	417
57. Ричард из Мидлтауна и реформа классического августинизма . . . . .	423
58. Аспекты августинизма Роджера Марстона . . . . .	427
59. Интерпретация августинизма в творчестве Виталия дю Фура . . . . .	430
<b>XIII. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ, ЛОГИКА (XIII–XIV ВВ.)</b>	
60. Томизм Иоанна Парижского и его политическая теория . . . . .	434
61. Естествознание и концепция церковно-государственной политики Эгидия Римского . . . . .	439
62. Богословские новаторства Григория из Римини . . . . .	444
63. Философский традиционализм и логические новации Вальтера Бурлея . . . . .	448
<b>XIV. АЛЬБЕРТИЗМ И НЕМЕЦКАЯ МИСТИКА (XIII–XIV ВВ.)</b>	
64. Эстетическая концепция Ульриха Страсбургского . . . . .	456
65. Учение о познании и оптические идеи Дитриха Фрейбергского . . . . .	461
66. Иоганн Таулер как представитель немецкой мистической традиции . . . . .	465
67. Куртуазный мистицизм Генриха Сузо . . . . .	471
68. «Немецкая теология» как практическое наставление в аскетической жизни . . . . .	477

<b>XV. ПАРИЖСКАЯ ШКОЛА (XIV В.)</b>	
69. Логика и естествознание Альберта Саксонского . . . . .	480
70. Николай Орем: переводческая деятельность и мировоззренческие новации . . . . .	485
71. Натурфилософия Марсилиуса Ингенского . . . . .	496
<b>XVI. ФИЛОСОФИЯ «НОВОГО ПУТИ» (XIV–XV ВВ.)</b>	
72. Предвосхищение оккамизма в философии Дуранда из Сен-Пурсена . . . . .	500
73. Критическая философия Петра Ауреоли . . . . .	504
74. Критика традиционной метафизики и атомизм в учении Николая из Отрекура . . . . .	507
75. Оккамизм Петра д'Айи . . . . .	512
76. Габриэль Биль: систематизация номинализма и экономическая теория . . . . .	517
<b>XVII. ДЕВЕНТЕРСКАЯ ШКОЛА (XIV–XV ВВ.)</b>	
77. Мистика Яна ван Рюйсбрука . . . . .	523
78. Фома Кемпийский как представитель идеологии «нового благочестия» . . . . .	528
79. Традиции школы Рейнландской духовности в трудах Дионисия Картузианца . . . . .	537
<b>XVIII. НА ПОРОГЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ (XV В.)</b>	
80. Жан Жерсон как проводник в новую эпоху . . . . .	541
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ</b>	
Метафизика света . . . . .	558
Условные сокращения . . . . .	566
Упомянутые монашеские ордена Римско-Католической Церкви . . . . .	568
Годы жизни некоторых из упомянутых авторов . . . . .	569
Обзорная и справочная литература на русском языке . . . . .	586

## ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

С безусловной серьезностью и всецелым пониманием относясь к известным словам из «Лекций по истории философии» Г.В.Ф. Гегеля — «Нельзя требовать от кого бы то ни было, чтобы он знал средневековую философию по источникам, так как она изложена в книгах столь же объемистых и многотомных, сколь и скудных, написанных ужасно скверно» (кн. III, ч. 2, гл. 2), — составитель настоящего Пособия, все же, надеется пробудить у читателя интерес к самостоятельной исследовательской работе на до сих пор еще остающемся практически невозделанным поле российской медиавистики. Выступить в качестве отправного пункта этой работы, а также послужить в ее ходе справочным подспорьем — в этом и заключается задача Пособия, предназначенного как для изучающих историю культуры, так и для специализирующихся в области истории философии и рассчитанного на отчасти уже подготовленное восприятие.

Потому, в соответствии с требованиями жанра, Пособие, не претендуя на творческую интерпретацию содержащегося в нем материала, ставит перед собой скорее систематизаторскую и просветительскую цель (*hic nihil autem in eo pono, nisi majorum commendat traditio*). Главы Пособия, большей частью посвященные той или иной конкретной персоналии и снабженные соответствующей библиографией, расположены в тематико-хронологическом порядке, благодаря чему существенно облегчается исполнение им своей функции: его можно читать как подряд от начала до конца, так и по отдельным — заинтересовавшим читателя — разделам и главам (причем персоналии и термины, выделенные в них курсивом, отсылают к другим главам Пособия). При этом героями Пособия являются преимущественно *dii minores* средневековой интеллекту-

альной культуры латинского Запада, что позволяет читателю составить о ней более адекватное впечатление.

Что же касается источников Пособия, то в их качестве, — помимо иностранной и переводной литературы, — выступили труды таких отечественных ученых, как С.С. Аверинцев, А.В. Апполонов, А.В. Ахутин, К.В. Бандуровский, В.В. Биbihин, О.В. Бычков, В.П. Гайденок, П.П. Гайденок, М.А. Гарнцев, М.Л. Гаспаров, А.Я. Гуревич, А.Л. Доброхотов, В.Л. Задворный, В.П. Зубов, А.Ф. Лосев, С.С. Неретина, И.А. Перельмутер, В.В. Петров, П.П. Пономарев, П.С. Попов, И.М. Прохорова, М.Ю. Реутин, В. Рожков, Г.А. Смирнов, В.В. Соколов, Н.И. Стяжкин, А.Р. Фокин, Г.В. Шевкина и др.

А.М. Шишков





## НАСЛЕДИЕ АНТИЧНОСТИ (V В.)

КОРПУС СЕМИ  
СВОБОДНЫХ  
ИСКУССТВ  
МАРЦИАНА  
КАПЕЛЛЫ

МАРЦИАН КАПЕЛЛА, или Марциан Минней Феликс Капелла (Martianus [Martianus] Minneus Felix Capella) (до 410 — после 439, Карфаген, Проконсульская Африка, или Мадавра, Нумидия), поздне-римский философ и писатель-энциклопедист, вероятно, бывший юристом и

проконсулом Африки; по-видимому, язычник по вероисповеданию. Прославился как автор призванного обобщить античное научное наследие аллегорического сочинения в 9-ти книгах «Сатирикон, или О бракосочетании Филологии и Меркурия» («Satyricon sive De nuptiis Philologiae et Mercurii libri novem», до 439), трактата, чье содержание представляет из себя описанную в неопифагорейском духе космическую мистерию и одновременно — руководство к изучению семи свободных искусств (artes liberales), рассматривавшееся в Средние века в качестве канона программы школьного преподавания. Моделью для произведения М.К., вероятно, послужили «Менипповы сатиры» («Satyrae Menippeae») и «Девять книг наук» («Disciplinarum libri novem») Варрона; на его идеи, возможно, повлияли воззрения Нигидия Фигула, а на стиль — «Метаморфозы, или Золотой осел» («Metamorphoseon seu De asino aureo libri XI») Апулея. Сюжет же трактата, — в рамках которого М.К. пересказывает своему сыну повествование, внушенное ему во время бессонницы Сатурой (олицетворяющей старинный смешанный литературный стиль, в котором и написано само произведение), — обычно интерпретировался его средневековыми толкователями в духе установок Цицерона («De oratore») и Квинтилиана («De institutione oratoria»): как аллегория необходимого для всякой истинной мудрости соединения способ-

ности к рассуждению (sapientia, studium rationis), воплощенной в образе Филологии, с красноречием (eloquentia, facundia sermonis), представленным Меркурием, а также как демонстрация соответствия между гармонией мироздания и гармонией наук.

Собственно рассказу о бракосочетании посвящены лишь написанные чрезвычайно вычурной прозой первые две книги трактата, где говорится о том, как Меркурий, пожелавший вступить в брак, но не сумевший осуществить свое намерение с Софией (Мудростью), Мантикой (Пророчеством) и Психеей (Душой), отправляется к своему брату Аполлону и тот советует ему жениться на Филологии, дочери Фронесис (Рассудительности), после чего все боги по настоянию Юпитера дают свое согласие на свадьбу и Филология торжественно объявляет об этом их решении. Далее рисуется восхождение на небо Филологии, окруженной свитой, состоящей из Добродетелей, Граций и Муз и включающей в себя также Лина, Орфея, Гомера, Фалеса, Гераклита, Пифагора, Зенона, Демокрита, Платона, Аристотеля, Аркесилая, Аристоксена, Архимеда, Эпикура, Вергилия. У небесного порога Афанасия (Бессмертие), «хранительница всех богов и космоса», подает Филологии напиток, после испития коего та извергает изо рта ученые книги, тут же разбираемые Искусствами (Artes), Науками (Disciplinae) и Музами (особенно Уранией и Каллиопой); Апофеосис (Обожение) же преподносит ей некий яйцеобразный предмет, чье содержимое Филология также выпивает, и это делает ее тело эфирным, а саму ее — бессмертной. По восшествии через сферы планет на небесную вершину Филология получает от Аполлона свадебные подарки в виде семерых служанок из приданного Меркурия, олицетворяющих свободные искусства (artes, или disciplinae), которые для ознакомления с собою присутствующих богов поочередно выступают, рассказывая каждая о себе, чему и посвящены последующие семь книг.

В ходе вышеизложенного повествования М.К. в художественной форме воспроизводятся многие античные философские теории, имеющие пифагорейские, платонические и даже герметические и орфические (концепция космического яйца) корни. Так например, согласно тексту трактата, все происходящее в мире свершается согласно тому, что начертано на принадлежащем Юпитеру, как

владельцу судьбы, шаре, являющемся «образом и идеей» мироздания, т.е. символом умопостигаемого космоса; и Юпитер вращает небесный механизм (*machinam*), услаждаясь этим «эмпирейным и интеллектуальным миром». Шестнадцать же сфер неба (с соответствующими им богами) являют собою иерархическую эманацию всеобщего и цельного Ума, нижнюю, дополнительную часть которого и составляют науки (искусства). Причем при вращении этих сфер людские судьбы увлекаются течением планетарных потоков. Имеющие огненную природу человеческие души обладают естественной склонностью к восхождению к внечувственным областям и вознаграждаются в зависимости от достигнутой ими степени причастия миру наук.

Далее следует конспективный обзор объединенных в энциклопедическую систему дисциплин (*disciplinae cyclicae*), из которых первые три — латинские, а последующие четыре — греческие. Таким образом, III-я книга посвящена грамматике («*De arte grammatica*»), являющейся основой всех других знаний и представляющей из себя учение о звуках, буквах, слогах, частях речи, склонении, спряжении, исключениях из правил; IV-я книга — диалектике («*De arte dialectica*»), т.е. искусству логического рассуждения и его выражения в языке, а именно учению о пяти предикабилиях (*voces*): роде (*genus*), виде (*species*), видообразующем отличии (*differentia specifica*), собственном (*proprium*) и привходящем (*accidens*) признаке, об определении (*definitio*), делении (*divisio*) и доказательстве (*demonstratio*), а также о способах и предметах наименования, значениях и соотношениях слов, омонимах и синонимах, предикации и предикаментах, суждениях и силлогизмах; V-я же книга — риторике («*De arte rhetorica*»), или искусству составления и чтения речей, заключающемуся в нахождении (*inventio*), расположении (*dispositio*), изложении (*elocutio*), запоминании (*memoria*) и произнесении (*pronuntiatio*). Книга VI-я повествует о геометрии («*De geometrica*»), включающей в свой состав и — основанной на «Естественной истории» («*Historia naturalis*») Плиния Старшего, сочинениях Аристотеля, Эратосфена и др. — географический материал: доказательства шарообразности Земли и пребывания ее в центре универсума, измерение земной окружности, описание пяти поясов, Средиземного

моря, Европы, Африки и Азии вплоть до Индии; книга VII-я — об арифметике («*De arithmetica*»), т.е. об опирающемся на «Начала» («*Elementa*») Евклида и «Введение в арифметику» («*Introductio arithmetica*») Никомаха из Герасы учении о числах и их типах (четных и нечетных, простых и сложных, совершенных, несовершенных и сверхсовершенных, плоскостных и объемных), причем описание первых десяти чисел дается в пифагорейско-платоническом духе; книга VIII-я (конец которой не сохранился) — об астрономии («*De astrologia*»), изучающей устройство космоса, а именно десять небесных окружностей, их величины и расстояния между ними, созвездия (дается описание 35-ти из них), восход и заход светил, причину неравенства дней и ночей и т.д. (при этом интересно, что если Земля, по М.К., находится в центре мироздания, Меркурий и Венера вращаются вокруг Солнца); и книга IX-я — о гармонии, или музыке («*De harmonia*»), являющейся не просто учением о мелосе (тонах, аккордах, ладах и делениях, рассматриваемых в связи с исполнительским искусством, композицией и структурным построением мелодии) и ритме (его типах, стопе и времени), но и имеющей своим предметом все пропорционально-гармоническое устройство космоса, включая гармонию небесных сфер (*musica mundana*).

Очевидно, что идеи «О бракосочетании...» оказали — хотя и косвенное — влияние на позднейшие классификации знаний, предложенные Боэцием и Кассиодором, во второй части «Наставлений в науках божественных и светских» («*Institutiones divinarum et saecularium litterarum*», 551) которого семь свободных искусств не только подразделяются на тривиум (*trivium*: грамматика, риторика, диалектика) и квадривиум (*quadrivium*: арифметика, музыка, геометрия, астрономия), но и ставятся в связь с «семью столпами дома Премудрости» (Притч. 9, 1) и вводятся тем самым в круг числовой символики Средневековья. Несмотря на то, что трактат М.К. уже в VI в. читал Григорий Турский, только после его возрождения — усилиями прежде всего представителей ирландских школ — в Каролингскую эпоху (до нас дошло 25 его манускриптов IX в.) он быстро приобрел свою необычайную популярность: им пользовались *Герберт* («*Liber de astrolabia*») и Ламберт Сент-Омерский



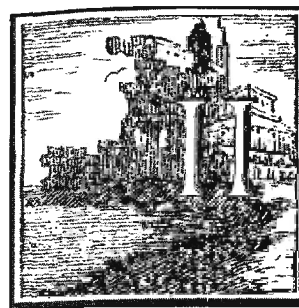
(«Liber floridus»), его комментировали Гейрик Осеррский (по другим данным, глава Ланской соборной школы Мартин Скот), Иоанн Скот Эриугена («Annotationes in Marcianum»), Ремигий Осеррский, Адам Бременский, *Гильом Кониский*, Бернард Сильвестр, *Александр Неккам* («Super Marcianum De nuptiis Mercurii et Philologiae»). Причем Ремигий Осеррский уточняет в своем комментарии, что Филология преподносит Меркурию в ответ на его дары семь «механических искусств» (artes mechanicas). Начало же переводам «О бракосочетании...» на национальные языки положил на рубеже X–XI вв. представитель Санкт-Галленской школы — Ноткер Лабеон (Губастый), переложивший часть этого сочинения на старонемецкий (алеманский) язык. Форма труда М.К. послужила образцом для «О тождественном и ином» («De eodem et diverso», ок. 1108/09) *Аделярда Батского*, а его содержание — для «Дидакаллиона» («Didascalicon», до 1125) *Гуго Сен-Викторского*. Позднее трактат привлекал внимание итальянских гуманистов, в нач. XVII в. его изучал и издал Гуго Гроций, стилистически ему подражал Балтасар Грасиан. Всего же с 1499 г. по 1600 г. он выдержал восемь изданий. Кроме того, как коллекция аллегорических образов это сочинение оказало влияние и на специфику художественного изображения наук и искусств (одно из самых ранних изображений такого рода встречается на мозаике XII в. в Ивреа, Ломбардия).

Соч.: De nuptiis Philologiae et Mercurii / Ed. F.V. Bodianus. — Vicetiae, 1499 (B. Vulcanius. — Basileae, 1557); Idem / Hrsg. v. F. Eyssenhardt. — Lipsiae: Teubner, 1866 (A. Dick. — Lipsiae, 1925; A. Dick. — Stuttgartiae, 1969; J. Willis. — Lipsiae, 1983).

Лит.: Bartoňková D. Prosimetrum. The Mixed Style in Martianus Capella's Work De Nuptiis Philologiae et Mercurii // Sborník Prací Filosofické Fak. Brněnské Univ., Rada archeol. klas. 22–23 (1977–78), 205–15; Bernardus Silvester. The Commentary of Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii / Ed. H.J. Westra // Studies and Texts 84. — Toronto, 1986; Boettger G. Ueber Martianus Capella und seine Satira, nebst einigen kritischen Bemerkungen // Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, suppl. Bd. XIII (1847), 590–622; Copret E.F. Portraits des arts libéraux d'après les écrivains du Moyen Âge // Annales archéologiques

17 (1857), 89–103; Courcelle P. Les lettres grecques en Occident de Macrobie à assiodore. — Paris, 1943, 198–205; Cristante L. Musica e grammatica nella nciopedia di Marziano Capella // Atti e memorie dell'accademia Patavina 87 (1974–75), 335–79; Déonna W. La descendance du Saturne à l'ouoroboros de Martianus Capella // Symbolae Osloenses 31 (1955), 170–89; Dumézil G. Remarques sur les trois premières «regiones caeli» de Martianus Capella // Hommages à Max Liédemann. — Bruxelles, 1956, 102–107; Eyssenhardt F. De Martiano Capella. — Berlin, 1861; Ferrarino P. La prima e l'unica. Reductio omnium artium ad philologiam. Il De nuptiis Philologiae et Mercurii di Marziano Capella e l'apoteosi della filologia // Italia medioevale e umanistica 12 (1969), 1–7; Fischer H.W. Untersuchungen über die Quellen der Rhetorik des Martianus Capella. — Breslau, 1936 (Diss.); Fontanella V. Mercurio alle ricerca di Apollo Sole. La teoria geocentrica di Fraclide Pontico nel De Nuptiis Philologiae et Mercurii di Marziano Capella, libro I, 26 // Atti dell' Istituto Veneto di Scienze 135 (1977), 305–22; Heyer K. Martianus Capella und 7 freien Künste // Die Drei 4 (1924), 841–57; Johannes Scottus. Annotationes in Marcianum / Ed. C.E. Lutz. — Cambridge (Mass.), 1939; Jürgensen J. De tertio Martiani Capellae libro. — Lipsiae, 1874; Lemoine W. Martianus Capella. A Literary Re-evaluation. — München; Lüdecke F. De Martiani Capellae libro sexto. — Gottindae, 1862; May F. De sermone Martiani Capellae quaestiones selectae. — Marburgiae, 1936 (Diss.); Mori A. La misurazione erostenica del grado ed altre notizie geografiche della «Geometria» di Marziano Capella // Rivista geografica italiana 17 (Firenze, 1911), 177–91, 382–91, 584–603; Narducci E. Intorno ad un comento inedito di Remigio d'Auxerre al «Satyricon» di Marziano Capella e ad altri comenti al medesimo «Satyricon» // Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche, pubblicato di B. Boncompagni. T. XV. — Roma, 1882; Préaux J. Le culte des Muses chez Martianus Capella // Mélanges de philosophie... offerts à Pierre Boyancé. — Roma, 1974, 579–614; Schanzer D. A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's «De Nuptiis Philologiae et Mercurii». Book I. — Berkeley/London, 1986; Stahl W.H., Johnson R., Burge E.L. Martianus Capella and the Seven Liberal Arts, 2 vols. — New York/London, 1971–77; Strange F. De re metrica Martiani Capellae. — Lipsiae, 1882; Sundermeyer A. De re metrica et rhythmica Martiani Capellae. — Marburgiae, 1910; Tannery P. Ad Martiani Capellae librum VII // Revue de philologie 16 (1892), 137–39; Turcan R. Martianus Capella et Jamblique // Revue des études latines 36 (1958), 235–54; Thulin G. Die Götter des Martianus Capella und die Bronzeleber von Piacenza. — Giessen, 1906; Weyman C. De Martiano Apulei imitatore // SBAW

(1873), 374f; *Weinstock S.* Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans // *Journal of Roman Studies* 36 (1946), 101–29; *Wissowa G.* De Nigidio Martiani fonte // *Gesammelte Abhandlungen zur römische Religions- und stadtgeschichte.* — München, 1904, 1251f; *Uhlen R.* Die Weltkarte des Martianus Capella // *Mnemosyne* 3 (1935–36), 97–124; *Адо И.* Свободные искусства и философия в античной мысли. Гл. IV, 2: Марциан Капелла. — М., 2002, 162–185; *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. VIII, кн. 1: Итоги тысячелетнего развития. — М., 1992, 153–161; *Петрова М.С.* Марциан Капелла // *Диалог со временем.* Альманах интеллектуальной истории. Вып. 2. — М., 2000, 110–141; *Уколова В.И.* Марциан Капелла и средневековая школа // *Городская жизнь в средневековой Европе.* — М., 1987.



**РАБАН МАВР, ГЛАВА  
МОНАСТЫРСКОЙ  
ШКОЛЫ В ФУЛЬДЕ**

## **БОГОСЛОВИЕ И НАУКА РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ (IX–X ВВ.)**

**РАБАН МАВР**, или Храбан Мавр, Магненций (Hrabanus [Rabanus, Rhabanus, Reabanus, Grabon] Maurus, Magnentius) (ок. 776/784, Майнц, Рейнланд-Пфальц — 04.02.856, Винкель (Winkel, Vinicellum)

близ Майнца, Рейнланд-Пфальц), теолог, библейский экзегет, ученый, энциклопедист, педагог и поэт; выдающийся церковный деятель Каролингского возрождения, заслуживший почетный титул «Наставник Германии» (Praeceptor Germaniae). Будучи сыном знатного дворянина Нитхарда, Р.М., — чье первое имя происходит от старонемецкого слова «hraban, raban (ворон)», а второе связано с именем любимого ученика св. Бенедикта Нурсийского, св. Мавра Субиакского, — становится в возрасте около десяти лет по настоянию своей матери Альдегунды монахом бенедиктинского аббатства Фульда (Гессен), основанного в 744 г. «апостолом Германии» св. Бонифацием (Винфридом), чья могила находится там же, и его учеником Стурмом. Посвященный в сан диакона (801), Р.М. вместе с двумя другими монахами был ок. 802 г. послан продолжать свое образование в школу при монастыре Св. Мартина в Туре, учрежденную в 796 г. руководителем придворной «Академии» (Schola palatina) Карла Великого (Carolus Magnus, 768–814) в Аахене Алкуином. Школа эта позднее прославилась именем ученика Алкуина — Фредегиза, написавшего «Послание о ничто и тьме» («Epistola de nihilo et tenebris», или «De substantia nihili et tenebrarum», 800), где доказывается, что они суть нечто реально существующее (esse aliquid), и получившего на это возражение со стороны Агобарда Лионского («Contra objectiones Fridugisi»); а также именем ученика *Фульберта Шартрского* — Беренгария, ав-



тора трактата «О священной Трапезе» («De sacra coena», 1049), содержащего полемику с *Ланфранком Бекским* по вопросу о природе Евхаристии.

После обучения у Алкуина и по возвращении из Тура Р.М. сам возглавил монастырскую школу в Фульде, превратив ее в один из главных европейских центров по изучению семи свободных искусств (в особенности дисциплин тривиума), а также языков: латыни, немецкого, греческого. Кроме того, в Фульде были известны и такие памятники классического наследия, как, например, трактат «Об архитектуре» («De architectura libri decem») Витрувия и «Краткое изложение военного дела» («Epitome rei militaris») Вегетия, выдержки из которого Р.М. специально отослал императору Лотарю I (817–855) в виду «частых набегов варваров». В 809 г. он участвует на соборе в Аахене в обсуждении вопроса об исхождении Св. Духа (проблема Filioque), в 814 г. принимает священнический сан, в 822/825 г. становится Фульдским аббатом (abbas Fuldensis), однако в 842 г. удаляется в находящийся неподалеку монастырь Петерсберг. С 847 г. и до конца жизни Р.М. — архиепископ Майнца (archiepiscopus Mogontiacus): пребывая в этой должности, он трижды созывает поместные соборы по церковным и монастырским реформам (847, 848, 852), основывает несколько новых монастырей, восстанавливает старые церкви. По смерти Р.М. был похоронен в монастыре Св. Альбана в Майнце, но позднее его останки были перенесены архиепископом Альбрехтом Бранденбургским (1490–1545) в Галле (Саксония). Несмотря на отсутствие соответствующих официальных актов, он почитается как святой или блаженный (особенно в Майнце, Фульде, Лимбурге, Бреслау), и его праздник приходится на 4 февраля. Данте упоминает о нем в «Божественной комедии» (Рай XII, 139).

Как богослов и церковный деятель Р.М. прославился прежде всего своим участием в двух наиболее острых теологических полемиках того времени: о божественном предопределении и о Св. Евхаристии. Дело в том, что оставшийся сиротой и взятый Р.М. на воспитание в Фульду сын саксонского графа Берна, Годскальк из Орбе по прозвищу «Фульгенций» написал в 829 г. в адрес Майнцского собора жалобу на своего учителя за насильственное постри-

жение (822) с просьбой освободить его от монашеских обетов на том основании, что свободного человека нельзя насильно отдать в рабство, даже если это рабство у Бога (servitium Dei). Получив вследствие аргументов, предъявленных Р.М. в «Книге о пожертвовании отроков» («Liber de oblatione puerorum») отказ, он ушел сначала в Корби (монахами которого были в то время *Пасхазий Радберт* и *Ратрамн*), затем в Орбе и после противозаконного принятия священнического сана (840) и совершения паломничества в Рим начал проповедовать на Севере Италии, в Далмации, Паннонии, а по возвращению в Германию и в Майнце рассматриваемое им как восстанавливающее подлинную мысль Августина учение о двойном предопределении (gemina praedestinatio) Божиим: одних людей к благодати и спасению, других ко греху и гибели (ad rescatum et ad peritum). Допускавший наличие лишь предопределения ко спасению, Р.М. добился осуждения ереси Годскалька на соборе в Майнце (848), после чего тот был отдан под надзор *Гинкмара Реймского*, в чьей епархии находился Орбе и к которому Р.М. обратился со специальным посланием. Что же касается спора об образе присутствия Христа в таинстве причастия, разгоревшегося между *Пасхазием Радбертом* и *Ратрамном из Корби*, то Р.М. скорее разделяет позицию последнего, когда говорит, что в Евхаристии следует различать само таинство (sacramentum) и силу таинства (virtus sacramenti), ибо именно благодаря влиянию последней на душу верующего человека хлеб и вино превращаются для него в тело и кровь Спасителя («Epistola III ad Egilem»).

К пастырским и экзегетическим трудам из обширнейшего письменного наследия Р.М., помимо многочисленных проповедей («Sermones»), относятся: «Мартиролог» («Martyrologium»), располагающий имена христианских мучеников по календарным дням и указывающий места их гибели, «Книга о покаянии к Отгарию» («Poenitentium liber ad Otgarium»), «Житие блаженной Марии Магдалины и сестры ее святой Марфы» («De vita Beatae Mariae Magdaleneae et sororis ejus Sanctae Marthae») и — опирающиеся на труды Оригена, Иеронима Стридонского, Амвросия Медиоланского, Августина, Григория Великого, Исидора Севильского, Беды Достопочтенного — толкования почти ко всем книгам Писания, включая

Бытие («Commentariorum in Genesim libri quatuor», 819), Исход («Commentariorum in Exodum libri quatuor»), Евангелие от Матфея («Commentariorum in Matthaëum libri octo»), а также различные библейские стихотворные тексты («Commentarium in cantica quedam»). При этом интересно, что в своих «Комментариях на книгу Бытия» (кн. II, гл. 6) Р.М. повторяет — вслед за Амвросием Медиоланским («О Ное и ковчеге» VI, 13) и Августином («О Граде Божиим» XV, 26) — аналогию между пропорциями человеческого тела и Ноева ковчега, согласно которой высота (рост) человека в шесть раз больше его ширины и в десять раз больше его толщины. Позднее эти пропорции будут воспроизведены также у *Гуго Сен-Викторского* («О моральном Ноевом ковчеге»: «De archa Noë morali» I, 4), *Леона Баттиста Альберти* («Десять книг о зодчестве»: «De re aedificatoria libri decem» IX, 7) и *Джанаццо Манетти* (описание принадлежащего Альберти проекта базилики Св. Петра). К ним примыкает чрезвычайно популярный в Средние века словарь «Аллегории ко всему Священному Писанию» («Allegoriae in universam Sacram Scripturam»), представляющий из себя расположенное в алфавитном порядке собрание библейских образов, сопровождаемое патристическими интерпретациями, разъясняющими их аллегорическое и буквальное значение в различных местах Писания. Говоря о четырех способах истолкования текста Библии: историческом, аллегорическом, тропологическом и анагогическом, Р.М. утверждает, что «история, давая нам примеры жизни выдающихся людей, побуждает нас подражать их святости; аллегория ведет к познанию истины через откровение веры; тропология путем нравственного наставления пробуждает любовь к добродетели; анагогия, показывая вечные радости, побуждает нас стремиться к вечному блаженству». Таким образом, «в здании нашей души история закладывает фундамент, аллегория возводит стены, анагогия кладет кровлю, а тропология украшает его...». Позднее к подобному методу интерпретации текстов будет прибегать *Гуго Сен-Викторский* в своих «Разъяснительных примечаниях к Пятикнижию» («Adnotationes elucidatiriae in Pentateuchon») и «Аллегориях на Новый Завет» («Allegoriae in Novum Testamentum»), а также *Петр Коместор* в «Схоластической истории» («Historia scholastica»). Далее следует раскрывающее истины

христианства посредством нумерологии и грамматики сочинение «Похвала Святому Кресту» («De laudibus Sanctae Crucis libri duo»), состоящее из 28-ми перемежающихся прозаическими вставками стихотворно-графических схем (figurae), основанных на мистике обнимающего весь универсум Креста как главного символа и средства спасения.

Среди научных произведений Р.М. можно назвать математико-астрономическую «Книгу об исчислении» («Liber de computo»), посвященную в том числе и расчету пасхалий, «Извлечение из грамматического искусства Присциана» («Excerptio de arte grammatica Prisciani»), трактаты «О грамматическом искусстве» («De arte grammatica») и «Об изобретении языков» («De inventione linguarum»): еврейского (созданного Моисеем и усовершенствованного Ездрой), греческого (который Кадм воспринял от финикийцев), латинского (ведущего свое происхождение от Карменты), скифского (языка Этика-философа) и маркоманского, или норманского (т.е. языка «Theodisca»), а также латинско-немецкий словарь («Glossae Latino-Barbaricae»), посвященный библейским терминам, названиям частей человеческого тела, месяцев, ветров и т.д. и сопровождаемый начертаниями монограмм различных имен.

Особое место среди сочинений Р.М. занимает трактат «О воспитании клириков» («De clericorum institutione libri tres», до 819), опирающийся на «О христианском учении» («De doctrina christiana», 426) Августина и ставящий перед читателем задачи «чтения, размышления и научения» (legere, meditari et docere). Первые две книги этого произведения посвящены церковной иерархии (с описанием соответствующих облачений), порядку службы и праздникам, а третья, — основывающаяся на сочинениях Августина, Иоанна Кассиана, Кассиодора, Григория Великого, Исидора Севильского и Беда Достопочтенного, — семи свободным искусствам и добродетелям, знание которых и обладание которыми необходимо тем, кто избрал путь служения Богу. Согласно Р.М., «мирские учения — это не только выдуманные суеверные образы и тяжкое бремя бесполезного труда»; христианину не следует ими пренебрегать, поскольку они включают в себя свободные искусства, «более приспособленные к применению во имя истины, а так-

же некоторые очень полезные нравственные наставления», к тому же «у них можно найти кое-что истинное и о почитании самого единого Бога» (26). Потому «если те, кто называют себя философами, случайно в своих рассуждениях или сочинениях сказали что-либо истинное, подобающее нашей вере, особенно последователи Платона, то этого не только не следует страшиться, но и, наоборот, это нужно забрать от их незаконных владельцев и приспособить к нашему употреблению» (26). Все светские науки разделяются, по Р.М., на два вида: одни из них говорят о вещах, созданных самими людьми (т.е. об одеяниях, мерах веса и стоимости монет, буквенных обозначениях и т.п.), другие же — о том, что сотворено и установлено Богом (это и есть свободные искусства). Грамматика, являющаяся «началом и основой» последних (а потому и «школой Господней»), дает «объяснение правильного письма и построения речи», а также толкование сочинений поэтов и историков (18); риторика есть «учение о хорошем изложении мыслей в светских науках и государственных делах» (19); диалектика же — это «теоретическая наука поиска, определения и рассуждения, могущая также отличить истинное от ложного», с помощью которой «мы путем умозаключений познаем, что мы такое и откуда мы». При этом характерно, что, по мнению Р.М., поскольку верные выводы случаются «не только при истинных, но и при ложных предпосылках, легко изучить истинность выводов даже в тех школах, которые существуют вне Церкви, истинные же предпосылки следует искать в священных церковных книгах» (20).

Что же касается математики, то она есть «теоретическая наука, которая изучает абстрактные величины», т.е. «то, что мы разумом отделяем от материи или других привходящих обстоятельств» (21). В ее состав входит арифметика, «самодостаточная наука исчисляемых величин», которые обладают собственной ценностью, так что число 6, например, является совершенным не потому, что Бог создал мир за шесть дней, но Бог создал мир за шесть дней потому, что число 6 совершенно. Р.М. добавляет также — со ссылкой на текст Писания (Прем. 11,21) и платоновского «Тимея», — что незнание христианином науки о числах ведет к непониманию им тех мест Библии, что изложены «иносказательно и таинствен-

но». Так, например, он, — во многом повторяя рассуждения Августина из трактата «О христианском учении» (или «Христианская наука»: «De doctrina christiana» XXV), — объясняет, что Христос постился именно 40 дней (Мф. 4, 2) в силу того, что это число складывается из взятой четыре раза десятки; четыре же символизирует текучесть временной жизни (в которой мы наблюдаем четыре времени суток и четыре времени года), а десять — как сумма трех и семи — есть символ единства Творца и творения: три означает Св. Троицу, семь — три начала жизни, т.е. сердце, душу и разумение (Мф. 22, 37; Мк. 12, 30; Лк. 10, 27), и четыре элемента тела. «Следовательно, — заключает Р.М., — этим десятком, четырехжды вытянутым во времени, в нас проникает [необходимость] жить чисто и воздержанно от временных наслаждений, т.е. поститься сорок дней» (22). Далее, в состав математики входит геометрия, «наука неподвижной величины и форм»; музыка, «дисциплина, которая ведет речь о прикладных числах — тех, которые обретаются в звуках..., и тех, которые соответствующим образом воспроизводятся»; и астрономия, «наука, которая созерцает бег небесных светил». При этом главным геометром является Сам Бог, так как именно Он придает творению различные облики и формы, определяет движение звезд и вообще «заставляет все движущееся перемещаться по установленным линиям и утверждает в определенном положении все находящееся в покое» (23). Музыка же имеет приоритет как «наука, которая заполняет всю нашу жизнь, особенно, если мы исполняем волю Творца и служим с чистыми помыслами по установленным Им правилам» (24), ибо как раз с ее помощью совершаются все богослужения по надлежащему обряду. Однако, согласно Р.М., «тому, кто пытается путем усердного размышления обрести духовное знание, необходимо также одновременно постоянным упражнением добиться богатства добродетелей» (27). И для достижения человеком указанной цели каждый порок в его душе должен быть побежден соответствующей ему добродетелью, т.е. смирение, благожелательность, кротость, душевная радость, щедрость, воздержание и бескорыстие должны одолеть возглавляемое высокомерием войско, состоящее из тщеславия, зависти, гнева, уныния, алчности, чревоугодия и страсти к роскоши.

Из естественнонаучных сочинений Р.М. выделяется посвященный епископу Хальберштадтскому Геммону и королю Людовику II Немецкому (843–876) энциклопедический трактат «Об универсуме, или О природах вещей» («De universo seu De rerum naturis», или «Etymologiae opus», 842–844), состоящий из 22-х книг (по числу книг Ветхого Завета) и повествующий «не только о природах вещей и свойствах слов, но и о мистическом значении вещей». В отличие от сильно повлиявших на него сочинений Исидора Севильского — «О природе вещей» («De natura rerum») и «Этимологий» («Etymologiae sive Originum libri XX»), — трактат Р.М. не затрагивает специально темы семи свободных искусств и начинается с рассмотрения теологической проблематики, а именно с книги о Боге («De Deo»), «создателе нашем, главе и начале всех вещей». Последующие книги посвящены ангелам, Священному Писанию и Церкви; человеку, живой и неживой природе; истории, архитектуре и литературе; ремеслам, предметам обихода и т.д. Последняя глава содержит информацию о конской сбруе («De instrumentis equeorum»).

Перу Р.М. принадлежит также ряд посланий («Epistolae»), «Трактат о душе» («Tractatus de anima»), сочинения «О пороках, добродетелях и искуплении грехов» («De vitiis et virtutibus et peccatorum satisfactione»), «О церковной науке» («De ecclesiastica disciplina») и иные труды: «De videndo Deum, de puritate cordis et modo poenitentiae», «De quaestionibus canonum poenentialium», «De consanguineorum nuptiis et de magorum praestigiis falsisque divinationibus tractatus», «Quota generatione licitum sit connubium epistola», «Liber de sacris ordinibus» и др. Он является автором и целого ряда поэтических произведений («Carmina de diversis», «Tituli et inscriptiones altarium basilicae Sancti Salvatoris Fuldensis», «Tituli et inscriptiones ecclesiae N.», «Hymni», «Epitaphia»), в том числе и «Стиха о католической вере» («Rhythmus de fide catholica»), который включает в себя гимн «Всевышний Создатель» («Altus Prosator»), атрибутируемый апостолу пиктов св. Колумбе. Р.М. приписывается также и авторство первого латинского гимна Св. Духу — «Гряди, о Дух зиждитель» («Veni, creator Spiritus»).

Среди наиболее известных учеников Р.М., — помимо вышеупомянутого Годскалька, — можно назвать Сервата Лупа, ставше-

го в 842 г. аббатом Феррье и написавшего посвященную проблемам предопределения, свободы воли и искупления «Книгу о трех вопросах» («Liber de tribus quaestionibus», 849), а также поэта и богослова Валафрида Страбона по прозвищу «Гонорат», получившего первоначальное образование в монастыре Райхенау (816–825), затем обучавшегося у Р.М. в Фульде, в 829 г. ставшего воспитателем сына императора Людовика I Благочестивого (813–840), будущего короля Франции и императора Карла II Лысого (843–877), после чего вернувшегося в Райхенау и возглавившего это аббатство. Валафриду, — являющемуся автором «Книжицы о начатках и приращениях, относящихся к вещам церковным» («Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum») и целого ряда стихотворных произведений, включая «Видение Веттина» («Visio Wettini»), — традиционно атрибутируется библейский комментарий под названием «Ординарные глоссы» («Glossa ordinaria»), составленный в основном по трудам Р.М. и служивший теологическим пособием вплоть до XIV в. (к нему, в свою очередь, написал комментарий *Петр Коместор*).

Соч.: De rerum naturis [De sermonum proprietate sive Opus de universo] / Ed. A. Rusch. — Argentorati, 1467 [germ. tr.: De universo. Compendium der Naturwissenschaften an der Schule zu Fulda im IX. Jahrhundert / Hrsg. v. St. Fellner. — 1879]; De laudibus Sanctae Crucis. — Pforzheim, 1503 [K. Holter // Codices Selecti 33. — Graz, 1972–73; In honorem Sanctae Crucis / Ed. M. Perrin // CCCM 100 (1997)]; Opera omnia, t. 1–6 / Ed. J. Pamelius, G. Colvenerius. — Coloniae Agrippinae, 1626–27; De praedestinatione. — Parisiis, 1647; De arte grammatica / Ed. Canisius, J. Basnage. — 1725; Opera omnia // PL CVII–CXII (1851–52); Carmina / Hrsg. v. E. Dümmler // MGH II (1884), 154–244; Epistolae / Hrsg. v. E. Dümmler // MGH V, 381–516; De institutione clericorum libri tres / Hrsg. v. A. Knöpfler. — 1900 [рус. пер: О воспитании клириков. Кн. III, гл. 16–27, 31, 32, 36, 38 / Пер. М.А. Таривердиевой // АПМХС I, 317–341]; Martyrologium, Liber de computo / Eds. J. McCulloh, W. Stevens // CCCM 44 (1979), 199–321; Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum sive Lectiones antiquae, t. II, 1. — Amsterdam, 1921sq; Эпитафия Валахфрида аббата, сочиненная Храбаном Мавром / Пер. М.Е. Грабарь-Пассек // ПСЛЛ I, 331.



*Lum.: Bertolini G.L.* I quattro angoli del mondo e la forma della terra nell passo di Rabano Mauro // *Bollettino della Società Geografica Italiana* 47 (Roma, 1910), 1433–1441; *Blumenkranz B.* Raban Maur et Saint Augustin: Compilation ou adaptation? // *Revue du Moyen Âge latin* 7 (1951); *Dreves G.M.* Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus und Rabanus Maurus // *Veröffentlichungen aus dem Kirchengeschichtlichen Seminar Münster* III, 3 (1908), 55–136; *Ernst J.* Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie mit besonderer Rücksicht der Stellung des Rabanus Maurus und des Ratramnus. — Friburg, 1896; *Fleckenstein J.* Die Bildungsreform Karls des Grossen als Verwirklichung der Norma Rectitudinis. — 1953; *Ganz D.* The Debate on Predestination // *Charles the Bald: Court and Kindom.* — 1981; *Gotteschalvus Orbacensis.* Fragmenta libelli ad Rabanum (De gemina praedestinatione, De libero arbitrio, De voluntate Dei, De morte Christi) // *PL CXXI* (1852); *Hablitzel J.* Hrabanus Maurus. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Exegese // *Biblische Studien* XI, 3 (1906); *Hägele P.O.* Hrabanus Maurus als Lehrer und Seelsorger. — Fulda, 1972; *Heyse E.* Hrabanus Maurus' Enzyklopädie «De rerum naturis». Untersuchungen zu den Quellen und zur Methode der Kompilation // *Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung* 4. — München, 1969; *Hrabanus Maurus und seine Schule* / Hrsg. v. W. Boehme. — 1980; *Karlen H.* Die Gnadenehre des Rhabanus Maurus. — Rom, 1950 (Diss.); *Kottje R.* Hrabanus Maurus // *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasser-Lexikon, IV* / Hrsg. v. K. Ruh. — Berlin: De Gruyter, 1983, 166–196 (bibl.); *Kunstmann.* Rhabanus Maurus. — Mainz, 1841; *Laistner M.L.W.* Thought and Letters in Western Europe, A.D. 500 to 900. — London, 1930 (rev. ed. 1957, repr. 1966); *Lausberg H.* Der Hymnus «Veni creator Spiritus». — 1979; *Matter E.A.* The Lamentations Commentaries of Hrabanus Maurus and Paschasius Radbertus // *Traditio* 38 (1982), 137–163; *Miniature sacre e profane dell'anno 1023 illustranti l'enciclopedia Medioevale di Rabano Mauro.* — Monte Cassino, 1896; *Müller H.-G.* Hrabanus Maurus: «De laudibus Sanctae Crucis». — 1973; *Neumann F.* Lateinische Reimverse Hrabans // *Mittelalteinisches Jahrbuch* 2 (1965); *Picavet F.* Les discussion sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot. — Paris, 1896; *Rissel M.* Rezeption antiker und patristischer Wissenschaft bei Hrabanus Maurus // *Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters* 7. — 1976; *Schwarz F.H.* Chr. De Rhabano Mauro primo Germaniae praeceptore. — Heidelberg, 1811; *Stachnitt R.* Die Bildung des Weltklerus von Karl Martell bis auf Ludwig den Frommen. — 1926; *Türnau D.W.* Rabanus Maurus, der Praeceptor Germaniae. — München, 1900; *Валахфрид Страбон.* К Храбану Мавру, абба-

ту Фульды, своему учителю. К нему же, о посылке обуви. К нему же, просьба прислать слугу / Пер. М.Е. Грабарь-Пассек // *ПСЛЛ I*, 325–326.

СИСТЕМАТИЗАЦИЯ  
ПАСХАЗИЕМ  
РАДБЕРТОМ  
ХРИСТИАНСКОЙ  
ДОГМАТИКИ  
О СВ. ЕВХАРИСТИИ

ПАСХАЗИЙ РАДБЕРТ (Paschasius Radbertus, Paschase Radbert) (ок. 785/790, близ Суассона, Иль-де-Франс — ок. 860, монастырь Корби близ Амьена, Пикардия), теолог, экзегет и церковный деятель периода Каролингского возрождения. Будучи первоначально монахом обители Св. Петра в Суассоне, П.Р. уходит к 820 г.

в основанное в 657 г. женой Хлодвига II (638–657) Балтильдой бенедиктинское аббатство Корби (Corbeja), где попадает под начало св. Адальхарда (Аделярда) Старшего и его брата и преемника — св. Валы. В 822 г. П.Р. — в составе группы монахов во главе с Теодрастом — участвует в основании монастыря Новый Корби (или Корбей, Corbeja nova) близ Хёкстера (Вестфалия), а ок. 843 г. становится, будучи посвященным лишь в сан диакона, Корбийским аббатом (abbas Corbeiensis). Но ок. 851 г. он слагает с себя эту должность и, покинув Корби, удаляется в близлежащий монастырь Сен-Рикье (Saint-Riquier), чтобы посвятить себя литературной деятельности. Под конец жизни, однако, П.Р. вернулся в Корби и по смерти был похоронен в аббатской церкви Св. Иоанна (с 1073 г. его останки хранятся в корбийской церкви Св. Петра). Канонизирован Римско-Католической церковью (день почитания — 26 апреля).

К числу богословских трудов П.Р., — помимо библейских комментариев: на Псалмы («Expositio in Psalmum XLIV»), Плач Иеремии («Expositio in Threnos sive Lamentationes Jeremiae»), Евангелие от Матфея («Expositio in Evangelium Matthaei»), — относятся: излагающая основы христианской веры и посвященная Корбийскому аббату Варину «Книга о вере, надежде и любви» («Liber de fide, spe et charitate», 840–56); отстаивающий, в противоположность взглядам *Ратрамна из Корби* («О рождестве Христовом»: «De patri-

vitae Christi», ок. 853), чудесное сохранение Богородицею девственности и после рождения ею Христа трактат «О родах св. Девы» («Opusculum de partu Virginis», 846); а также обсуждающая вопрос о праздновании Успения Богородицы и атрибутировавшаяся некогда св. Иерониму Стридонскому работа «Об успении святой Девы Марии» («De assumptione Sanctae Mariae Virginis», или «Cogitis me»).

Однако наибольшую известность П.Р. принесла написанная им в 831 г. для ученика, аббата Нового Корби Пластидия Варина (Placidius Varinus) и специально отредактированная в 844 г. для короля Карла II Лысого (843–877) «Книга о теле и крови Господних» («Liber de corpore et sanguine Domini»), представляющая из себя первую систематизацию христианской догматики о Св. Евхаристии. В этой работе, — которую П.Р. сопроводил рядом своих стихов и посланий («Versus ad Carolum regem», «Epistola ad Carolum regem», «Versus de corpore et sanguine Domini», «Epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum»), — с опорой на авторитетные суждения Амвросия Медиоланского, Августина, Иоанна Златоуста и др. доказывается факт реального присутствия в Святых Дарах Самого Христа: таким образом, люди, вкушая евхаристический хлеб, приобщаются мистическому телу Христову, которое есть Церковь и которое умножается сверхъестественным образом в каждом таинстве причастия. В то же время П.Р. утверждает, что тело Христа в Евхаристии совершенно идентично тому телу, коим Он обладал в своей исторической жизни по воплощении, т.е. оно есть «поистине не иная какая плоть, чем та, которая была рождена Марией, претерпела страдания на кресте и восстала из гроба (non alia plane caro, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulchro)». Поскольку Карл II Лысый заказал евхаристический трактат и другому монаху Корби — *Ратрамну*, тот также написал собственное сочинение «О теле и крови Господних» («De corpore et sanguine Domini», ок. 844/850), где подверг критике концепцию П.Р. в виду присущего ей буквализма и порой не вполне удачных сравнений и примеров. Иную по отношению к его точке зрения позицию занял в этом вопросе и *Рабан Мавр*. Однако, поскольку в книге П.Р. имплицитно фактически уже содержится — с большей точностью сформулированное позднее в «Трактате о таинствах» («Tractatus

de sacramentis», 1165–70) *Петра Коместора* — ортодоксальное учение о пресуществлении (transsubstantiatio) Святых Даров, она получает одобрение в целом ряде опирающихся на нее позднейших одноименных трудах на ту же тему, созданных, в частности, *Гербертом* и *Ланфранком Бекским* (ок. 1059–66).

Помимо упомянутых сочинений, перу П.Р. принадлежат также: новая редакция «Мучений святых Руфина и Валерия» («De passione Sanctorum Rufini et Valerii»), «Житие св. Адальхарда, аббата Корбийского» («Vita Sancti Adalhardi, Corbeiensis abbatis»), составленная в форме диалога (dialogico modo) между П.Р. и четырьмя другими монахами Корби и цитирующая Цицерона и Сенеку «Эпитафия Арсению, или Житие достопочтенного Вала, аббата монастыря Корби в Галлии» («Epitaphium Arsenii, seu Vita Venerabilis Walae, abbatis Corbeiensis in Gallia»), книга «О благословенных патриархах Иакове и Моисее» («De benedictionibus patriarcharum Jacob et Moysi»), а также различные послания («Epistolae»), стихи («Carminae») и наставления.

Соч.: Opera / Ed. J. Sirmond, S.J. — Parisii, 1618; De fide, spe et caritate. — Augsburg, 1721 [B. Paulus // CCCM 97 (1990)]; Opera omnia // PL CXX (1852); Carminae / Hrsg. v. L. Traube // MGH: Poetae latini III (1896), 38–53; Epitaphium Arsenii / Hrsg. v. E. Duemmler // Abhandlungen der Berliner Akademie (1900); Epistolae / Hrsg. v. E. Duemmler // MGH: Epistolae VI (1925), 133–149; Liber de corpore et sanguine Domini, Epistola ad Fredugardum / Ed. B. Paulus // CCCM 16 (1969) (bibl.); Expositio in Matheo libri XII, t. 1–3 / Ed. B. Paulus // CCCM 56, 56 A–B (1984); De partu Virginis, De assumptione Sanctae Mariae Virginis / Eds. E.A. Matter, A. Ripberger // CCCM 56 C (1985); Expositio in Lamentationes Hieremiae libri quinque / Ed. B. Paulus // CCCM 85 (1988); De benedictionibus patriarcharum Jacob et Moysi / Ed. B. Paulus // CCCM 96 (1993); La virginidad de María según Ratomno y Radberto, monjes de Corbie: Nueva edición de los textos / Ed. J.M. Canal. — 1968; Sevens Versions of Carolingian Pastoral / Ed. R.P.H. Green // Reading University Medieval and Renaissance Latin Texts 3. — University of St. Andrew, 1980.

Лит.: Bach. Dogmengeschichte des Mittelalters I. — Wien, 1873; Bouhot J.P. Extraits du «De corpore et sanguine Domini» de Paschase Radbert sous le nom d'Augustin // Recherches augustiniennes 12 (1977), 119–173; Braga G. Gezone di Tortona tra Paschasio Radberto e Oddone di Cluny // Studi medievali 26 (1985),

611–660; *Cabaniss F.* Charlemagne's Cousins. Contemporary Lives of Adalard and Wala. — New York, 1967; *Choisy.* Paschase Radbert. — Genève, 1889; *Dolbeau F.* RATHERIANA I. Nouvelles recherches sur les manuscrits de l'oeuvre de Rathier // *Sacris Erudiri* 27 (1984), 373–443; *Ernst J.* Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie mit besonderer Rücksicht der Stellung des Rabanus Maurus und des Ratramnus. — Friburg, 1896; *Folliet G.* «Expositio de secreto gloriosae Incarnationis Domini Nostri Jesui Christi». Histoire d'un texte attribué à saint Augustin // *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica E. Dekkers...* oblata Brugge's Gravenhage, I. — Sint Pietersabdij: M. Nijhoff, 1975, 353–373; *Ganz D.* Corbie in the Carolingian Renaissance. — Thorbecke, 1990; *Geiselman J.* Die Eucharistielehre der Vorscholastik. — Paderbon: F. Schöningh, 1926; *Gliozzo C.* La dottrina della conversione Eucaristica in Paschasio Radberto e Ratramno, monaci di Corbia. — Palermo, 1945; *Hausherr.* Der heilige Paschasius Radbertus. — Mainz, 1862; *Jacquin M.* Le «De corpore et sanguine Domini» de Paschase Radbert // *RSPT* 9 (1914), 81–103; *Lies L.* Origines und die Eucharistiekontroverse zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus // *Zeitschrift für Katholische Theologie* 101 (1979), 426–441; *Lubac H. de.* Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Âge. Etudes historiques. — Paris: Aubier, 1944; *Macy G.* The Theologies of the Eucharistic in the Early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament According to the Theologians c. 1080 — c. 1220. — Oxford: Clarendon Press, 1984; *Mathon G.* Paschase Radbert et l'évolution de l'humanisme carolingien // *Corbie, abbaye royale.* — Lille: Facultés catholiques, 1963, 15–46; *Matter E.A.* The Lamentations Commentaries of Hrabanus Maurus and Paschasius Radbertus // *Traditio* 38 (1982), 137–163; *Maus C.* A Phenomenology of Revelation: Paschasius Radbert's Way of Interpreting Scripture // *Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas Theologica, Theses ad Lauream* 180. — Dayton (Ohio), 1970; *Peltier H.* Paschase Radbert abbé de Corbie. — Amiens: L.-H. Duthoit, 1938; *Rodenburg.* Die Vita Walae als historische Quelle. — Marburg, 1877; *Sardemann F.* Der theologische Lehrgehalt der Schriften des Paschasius Radbertus. — Marburg, 1877; *Silvestre H.* Nouvelles éditions de Paschase Radbert // *Scriptorium* 42 (1988), 113–118; *Vita Paschasia* / Ed. Mabillon // *Acta sanctorum Ordinis Sancti Benedicti IV.* — Lucca, 1735 (Pertz // *MGH: Scriptores XV*, 452 sq.); *Weisweiler H., S.J.* Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der Karolingischen Renaissance in den Matthäuskommentaren des Kreises um Anselm von Laon // *Scholastik* 35 (1960), 363–402, 503–536; *Малицкий.* Евхаристический спор на Западе в IX веке. Т. 1–2. — Владимир, 1917.

РАТРАМН ИЗ КОРБИ  
И ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ  
ПОЛЕМИКИ  
ЕГО ВРЕМЕНИ

РАТРАМН ИЗ КОРБИ (Ratramnus de Corbeia, Rathramnus Corbeiensis; Ratramne de Corbie) (ум. после 868, вероятно монастырь Корби близ Амьена, Пикардия), теолог периода Каролингского возрождения, приблизительно с 825 г. являвшийся монахом бенедиктинского аббатства Корби (Corbeia) и прославившийся благодаря активному участию в основных теологических полемиках своего времени: относительно характера божественного предопределения, особенностей зачатия и рождения Христа Девой Марией, сущности таинства Евхаристии, а также по поводу исхождения Св. Духа и природы человеческой души.

В рамках первого из указанных споров, — главными участниками которого были Годскальк из Орбе, *Рабан Мавр* и *Гинкмар Реймский*, — Р.К. выступил скорее на стороне Годскалька, также бывшего одно время монахом Корби, а после своего осуждения на соборах в Майнце (848) и Кьерзи (849) и заточения в монастырь Отвийе (Альтавилла) написавшего оттуда Р.К. печальное послание в леонинских гексаметрах: «Стих к Ратрамну» («Carpen ad Rathramnum, 849»). В составленном по заказу короля Карла II Лысого (843–877) трактате «О предопределении Божиим» («De praedestinatione Dei», ок. 850) он поддержал учение о двойном предопределении (gemina praedestinatio): одних людей к спасению, других к осуждению, однако при этом отверг возможность предопределения ко греху (ad peccatum) в силу того, что предзнание Бога относительно будущих человеческих греховных поступков вовсе не является причиной из совершения. В ходе же второго спора Р.К. было создано сочинение «О рождестве Христовом» («De nativitate Christi», или «Liber de eo quod Christus ex Virgine natus est», ок. 853), где вопреки мнению *Пасхазия Радберта*, к тому времени оставившего должность аббата Корби («О родах св. Девы»: «Opusculum de partu Virginis»), — но с опорой на труды Илария Пиктавийского, Иеронима Стридонского, Августина, Григория Великого, Беда Достопочтенного и др., — доказывается, что само рождение Христа Девой Марией (в отличие от Его зачатия ею) происходило не чудесным, но совершенно естественным физиологическим образом.

Однако еще ранее Р.К. — опять-таки в полемике с *Пасхазием Радбертом*, на то время являвшимся Корбийским аббатом («Книга о теле и крови Господних»: «Liber de corpore et sanguine Domini», 831, 844), — вступает в третью из вышеназванных дискуссий, когда по поручению Карла II Лысого пишет собственную работу «О теле и крови Господних» («De corpore et sanguine Domini», ок. 844/850), посвященную вопросам о том, как следует осмыслять акт превращения хлеба и вина в тело и кровь Христа в таинстве причастия и о том, как понимать отношение евхаристических тела и крови Христовых к воспринятой Спасителем индивидуальной человеческой природе. В этом трактате Р.К. полностью признает реальность самого факта превращения Святых Даров: «Нечестиво не только говорить, но также и думать об отсутствии [в Евхаристии] тела и крови Христа (negare corpus esse sanguinemque Christi [in Eucharistia] nefas est, non solum dicere, verum etiam cogitare)», но утверждает, что тело и кровь действительно присутствуют (corpus et sanguis vere Christi existunt) в Дарах силой Божественного Слова (secundum divini potentiam verbi) на уровне их невидимой духовной субстанции (secundum invisibilem substantiam), или «in veritate», а не на уровне остающегося прежним внешнего, телесного явления, или «in figura» (commutatio in melius non corporaliter, sed spiritualiter facta), почему они и не видны чувственным взором. Одновременно Р.К. указывает и на то, что тело и кровь Христа в причастии не являются совершенно идентичными телу и крови исторического Христа, т.е. Того, Который, согласно Символу веры (Credo), был зачат от Духа Святого, рожден Девой Марией, претерпел страдания при Понтии Пилате, был распят, умер и был погребен, сошел во ад, восстал в третий день из мертвых, взашел на небеса и сидит одесную всемогущего Бога-Отца («qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, et sepultus: descendit ad inferos; tertia die resurrexit a mortuis; ascendit ad caelos; sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis»).

Позднее на данный трактат, — который под названием «О Евхаристии» («De Eucharistia») атрибутировался в то время Иоанну Скоту Эриугене (вероятно, придерживавшемуся сходных с Р.К. взглядов), — ссылался, отстаивая в полемике с *Ланфранком Бек-*

*ским* собственную трактовку таинства, Беренгарий Турский, автор сочинения «О священной Трапезе» («De sacra coena», 1049). Поскольку взгляды Беренгария были осуждены на соборах в Риме (1050), Верчелли (1050) и Париже (1051) и он вынужден был собственноручно предать книгу Р.К. огню (1079), она — как сочинение Эриугены — также была признана еретической, после чего оказалась надолго забыта, пока внимание к ней не было вновь привлечено епископом Рочестерским кардиналом Джоном Фишером, который использовал идеи Р.К. в защите от лютеран католического учения о Евхаристии («De veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia adversus Johannem Oecolampadium», 1527). Однако в то же время — в результате ошибочной интерпретации текста трактата, согласно которой Р.К. якобы отстаивал концепцию не реально, но лишь символического присутствия Христа в Святых Дарах, преобразующихся не по субстанции, но только по действию своему на душу верующего человека, — данное сочинение было с сочувствием воспринято и многими реформаторами (в частности, Николасом Ридли) и, будучи переведенным на английский, немецкий, французский языки, завоевало особую популярность в протестантской среде. В силу этого оно было занесено в 1559 г. в «Индекс запрещенных книг» («Index librorum prohibitorum») и изъято оттуда лишь в 1900 г.

К четвертой полемике имеет отношение опирающийся на авторитет святоотеческой традиции, — представленной именами Афанасия Александрийского, Дидима Александрийского, Григория Назианзина, Амвросия Медиоланского, Августина, Геннадия Константинопольского, Фульгенция Руспийского и др., — трактат в четырех книгах «Против возражений позорных греков в адрес Римской Церкви» («Contra Graecorum opposita Romanam Ecclesiam infamantium libri quattuor», ок. 868), написанный Р.К. в целях защиты латинской обрядовой и догматической практики от тех обвинений, что были выдвинуты против нее в «Окружном послании» («Ἐγκύκλιος ἐπιστολή», 867) Константинопольского патриарха Фотия (858–867, 877–886), которое было разослано в связи с вопросом о церковной юрисдикции Болгарии. В этом произведении не только отстаивается римско-католическая доктрина об исхождении Св. Духа как от



Отца, так и от Сына (Filioque), но и утверждается несомненное превосходство Римской церкви над всеми другими: «Ecclesia Romana omnes alias dignitates praecellit».

Что же касается пятого из вышеупомянутых споров, то с ним связаны две работы Р.К. 860-х гг.: посвященная Одону из Бове «Книга о душе» («Liber de anima ad Odonem Bellovacensem») и «О количестве души» («De quantitate animae»). В них, отвечая на вопрос Карла II Лысого относительно статуса души («Sitne anima circumscripta sive localis?»), он опровергает мнение по данному поводу Макария Скота (Macarius Scotus), который — со ссылкой на «О количестве души» («De quantitate animae» XXXII, 69) Августина — говорил о существовании всеобщей души (anima universalis), из коей души индивидуальные исходят, «как река из источника или дерево из корней». Поскольку, согласно Р.К., из утверждения Макария о том, что «все люди суть один человек по своей субстанции», вытекает вывод, что в собственном смысле слова существует лишь один человек и одна душа (а это абсурдно), — им делается попытка сформулировать иное решение вопроса об онтологическом статусе общих понятий (universalia), поставленного Бозцием в «Комментариях к «Ведению» Порфирия» («Commentaria in Isagogen Porphyrii» I). Разводя значения терминов «субстанция» (substantia) и «природа» (natura), он доказывает онтологическое первенство индивидуальных сущностей по отношению к родам и видам (genera et species); последние в таком случае являются продуктом мыслительной деятельности и не присутствуют в реальных вещах (in rebus autem existentibus non consistunt).

Кроме того, перу Р.К. принадлежал утерянный ныне трактат, в котором — против мнения Гинкмара Реймского («О едином, а не тройном Божестве»: «De una et non trina Deitate», 865) и в защиту взглядов Годскалька — отстаивалась догматическая корректность употребления выражения «тройное Божество» (trina Deitas). Ему также атрибутируется и «Послание о кинокефалах к пресвитеру Римберту» («Epistola de Synocephalis ad Rimberty presbyterum»).

Соч.: De corpore et sanguine Domini [Bertrami presbyteri ad Carolum Magnum imperatorem]. — Coloniae Agrippinae, 1531 (Hrsg. v. J.N. Bakhuizen Van den

Brink. — Amsterdam: Noth-Holland Publishing Co., 1974); De praedestinatione Dei // Veterum auctorum, qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, Opera et Fragmenta / Ed. G. Manguin. — Parisiis, 1650, 29–102; Opera omnia // PL CXXI (1852), 1–346, 1154–1156 [(1880), 12–102, 223–346]; Epistolae / Hrsg. v. E. Dümmler // MGH: Epistolae VI (1925), 149–158; Opusculum inédit de Ratramne sur la nature de l'âme [De anima, De quantitate animae] / Éd. A. Wilmart // Revue Bénédictine 43 (1931), 207–223; Liber de anima ad Odonem Bellovacensem / Éd. D.C. Lambot. — Namur/Lille, 1952; De nativitate Christi // La virginidad de María según Ratramno y Radberto, monjes de Corbie: Nueva edición de los textos / Ed. J.M. Canal. — 1968; A Translation and Critical Edition of Ratramnus of Corbie's «De praedestinatione Dei» / Ed. and tr. T.R. Roberts. — Ann Arbor (Mich.): University Microfilms International, 1977.

Лит.: Bach. Dogmengeschichte des Mittelalters I. — Wien, 1873; Bouhot J.-P. Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales // Études augustiniennes (Paris, 1976); Cabaniss A., McCracken G. Ratramnus of Corbie: «Christ's Body and Blood» // Early Medieval Theology. — London, 1957; Delhaye Ph. Une controverse sur l'âme universelle au IX<sup>e</sup> siècle. — Namur/Lille, 1950; Dräseke J. Ratramnus und Photios // Byzantinische Zeitschrift 18 (Leipzig, 1909), 396–421; Ernst J. Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie mit besonderer Rücksicht der Stellung des Rabanus Maurus und des Ratramnus. — Friburg, 1896; Faney J.F. The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie. — Mundelein (Ill.), 1951; Ganz D. The Debate on Predestination // Charles the Bald: Court and Kindom. — 1981; Geiselmann J. Die Eucharistielehre der Vorscholastik. — Paderbon: F. Schöningh, 1926; Gliozzo C. La dottrina della conversione Eucaristica in Paschasio Radberto e Ratramno, monaci di Corbia. — Palermo, 1945; Gotteschalchus Orbacensis. Carmen ad Rathramnum // MGH: Poetae latini III (Berlin, 1896) [PL CXXI, 367–372]; Lies L. Origines und die Eucharistiekontroverse zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus // Zeitschrift für Katholische Theologie 101 (1979), 426–441; Lubac H. de. Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Âge. Etudes historiques. — Paris: Aubier, 1944; Macy G. The Theologies of the Eucharistic in the Early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament According to the Theologians c. 1080 — c. 1220. — Oxford: Clarendon Press, 1984; Martin. Ratramnus, une conception de la cène au IX<sup>e</sup> siècle. — Montauban, 1891; Nägle A. Ratramnus und die heilige Eucharistie, zugleich eine dogmatisch-historische Würdigung des ersten Abendmahlstreites // Theologische

Studien 5 (Wien, 1903); *Picavet F.* Les discussion sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hinckmar et de Jean Scot. — Paris, 1896; *Малцкиий.* Евхаристический спор на Западе в IX веке. Т. 1–2. — Владимир, 1917.

**ГИНКМАР РЕЙМСКИЙ  
И СПОР О  
БОЖЕСТВЕННОМ  
ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ**

**ГИНКМАР РЕЙМСКИЙ** (Hincmarus Rhemensis, Hincmar de Reims) (ок. 806, вероятно, Северная Галлия — 21.12.882, Эперне близ Реймса), выдающийся церковный и политический деятель Франкской империи и Западно-Франкского королевства; канонист и теолог позднего Каролингского возрождения. Будучи монахом аббатства Сен-Дени под Парижем и учеником Гильдуина (являвшегося, в свою очередь, учеником Алкуина и с 815 г. настоятелем Сен-Дени), Г.Р. прибыл вместе с ним в 822 г. ко двору императора Людовика I Благочестивого (813–840), советником которого он стал позднее (834). Возведенный в сан архиепископа Реймса и предстоятеля Франкской церкви (845), он окончил постройку реймского кафедрального собора и провел реорганизацию архидиоцеза, что позволило императору Лотарю I (843–855) обвинить Г.Р. в нарушении священной ординации и превышении своих полномочий; однако собор в Суассоне (в 853 г.) и папа Бенедикт III (855–858; в 855 г.) одобрили его начинания. Являясь главным политическим советником Карла II Лысого (843–877), поддержанного и коронованного им вопреки мнению Св. Престола, Г.Р. заведовал отношениями короля с императорами Лотарем I и Людовиком II (850–875), королем Людовиком II Немецким (843–876) и четырьмя папами. После вторжения норманнов он вынужден был бежать из Реймса в Эперне.

Как идеолог церковной политики Г.Р. — по поручению папы Николая I Великого (858–867) — развивал учение о зависимости власти светского монарха как от церковного благословения (только помазание ставит правителя над другими людьми и наставляет его к истинной цели), так и от «договора, на основании которого

он избран»: «О коронациях королей» («Coronationes regiae»), «О личности короля и королевской службе» («De regis persona et regio ministerio»). В случае несоблюдения государем указанного договора и нарушения им тем самым божественного закона епископы и благородные граждане получают право на неповиновение и мятеж, подобный мятежу римлян против Тарквиния Гордого (Tarquinius Superbus, 534/533–510/509 до Р.Х.). При этом в сочинении «О разводе короля Лотаря и королевы Теутберги» («De divortio Lotharii regis et Teutbergae reginae», 860) Г.Р. поддерживал — вслед за Николаем I — приоритет духовной власти в делах брака; он отстаивал также независимость церковной иерархии от светской власти, доказывая в «Толковании королю Карлу в защиту свободы Церкви» («Expositiones ad Carolum regem pro Ecclesiae libertatum defensione»), что «всякое земное царство достигается войнами, расширяется победами, а не отлучениями наместников апостола или епископов». Однако, широко используя положения канонического права, Г.Р. отстаивал в то же время свою юрисдикцию и перед папским Престолом — в лице того же Николая I, Адриана II (867–872) и Иоанна VIII (872–882), — выступая за больший контроль со стороны архиепископа над клиром вверенного ему архидиоцеза: «Об обязанностях епископов» («De officiis episcoporum»), «Синодальные главы» («Capitula synodalia»), «Краткий труд в 55-ти главах» («Opusculum LV capitulorum»). Так, — будучи одним из первых, кто высказал сомнения в подлинности Лжеисидоровых декреталий (сер. IX в.), утверждавших полную власть папы в назначении и смещении епископов и созыве поместных соборов, — Г.Р. без одобрения свыше сместил епископа Суассонского Ротада (863), выступал против епископа Ланского Гинкмара, своего племянника (870), а в 876 г. посчитал назначение папского легата для Германии и Галлии вторжением в свои административные права.

Как теолог Г.Р. прославился активным сопротивлением доктрине саксонского бенедиктинца, ученика *Рабана Мавра* в Фульде, поэта и богослова Годскалька из Орбе, изложенной в его сочинении «О предопределении» («De praedestinatione», ок. 845). Согласно Годскальку, — опиравшемуся на отдельные слова Писания (Рим. 9,21: «Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сде-

лать один сосуд для почетного употребления, а другой для низко-го?»), а также на учения Августина («De Civitate Dei», 413–427) и, в особенности, Исидора Севильского («Sententiae»), — в отношении судеб людей имеет место двойное предопределение (*gemina praedestinatio*) Божие: одних к благодати и спасению, других ко греху и «справедливому осуждению», т.е. к гибели (*ad peccatum et ad peritum*). Грешники, вследствие этого, не могут исправиться; и Христос умер только за предопределенных к праведной жизни: ведь если бы Бог хотел спасти всех, то тогда даже «одна не спасаемая душа означает крушение всемогущества Божьего». Так как из доктрины Годскалька вытекало, что спасение не зависит от благодатной деятельности Церкви, он (после осуждения в 848 г. по инициативе *Рабана Мавра* на соборе в Майнце) был вторично осужден и на соборе в Кьерзи (849) — уже по инициативе Г.Р., в чьей епархии находился Орбе и к которому *Рабан* обратился со специальным посланием. Подвергнутый в Кьерзи бичеванию, Годскальк был к тому же еще и заключен — до самой своей смерти — в аббатство Отвийе (или Альтавилла: *Alta Villa, Hautvillers*) близ Реймса, находясь в котором, однако, продолжал отстаивать свою точку зрения, выпуская новые сочинения («*Confessio*», «*Confessio prolixior*» и др.). Более того, он предлагал Г.Р. разрешить спор о предопределении судом Божьим, т.е. испытанием четырьмя кипящими котлами и хождением по раскаленной плите, а также пророчествовал, что через три с половиной года архиепископ умрет и на его место будет избран сам Годскальк. Г.Р. же, со своей стороны, не подчинился в 863 г. повелению Николая I отпустить Годскалька на папский суд в Рим.

В ответ на представленные мнения Г.Р. составил собственный трактат «О предопределении Божиим и свободном произволении» («*De praedestinatione Dei et libero arbitrio*», 849), а впоследствии и дополнения к нему: «*De praedestinatione Dei et libero arbitrio posterior dissertatio adversus Gothescalcum et caeteros praedestinianos*», 859/860; «*Epistola ad Carolum regem, priori contra praedestinianos dissertationi [deperditae] praefixa*»; а также обращение «К затворникам и простецам» («*Ad reclusos et simplices*») на ту же тему. В своем трактате Г.Р., исходя из текста Писания и патристических авторов (он, в

частности, цитирует отрывки из сочинений Дионисия Ареопагита в переводе Гильдуина от 827–34 гг.), утверждает наличие лишь простого предопределения: Бог предопределяет только к благодати и спасению, но не ко греху и осуждению; иначе, с одной стороны, Бог Сам выступал бы как автор греха, а с другой — человек освобождался бы от ответственности за свои поступки (что, впрочем, отчасти является искажением позиции Годскалька). Однако зло допускается Богом, и Он может осудить человека на наказание в предвидении его греха. В связи с тем, что ряд авторитетных мыслителей — Серват Луп из Феррье («Книга о трех вопросах»: «*Liber de tribus quaestionibus*», 849), епископ Пруденций из Труа — не поддержал взгляды Г.Р. и выступил на стороне Годскалька, а запрос Карла II Лысого к *Ратрамну из Корби* («О предопределении Божиим»: «*De praedestinatione Dei*», ок. 850) также не привел к прояснению дела, Г.Р. по совету епископа Пардула из Лана обратился к Иоанну Скоту Эриугене, который представил собственное сочинение в 19-ти главах «О божественном предопределении» («*De divina praedestinatione*», 850/851), где говорил, что Бог не предопределяет ко злу и смерти, поскольку они суть умаление добра и жизни (*defectum essentiae*), а предопределение возможно лишь к сущему благу (к тому, что есть), но не к тому, что не есть. Более того, согласно Эриугене, — поскольку Бог пребывает в вечности и для Него нет ни прошедшего, ни будущего, — даже в отношении добра нельзя утверждать о божественном предопределении в собственном смысле слова: строго говоря, таковое состояло в сотворении человека, наделенного свободной волей, неверное употребление которой и является единственным источником зла.

Упомянутое сочинение Эриугены стало объектом жесткой критики со стороны архиепископа Санского Венилонна, извлекая из него 19 предосудительных тезисов, Пруденция из Труа, обвинившего его в пелагианстве, оригенизме и других ересь («*De praedestinatione contra Johannem Scotum*», 851), и диакона Флора Лионского, написавшего в адрес его автора — «пустослова и болтуна» (*vaniloqui et garruli hominis*), «нечестивейшего и отвратительного хулителя Бога» (*impissimus et detestabilis blasphemator Dei*) — трактат «Против нелепостей и заблуждений некоего пустейшего человека по

имени Иоанн о преопределении и предведении божественном и об истинной свободе человеческого произволения» («Adversus cuiusdam vanissimi hominis, qui cognominatur Ioannes, ineptias et errores de praedestinatione et praescientia divina et de vera humani arbitrii libertate»). Несмотря на то, что — в виду сложности использования содержащихся в ней идей в пастырской практике — данная работа не удовлетворила как архиепископа и Г.Р., последний зачастую подвергался осуждению в одном ряду с самим Эриугеной, а также Пардулом Ланским: например, со стороны Ремигия Лионского («Libellus de tribus quibusdam epistolis venerabilium episcoporum, quid de earum sensu et assertionibus juxta catholicae veritatis regulam sentiendum sit») и участников собора южногалльских епископов в Валансе (855), выступивших против решений собора в Кьерзи и признавших рассуждения Эриугены дьявольскими измышлениями (commentum diaboli), «нелепейшим образом составленными путем силлогизмов (syllogismis ineptissime conclusa)». В 859 г. это определение подтвердил и собор в Лангре; тогда же с ним согласился и Св. Престол в лице Николая I.

В ходе же своего второго богословского спора с Годскальком Г.Р. написал трактат «О едином, а не тройном Божестве» («De una et non trina Deitate», 865 или «Ex Sanctis Scripturis et orthodoxorum dictis collectione de una et non trina deitate sanctae videlicet et inseparabilis Trinitatis unitate, ad repellendas Gothescalci blasphemias ejusque paenias refutandas»), посвященный проблеме точного выражения догмата о «Святой и неделимой» Троице и направленный против его интерпретации в духе тритеизма, в чем и подозревался Годскальк. (Против мнения Г.Р. и в защиту взглядов Годскалька выступил, со своей стороны, *Ратрамн из Корби*; однако сочинение его ныне утеряно). Кроме того, перу Г.Р. принадлежит «Толкование на подношение Соломону» («Explanatio in ferculum Salomonis»), «Житие св. Ремигия» («Vita sancti Remigii»), этическая работа «О необходимости удержания от пороков и пробуждения добродетелей» («De cavendis vitiis et virtutibus exercendis»), трактаты о природе души («De diversa et multiplici animae ratione ad Carolum Calvum regem»), о распорядке придворной жизни («De ordine palatii») и др. Ему приписывается и авторство хроники («Hincmari Annales sive Annalium

Bertinianorum pars tertia», 861–882). При этом, подобно *Пасхазию Радберту*, Г.Р. верил в тождественность евхаристического и исторического тела Христова, а также активно отстаивал необходимость почитания образов святых и Спасителя.

Соч.: Epistolae... access. Theodulphi epistola... — Mayenne, 1602; Opusculae et epistolae... access. Nicolai PP I et al... scripta / Ed. J. Cordsius. — Parisii, 1615; Opera in duos tomos digesta / Ed. J. Sirmond. — Parisii, 1645; Opera // PL CXXV (1852) [repr. Turnhout: Brepols, 1986]; Epistolae // PL CXXVI [J. Sirmond. — Paris, 1986]; De ordine palatii (lat. et fr.) / Éd. M. Prou. — Paris: EPHE, 1884; Epistolae VIII // MGH (1935).

Лит.: Arnold F. Das Diözesanrecht nach den Schr. Hinkmars von Reims. — Wien, 1935; Davis L. Hincmar of Rheims as a Theologian of the Trinity // Traditio 27 (1971), 455–468; Devisée J. Hincmar, archevêque de Reims 845–882, 3 vols. — Genève, 1975–76; Ganz D. The Debate on Predestination // Charles the Bald: Court and Kindom. — 1981; Jolivet J. Godescalc d'Orbais et la Trinité, la méthode théologique à l'époque carolingienne. — Paris, 1958; Lonpot. Hincmar, archevêque de Reims, sa vie, ses oeuvres, son influence. — 1849; Nelson J.L. Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Reims // English Historical Review 363 (London, 1977); Nineham D. Gottschalk of Orbais: Reactionary or Presursor of the Reformation? // Journal of Ecclesiastical History 40/1 (1989); Noorden C. von. Hincmar, Erzbischof von Reims. — Bonn, 1863; Picavet F. Les discussion sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot. — Paris, 1896; Schrörs H. Hincmar, Erzbischof von Reims. — Freiburg-im-Breisgau, 1884; Wallace-Hadrill J.M. Archbishop Hincmar and the Arthorship of Lex Salica // Revue d'histoire du droit 21 (1953), 1–29.



**ГЕРБЕРТ**  
**КАК СОЕДИНИТЕЛЬНОЕ**  
**ЗВЕНО МЕЖДУ РАННИМ**  
**И ЗРЕЛЫМ**  
**СРЕДНЕВЕКОВЬЕМ**

**ГЕРБЕРТ**, или Сильвестр II (Gerbertus, Sylvester II; Gerbert de Aurillac, Silvester II) (ок. 945, Ориак или близ него, Овернь — 12.05.1003, Рим), французский ученый и философ, выдающийся церковный и государственный деятель, реформатор европейского образования,

наиболее влиятельный из учителей своего времени; по словам биографа Рихера, «человек великого ума и одаренный удивительным красноречием, который..., как ясный светильник, разливал свет на всю Галлию». Будучи выходцем из незнатной семьи, Г. становится монахом бенедиктинского монастыря Св. Геральда в Ориаке, где и получает первоначальное образование. Однако в 967 г. барселонский герцог Боррель забрал его с собой в Каталонию (Испанскую марку) и Г. продолжил изучение свободных искусств — прежде всего квадривиума — под руководством Гаттона, епископа Викского, в монастыре Санта-Мария де Риполь (Santa María de Ripoll), став в то же время одним из первых европейцев, познакомившихся с достижениями арабской науки и культуры (влияние коей особенно сильно ощущалось в Каталонии благодаря непосредственному соседству с Кордовским халифатом). В 970 г. он вместе с Боррелем и Гаттоном приехал в Рим, где — как знаток математики — был представлен папе Иоанну XIII (965–972) и императору Оттону I Великому (962–973). В 972 г. Г. вместе с архидиаконом Геранном отправился в Реймс, дабы учиться у него диалектике в местной кафедральной школе. Вскоре Реймский архиепископ Адальберон назначил Г. главой этой школы (scholasticus), и тот, находясь на указанном посту, провел в ней значительные преобразования (в частности, существенно расширив библиотеку). В декабре 980 г. в Равенне под председательством императора Оттона II (973–983) и в присутствии архиепископа Адальберона и аббата Мутье Адсона состоялся диспут по вопросу о разделении философии, на который Г. был вызван Отриком (Otricus), магистром кафедральной школы Магдебурга (Саксония): вследствие неверной информации, Отрик обвинял Г. в том, что тот якобы подчинял — в рамках своей системы классификации знания — физику математике как вид роду. До-

казав, что в действительности он рассматривает физику как науку равную математике и тем самым одержав победу, Г., «увенчанный славою», возвратился в Реймс.

Став в 982 г. по указу Оттона II аббатом основанного ок. 613 г. св. Колумбаном монастыря Боббио в Ломбардии (abbas Bobiensis), Г. обогатил его библиотеку, но, проявив полную неопытность в политическом и экономическом управлении и потому восставив против себя как монахов, так и местных феодалов, уже в 983 г. возвратился в Реймс, где вместе с архиепископом Адальбероном способствовал переходу королевской власти во Францию от каролингов к капетингам, присутствуя в мае 987 г. на Санлисском съезде и участвуя в том же году в коронации Гуго Капета (987–996). Несмотря на то, что Адальберон перед смертью в январе 989 г. назначил Г. своим приемником, ему — по протекции Гуго Капета — наследовал Арнульф (внебрачный сын короля Лотаря, 954–986); и только в 991 г. Г. избирается архиепископом Реймским, хотя и не утверждается в этом сане папским Престолом в лице Иоанна XV (985–996) и Григория V (996–999), которые считали смещение Арнульфа синодом Галльской церкви незаконным. В 996 г. в Павии (Ломбардия) происходит знакомство Г. с коронованным в феврале того же года шестнадцатилетним императором Оттоном III (996–1002), ко двору коего в Магдебург он и переезжает в апреле 997 г. (чему способствовала также и смерть в октябре 996 г. Гуго Капета). Как ближайший советник императора и глава придворного интеллектуального кружка Г. сопровождает Оттона III во время похода в Италию, где последний сначала способствует его произведению Григорием V в сан архиепископа Равенны (апрель 998), а по смерти Григория V и избранию Римским папой под именем Сильвестра II (02.04.999).

Находясь во главе Римской церкви, Г. боролся против таких ее пороков, как nepotизм и симония, отстаивал целибат духовенства. Кроме того, он утвердил своего прежнего соперника Арнульфа в сане архиепископа Реймского, основал архиепископство в Эстергоме (Венгрия), а также в Гнезно (Польша), где в качестве первого архиепископа им был поставлен брат св. Адальберта Пражского, погибшего мученической смертью от рук язычников-прусов. В роковом 1000 г., в связи с указанным предоставлением Польской цер-

кви независимости от Магдебургской метрополии, к его мощам, — которые, будучи выкупленными у пруссов польским королем Болеславом I Храбрым (992–1025), покоились в соборе в Гнезно, — Оттон III, бывший близким другом св. Адальберта, совершил специальное паломничество (попутно провозгласив Болеслава «братом и помощником империи»). 27 марта того же 1000 г. Г. даровал королевский титул крестителю Венгрии Стефану (Иштвану) I Святому (997–1038) в знак принятия его страны в христианский мир (Christianitas). (Немногим позднее, в 1007–08 гг., вдохновляясь его миссионерскими идеями, св. Бруно Кверфуртский старался наладить религиозные контакты еще и с киевским князем Владимиром I Святославичем (980–1015) и даже с печенегами). Мысля себя продолжателем дела Сильвестра I (314–335), крестителя императора Константина I Великого (306–337), — о чем свидетельствует и неслучайный выбор папского имени, — Г. не только проповедовал возрождение Церкви в ее былой чистоте и единстве, но и выступал за тесное гармоническое сотрудничество духовной власти с властью светской, представленной «Новым Константином» — Оттоном III, который, в свою очередь, — благодаря молодости, специфике генеалогии (родству одновременно и с западным, и с византийским императорскими домами) и присутствию романтического мистицизма, сопровождавшегося глубокой религиозной экзальтацией (в числе других его наставников был, например, отшельник св. Ромуальд), — ставил перед собой цель восстановления единства Римской империи и ввиду ожидаемого в 1000 г. начала апокалипсических событий видел в своем лице последнего ее главу. (Интересно, что при этом Оттон III не признавал подлинность так называемого «Константинова дара»: Donatio Constantini). Однако планам этим не суждено было сбыться, в частности, вследствие скорой смерти Оттона III 23 января 1002 г. на руках у Г., также скончавшегося уже в следующем году.

К первостепенным заслугам Г. — как главы Реймской школы и своеобразного соединительного звена между ранним и зрелым Средневековьем — следует отнести его деятельность, направленную на возрождение в христианской Европе традиций античного образования, имеющих преимущественное отношение к изучению свободных искусств как необходимых компонентов философии, или

«знания вещей божественных и человеческих (rerum divinarum et humanarum scientia)». При этом, — помимо весьма вероятной возможности использования толкований Ремигия Осеррского («De duabus quaestionibus»), также преподававшего в свое время в Реймсе (893–900), — главными систематическими источниками для него служат комментарий Макробия к Цицероновскому «Сну Сципиона» («Commentarium in Somnium Scipionis», нач. V в.) и «О бракосочетании Филологии и Меркурия» («De nuptiis Philologiae et Mercurii», до 439) *Марциана Капеллы*. Так, та часть предложенной Г. школьной программы изучения наук тривиума, что была посвящена риторике, опиралась на тексты Теренция, Вергилия, Горация, Сенеки, Персия, Квинтиллиана, Лукана, Стация и Ювенала (знанием греческого языка, однако, Г. не обладал). В рамках же диалектического образования именно им впервые был полностью сформирован и предложен для исследования корпус так называемой «старой логики» (logica vetus), включавший в себя «Категории» и «Об истолковании» Аристотеля, «Топику» Цицерона (с комментариями к ней Боэция), «Введение к «Категориям» Аристотеля» («Isagoge», или «Porphirii de quinque vocibus in Categorias Aristotelis Introductio») Порфирия в переводе Мария Викторина и Боэция (с комментариями последнего), а также ряд собственных логических трудов Боэция: «Введение в категорические силлогизмы» («Introductio ad categoricos syllogismos», или «Antepaedicamenta»), «О гипотетических силлогизмах» («De syllogismo hypothetico»), «О топических различиях» («De differentiis topicis»), «О делении» («De divisione»).

Что же касается наук квадравиума, которым Г. уделял особое внимание, то их изучение, — по его собственному сообщению в письме от 983 г., — велось, прежде всего, с опорой на соответствующие «Наставления» («Institutiones», 505–510) Боэция: в арифметике, геометрии, астрономии и музыке, причем на последние им, вероятно, были составлены специальные схолии; очевидно также, что Г. была хорошо известна математика Евклида («Elementa geometriae») и Никомаха из Герасы («Introductio arithmetica»). В связи с этим особый интерес заслуживает применение им в педагогике весьма специфического аллегоризма, примером чему может служить следующее высказывание: «Король есть выражение большо-

го числа, в то время как есть люди, по своей незначительности вовсе не представляющие собой воплощения какого-либо числа». Но, более того, по всей видимости, именно Г. первым из представителей латинского Запада осознал необходимость ознакомления с арабской ученостью и, как следствие, положил начало внедрению ее элементов в европейскую науку: с его именем, в частности, связывается факт первого описания и использования в христианской Европе арабских цифр (правда, от 1 до 9, т.е. за исключением нуля, смысл коего, видимо, остался Г. не понятен); имеются указания и на предпринятый им перевод одного из сочинений аль-Кинди, которым, вероятно, мог быть трактат «О разуме» («De intellectu»).

К собственным научным работам Г. относятся: посвященное вопросам прикладной геометрии «Послание Адельбольду о причине различия площадей в равнобедренном треугольнике, исследованном геометрическим и арифметическим методами» («Epistola ad Adelboldum de causa diversitatis arearum in trigono aequilatero, geometrice arithmeticeque expenso»), в котором среди прочего утверждается, что корень из 3-х равен  $26/15$ , или  $12/7$ , а корень из 2-х равен  $17/12$ . (В ответ на это «Послание» Адельбольд, в свою очередь, написал трактат «О правиле нахождения объема сферы» («De ratione inveniendi crassitudinem sphaerae»), где при исчислении числа  $\pi$  получает ответ, равный  $22/7$ ). Далее следует «Книжипа о разделении чисел» («Libellus de numerorum divisione»), повествующая о правилах умножения и деления, а также о единицах измерения, таких, например, как: палец (т.е. дюйм, *digitus*), унция (*uncia*,  $1/12$  стопы), палец (*palmus*,  $1/4$  стопы), стопа (т.е. фут, *pes*,  $1/5$  пасса), пасс (двойной шаг, *passus*), мера (шест, *pertica*), стадий (*stadia*, 125 пассов, 625 стоп), галльская миля (*leugae*, или *leuvae*) и др. Авторство Г. приписывается к тому же и сочинению «О геометрии» («De geometria»), в котором подвергаются рассмотрению точки, линии (перпендикулярные и параллельные), углы, поверхности, плоские фигуры (треугольники, многоугольники, круги), говорится о правилах их измерений и существующих для этого мерах, о доказательствах теорем (включая теорему Пифагора) и уделяется специальное внимание практическому применению геометрического знания: например, при измерении высот (с помощью приборов, а

именно астролябии и гороскопа, отбрасываемой тени и зеркала), плоскостей (поверхностей вод и полей), диаметра Земли (со ссылкой на опыты Эратосфена в Египте).

При этом теоретическое знание дисциплин квадривиума подкрепляется у Г. работой по изобретению и конструированию — в научных и, что имело для него принципиальное значение, в образовательских целях — специальных инструментов и наглядных пособий. Так, для занятий по арифметике и геометрии им (видимо, по арабским образцам) была изготовлена — предоставлявшая возможность производить операции сложения, вычитания, умножения и деления — счетная доска абак, снабженная особой инструкцией по применению: «Правило счета на абак» («Regula de abaco computi»), или «Regulae de numerorum abaci rationibus»). Судя по описанию, абак Г. состоял из доски, разделенной на 27 прямоугольных частей в виду использования для счета девяти цифр (1–9), каждой из которых соответствовали три сектора: С (*centum*) — для сотен, D (*decem*) — для десятков и S, или M (*singularis seu monad*) — для единичных чисел; а также из передвигающихся по доске порядка 1000 фигурок. Для изучения астрономии Г. в качестве моделей звездного неба соорудил несколько подвижных механических глобусов (отображавших созвездия, орбиты планет, эклиптику и т.д.), один из которых описал в «Послании к Константину, монаху Флери, об устройстве сферы» («Epistola ad Constantinum monachum Floriacensem de sphaera constructione»), или «De sphaera»); во время своего пребывания в Магдебурге он изготовил прибор для измерения высоты полярной звезды (*horologium*), вероятно, идентичный астролябии, описанной в принадлежащей ему «Книге об астролябии» («Liber de astrolabia»), где, в частности, излагается и учение о семи климатических поясах, по всей видимости, заимствованное из «Естественной истории» («Historia naturalis») Плиния Старшего или из «О бракосочетании...» *Марциана Капеллы*. И, наконец, ради наглядности в постижении музыки Г. был создан монохорд — прибор для изучения колебания струн. Кроме того, ему приписывается конструирование музыкальных инструментов (органов) и часов (солнечных или механических).

К числу наиболее известных учеников Г. в Реймской школе, ставших затем его последователями, относятся: знаток свободных

искусств Аббон из Флери («*Quaestiones grammaticales*»); богослов и философ *Фульберт Шартрский*; сын Гуго Капета, французский король Роберт II (996–1031); епископ Утрехта Адальбольд; хронист Рихер из Сен-Реми, автор четырех книг «Истории» («*Historiae*», 996–998), охватывающих период с 879 по 995 гг. Позднее имя Г. было в особенном почете у мыслителей Шартрской школы: его сочинения, например, служат одним из источников для посвященного квадривному разделу «Гептатейхона» («*Heptateuchon*»: «Семикнижия») *Тьерри Шартрского*.

После завершения преподавательской деятельности в Реймсе Г. создает для Оттона III свой единственный собственно философский трактат — «О разумном и о пользовании разумом» («*De rationali et ratione uti*», 997–998), где исследует обнаруживаемое им противоречие между стандартным определением «разумное [существо есть то, которое] пользуется разумом (*rationale ratione utitur*)» и правилом аристотелевской формальной логики, согласно которому в высказывании объем сказуемого (предиката) всегда должен быть шире объема соответствующего ему подлежащего (субъекта). Действительно, в анализируемом Г. примере указанный закон не выполняется: ведь разумных существ всегда больше, чем существ, пользующихся разумом (во сне, например, когда люди не пользуются разумом, они не перестают при этом быть разумными существами) и, следовательно, объем подлежащего данного высказывания включает в себе как часть объем его сказуемого. Для разрешения указанного противоречия Г. использует формулируемую им классификацию актов, распадающихся на необходимые и ненеобходимые (*necessarius et non necessarius*), и потенций, подразделяющихся на те, которые могут актуализироваться, и те, которые не могут актуализироваться (*quae actu esse possit et quae actu esse non possit*): так, например, животное, являясь человеком в возможности, никогда не является им в действительности. Отсюда следует проводимое им различие между двумя значениями выражения «разумное существо»: 1) собственным, имеющим отношение к вечному, необходимо и всецело актуальному божественному Разуму, для которого «быть разумным» и «пользоваться разумом» — одно и то же; и 2) привходящим, относящемся к пребывающему во времени и потенциально

способному к пользованию разумом человеку, для которого актуализация этой потенции есть явление случайное и непостоянное.

Помимо сказанного, перу Г. принадлежит богословский трактат «О теле и крови Господних» («*De corpore et sanguine Domini*»), опирающийся как на авторитет патристики в лице Илария Пиктавийского, Василия Великого, Амвросия Медиоланского, Иеронима Стридонского, Августина, Кирилла Александрийского, Фульгенция Руспийского и др., так и на более поздние сочинения по идентичной тематике: например, на полностью одобряемую Г. «Книгу о теле и крови Господних» («*Liber de corpore et sanguine Domini*», 831, 844) *Пасхазия Радберта* (при этом в трактате содержится и ссылка на Иоанна Скота Эриугену, хотя и без прямого упоминания его имени). Далее следуют «Слово о наставлении епископам» («*Sermo de informatione episcoporum*»), 224 послания («*Epistolae*»), а также целый ряд стихотворений: «Эпиграмма на портрет Боэция» («*Epigramma, quod sic se habet inscriptum ad imaginem Boetii*»), эпитафии королю франков Лотарю, герцогу Фридриху, императору Оттону («*Epitaphium regis Francorum Lotharii*», «*Epitaphium ducis Friderici*», «*Epitaphium Ottonis imperatoris*»), а также автору «Компендиума «Моралий» св. Григория» («*Compendium Moraliu Sancti Gregorii*») Адальберту Мецкому («*Epitaphium Adalberti scholastici*»).

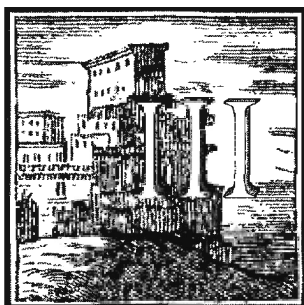
В историю, однако, Г. вошел еще и как один из самых известных — наряду с *Михаилом Скотом*, *Альбертом Великим*, *Роджером Бэконом* — средневековых мудрецов, которые с помощью нечистой силы приобрели и активно применяли свои колдовские способности: в таком образе он предстает, например, в хронике английского историка Уильяма Мальмсберийского «Деяния английских королей» («*De gestis regum Anglorum*» II, 167–169; 1125), посвященной сыну Генриха I (1100–35) — Роберту Глостерскому. Хотя Уильям и оговаривается, что «люди имеют обыкновение подрывать славу ученых, обвиняя человека, выдающегося в каком-либо искусстве, в сговоре с дьяволом», он утверждает тут же, что именно «при содействии дьявола Герберт жадно ловил свою фортуна, так что ничего, что однажды замыслил, не оставлял невыполненным». «Из отвращения ли к монастырской жизни, или одержимый жаждой славы, он бежал ночью в Испанию, намереваясь выучиться у сарацин главным

образом астрологии и другим наукам подобного рода», и «там он узнал, что предвещает пение и полет птиц; там постиг искусство вызывания теней умерших; там, короче говоря, овладел всем тем, что, вредное оно или полезное, может возбуждать человеческое любопытство...» Затем, украв у обучавшего его сарацина книгу, содержащую все его знания, и спасаясь от погони, Г. устремился из Испании обратно и, когда вышел к морю, «заклинаниями призвав дьявола..., поклялся, что будет всегда в его власти, если он защитит его от того, кто снова гнался за ним, и переправит через море. Это и было сделано». В качестве конкретных примеров действия колдовских сил Г. Уильям приводит случай отыскания им ставших предметом его алчности сокровищ, некогда спрятанных евреями, «которые он открыл в груде развалин с помощью некромантии»; другой пример повествует о том, что Г., разгадав загадку статуи, стоявшей на Марсовом поле близ Рима, нашел сокровища Октавиана (Августа), а именно «огромный дворец с золотыми стенами и золотыми потолками»: однако, в этом случае «беспредельная алчность осталась неутоленной». О том, что Г. «процветал благодаря своей призрачной удаче», сообщает и Уолтер Мап в трактате «О забавах придворных» (W. Мап: «De nugis curialium» IV, 12; втор. пол. XII в.). Кроме того, Г. (также как и Альберту Великому, и Роджеру Бэкону) традиционно приписывали изготовление отвечающей на предлагаемые вопросы искусственной головы. О его демонических способностях упоминается в том числе у Виктора Гюго («Welf, castellan d'Osbor») и М.А. Булгакова («Мастер и Маргарита»).

Соч.: De rationali et ratione uti, De corpore et sanguine Domini / Hrsg. v. B. Pez // Thesaurus anegdotorum novissimus I, 1. — Augsburg, 1721; Opera // PL CXXXIX (1853), 57–350; Oeuvres de Gerbert [Gerberti Opera omnia] / Éd. A. Olleris. — Paris/Clermont-Ferrand, 1867; Lettres de Gerbert (983–997) / Éd. J.V. Havet // Collection de textes pour servir à l'étude de l'histoire. — Paris, 1889; Opera mathematica / Hrsg. v. N. Bubnov. — Berlin, 1899; The Letters of Gerbert With His Papal Privileges as Sylvester II / Tr. H.P. Lattin // Records of Civilization. Sources and Studies 60. — New York, 1961; Die Briefsammlung Gerberts von Reims / Hrsg. v. F. Weigle // MGH: Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit II (1966).

Лит.: Bremond H. Gerbert. — Paris, 1906; Bubnov N. De exemplari epistolarum Gerbertinarum ejusque auctoritate historica. — St. Petersburg, 1888–90 [Бубнов Н.М. Сборник писем Герберта как исторический источник. Т. 1–3. — СПб., 1888–90]; Büdinger M. Über Gerberts wiss. und pol. Stellung. — Cassel, 1851; Chamberlin E.R. Pope Silvester II, 999–1003 // History Today 19 (1969), 115–121; Darlington O.G. Gerbert the Teacher // American Historical Review 52 (1947), 456–476; Fliche A. Un précurseur de l'humanisme au X<sup>e</sup> siècle le moine Gerbert (pape Sylvestre II). Quelques aspects de l'humanisme médiéval. — Paris, 1943; Franck A. Gerbert (le pape Sylvester II), état de la phil. et de scienc. a au X<sup>e</sup> siècle // Moralistes et Philosophes. — Paris, 1872, 1–46; Friedlein G. Gerbert, die Geometrie des Boëtius und die indischen Ziffern. — Erlangen, 1861; Havet J. L'écriture secrète de Gerbert. — Paris, 1887; Hock C.F. Gerbert oder Papst Sylvester II und seine Jahrhundert. — Wien, 1837; La Salle de Rochemarre. Gerbert (Silvestre II). — 1914; Lattin H.P. The Peasant Boy Who Became Pope. — 1958; Leflon J. Gerbert: Humanisme et chrétienté au X<sup>e</sup> siècle. — Abbaye Saint Wandrille, 1946 (bibl.); Mémoires scientifiques V, arts. 5, 6, 10 / Éd. P. Tannery. — 1922; Millas y Vallicrosa J.M. Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española. — 1960; Nagl. Gerbert und d. Rechenkunst d. X. Jahrhunderts // SWAW, Philosophisch-historische Klasse CXVI (1883); Omont H. Opuscules mathématiques de Gerbert et de Hériger de Lobber // NEMBN 39 (1909), 4–15; Picavet F. Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende. — Paris: Leroux, 1897 (Paris, 1917); Richer. Histoire de France (888–995) / Éd. R. Latouche. — Paris, 1937 [MGH: Scriptorum III / Hrsg. v. G.H. Pertz. — Hannover, 1839; рус. пер.: Пухер. Четыре книги истории, 42–65 // АПМХС II, 373–382; Пухер Реймский. История. — М., 1977]; Tappe. Gerbert oder Papst Sylvester II und seine Zeit. — Berlin, 1869; Turner W. Gerbert, Pope Sylvester II // The Catholic University Bulletin, März (1912); Uhrlitz M. Untersuchungen über Inhalt und Datierung der Briefe Gerberts von Aurillac // Schriftenreihe der historischer Kommission bei dem Bayerischen Akademie der Wissenschaft, II. — Göttingen, 1957; Weißenborn H. Gerbert, Beiträge zur Kenntnis der mathematik des Mittelalters. — Berlin, 1888; Werner K. Gerbert von Aurillac d. Kirche und Wissensch. seiner Zeit. — Wien, 1881; Willelmus Malmesberiensis. De gestis regum Anglorum / Ed. W. Stubbs // RBMAS XC, 1 (1887) [рус. пер.: Вильям Мальмсберийский. История английских королей. Кн. II, 167–169 / Пер. Т.И. Кузнецовой // ПСЛЛ II, 388–402]; Надлер В. Император Оттон Третий и его время. — Харьков, 1865.





## ШАРТРСКАЯ ШКОЛА И ЕЕ КРУГ (XI–XII ВВ.)

ФУЛЬБЕРТ  
ШАРТРСКИЙ  
И ЗАРОЖДЕНИЕ  
ГУМАНИТАРНЫХ  
ТРАДИЦИЙ  
ШАРТРСКОЙ ШКОЛЫ

ФУЛЬБЕРТ ШАРТРСКИЙ (Fulbertus Carnotensis, Fulbert de Chartres) (ок. 960, вероятно, близ Рима или в Аквитании — 10.04.1028, Шартр, Орлеане), выдающийся церковный и государственный деятель герцогства Аквитании и Французского королевства; теолог и ученый (знарок свободных искусств, права, медицины), заслуживший от современников почетные прозвища «Проницательный философ» (Acer Philosophus) и «Сократ» (Socrates); главный вдохновитель гуманитарных традиций Шартрской школы, прославившейся впоследствии именами епископа и канониста Иво, мыслителей Бернарда, *Тьерри*, *Гильома Конисского*, *Гильберта Порретанского*, Бернарда Сильвестра (Бернарда Турского) и др. и просуществовавшей вплоть до XVI в. Выходец из незнатной семьи, Ф.Ш. знакомится — вероятно, в Риме — с *Гербертом*, будущим папой Сильвестром II (999–1003), после чего учится у него в Реймсе. В 990 г. он назначается епископом Шартрским Одоном (968–1004) канцлером местной кафедральной школы (magister scholae), а в ноябре 1006 г. сам становится епископом Шартра, наследуя эту должность у Радульфа. Находясь на указанном посту, Ф.Ш. осуществляет по просьбе французского короля Роберта II (996–1031) дипломатическую миссию в Рим, а также затевает перестройку пострадавшего при пожаре 1020 г. Шартрского собора, однако умирает до окончания строительства. Канонизирован Римско-Католической церковью (день почитания — 10 апреля).

Активная религиозная и политическая деятельность Ф.Ш., жестко отстаивавшего независимость Церкви от вмешательства

светских властей, нашла свое отражение в его обширной корреспонденции («Epistolae»), состоящей из порядка 140-ка дошедших до нас посланий, в том числе: к ближайшему ученику Ф.Ш. — Хильдегарду; к знатоку свободных искусств, канонисту, автору «Истолкования категорических и гипотетических силлогизмов» («Syllogismorum categoricarum et hypotheticorum enodatio»), «Грамматических вопросов» («Quaestiones grammaticales») и «Деяний Римских понтификов» («De gestis Romanorum pontificum») — Аббону из Флери, прославившемуся как руководитель монастырской школы на Луаре («Epistola ad Abbon de Fleury», 1004); к аббату Ключни, реформатору ключнийской конгрегации, при котором был составлен «Chartularium Cluniacense» — Одилону; к всецело полагавшемуся на Ф.Ш. королю Франции — Роберту II, также воспитаннику *Герберта* в Реймсе; к герцогу Гильому V Аквитанскому, сделавшему Ф.Ш. казначеем церкви Св. Илария в Пуатье (знаменитое письмо, объясняющее значение феодальной присяги); а также к графу Фульку Нерра Анжуйскому, графу Одону II Блуаскому и др.

Что же касается теолого-философского наследия Ф.Ш., то к его — написанным грамотным и ясным латинским языком — сочинениям относятся прежде всего: «Трактат на стих 1-й главы XII-й Деяний Св. Апостолов: “В то время царь Ирод поднял руки на некоторых из принадлежащих к Церкви, чтобы сделать им зло”» («Tractatus in vers. 1 cap. XII Actorum Apostolorum: Misit Herodes rex manus, ut affligeret quosdam de Ecclesia, etc.»); «Трактат против иудеев» («Tractatus contra Judaeos»), имеющий целью опровергнуть иудаизм с помощью рациональных доводов (ratione convincere) и доказывающий, что пророчество Иакова о пришествии Примирителя народов (Быт. 49,10: «Non auferetur sceptrum de Juda, etc.») исполнилось во Христе; трактат «О верности» («De forma fidelitatis»); ок. 25-ти церковных гимнов и стихов («Hymni et carmina ecclesiastica»), посвященных также тематике школьного образования и включающих в свой состав гимн «Сонм Нового Иерусалима» («Chorus Novae Jerusalemiae»), гимн «Похвала монашеской жизни» («Laus vitae monasticae»), «Стих об изречениях философов относительно Высшего Блага» («Rithmus de sententiis philosophorum de Summo Bono»), опирающийся, в частности, на стоицизм Посидония и

«Заговор Катилины» («Conjuratio Catilinae» I–IV) Саллюстия, а также «Стих о различии между диалектикой и риторикой» («Rithmus de distantia dialecticae et rethoricae»), чьей задачей является, — отталкиваясь от идей из «О топических различиях» («De differentiis topicis» IV) Боэция и «О разумном и о пользовании разумом» («De rationali et ratione uti», 997–998) *Герберта*, — определить, в чем состоит отличие друг от друга указанных дисциплин по следующим признакам (facultates): методу, цели и материи (т.е. предмету). Кроме того, перу Ф.Ш. атрибутируются: речь «Мир Господен» («Proclamatio antequam dicant Pax Domini»), «Житие св. Аутберта, епископа Камбрейского» («Vita Sancti Autberti, Cameracensis episcopi»), проповеди на праздники Богородицы («Sermones ad populum») и др.: «Diplomata», etc.

Хотя кафедральная школа в Шартре существовала уже с VI в., именно благодаря Ф.Ш., — снабдившему ее переводами логических работ Аристотеля («Категории», «Об истолковании») совместно с соответствующими трудами Боэция (logica vetus), а также другими сочинениями античных и арабских авторов по математике, астрономии и естествознанию, — она приобрела статус одного из самых значительных центров образования на латинском Западе и прославилась своими богословскими, диалектическими и натурфилософскими исследованиями. Но несмотря на то, что Ф.Ш. являлся одним из лучших для своего времени знатоков классических авторов, он отличался традиционализмом в области религиозной мысли и призывал учеников (Гуго, Адельмана и др.) остерегаться обманчивых новшеств и не сходить с путей, начертанных Отцами Церкви. Однако при этом наиболее известным учеником Ф.Ш. стал Беренгарий Турский, глава основанной в 796 г. Алкуином Турской школы при монастыре Св. Мартина и автор осужденного за ересь сочинения «О священной Трапезе» («De sacra coena adversus Lanfrancum», 1049), содержащего полемику с *Ланфранком Бекским* по вопросу о природе Евхаристии.

Соч.: Epistolae, sermones, hymni, etc. / Ed. P. le Masson. — Parisiis, 1585; Opera varia / Ed. Ch. de Villiers. — Parisiis, 1608 (Coloniae Agrippinae, 1618; Lugduni, 1677); Opera // PL CXXI (1853), 163–368; The Letters and Poems of Fulbert of Chartres / Ed. and tr. F. Behrends. — Oxford, 1976.

Лит.: *Baron G.* Fulbert von Chartres und seine Zeit im Spiegel seiner Briefe. — Bamberg, 1968; *Becker A.* Form und Materie. Bemerkungen zu Fulberts von Chartres De forma fidelitatis im Lehnrecht des Mittelalters und der frühen Neuzeit // Historisches Jahrbuch 102/2 (1982), 325–361; *Behrens F.* Berengar of Tours, Fulbert of Chartres, and «Fulbertus Exiguus» // Revue Bénédictine 85 (1975), 333–347; *Blumenkranz B.* A propos du (ou des) Tractatus contra Judaeos de Fulbert de Chartres // Revue du Moyen Âge latin 8 (1952), 51sq; *Clerval A.* Les Écoles de Chartres au Moyen Âge (du V<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle) // Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir 11. — Paris, 1895, 30–42, 58–142; *Delaporte Y.* Fulbert de Chartres et l'École Chartraine de Chant liturgique au XI<sup>e</sup> siècle // Études grégoriennes 2 (1957), 51–81; *Endres J.A.* Fulbert von Chartres als Freund der freien Künste // BGPM XVII, 2–3 (1915); *Jeuneau E.* Lectio philosophorum: Recherches sur l'École de Chartres. — Amsterdam, 1973; *MacKinney L.C.* Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres. — Notre-Dame (Ind.), 1957; *MacVaugh M., Behrends F.* Fulbert de Chartres' Notes on Arabic Astronomy // Manuscripta 15 (1971), 172sq; *Merlet R., Clerval A.* Un manuscrit chartrain du XI<sup>e</sup> siècle: Fulbert évêque de Chartres. — Chartres, 1893; *Pfister F.* De Fulberti Carnotensis episcopi vita et operibus. — Nancy, 1885; *Southern R.W.* Platonism, Scholastic Method and the School of Chartres. — Reading, 1979.

ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ  
И МЕТАФИЗИКА  
АДЕЛЯРДА БАТСКОГО

АДЕЛЯРД БАТСКИЙ (Adelardus Bathensis, Adelhardus Bathoniensis, Aethelard; Adelard of Bath) (ок. 1070/80, Бат, Сомерсетшир — ок. 1145/50, Англия), английский философ, ученый (математик, естествоиспытатель) и переводчик, близкий по своим взглядам представителям Шартрской школы. Учился в Туре и Лане, преподавал в Лане и Париже. Много путешествовал по странам Средиземноморья: был в Южной Италии (Салерно) и на Сицилии (Сиракузы), в Северной Африке и Малой Азии (Тарс), а также, возможно, на Ближнем Востоке (Антиохия, Сирия, Святая Земля), в Греции и Испании (ок. 1110–25). Вернувшись к 1130 г. в Англию, стал воспитателем будущего короля Генриха II Плантагенета (1154–89).

Будучи одним из первых христианских мыслителей, обратившихся в поисках новых источников знаний к исламской культуре, А.Б. прославился прежде всего и как один из первых переводчиков на латынь арабских научных текстов. Так, в 1126 г. им были переведены исправленные в кон. X в. Масламой аль-Маджрити из Испании таблицы астрономических вычислений аль-Хорезми, являющиеся переработкой сочинения индийского происхождения «Малый Синдхинд». Благодаря этому переводу, — получившему название «Таблицы Хорезми», — латинский Запад впервые широко познакомился с арабскими числами, тригонометрией (функциями синуса и тангенса), а также с индийской концепцией мирового географического центра, который локализовывался в легендарном городе Арине (Ариме), расположенном на пересечении экватора с нулевым меридианом. Позднее Роберт Ретинский (Robertus Retensis; или Роберт Кетенский, Честерский), переводчик «Астрономии» («Opus astronomicum») Альбатена (аль-Баттани), приспособил эти «Таблицы» к лондонскому меридиану. Кроме того, А.Б., осуществив перевод с арабского, сделал первую — и самую распространенную в Средние века — латинскую версию «Начал» Евклида, исправленную впоследствии Иоанном Кампаном из Наварры («In Euclidis Elementatio geometrica», ок. 1254). К собственным же трудам А.Б., написанным в 1141–46 гг. под сильным арабским влиянием, относятся работы по абаку («Regulae abaci»), астролябии и соколиной охоте. Ему приписывается также и исправленное издание «Малого ключа к живописи» («Mappa clavicula») — переведенного на латинский язык в VIII в. византийского трактата, содержащего рецепты изготовления красок, а также опирающиеся на тексты Палладия («De re rustica libri XIV», или «Opus agriculturae»; IV в.) описания строительных технологий (включая расчеты фундаментов и пропорций раствора); в химической же части работы находится одно из самых ранних упоминаний об алкоголе.

Наибольшую популярность имели, однако, составленные в форме диалога между А.Б. и его племянником «сложнейшие» «Естественные вопросы» («[Perdifficiles] Quaestiones naturales», ок. 1110–1120), 76 глав которых представляют из себя сумму арабской науки (хотя ни один из арабских авторов не упоминается по имени) и посвя-

щены проблемам астрономии, физической географии, метеорологии, биологии, антропологии (анатомии, физиологии) и т.д. Согласно А.Б., при изучении природы, чьи естественные законы рационально постижимы, следует руководствоваться собственным разумом, который в качестве верховного судии дан каждому человеку, а не авторитетом, подобным поводку для животных. Необходимо прежде всего обращаться к знаниям, накопленным людьми, и «только тогда, когда это совершенно не удается, следует прибегать к Богу» как к конечной причине, объясняющей все явления. Возможность же указанного рационального постижения мироздания обусловлена, в частности, принципиальной неизменностью последнего в целом: «В этом чувственном мире ничто вообще не умирает и не становится меньшим сегодня по сравнению с тем, каким оно было создано. Если какая-нибудь часть отрывается от одной связи, она не гибнет, а переходит к другому сообществу (si qua pars ab una conjunctione solvitur, non perit, sed ad alteram societatem transit)» («Quaest. nat.» IV). Помимо прочего, данная работа А.Б. содержит информацию о греческом атомизме, имеющее аристотелевское происхождение доказательство бытия Бога от признания необходимости существования неподвижного Перводвигателя и доказательство — при помощи рациональных доводов (rationabiliter), также восходящих к «О Небе» Аристотеля, — неподвижности Земли: она не нуждается в опоре, поскольку основным ее свойством является тяжесть, а все тяжелые тела стремятся к самой низшей точке сферического универсума, к его единственному центру; поэтому Земля представляет собой не разрозненное, а единое тело, являясь устойчивой и неподвижной.

Что же касается метафизических воззрений А.Б., то они изложены в более ранней его работе «О тождественном и ином» («De eodem et diverso», ок. 1108/09), посвященной истолкованию знаменитой оппозиции из платоновского «Тимея»: τὰ ὑτὸν καὶ θάτερον, и написанной в форме диалога Философии, представляющей сферу *idem*: самотождественного и неизменного разума, и Филокосмии, представляющей сферу *diversum*: разнящегося и изменчивого мира чувственного опыта (образцами подобной формы произведения служили для А.Б. «О бракосочетании Филологии и Меркурия» Мар-

циана *Капеллы* и «Утешение Философией» Боэция). В попытке разрешения вопроса об онтологическом статусе универсалий А.Б. старается примирить взгляды на эту проблему Платона (существование общего «вне чувственного») и Аристотеля (общее существует «только в чувственном»), указывая, что хотя они и противоречат друг другу «в словах» (*verbis*), «реально» же (*re*) имеют одно мнение. Дело в том, что познаваемые объекты являются индивидами, видами или родами в зависимости от нашего способа их рассмотрения (*respectus*): с точки зрения «науки» Аристотеля (*scientia Aristotelis*), они рассматриваются как «иное», и тогда роды и виды, имманентные единичным вещам, получают существование в человеческом разуме в качестве универсальных понятий в результате абстрагирующего процесса; с точки же зрения «мудрости» Платона (*sapientia Platonis*) эти объекты рассматриваются «глубже» (*altius*), т.е. как «тождественное», и тогда универсалии в чистом своем виде существуют вне единичных вещей, а именно в божественном Разуме (*in mente divina*) — здесь А.Б. следует Августину, повторяя его ответ на 46-й вопрос из книги «О 83-х различных вопросах» («*De diversis quaestionibus LXXXIII*») и отождествляя платоновские идеи с предвечными идеями Бога. Таким образом, согласно А.Б., то, что едино и просто в умопостигаемом мире Философии, является в то же время разделенным и множественным в чувственно воспринимаемом мире Филокосмии.

*Соч.:* De eodem et diverso / Hrsg. v. H.E. Willner // BGPM IV, 1 (1903); Quaestiones naturales / Hrsg. v. H.E. Willner // BGPM XXXI (1934) [Eng. tr.: Gollancz H. Dodi ve-Nechdi (Uncle and Nephew), the Work of Berachya Hanakdan. — Oxford, 1920, 87–161]; Mappae clavicula (101–102) // *Mortet V. Un formulaire du VIII<sup>e</sup> siècle pour les fondations d'édifices et de ports d'après des sources d'origine antique* // Bulletin monumental (1907), 442–465.

*Лит.:* Berthelot M. La chimie au Moyen Âge, vol. 1. — 1893, 23–65; Berthelot M. Adelard de Bath et la Mappae Clavicula (Clef de penture) // Journal des savants (febr., 1906), 61–66; Bliemetzrieder F.J.P. Adelard von Bath. Eine Kulturgeschichtliche Studie. — München, 1935; Haskins C.H. Adelard of Bath // English Historical Review 26 (London, 1911), 491–498; Haskins C.H. Studies in

the History of Mediaeval Science. — Cambridge (Mass.), 1924 (repr. 1960); Johnson R.X. Notes [and Additional Notes] on Some Manuscripts of the Mappae clavicula // Speculum 10 (1935), 72–81; Johnson R.X. Some Continental Manuscripts of the Mappae clavicula // Speculum 12 (1937), 84–103; Jolivet J. Les Quaestiones naturales d'Adélard de Bath, ou la nature sans le Livre // Mélanges E.R. Labande. — Poitiers, 1974, 437–446; Murdoch J.E. The Medieval Euclid: Salient Aspects of the Translation of the Elements by Adelard of Bath and Campanus of Novara // XII<sup>e</sup> Congrès international d'histoire des sciences // Revue de synthèse 89 (1968), 49–52, 67–94; Phillipps Th. Mappae clavicula // Archaeologia 32 (Paris, 1847), 183–244; Suter H. Die Astronomischen Tafeln des Muhammed ibn Musa al-Khwarizmi in der Bearbeitung des Maslama ibn Ahmed al-Majriti und der latein. Übersetzung des Athelhard von Bath, etc. // Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark. Ser. 7, section des lettres. Vol. III, 1. — København, 1914.

НАТУРФИЛОСОФИЯ  
ГИЛЬОМА  
КОНШСКОГО

ГИЛЬОМ КОНШСКИЙ, Конхезий (Guilhelmus de Conchis, Guilelmus Conchesius; Guillaume de Conches; William Shelley Anglice, William of Conches) (ок. 1080, Конш близ Эврё, Нормандия — ок. 1154), французский философ, теолог, грамматист, являвшийся — наряду с Бернардом, *Тьерри*, *Гильбертом Порретанским* и Бернардом Сильвестром (Бернардом Турским) — выдающимся представителем Шартрской школы образованности. Обучался свободным искусствам в Шартре у канцлера школы Бернарда Шартрского и, возможно, в Париже, став к 1120/25 г. магистром. Вероятно, сначала преподавал в Шартре, а затем в собственной школе в Париже, где в 1138–40 гг. его учеником был *Иоанн Солберийский*, называвший Г.К. самым одаренным грамматистом после Бернарда. В связи с атаками на него со стороны *Гильома из Сен-Тьерри* (ок. 1140), Г.К. был вынужден прервать свое преподавание в Париже и вернуться в Нормандию, где он стал наставником сыновей графа Анжу — Годфрида (Жоффруа) IV Красивого Плантагенета (Geoffroi

le Bel Plantagenet, 1113–51), в том числе и будущего короля Англии Генриха II Плантагенета (1154–89).

Первая из двух основных работ Г.К. — систематический труд «О философии мира» («De philosophia mundi», 1120–30), другими названиями которого являются: «Великая философия природы» («Magna de naturis philosophia»), «Три книги философских и астрономических наставлений» («Philosophicarum et astronomicarum institutionum libri tres»), «Περὶ διδασχέων sive Elementorum philosophiae libri quattuor» и чье авторство ранее ошибочно приписывали Бедо Достопочтенному, Вильгельму из Хиршпау и *Гонорию Августодунскому*. В нем последовательно рассматриваются: природа и разделение философии; Бог, ангелы, Мировая душа и человеческие души; элементы, твердь, планеты и их влияние; метеорологические явления; география; сотворение человека. Вторая работа представляет из себя переработанное (вследствие критики *Гильома из Сен-Тьерри*) продолжение первой — это написанный в форме диалога с графом Годфридом Красивым популярный энциклопедический трактат «Драгматик философии», или «Сноп философских колосьев» («Dragmaticon philosophiae», 1145–50), известный еще как «Диалог о физических субстанциях» («Dialogus de substantiis physicis»), в котором Г.К. отрекся от некоторых содержащихся в прежнем своем труде еретических теорий. Кроме того, его перу принадлежат популярные на протяжении двух веков глоссы на «Утешение Философией» Бозция («Glosae super Boethium»), авторство которых позднее приписал себе Николай Тривет из Нориджа, две версии глосс на платоновского «Тимея» в переводе Халкидия («Glosae super Platonem»), глоссы на «Грамматические наставления» («Institutiones grammaticae») Присциана, на комментарий Макробия к «Сну Сципиона» из VI кн. «О государстве» Цицерона («Commentarium in Somnium Scipionis», нач. V в.), на Ювенала («Glosae super Juvenalem») и *Марциана Капеллу* (все 1120-х гг.). Г.К. считается также составителем «Основоположения моральных философов» («Moralium dogma philosophorum», до 1150), известного еще под названиями «Сумма моральных философов» («Summa moralium philosophorum») и «Моральная философия о достойном и полезном» («Moralis philosophia de honesto et utili»), — влиятельного собрания цитат по

вопросам этики из Писания, сочинений св. Отцов и античных авторов, включая Цицерона («Об обязанностях»: «De officiis») и Сенеку («О благодеяниях»: «De beneficiis»).

Подобно другим представителям Шартрской школы, Г.К. исходил в своем мировоззрении из того, что античная (преимущественно платоновская) философия — как истинное учение о явленном и не явленном сущем («De phil. mund.» I) — не вступает при правильном ее истолковании в противоречие с христианской верой. Ведь, согласно Г.К., вера в божественное всемогущество вовсе не подразумевает то, что Бог реально совершает какие-либо действия, не понятные разуму: Он мог бы их совершить, но Он этого не делает. Следовательно, с одной стороны, познание теологическое (так же, как математическое и физическое) подчиняется философским принципам, а с другой — натурфилософские исследования (космология, естественная история, антропология) обретают свое истинное значение в свете богословского их осмысления. Отождествляя платоновские идеи с содержащимися в божественном Разуме (Логосе) вечными архетипами, Г.К. утверждает далее, что при посредстве — заимствованной из платоновского «Тимея» — Мировой души (anima mundi) эти первообразы всех родов, видов и индивидов отпечатлеваются в тварном временном мире в качестве имманентных вещам врожденных форм (formae natae), образующих умопостигаемую структуру универсума, который обладает, таким образом, определенной автономией и познаваемой рационально (и даже математически) внутренней необходимостью. При этом привнесенная в природу Мировая душа, — отождествляемая, в свою очередь, с обладающим космогонической функцией Св. Духом (Быт. 1,2), — будучи источником жизни для всех живых существ и основанием мировой гармонии, одухотворяет и космос в целом, выступающий по отношению к ней как тело: сотворенный универсум представляет из себя, следовательно, одушевленное существо, несущее на себе образ Творца, Его могущество (Отец), мудрость (Сын), благодать (Св. Дух).

Отсюда следует, что стремление объяснить природные явления, исходя из законов естественного причинения, и необходимая опора при решении естественнонаучных вопросов не только на

авторитет Писания, но и на аргументацию семи свободных искусств, — знание которых, впрочем, не должно быть самоцелью (Г.К. настаивает на резком различении «мудрости» и «элоквенции»), — не только не умаляют, но, наоборот, подчеркивают созидательную мощь Премудрости Божьей, служащей залогом разумного постижения мироздания (Рим. 1, 20): «начало — от наставника, но совершенство должно быть от [собственного] дарования» (*principium a magistro, sed perfectio debet esse ab ingenio*) («De phil. mund.» I, 21). Во избежание же иррациональных выводов из текста Писания — в частности, из объясняемого им с помощью «Тимея» рассказа о сотворении мира (Быт. 1–2) — Г.К. (в отличие от *Тьерри Шартрского*) считал допустимым прибегать к аллегорическому его толкованию, используя теорию так называемых «облачений» (*involucra, integumenta*), согласно которой как природа прячет свою суть в одежды чувственного мира, так и истинный смысл таится в символах и образах (пример: аллегорическое истолкование текста о водах над твердью, где твердь — это атмосфера, а воды — облака). При этом Г.К. был убежден, что этимология напрямую способствует познанию вещей, а грамматическая невежественность и лингвистическая неинформированность приводят к философской неграмотности.

Выступая против идеи о вечности мира — также как и против концепции его периодической гибели и восстановления (отвергая, в частности, возможность более, чем одного потопа, *diluvium*) — Г.К. под влиянием переводов Константина Африканского и *Адельярда Батского*, познакомивших его со взглядами Демокрита, Эпикура, Лукреция, а также Али Ибн аль-Аббаса («*Pantegni*»), полагал в основе мироздания в качестве его первичных элементов неощутимые, но «понимаемые лишь через дробление разумом», т.е. умопостигаемые атомы, которые, однако, тварны и не совечны Богу: «Говоря, что мир состоит из атомов, эпикурейцы говорили правду, однако их слова, что эти атомы безначальны и что, разделенные, они порхали по великой пустоте и что затем они объединились в четыре великих тела, — басня, ибо ничто, кроме Бога, не может быть безначальным и не имеющим своего места» («*Dragm. phil.*»). Атомы эти обладают качествами теплоты, холода, сухости и влажности, и различные их сочетания, в свою очередь, образуют четы-

ре элемента: землю (холодную и сухую), воду (холодную и влажную), воздух (теплый и влажный) и огонь (теплый и сухой), — которые, вопреки традиционным представлениям, не являются первоначалами. Причем Г.К. отказывался допустить (подобно *Бернарду Сильвестру*) возможность существования хаоса до акта творения: соглашаясь с теорией, согласно которой четыре элемента расположены концентрическими сферами в определенном порядке, от более тяжелого к более легкому, он не признавал того, что когда-то (Быт. 1,2) они могли быть перемешаны настолько сильно, что этот закон совершенно не соблюдался. Что же касается зарождения на земле различных видов животных, то оно, — будучи моментом общего процесса сотворения мира Богом, — было обусловлено, согласно Г.К., тем, что после высыхания в результате воздействия звездного тепла вод под твердью соотношение элементов оказалось не одинаково в различных частях выступившей на поверхность суши: там, где преобладал огненный элемент, появились холерические животные (такие как лев), где преобладал водный элемент — флегматичные животные (такие как свинья), где преобладал земной элемент — меланхолические (такие как осел и корова). В том же единственном месте, где соотношение элементов было абсолютно равным, появился человек; причем женщина была создана почти из такого же элементарного сочетания, как и мужчина, однако с незначительным преобладанием более холодных элементов: ведь очевидно, что от природы самая горячая из женщин холоднее самого холодного из мужчин («*De phil. mund.*» I, 23). От последнего утверждения, впрочем, Г.К. впоследствии отказался в предисловии к VI кн. «*Драгматика философии*» на том основании, что оно противоречит Писанию, учащему, что Ева была создана из ребра Адама (Быт. 2,21–25).

Кроме того, в рамках своего естествознания Г.К. отвергал учение Аристотеля о пятом элементе (эфире), но соглашался с его доказательством сферичности Земли: если бы отсутствовала кривизна земной поверхности (*tumor terrae*), то на крайнем Западе и на крайнем Востоке день наступал бы одновременно, и все звезды, видные в одних широтах, были бы видны и в других (однако при этом, Г.К. по религиозным соображениям не признавал существование



антиподов). В его произведениях содержится также информация о теории планетарного движения Клавдия Птолемея; изучая естественнонаучные воззрения Сенеки («О природе»: «*Quaestiones naturales*»), он излагает собственные взгляды на географию, метеорологию, природу астрономических явлений, климатических поясов, приливов и отливов, землетрясений и т.п.; дает описание пяти слоев атмосферы с населяющими их ангелами и демонами. В своем учении о душе Г.К., используя переведенные Константином Африканским медицинские трактаты Гиппократов и Галена, а также сочинения арабских авторов (Али Ибн аль-Аббаса), присоединяется к традиционной доктрине Боэция и отвергает как представление Аристотеля о душе как форме тела, так и идею о предсуществовании душ (отказываясь верить в то, что Платон действительно говорил о чем-то подобном).

За свои не совпадающие с ортодоксальной точкой зрения взгляды Г.К. подвергся жесткой критике со стороны Бернарда Клервоского, требовавшего его публичного осуждения; *Гильома из Сен-Тьерри*, обвинившего его в нарушении установленных Отцами Церкви границ рационального познания, приведшем, с его точки зрения, Г.К. к савелианству, субординационизму в истолковании Св. Троицы и к превращению живого Бога в имманентный регулирующий принцип универсума («*De erroribus Guillelmi de Conchis ad Sanctum Bernadum*»); а также — уже после смерти Г.К. — *Вальтера Сен-Викторского*, по мнению которого атомистическая концепция и платоническое учение о Мировой душе Г.К. не согласовывались с положениями католической догматики. В «Драгматике философии» Г.К. отчасти признал свою неправоту, а во втором варианте комментариев к «Тимею» отказался от концепции Мировой души (и ее отождествления со Св. Духом), заявив, что желает оставаться христианином, а не быть членом Академии. В целом работы Г.К. оказали значительное влияние на позднейшие произведения энциклопедического характера, в том числе посвященные космологической и естественнонаучной проблематике, а именно на «Антиклавдиан» *Алана Лилльского*, «Сумму всеобщей теологии» *Александра Гэльского*, «О природе вещей» («*De natura rerum*», 1228–44) *Фомы из Кантимпре* (*Фомы Брабантского*), «Зерцало природы» *Винсента из Бове* и др.

Соч.: *Magna de naturis philosophia. Philosophia minor, secunda et tertia [Philosophia mundi]*. — 1474; *Philosophicarum et astronomicarum institutionum libri tres [Philosophia mundi]* / Ed. H. Petrus. — Basileae, 1531 [под именем Вильгельма из Хиршпай]; *De philosophia mundi* // PL CLXXII, 39–102 [под именем Гонория Августодунского] et PL XC, 1127–1182 [под именем Беды Достопочтенного]; *De philosophia mundi* III, 1–11, 15 // *Denkmäler Mittelalterlicher Meteorologie (Neudrucke von Schriften und Karten über Meteorologie und Erdmagnetismus 15)* / Hrsg. v. G. Hellmann. — Berlin, 1904, 62–74; *Philosophia mundi: Ausgabe des 1. Buchs von Wilhelm von Conches' «Philosophia»* / Hrsg. v. G. Maurach. — Pretoria: University of South Africa, 1980; *Dialogus de substantiis physicis, ante annos ducentos confectus a Vuilhelmo Aneponymo philosopho. Item libri tres incerti authoris eiusdem aetatis. I. De calore vitalis, II. De mari aquis, III. De fluminum origine. Industria Guilelmi Grataroli medici... [Dragmaticon philosophiae]*. — Argentorati, 1567; *Dragmaticon philosophiae* // *Denkmäler Mittelalterlicher Meteorologie (Neudrucke von Schriften und Karten über Meteorologie und Erdmagnetismus 15)* / Hrsg. v. G. Hellmann. — Berlin, 1904, 42–45; *Dragmaticon philosophiae* / Ed. I. Ronca, *Summa de philosophia in vulgari* / Eds. L. Badia, J. Pujol / CCCM 152 (1997); *Glosses on Plato's Timaeus (extr.)* // *Ouvrage inédits d'Abélard* / Éd. V. Cousin. — Paris, 1836, 646–657 (Parent J.M. *La Doctrine de la création dans l'école de Chartres*. — Paris/Ottawa, 1938, 137–177; Ed. T. Schmid // *Classica et Mediaevalia* 10 (1949), 220–266); *Glosae super Platonem* / Éd. E. Jeaneau // *Textes philosophiques de Moyen Âge*. — Paris: Vrin, 1965; *Commentary on Boethius' Consolation of Philosophy (extr.)* // Parent J.M. *La Doctrine de la création dans l'école de Chartres*. — Paris/Ottawa, 1938, 122–136 (Éd. C. Jourdain // NEMBI 20/2 (1862), 40–82); *Glossae super Boethium* / Ed. L. Nauta // CCCM 158 (1999); *Glosses on Priscian (extr.)* / Éd. E. Jeaneau // RTAM 27 (1960), 212–247; *Glosses on Macrobius' Commentary on the Dream of Scipio* / Éd. E. Jeaneau // AHDLMA 27 (1960), 17–28; *Glosae super Juvenalem* / Éd. B. Wilson. — Paris: Vrin, 1980 (bibl.); *Moralis philosophia de honesto et utili*. — Paris, 1890; *Das Moraliu dogma philosophorum des Guillaume de Conches* / Ed. J. Holmberg. — Uppsala, 1929; *Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches, Bernardo Silvestre. Il divino e il megacosmo. Trattati filosoficie scintifici della Scuoladi Chartres* / Ed. E. Maccagnolo. — Milano: Rusconi, 1980.

Лит.: *Chénu M.D.* *La théologie au douzième siècle*. — Paris; *Clerval J.A.* *Les Écoles de Chartres au Moyen Âge (du V<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle)* // *Mémoires de la*

Société archéologique d'Eure-et-Loir 11. — Paris, 1895; *Flatten H.* Die Philosophie des Wilhelm von Conches. — Coblenz, 1929 (Diss.); *Fredborg M.* The Dependence of Petrus Helias's Summa super Priscianum on William of Conches' Glose super Priscianum // CIMAGL 11 (1973), 1–57; *Garin E.* Studi sur platonismo medievale. — Firenzé, 1958; *Grabmann M.* Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schriftum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner wissenschaftlichen Werke // SBAW, Philosophisch-historische Abteilung X (1935); *Gregory T.* Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres. — Firenzé: Sansoni, 1955; *Guillelmus de Sancto Theodorico.* De erroribus Guillelmi de Conchis ad Sanctum Bernadum // PL CLXXX (1855), 333–340; *Hunt R.W.* The Introductions to the «Artes» in the Twelfth Century // Studia mediaevalia. Miscellanea Martin (Brugge); *Jeaneau E.* L'usage de la notion d'integumentum à travers les glosses de Guillaume de Conches // AHDLM 24 (1957), 35–100; *Jeaneau E.* Lectio philosophorum: Recherches sur l'École de Chartres. — Amsterdam, 1973; *Klibansky R.* The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages: Outline of a Corpus Platonicum Medii Aevi. — London, 1950 (2nd ed.); *Ley H.* Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter. — Berlin, 1957; *Liebschütz H.* Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühcholastik // Vorträge der Bibliothek Warburg, 1923–24. — Leipzig/Berlin, 1926; *Ottaviano C.* Un brano inedito della «Philosophia» di Guglielmo di Conches. — Napoli, 1935; *Parent J.-M.* La doctrine de la création dans l'école de Chartres (au XII<sup>e</sup> siècle). — Paris/Ottawa, 1938; *Poole R.L.* Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning. — London, 1920, 338–352 (2<sup>nd</sup> ed., revised); *Southern R.W.* Platonism, Scholastic Method and the School of Chartres. — Reading, 1979; *Sulowski J.* Filozofia Wilhelma z Conches i pierwociny metody przyrodoznawstwa // Studia filozoficzne 4 (1962), 193–220; *Werner K.* Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters mit specieller Beziehung auf Wilhelm von Conches // SWAW, Philosophisch-historische Klasse LXXXV (1873), 309–403; *Williams J.R.* Authorship of the Moralium Dogma Philosophorum // Speculus 6 (1931), 392–411; *Рамм Б.Я.* Гильом Коншский (из истории развития прогрессивных идей во Франции в начале XII в.) // Французский ежегодник 2 (М., 1961), 37–75.

ТЕОЛОГО-ФИЛОСОФСКОЕ  
МЫСЛЬ ГИЛЬБЕРТА  
ПОРРЕТАНСКОГО

ГИЛЬБЕРТ ПОРРЕТАНСКИЙ, или Гильберт из Пуатье, Жильбер де ла Порре (Gislebertus Porretanus, Gislebertus Pictaviensis, Gilbertus Porreta; Gilbert de la Porrée) (ок. 1075/80, близ Пуатье, Пуату — 04.09.1154, Пуатье, Пуату), французский философ, теолог, диалектик, чья научная деятельность была тесно связана с Шартрской школой. Получив первоначальное образование в Пуатье (Pictava), затем учился в Шартре у Бернарда Шартрского, а также до 1117 г. изучал теологию в Лане у Ансельма Ланского и его брата Радольфа. С 1124 г. Г.П. становится магистром в Шартре (где его, возможно, слушал *Алан Лилльский*) и после смерти Бернарда, вероятно, сменяет его на посту канцлера школы (1126–37). Около 1141 г. он в течение короткого периода преподает диалектику и теологию в Париже (там среди его учеников был *Иоанн Солсберийский*), а в 1142 г. посвящается в епископы Пуатье. Несмотря на то, что Г.П. — по инициативе *Петра Ломбардского*, Роберта Мелунского, Адама Парвипонтана (Адама из Бальзама) и, в особенности, Бернарда Клервоского — дважды привлекался к суду по обвинению в ереси на соборах в Париже (1147) и Реймсе (1148), он, по обещанию исправить ряд выдвинутых им тезисов в комментариях на Бозция («Commentaria in Boethium») и присоединив к ним специальное предупреждение, избежал официального осуждения и умер в большом почете.

Помимо ранних толкований на книги Св. Писания (Псалтирь, Послания ап. Павла и др.), — известных как так называемые «Средние глоссы» («Media glossatura»), — перу Г.П. принадлежат созданные в 1135–42 гг. чрезвычайно популярные (вплоть до XVI в.), хотя и вызвавшие много споров, комментарии на четыре теологических трактата (opuscula sacra) Бозция: «О Троице» («Commentaria in librum De Trinitate Boetii»), «О предикации трех Лиц» («Commentaria in librum De praedicatione trium personarum Boetii»), «Каким образом субстанции могут быть благими», или «О гебдомадах» («Commentaria in librum Quomodo substantiae bonae sint [De hebdomadibus] Boetii»), «Против Евтихия и Нестория», или «О двух природах и одном Лице Христа» («Commentaria in librum Contra Eutychen et

Nestorium [De duabus naturis et una persona Christi] Boetii»). Перу Г.П. приписывается также трактат «О различии между душою, умом и духом» («De discretione animae, mentis et spiritus»). Однако, что касается «Книги о шести началах» («Liber de sex principiis»), написанной как дополнение и комментарий к «Категориям» Аристотеля и рассматривающей шесть последних предикаментов — место (ubi), время (quando), положение (situs), обладание (habere), действие (actio) и страдание (passio) — в качестве внешних, сопричастующих (formae assistentes) при вещах, которые могут быть мыслимы и без них, но лишь с помощью первых четырех категорий, непременно в самих вещах пребывающих (formae inhaerentes), — то хотя этот широко распространенный до XVI в. учебник и атрибутировался Г.П., его авторство сомнительно.

Несмотря на то, что теолого-философская деятельность Г.П. принесла ему славу глубокого знатока диалектики и активного сторонника использования логических методов в построении онтологической системы, он, тем не менее, настаивал на разделении сфер философии (как науки о мире) и теологии, утверждая, что законы, руководящие естественным познанием, не могут быть применимы без всяких ограничений к познанию богословскому, обладающему собственными, хотя и не противоречащими указанным законам, принципами (что игнорируется, по мнению Г.П., в учениях ересиархов Ария и Савелия). Так, например, знаменитое определение человека как «животного разумного смертного» (animal rationale mortale) справедливо лишь в области естественных наук, но не в богословии, учащем о грядущем воскресении мертвых: потому для перевода терминов из одного вида знания в другой Г.П. использует метод адекватной трансумпции (transumptio), т.е. такой перестановки, при осуществлении которой предполагается определенное изменение смыслов соответствующих терминов. Поскольку же теология есть область знания, использующая дедукцию из принимаемых на веру истин Откровения («не уверуем, познав, а познаем, веруя»), ее положения не могут, — как того хотел *Петр Абеляр*, — быть представлены в понятийной форме. Ведь универсальные понятия (вида и рода), согласно Г.П., — следующему здесь за *Бозцием* и *Аристотелем*, — формируются при естественном по-

знании на основе индуктивного опыта конкретных единичных вещей, являясь результатом процесса абстрагирования их сходных существенных признаков, т.е. так называемых врожденных форм (formae nativae), и образования на основе этого процесса интеллектуальных «собраний» (collectiones). Однако при этом важно, что образуемые в уме понятийные схемы имеют полную корреляцию с метафизической структурой самой действительности, ибо именно реальное существование родовых и видовых форм, — являющихся подобиями (exempla), исходящими от божественных идей-первообразов (exemplari): «quadam exempli ab exemplari suo conformativa deductione venerunt», и делающих вещи тем, что они есть, — служит условием формирования соответствующих им понятий в человеческом разуме. Последний благодаря этому может путем своего поступенчатого — от воображения (imaginatio) через науку (disciplina) к созерцанию (theoria) — восхождения достигать знания примордиальных вечных идей, посредством которых Бог творит мир.

Развивая мысль *Бозция*, Г.П. говорит, что поскольку всякая сотворенная вещь, будучи результатом сообразования (conformitas) неопределенной первоначальной материи (materia primordialis) с определяющей ее бытийной формой, является составной, в ней можно различить два момента: это, во-первых, субсистенция (subsistentia, οὐσίωσις) — «то, благодаря чему [вещь] есть» (id quo est) то, что она есть, т.е. ее родо-видовая сущность (essentia, οὐσία) (например, «человечность»); и, во-вторых, субстанция (substantia, ὑπόστασις) — «то, что есть» (id quod est), или само отдельное субсистирующее существо, определенная «чтойность» (quidditas), которая, в отличие от субсистенции, необходимо «стоит под» (sub-stat) акциденциями, т.е. является их носителем (например, конкретный человеческий индивидуум). При этом, с точки зрения Г.П., посредством родовой сущности Бог сообщает каждой вещи не только ее характерную форму («чтойность»), но и ее индивидуальное существование, само ее бытие: «быть» и «быть чем-то», таким образом, оказывается тождественным друг другу. Используя же указанную дистрикцию по отношению к божественной природе, Г.П. производит различие в ней Божественности (Deitas, или Divinitas), т.е. божественной сущности, формы, в силу которой Бог есть и есть то,

что Он есть (*id quo est*); и непосредственно Бога (*Deus*), явленного в трех Лицах (*id quod est*). Отец, Сын и Св. Дух, следовательно, являются одним Богом и не могут быть названы тремя богами именно благодаря общему причастию конституирующей их единой божественной сущности. Следует, впрочем, учитывать, что Г.П. применял данное различие в сфере тринитарного богословия лишь по аналогии, ибо одновременно он настаивал на том, что в божественной природе, абсолютно простой и единой, сущность и актуальное бытие, субсистенция и субстанция, *id quo est* и *id quod est*, т.е. Божественность и Бог всецело совпадают. Однако данная концепция Г.П. — как и его учение о Боговоплощении, в рамках которого он старался не говорить о том, что божественная природа стала плотью, предпочитая утверждать, что одно из Лиц Троицы (Христос) восприняло человеческую природу, — вызвала обвинения со стороны Бернарда Клервоского (поддержанного Евгением III, 1145–53) в неотожествлении божественной сущности и Бога и сведении, тем самым, божественной троичности к четверичности, за что Г.П. и привлекался к суду на двух церковных соборах.

Широкая популярность Г.П. обеспечила возникновение целой школы его последователей — так называемых порретан: Адемар из Сент-Руфа («*De Trinitate*»), Гуго Хонанский («*Liber de diversitate naturae et personae*», 1179/82), Эберхард Ипернский («*Dialogus Patii et Everardi*», 1191/98), Гуго Этерианский («*Liber de anima corpore jam exuta sive De regressu animarum ab inferis*», «*De differentia naturae et personae*», «*De haeresibus Graecorum adversus Patharenos*»), Петр Венский. Под его сильным влиянием находились *Иоанн Солсберийский*, Оттон Фрейзингенский, *Алан Лилльский*, Николай Амьенский (*Nicolaus Ambianensis*: «*Ars fidei catholicae*», 1187–91), Радульф Ардент («*Speculum universale*», 1193–1200), Симон из Турне и др. Но в трактате *Вальтера Сен-Викторского* «Против четырех лабиринтов Франции» («*Contra quatuor labyrinthos Franciae*», ок. 1177/78) Г.П. — совместно с *Петром Абеляром*, *Петром Ломбардским* и *Петром* из Пуатье — заслужил обвинение в том, что посредством «легкомысленной науки» (*scholastica levitate*) весьма вольно трактовал невыразимые таинства Св. Троицы и Боговоплощения.

*Соч.*: *Liber sex principiorum*. — Lipsiae, c. 1500; *Lettres à Bernard de Chartres* // Yves de Chartres. *Lettres d'Yves de Chartres et d'autres personages de son temps, 1087–1130* (Mémoires de la Société archéologique d'Éure-et-Loir VIII). — Paris, 1885; *Liber de sex principiis Gilberto Porretano ascriptus* / Hrsg. v. A. Heysse. — Münster, 1929 (D. van den Eynde. — Münster, 1953); *Prolegomena and Commentary on Psalms (1;2)* / Ed. M. Fontana // *Logos* 13 (1930), 283–301; *Commentarius Porretanus Anonymus in Primam Epistolam ad Corinthios* / Ed. A.M. Landgraf // *Studi e testi* 117 (Città del Vaticano, 1945); *Notae super Joannem secundum magistrum Gil[bertum]* / Éd. E. Rathbone // *RTAM* (1951), 205–210; *In Boethium De hebdomadibus* / Ed. N.M. Häring // *Traditio* 9 (1953), 177–211 (PL LXIV (1847), 1313–1334: *Gilberti Porretae Commentaria in librum Quomodo substantiae bonae sint Boetii*); *In Boethium Contra Eutychem et Nestorium* / Ed. N.M. Häring // *AHDLM* 21 (1954), 241–357 (PL LXIV, 1353–1412: *Gilberti Porretae Commentaria in librum De duabus naturis et una persona Christi Boetii*) [рус. пер.: Комментарий к трактату Боэция «Против Евтихия и Нестория» / Пер. С.С. Неретиной // *Вопросы философии* 4 (1998), 105–120 (Пер. А. Коробкова и С.С. Неретиной // *ACM* I, 372–402)]; *In Boethium De Trinitate* / Ed. N.M. Häring // *Nine Mediaeval Thinkers: A Collection of Hitherto Unedited Texts* / Ed. J.R. O'Donnell [Adam of Buckfield, Gilbert of Poitiers, Jean Quidort, Peter of Auvergne, Thomas of Sutton, Ulrich of Strasbourg, Walter Catton, etc.] (Studies and Texts I). — Toronto, 1955, 23–88 (PL LXIV, 1255–1300: *Gilberti Porretae Commentaria in librum De Trinitate Boetii*); *In Boethium De praedicatione* / Ed. N.M. Häring // *Nine Mediaeval Thinkers* / Ed. J.R. O'Donnell. — Toronto, 1955, 88–98 (PL LXIV, 1301–1310: *Gilberti Porretae Commentaria in librum De praedicatione trium personarum Boetii*); *De discretione animae, mentis et spiritus* / Ed. N.M. Häring // *Mediaeval Studies* 22 (1960), 148–191; *A Christmas Sermon by Gilbert of Poitiers* / Ed. N.M. Häring // *Mediaeval Studies* 23 (1961), 126–135; *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers* / Ed. N.M. Häring. — Toronto, 1966.

*Лит.*: *Berthaud A.* Gilbert de la Porrée et sa philosophie. — Poitiers, 1892; *Chénu M.D.* La théologie au douzième siècle. — Paris; *Clerval A.* Les écoles de Chartres au Moyen Âge // *Mémoires de la Société archéologique d'Éure-et-Loir* 11. — Paris, 1895; *Elswijk H.C. Van.* Gilbert Porreta, sa vie, son oeuvre, sa pensée // *SSL* (1966); *Forest A.* Le Réalisme de Gilbert de la Porrée dans le commentaire du *De hebdomadibus* // *Revue néo-scholastique de philosophie* 36 (1934), 101–110; *Gammersbach S.* Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitge-

nossen. — Köln/Graz, 1959 (bibl.); Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la Logica modernorum / Éd. J. Jolivet, A. de Libera. — Napoli, 1987; *Gilson É.* Note sur les noms de la matière chez Gilbert de la Porrée // *Revue du Moyen Âge latin* 2 (1946), 173–176; *Häring N.M.* The Case of Gilbert // *Mediaeval Studies* 13 (1951), 1–40; *Häring N.M.* The Commentary of Gilbert of Poitiers on Boethius' «De hebdomadibus» // *Traditio* 9 (1953); *Häring N.M.* A Latin Dialogue on the Doctrine of Gilbert // *Mediaeval Studies* 15 (1953), 243–289; *Häring N.M.* The Commentary of Gilbert, Bishop of Poitiers, on Boethius, Contra Eutychem et Nestorium // *AHDLM* 21 (1954); *Häring N.M.* The Commentaries of Gilbert, Bishop of Poitiers (1142–1154), on the Two Boethian Opuscula Sacra on the Holy Trinity // *Nine Mediaeval Thinkers* / Ed. J.R. O'Donnel. — Toronto, 1955; *Häring N.M.* Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts // *Scholastik* 32 (1957), 373–398; *Häring N.M.* The Porretans and the Greek Fathers // *Mediaeval Studies* 24 (1962), 181–209; *Häring N.M.* Epitaphs and Necrologies on Bishop Gilbert II of Poitiers // *AHDLM* (1969); *Hayen A.* Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée // *AHDLM* 10–11 (1935–36), 29–102; *Jeauneau E.* Lectio philosophorum: Recherches sur l'École de Chartres. — Amsterdam, 1973; *Landgraf A.M.* Untersuchungen zu den Eigenlehre Gilberts // *Zeitschrift für Katholische Theologie* 54 (1930), 180–213; *Maioli B.* Gilberto Porretano, Della grammatica speculativa alla metafisica del concreto. — Roma, 1979; *Otto of Freising.* The Deeds of Frederick Barbarossa [*Otto Frisingensis. Gesta Friderici I imperatoris*] / Tr. C.C. Mierow, R. Emery. — 1953, 88–101; *Pelster F.* Gilbert de la Porrée, Gilbertus Porretanus oder Gilbertus Porreta // *Scholastik* 19–24 (1949); *Schmidt M.A.* Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate. — Basel, 1956; *Southern R.W.* Platonism, Scholastic Method and the School of Chartres. — Reading, 1979; *Usener H.* Gislebert de la Porrée // *Jahrbuch für prot. Theologie* 5 (1879), 183–192; *Vanni Rovighi S.* La filosofia di Gilberti Porretani // *Miscellanea del Centro di Studi medievali. Serie prima.* — Milano, 1956, 1–64; *Vanni Rovighi S.* Studi di filosofia medioevale, v. 1. — Milano, 1978, 176–247 (bibl.); *Vicaire M.H.* Les Porrétains et l'Avicennisme avant 1215 // *RSPT* 26 (1937), 449–482; *Williams M.E.* The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity // *Analecta Gregoriana* 56 (Roma, 1951); *Неретина С.С.* Гильберт Порретанский: искусство именования // *Вопросы философии* 4 (1998), 94–104.

КОСМОГОНИЧЕСКАЯ  
ТЕОРИЯ  
ТЬЕРРИ ШАРТРСКОГО

ТЬЕРРИ ШАРТРСКИЙ, или Теодорик Шартрский (Theodoricus Carnotensis, Theodericus Brito, Terricus; Thierry de Chartres) (ок. 1100, Бретань — 1150/55, Шартр), французский философ бретонского происхождения, выдающийся представитель Шартрской школы (Бернард, *Гильом Кониский*, *Гильберт Порретанский*, Бернард Сильвестр из Тура), за выносливость в ученой работе получивший от современников прозвища «Усерднейший изыскатель» (Studiosissimus Investigator) и «Осел» (Asinus). Будучи младшим братом Бернарда Шартрского, возглавлявшего школу в 1119–24 гг., Т.Ш. также стал ее преподавателем (magister scholae) около 1121 г. и в том же году выступил на Суассонском соборе — совместно с епископом Годфридом Шартрским (Godefridus Carnotensis) — в поддержку *Петра Абеляра*. В 1130-е гг. он преподает свободные искусства в Париже, где у него учится логике и риторике *Иоанн Солсберийский*, и становится в 1136 г. архидиаконом Дрё (Нормандия). В 1141/42 г. Т.Ш. сменяет *Гильберта Порретанского* на посту канцлера Шартрской школы, а в 1148 г. участвует в Реймском соборе, проверявшем ортодоксальность тринитарных воззрений *Гильберта*. Вскоре после собора, в начале 1150-х гг., он постригается в монахи и удаляется в монастырь (вероятно, Цистерцианского ордена).

Проявляя любовь к греческой и к арабской науке и уделяя особое внимание изучению тривиума, рассматриваемого им как необходимый инструмент познания умозрительных философских дисциплин (т.е. физики, математики и теологии), Т.Ш. не только формулирует свою риторическую концепцию в комментариях на «О нахождении» («De inventione») Цицерона, но и составляет обширную коллекцию текстов по семи свободным искусствам, озаглавленную им «Гептатейхон» («Heptateuchon», т.е. «Семикнижие», 1135–41). Это собрание включает в себя в совокупности 45 различных источников по грамматике (Элий Донат, Присциан), риторике (Цицерон, *Марциан Капелла*), диалектике (Бозций: «Introductio ad categoricos syllogismos», «De syllogismo hypothetico», «De divisione», «De differentiis topicis») и всему квадривиуму (Гигин, Колумелла, Птолемей, *Марциан Капелла*, Исидор Севильский, Бозций,

*Герберт*) и, кроме того, содержит сопровождаемые комментариями неизвестные до тех пор европейским схоластам разделы аристотелевского «Органона», вошедшие впоследствии в корпус «новой логики» (*logica nova*), а именно: выдержки из «Первой Аналитики» и «Тоики» (включая ее IX гл.: «О софистических опровержениях»). Перу Т.Ш. принадлежат также три версии толкований на «О Троице» («*De Trinitate*») Боэция и фрагментарные толкования на трактат «О гедмоадах» («*De hebdomadibus*») того же автора, в которых раскрывается спекулятивно-математическое осмысление тринитарной доктрины и приводятся арифметические доказательства (*probationes arithmeticae*) необходимого единства и троичности Божества. При этом, опираясь на мысль Августина, Т.Ш. интерпретирует Бога Отца как единство (*unitas*), ибо именно единица есть основа всякого числа и источник нумерического ряда; Бога Сына — как равенство, ибо только его может порождать из себя единство («*unitas enim per se nihil aliud gignere potest nisi ejusdem unitatis aequalitatem*»); а Бога Святого Духа — как такое внутреннее согласие единства и равенства, при котором становится невозможным умножение божественной сущности:  $1 \cdot 1 = 1$ .

Платоновско-пифагорейская диалектика единого и многого применяется Т.Ш. и для описания отношения между Творцом и творением, когда в космогоническом трактате «О семи днях и шести этапах творения» («*De septem diebus et sex operum distinctionibus*», или же «Трактате о шести днях творения»: «*Tractatus de sex dierum operibus*») он, — широко используя принципы математической натурфилософии «Тимея» (в переводе Халкидия), — стремится истолковать первые книги Писания (Быт. 1–2) «в соответствии с [законами] физики и буквально (*secundum physicam et ad litteram*)» (гл. II), т.е. в противоположность *Гильому Конискому* избегая всякой аллегорической интерпретации текста «божественного философа» (*philosophus divinus*) Моисея, который «разумно (*rationabiliter*) объясняет причины, обусловившие возникновение этого мира и последовательность, в которой этот мир был создан и украшен». Исходя из этого, творение универсума описывается Т.Ш. как последовательная экспликация из вечного и простого божественного первоединства — математического множества, присущего

тварному миру по самой его природе и внутренне конституирующего его: Бог, таким образом, начал процесс создания универсума с развертывания в бытие «множества тетрагонов, или кубов, и кругов, или сфер, чем сохранил равновесие в размерах», что всецело соответствует не только платоновскому «Тимею», но и словам Писания (Прем. 11,21) о том, что Творец расположил все «мерюю, числом и весом (*omnia mensura et numero et pondere disposuisti*)». При этом, поскольку именно божественным единством определяется бытие всего множества тварных сущностей («*cum autem unitas omnium rerum primum et unicum esse sit*»), — из коих каждая также есть единство составляющих ее частей, — Бог оказывается «формой бытия» всех единичных вещей («*Deus igitur singulis rebus forma essendi est*»), что, впрочем, не свидетельствует о пантеизме Т.Ш., который рассматривал соединенные с материей формы тленных вещей лишь в качестве образов вечных архитипических форм, объединенных в самой божественной форме («*forma divina omnium rerum forma est*»), чем был близок концепции своего брата Бернарда о так называемых «врожденных формах» (*formae pativae*).

Отрицая изначальное существование материи (*hyle*), Т.Ш. утверждает, — подобно Августину («Исповедь»: «*Confessiones*» XII, 8; 397–401), — что она была создана из ничего (*ex nihilo*) в первый день творения, после чего началась божественная деятельность по приведению первоматерии из хаотического состояния в оформленное, в рамках которой Бог Отец играл роль действующей причины (*causa efficiens*), а Бог Сын (Логос) — причины формальной (*causa formalis*). Относительно же Св. Духа, — что, согласно библейскому рассказу, «носился над водою» (Быт. 1,2), — Т.Ш. утверждает не только то, что Он есть «сила созидательная, производительная» (*virtus artifex, operatrix*) и является целевой причиной (*causa finalis*) творения, но и то, что Он тождественен платоновской Мировой душе (*anima mundi*), оживляющей все мироздание (подобную мысль можно встретить и у *Гильома Кониского* и *Петра Абеляра*). В ходе означенного процесса целокупная масса «неба и земли» приобретает вращательное движение (так что каждый полный ее оборот совершается за один день) и постепенно расслаивается на четыре элемента, взаимно определяющие друг друга. Вычленившийся в



начале на поверхности сферической массы огонь нагревает за время первого кругообращения (т.е. в первый день) располагающиеся ниже области настолько, что от них отделяется воздух («aer ex inferioribus elementis spissatus»), образующий атмосферу. На второй день огонь, освещая воздух, передает свой жар третьему элементу — воде, и та, частично испаряясь, поднимается «над вершиной неба (super summam coeli)» и становится водою над «твердью» (firmamentum), т.е. над атмосферой, которая — как прослойка между парами и жидкой водой на поверхности земли — «твердо» поддерживает первые и «твердо» охватывает вторую. (При этом интересно, что и земля получает свойство плотности не благодаря своей собственной природе, но в силу кругообращения небосвода). В результате указанного перераспределения вод на третий день в виде островов появляется суша; на четвертый день из вод над твердью образуются светила; на пятый — согретье воды на земной поверхности порождают рыб и птиц; а на шестой — из согрето́й земли творятся животные и человек.

Кроме того, натурфилософская система Т.Ш. включает в себя августиновское учение о «семенных причинах» (rationes seminales) как неких порождающих принципов, которые, будучи заложенными Богом в тварные вещи, несут в себе потенции их последующего собственного развития; а также теорию «импетуса» (impetus projecti), объясняющую возможность самостоятельного движения тела, которому извне был сообщен первоначальный толчок. Интересно и учение Т.Ш. о том, что «в средней части головы, т.е. в ячейке разума, есть некий тончайший дух, а именно эфирный свет (est autem in media parte capitis, in rationali scilicet cellula, spiritus quidam tenuissimus, lux videlicet aeterea)», посредством которого душа воспринимает те данные, что доставляют ей чувства, переходя к их абстрагированию и рациональной обработке («Comm. in De Trin.» II, 5).

Что же касается влияния Т.Ш. на современников, то стоит упомянуть о том, что именно ему Бернард Сильвестр (Бернард Турский) посвятил свой — написанный в стихах и прозе — аллегорико-космогонический трактат «О целокупности мира, или Мегакосм и микрокосм» («De mundi universitate sive Megacosmos et microcosmos»), известный также под названием «Турская космография»

(«Cosmographia turonensis», 1143–48). К числу непосредственных учеников Т.Ш., помимо вышеупомянутого *Иоанна Солсберийского*, относятся: комментатор «Грамматических наставлений» («Institutiones grammaticae») Присциана и профессор грамматики в Париже — Петр из Элии; комментатор «О Троице» («De Trinitate») Бозция и преподаватель Ланской школы — Кларенбальд из Арраса; а также друг Роберта Ретинского, автор «Книги о сущностях» («Liber de essentiis», 1143) и переводчик «Большой книги введения в науку о законах звезд» («Liber introductorius in astrologiam») Альбумасара (Абу Машара) и «Планисферы» Птолемея — Герман Далмацкий (Germanus Dalmatinus; или Герман Каринтийский, Герман Славянин, Герман Второй), отославший последний из перечисленных переводов непосредственно Т.Ш. В более позднее время обнаруживается и заметное влияние числовых спекуляций Т.Ш. на творчество кардинала Николая Кузанского («О предположениях»: «De conjecturis», 1440–44), в частности на осмысление им Бога как «универсальной формы бытия» (forma essendi universalis) и одновременного максимума и минимума всего сущего.

Соч.: De septem diebus et sex operum distinctionibus / Ed. N.M. Haring // The Creation and Creator of the World According to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras // AHDLMA 22 (1955), 137–216; Tractatus de sex dierum operibus // Commentaries on Boethius by Thiery of Chartres and His School / Ed. N.M. Haring. — Toronto, 1971 (Éd. V. Hauréau // NEMBN 1 (1890), 52–68); Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches, Bernardo Silvestre. Il divino e il megacosmo. Trattati filosoficie scintifici della Scuoladi Chartres / Ed. E. Macagnolo. — Milano: Rusconi, 1980; Heptateuchon // Clerval J.A. L'enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XIIe siècle, d'après l'Heptateuchon de Thierry de Chartres. — 1889 (Prologus / Ed. E. Jeuneau // Medieval Studies 16 (1954), 171–175); Commentarius in De inventione Tullii (extr.) // Historia critica scholastarum latinorum 1 / Ed. W.H.D. Suringar. — Leiden, 1834, 213–252 (R. Ellis // The Journal of Philology 9 (1880), 61); Un Commentaire du Moyen Âge sur la rhétorique de Cicéron / Éd. P. Thomas // Mélanges Charles Graux. — Paris, 1884, 41–45); The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres / Ed. K.M. Freborg // Studies and Texts 84 (Toronto, 1988); A Commentary on Boethius' De Trinitate by Thiery of Chartres / Ed. N.M. Haring // AHDLMA 23 (1956),

257–325; The Lectures of Thierry of Chartres on Boethius' De Trinitate / Ed. N.M. Haring // AHDLMA 25 (1958), 113–226; Two Commentaries on Boethius (De Trinitate and De Hebdomadibus) by Thiery of Chartres / Ed. N.M. Haring // AHDLMA 27 (1961), 65–136; Der Kommentar des Clarenboldis von Arras zu Boethius De Trinitate / Hrsg. v. W. Jansen — Breslau, 1926.

*Лит.*: Chénu M.D. La théologie au douzième siècle. — Paris; Clerval J.A. Les Écoles de Chartres au Moyen Âge (du V<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle) // Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir 11 (Paris, 1895); Delhaye P. L'Enseignement de la philosophie morale au XII<sup>e</sup> siècle // Mediaeval Studies 11 (1949), 77–99 (Appendix C. 97–99); Fredborg K.M. The Commentary of Thierry of Chartres on Cicero's De inventione. — København, 1971; Haring N.M. The Creation and Creator of the World According to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras // AHDLMA 30 (1955), 137–216; Haring N.M. Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus // Mediaeval Studies 26 (1964), 271–286; Haring N.M. Life and Works of Clarembald of Arras, a Twelfth-Century Master of the School of Chartres. — Toronto, 1965; Jansen W. Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius «De Trinitate». — Breslau, 1926; Jeauneau É. Quelques aspects du platonisme de Thierry de Chartres // Congrès de Tours et Poitiers (Association G. Budé): Acts (1954); Jeauneau É. Simples notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres // Sophia 23 (1955); Jeauneau E. Lectio philosophorum: Recherches sur l'École de Chartres. — Amsterdam, 1973; Liebschütz H. Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik // Vorträge der Bibliothek Warburg, 1923–24. — Leipzig/Berlin, 1926; Maccagnolo E. Rerum universitas: Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres. — Milano, 1976; Masai F. Extraits du commentaire de Thierry de Chartres au De inventione de Cicéron // Scriptorium 5 (1951), 117–120, 308–309; Parent J.-M. La doctrine de la création dans l'école de Chartres (au XII<sup>e</sup> siècle). — Paris/Ottawa, 1938; Poole L. The Masters of the Schools at Paris and Chartres in J. Salisbury Times // English Historical Review 35 (London, 1920), 321–342; Southern R.W. Platonism, Scholastic Method and the School of Chartres. — Reading, 1979; Vernet A. Une Épitaphe inédite de Thierry de Chartres // Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel, vol. 2. — Paris, 1955, 660–667; Виллер Э.А. Учение о Едином в Античности и Средневековье / Пер. И.М. Прохоровой (I, 26: Теодор Шартрский). — СПб., 2002, 286–287.

АЛАН ЛИЛЛЬСКИЙ,  
ПОЭТ И РЕФОРМАТОР  
БОГОСЛОВИЯ

АЛАН ЛИЛЛЬСКИЙ (Alanus ab Insulis, Alain de Lille) (ок. 1120/30, Лилль, Фландрия — 1202/03, аббатство Сито близ Дижона, Бургундия), французский теолог, философ и поэт, заслуживший по причине обладания обширными познаниями почетный титул «доктор универсальный» (doctor universalis). Учился в одной из кафедральных школ в долине Луары и, возможно, в Шартре у Гильберта Порретанского. Преподавал в Париже (ок. 1157–70) и затем, — по-видимому, отправленный на юг Франции для борьбы с ересью катаров, — в Монпелье (ок. 1171–85). Принимал участие в III Латеранском соборе (1179). В старости, став цистерцианцем, удалился в монастырь Сито (Cîteaux) близ Дижона (Бургундия). Позднее, в XV в., образ А.Л. приобрел черты легендарного мудреца, знающего «все, что человек может знать».

На теолого-философские взгляды А.Л., — сконцентрированные вокруг вопроса о диалектическом соотношении тварного мира и Божества и в перспективе направленные на разработку богословия как систематической дисциплины, — особое влияние оказали идеи Гильберта Порретанского и в целом те платонико-пифагорейские концепции, что культивировались в рамках Шартрской школы: теория человека как микрокосма; понимание Природы как посредницы между Богом и частными созданиями; специфический рационализм, ориентирующийся на наследие классической античности, «ибо все латинское убого (quia latinitas penuriosa est)», и т.д. Среди наиболее авторитетных для А.Л. трудов можно назвать логические сочинения Аристотеля, специально, по его мнению, написанные автором — «запутывателем слов» (verborum turbator) — так, чтобы трудность прочтения воспрепятствовала их общедоступности; псевдо-аристотелевскую «Книгу о причинах» («Liber de causis»), арабскую компиляцию из «Первооснов теологии» Прокла, которую А.Л., — первый на латинском Западе составивший к ней комментарий, — называл «Афоризмами о сущности высшего блага» («Aphorismi de essentia summae bonitatis»); а также произведения Дионисия Ареопагита, Божия, Иоанна Скота Эриугены и Доминика Гундиссаллина.

Так как, согласно убеждению А.Л., с одной стороны, в борьбе с религиозными воззрениями, противостоящими христианству и

отрицающими доводы Откровения, бессмысленно обращаться к непризнаваемому их сторонниками авторитету Писания и св. Отцов, а, с другой стороны, к истинам веры можно приблизиться и путем логически обоснованных рациональных доказательств, — он считал, что для защиты католического учения и переубеждения мусульман, иудеев и еретиков следует прибегать к доводам разума, равно приемлемым для всех людей. Теология, следовательно, должна по возможности строиться в соответствии с аристотелевским идеалом науки, т.е. как совокупность высказываний, дедуктивно выводимых в логическом порядке из предельных посылок, или начал, представляющих из себя самоочевидно истинные положения (*propositiones per se notae*), или положения, которые невозможно отрицать, не впадая в противоречие. Отсюда стремление А.Л. к — предвосхищающему метод Бенедикта Спинозы — возможно большему приближению структуры богословских построений к модели математического рассуждения, как она представлена в геометрии, к приближению, в идеале приводящему к «теологии, изложенной геометрическим способом (*theologia more geometrico demonstrata*)».

На пути к обозначенной цели А.Л. в сочинении, называемом по первым словам «*Quoniam homines*», резко обособляет область теологии от сферы приложения философских дисциплин (свободных искусств), а в написанной в виде словаря «Книге о различиях теологических понятий» («*Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*»), — или просто «Различиях» («*Distinctiones*»), а также по первым словам: «*Quot modis*», — производит тщательный разбор библейских терминов по трем уровням их символического смысла. С последовательного очищения терминов от побочных значений с целью предельно точного их использования как составляющих теологического языка начинаются и «Правила священной теологии» («*Regulae de sacra theologia*», или «*Regulae theologicae*», ок. 1184), построенные как цепь из 134-х самоочевидных аксиом, «теологических максим» (*maximae theologicae*) с комментариями, которые, начиная с определения понятия «Монады» (Reg. I: «*Monas est, qua quaelibet res est una*»), описывают процесс перехода от единичности Бога к множественности мира посредством иерархии промежуточных ступеней-субстанций и логически приводят к по-

стулатам, относящимся к Творцу, творению, Боговоплощению, Искуплению, Воскресению, таинствам и т.д. Среди этих постулатов встречается и знаменитое определение: «Бог есть умопостигаемая сфера, центр которой везде, а окружность нигде» (Reg. VII: «*Deus est spaera intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam*»). При этом «только Бог существует в полном смысле слова (*vere existit*), так как Он есть безотносительное и неизменное сущее (*est simpliciter et immobiliter ens*); все же остальные предметы ведут ущербное существование, поскольку никогда не пребывают в одном и том же состоянии (*in eodem statu*)».

Непосредственно в полемическом контексте А.Л. использует упомянутый метод при рациональном опровержении ересей катаров, вальденсов и альбигойцев в трактате «О католической вере против еретиков» («*De fide catholica contra haereticos libri quattuor*», 1185–1200), руководствуясь при этом соображением о том, что «у авторитета нос из воска, и его можно повернуть в любом смысле (*auctoritas ceterum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum*), а потому следует подкрепить его разумными доводами» (I, 30). В посвященной же Клементу III (1187–1191) апологии «Об искусстве католической веры» («*De arte fidei catholicae*», или «*De arte sive de articulis fidei catholicae ad Clementem III*») он опять-таки опирается главным образом на логические доказательства, когда в кратких и точных формулах излагает систему церковных догматов, присоединяя к каждому из них соответствующие философские обоснования. Однако одновременно А.Л. оговаривается, что те аргументы, что выдвигает в доказательство таинств христианской веры «природный» разум (разум после грехопадения), который «познает, чтобы верить», являются не строгими, но лишь чрезвычайно вероятностными основаниями: «вероятные доводы, которым проницательный ум едва ли может противиться (*probabiles rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere*)». Потому предмет богословского познания не может быть всецело описан в терминах геометрии, а само оно, не знающее своих истоков, необходимо нуждается в мистическом постижении, которое «верит, чтобы познавать».

Наибольшую же известность А.Л. принесли две аллегорические поэмы философско-дидактического характера (сохранившиеся

более чем в ста манускриптах каждая): это написанный чередованием стихов и художественной прозы «Плач Природы» («De planctu naturae», 1160/75) и его продолжение, эпопея в 4300-х гекзаметрах «Антиклавдиан» («Anticlaudianus», 1182/84), более полными названиями которой являются «Антиклавдиан об Антируфине» («Anticlaudianus de Antirufino») и «Антиклавдиан, или О должных свойствах человека благого и совершенного» («Anticlaudianus sive De officio viri boni et perfecti libri IX»). Образцами для них послужили «Утешение Философией» («De consolatione Philosophiae libri V», ок. 524) Бозэция и «О целокупности мира, или Мегакосм и микрокосм» («De mundi universitate sive Megacosmos et microcosmos»), или «Турская космография» («Cosmographia turonensis», 1143–48), Бернарда Сильвестра. Поэмы А.Л., в свою очередь, оказали влияние на творчество Гильома де Лорриса и Жана де Мёна («Роман о Розе»: «Roman de la Rose», 1235–40 и 1270–75), Данте («Божественная комедия»: «La Divina Commedia», 1307–21), Дж. Чосера («Кентерберийские рассказы»: «Canterbury Tales», втор. пол. XIV в.) и Э. Спенсера («Королева фей»: «The Faerie Queene», 1590–96). Сквозной темой обоих произведений является тема Природы как посредницы между Творцом и творениями, представительницы единого Бога во множественном мире, поддерживающей установленный в нем божественный порядок. Человек же, когда он грешит, изымает себя из этого вселенского порядка, нарушая и извращая законы Природы, которым подвластны все остальные творения, и потому заслуживает порицания и нуждается в исправлении.

«Плач Природы» построен как ее диалог с А.Л., к которому Природа в виде царственной жены является в сновидении и, отвечая на его вопросы, рассказывает о себе, «наместнице» Бога в сотворенном космосе, и о Венере, своей «заместительнице» на земле, которая от мужа Гименея (Брака) родила Купидона, любовь естественную, законную, а от любовника Антигама (Противобрака) — Разгул (Посмех, Jocus), любовь противоестественную, преступную, т.е. гомосексуализм. Для борьбы с ним и прочими смертными грехами, удаляющими человека от его места в царстве Природы, последняя и низошла со своими спутниками-добродетелями на землю; и призванный в конце поэмы священнослужитель Природы Гений,

управляющий ее естественными таинствами, прибыв со своей дочерью Истиной, оглашает отлучение от Природы и божественной Любви всех погрязших в грехах и преступающих естественные законы. При этом около четверти объема всего произведения занимает у А.Л. непосредственно сам портрет Природы, включающий в себя подробное описание ее одежд, на которых изображено все, что ей подчиняется, а именно многочисленные небесные, водные и земные твари; характерно, что в одном месте одежда Природы порвана — как раз там, где на ней изображен человек.

В «Антиклавдиане», название которого отсылает к написанной в кон. IV — нач. V в. инвективе римского поэта Клавдия Клавдиана против министра Руфина, изображенного как вместилище всех пороков, Природа уже не обличает преступления против нее, но одолевает их путем сотворения нового, идеального человека, вместилища всех добродетелей. Так как Природа не может сама создать его душу, она на совете с 15-ю сестрами-добродетелями решает обратиться с этой просьбой к Богу и посылает к Нему на колеснице (изготовленной семью свободными искусствами, ведомой пятью конями-чувствами и управляемой возницей-Рассудком) Благоразумность (Prudentia), чье путешествие описывается как аллегория восхождения к Богу человеческого разума. Поскольку при переходе из небесных сфер в область эмпирии чувства и Рассудок утрачивают способность вести далее Благоразумность, ее путеводителем становится Богословие, а опорой — Вера; они подводят Благоразумность к престолу Св. Троицы, где в ответ на ее моление божественный Ум (Noys) творит совершенную идею человека (синтез добродетелей библейских героев), по которой и создается далее душа совершенного человека, доставляемая Благоразумностью во дворец Природы. Природа творит тело, Согласие соединяет его с душой, добродетели и искусства одаряют нового человека, сотворенного, таким образом, совместно: Богом и Природой, Богословием и философией, добродетелями и свободными искусствами. Однако фурия Алекто поднимает против него войнство пороков, и происходит война, описываемая А.Л. по образцу «Психомахии» Пруденция, т.е. каждая добродетель в ней борется с противоположным ей пороком. После победы над последними в мире воцаряется новый Золотой век.

К прочим произведениям А.Л. относятся комментарии к Писанию: «Разъяснение на Песнь Песней» («*Elucidatio in Cantica Sapientiorum*»), «О шести крыльях херувимов» («*De sex alis cherubim*»); проповеди и руководства к ним: «*Sermones*», «Искусство проповеди» («*Ars praedicandi*», или «*Summa de arte praedicatoria*»); сентенции и изречения: «*Liber sententiarum*», «*Dicta mirabilia seu memorabilia*»; моральные сочинения: «О добродетелях и пороках и о дарах Св. Духа» («*De virtutibus et vitiis et de donis Spiritus Sancti*»), «Законы небесной справедливости» («*Regulae caelestis juris*»), «Книга о покаянии» («*Liber poenitentialis*»); поэтические труды: «Стих о воплощении Христа» («*Rhythmus de incarnatione Christi*»), возможно, «Книга парабол» («*Doctrinale minus, alias Liber paraboliarum*») и другие стихотворения, в том числе и чрезвычайно популярный эталон средневекового символизма — «О брэнном и непрочном естестве человека», начинающийся со слов «*Omnis mundi creatura / Quasi liber et pictura / Nobis est et speculum...* (Всякое творение в мире есть для нас как бы книга, картина и зеркало...)».

*Соч.*: *Opera moralia, paraemetica et polemica* / Ed. Carlo de Vischi. — Antverpiae, 1653; *Opera omnia* // PL CCX (1855); *Summa «Quoniam homines»* / Éd. P. Glorieux // AHDLMА 28 (1953); *Anticlaudianus* / Ed. R. Bossuat. — 1955 [Eng. tr.: *Anticlaudianus or The Good and Perfect Man* / Tr. J.J. Sheridan. — Toronto, 1973]; *De virtutibus et vitiis et de donis Spiritus Sancti* / Éd. O. Lottin // *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle* 6 (1960), 45–92; *Liber poenitentialis*, 2 vols. / Éd. J. Longere. — Namur, 1965; *De planctu naturae* / Ed. N.M. Häring // *Studi medievali*, Ser. III, 19 (1978) [Eng. tr.: *The Complaint of Nature by Alain of Lille* / Tr. D.M. Moffat. — New York, 1908; *The Plaint of Nature* / Tr. J.J. Sheridan. — Toronto, 1980]; Häring N.M. (éd.) AHDLMА 48 (1981), 97–226; *Regulae caelestis juris*. — Paris, 1982; *О брэнном и непрочном естестве человека* / Пер. Ф.А. Петровского, *Плач Природы (отрывки)* / Пер. и предисл. М.Л. Гаспарова // ПСЛЛ II, 330–347.

*Лит.*: Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélee et leur temps / Éd. H. Roussel, F. Suard. — Lille: Presses universitaires, 1979; *d'Alverny M.-T.* Alain de Lille. Textes inédits: avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres. — Paris: Vrin, 1965; Baumgartner M. Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhange mit den Anschauungen des XII. Jahrhundert // BGPM II, 4 (1896); Chénu M.D. La

théologie au douzième siècle. — Paris; Cilento V. Alano de Lilla, poeta e theologo del secolo XII. — 1958; *Ellebant*. Anticlaudian / Ed. A.J. Creighton. — 1944; Green R.H. Alan of Lille's De planctu naturae // *Speculum* 31 (1956); Green R.H. Alan of Lille's Anticlaudianus: Ascensus Mentis in Deum // *Annuaire mediaevale* 8 (1967); Huizinga J. Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis // *Mededeelingen der k. Akad. Afd. Letterkunde* 74, B 6 (1932); Radulphus de Longo Campo // *Anticlaudianum Alani commentum* / Ed. J. Sulowski. — 1972; Raynaudde Lage G. Alain de Lille. Poète du XII<sup>e</sup> siècle. — Montréal/Paris, 1952; Vasoli C. La «Theologia apothetica» di Alano di Lilla // *Revista critica de storia della filosofia* 16 (1961); Vasoli C. Il «Contra haereticos» di Alani di Lilla // *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo* archivio Muratoriano 75 (1963).



## РАЦИОНАЛИЗМ, АНТИРАЦИОНАЛИЗМ, СКЕПТИЦИЗМ (XI–XII ВВ.)

ЛАНФРАНК БЕКСКИЙ  
И ВОЗОБНОВЛЕНИЕ  
СПОРОВ О ПРИРОДЕ  
Св. Евхаристии

ЛАНФРАНК БЕКСКИЙ (Lanfrancus Beccensis; Lanfrancus Papiensis, Cantuariensis) (ок. 1005, Павия, Ломбардия — 24/28.05.1089, Кентербери, Кент), видный церковный и политический деятель герцогства Нормандия и Английского королевства; теолог, философ и правовед. Будучи выходцем из семьи городского судьи, учился праву и свободным искусствам в Павии и Болонье, после чего занимался юридической практикой и преподаванием предметов тривиума (риторики, грамматики, диалектики). Покинув затем Италию, Л.Б. предположительно мог ок. 1035 г. учиться и преподавать в Туре в школе диалектика Беренгария; но в 1039 г. он основывает собственную кафедральную школу в Авранше (Нормандия) и становится ее главой и магистром. Однако в 1042 г. он удаляется в нормандский бенедиктинский монастырь Бек (Le Bec, или монастырь Св. Марии Матери Божьей) под начало его основателя аббата Херлуина (ум. 1078), который позднее назначил Л.Б. приором (1045). Там им также была организована школа, где теологию, тривиум и, возможно, право изучали: Гвитмунд из Аверсы, Ансельм из Баджио (будущий папа Александр II, 1061–73), вероятно, Иво Шартрский, а также Ансельм из Аосты (в будущем — Ансельм Кентерберийский), ставший монахом в Беке в 1060 г. В 1063 г. по приглашению герцога Нормандии Вильгельма (будущего короля Англии Вильгельма I Завоевателя, 1035–87) Л.Б., — помогающий ему в деле признания Римским Престолом брака с Матильдой Фландрской (ум. 1087), — становится первым аббатом недавно основанного герцогом монастыря Св. Стефана (Сен-Стефан) в Кане (при этом Ансельм из Аосты наследует должность настоятеля в

Беке). С 1070 г. Л.Б. — викарий папы Римского и возведенный в сан его указом архиепископ Кентерберийский (в 1093 г. на этом посту его опять-таки сменил Ансельм). Как примас Английской церкви и советник Вильгельма I Л.Б. управлял страной в его отсутствие, успешно справившись с восстанием 1074 г. и раскрыв заговор против короля графов Норфолкского и Херефордского (1075); он же короновал по смерти Вильгельма его сына — Вильгельма II Рыжего (Руфа, 1087–1100). На соборе в Уинчестере 1072 г. ему удалось в споре с архиепископом Йоркским Фомой отстоять — с помощью сфальсифицированных документов (в подлинность которых он, впрочем, по-видимому, искренне верил) — примат своего, Кентерберийского архиепископства в английской церковной иерархии. Хотя и не разделяя политику Григория VII Гильдебранда (Gregorius VII Hildebrandus, 1073–85) по вопросу об инвеституре, Л.Б., в целом поддержавший его реформы (запрет симонии, введение celibата и др.), проводил многие из них в своем архидиоцезе, отделив, в частности, ок. 1076 г. церковные суды от светских, чем обеспечил судебную независимость Английской церкви и заложил в Англии основы континентального канонического права (и благодаря чему также серьезно поспорил с Вильгельмом II). Кроме того, Л.Б. является основателем кентерберийской библиотеки.

К произведениям Л.Б., — помимо писем Александру II, Григорию VII и др., — относятся: комментарии на Псалтирь, на послания ап. Павла («In omnes Pauli Epistolas commentarii»), которые Ансельм Ланский включил позднее в свое «Pro alteratione», на некоторые из «Собеседований Отцов» Иоанна Кассиана («Adnotatiunculae in nonnullas Johannis Cassiani Collationes Patrum»), а также «Книжица о тайной исповеди» («Libellus de celanda confessione»), «Слово, или Сентенции» («Sermo sive Sententiae»), сочинения по церковной политике и монашеской практике («Decretales epistolae», «Decreta pro ordine Sancti Benedicti», «Pericope orationis»). Однако наибольший теолого-философский интерес представляет опирающаяся на труды св. Отцов, Амвросия Медиоланского и *Пасхазия Радберта* «Книга о теле и крови Господней против Беренгария Турского» («Liber de corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem», ок. 1059–66) — работа, написанная Л.Б. в ответ на

88



направленный в его адрес трактат «О священной Трапезе против Ланфранка» («De sacra coena adversus Lanfrancum», 1049), авторство которого принадлежало ученику *Фульберта Шартрского* и главе основанной в 796 г. Алкуином Турской школы при монастыре Св. Мартина.

Дело в том, что в этом трактате Беренгарий Турский, — активно перевозносивший диалектику как «искусство искусств» и со ссылкой на Августина утверждавший, что «во всем надо прибегать к диалектике, потому что прибегать к ней — значит прибегать к разуму», т.е. к самому образу Божьему в человеке, — попытался, прилагая рациональные аргументы к осмыслению таинства Евхаристии, по-своему объяснить факт реального присутствия в Святых Дарах тела и крови Христа, что привело к отвержению им — как «неразумия толпы» (*vecordia vulgi*) — толкования причастия, восходящего к «Книге о теле и крови Господних» («*Liber de corpore et sanguine Domini*», 831, 844) *Пасхазия Радберта*. С его точки зрения, поскольку «нет ничего реального, помимо субстанций, а субстанция [в свою очередь] есть принадлежность только того, что доступно ощущению внешних чувств (по крайней мере здесь в земной жизни)», изменение субстанций (*conrupto subjecto*) хлеба и вина невозможно без одновременного изменения соответствующих им акциденций (*quod erat in subjecto*), в отрыве от которых никакие субстанции существовать не могут (как и наоборот). Следовательно, если акциденции хлеба и вина при причастии остаются неизменными, то и субстанции их не пресуществляются (сущностно не превращаются) в тело и кровь Спасителя. Однако в Евхаристии субстанции тела и крови при освящении Св. Даров сверхъестественным образом присоединяются к субстанциям хлеба и вина (*consubstantiatio*), так что изменяются не эти последние, но их действия на вкушающих, в душах которых и происходит истинное обращение. Таким образом, изменение Св. Даров происходит не чувственно (*sensualiter*), но мысленно (*intellectualiter*) через восприятие (*per assumptionem*) их Самим Христом: «Все, что освящается, не истребляется, не устраняется, не разрушается, но остается (*sed manere*)»; «хлеб, освященный на алтаре, при сохранении своей сущности (*salva sua substantia*), есть тело Христово, не теряя того, чем он был, но вос-

принимая то, чем он не был (*non amittens quod erat, sed assumens quod non erat*)... Итак, сам хлеб есть сущность тела Христова (*ipse panis substantia corporis Christi*) для очей твоего сердца, а не телесных очей, рук и зубов».

При этом, сравнивая евангельское Рождество Христово с явлением Христа евхаристического, Беренгарий утверждает, что «как тело Христово родилось вопреки известному всем обычному способу [зачатия и] рождения, так и хлеб на алтаре обращается (*convertitur*) в тело Христово, — чтобы быть хлебом, которым он был, и телом Христовым, которым он не был, — вопреки тому известному всем превращению (*conversionem*), согласно которому вместо того, что есть, устанавливается бытие того, чего не было, через разрушение (*per corruptionem*) того, что было. Ведь это превращение (*haec conversio*) хлеба в тело Христово умопостигаемо (*intelligibilis*), [и] оно известно не всем» («*Rescriptum*»). Благодаря подобной интерпретации хлеб, на который в совершительной формуле «Сие есть тело Мое (*Hoc est corpus meum*)» указывает местоимение «сие», сохраняется (*panis superesse*) и, хотя и становится священным «образом (*figura*), знаком (*signum*) и залогом (*pignus*)» тела Христова, не отождествляется все же с действительным телом Христа, рожденным Девой Марией, но, — в передаче Л.Б., — «священнодействуется в Церкви в воспоминание распятой плоти». Ведь так как неделимое тело Христово ранее уже вознеслось, ему, следовательно, невозможно частично (как «*portioncula carnis*») присутствовать в причастии, ибо нельзя вкушать устами то, что «в прославленном виде находится на небесах» и уже не может быть оттуда отозвано («*coelo devocari non poterit*). К тому же даже «если бы тело Христово было таким громадным, как громадна башня, которая здесь перед нами стоит, то оно все-таки давно было бы съедено, если бы так много людей его вкушало».

Интересно, что отстаивая свою точку зрения, Беренгарий ссылается на приписываемое в то время Иоанну Скоту Эриугене сочинение «О Евхаристии» («*De Eucharistia*»), которое в действительности было создано под названием «О теле и крови Господних» («*De corpore et sanguine Domini*», ок. 844/850) *Ратрамном из Корби* в полемике с *Пасхазием Радбертом*. Однако делает он это не вполне

корректно, ибо спор *Ратрамна* и *Пасхазия* касался вопроса не о том, являются ли хлеб и вино, приемлемые в Евхаристии, телом и кровью Христовыми, а о том, как следует осмыслять сам акт превращения Даров и как понимать отношение тела и крови в Евхаристии к воспринятой Христом индивидуальной человеческой природе: *Ратрамн* не менее, чем *Пасхазий*, признавал действительность изменения хлеба и вина в тело и кровь Спасителя. Что же касается Л.Б., то он, — не будучи оппонентом рационального познания вообще и даже признавая полезность использования диалектических средств как вспомогательных при разъяснении и обосновании догматики, — видел проблему не в самой природе диалектики как таковой, но лишь в неправильном ее употреблении в качестве судии в вопросах веры. Обвиняя Беренгария в дерзкой попытке понять «вещи, которые не могут быть поняты», Л.Б. заявляет: «Ты, оставивши священные авторитеты, прибегаешь к диалектике. Что же касается меня, то я, конечно, если бы вознамерился что-либо слушать относительно таинства веры или отвечать по поводу того же, предпочел бы лучше слушать и высказывать истины, основанные на священных авторитетах, чем диалектические тезисы» («*Liber de corp.*»).

Критические аргументы Л.Б. получили одобрение Льва IX (1149–54), в результате чего учение Беренгария было осуждено на Латеранском соборе в Риме (1050), на соборах в Верчелли (1050) и Париже (1051). На Римском соборе 1059 г. он был вынужден лично расписаться под следующим заявлением: «Я, Беренгарий, соглашаюсь со святым и апостольским Римским Престолом, что... хлеб и вино, полагаемые на алтаре, после освящения суть не только [символы] таинства (*sacramentum*), но и истинное тело и кровь Господа нашего Иисуса Христа, [которые] не только как символы (*non solum sacramento*), но по истине (*in veritate*) чувственным образом разделяются и преломляются руками священников и раздробляются зубами верных». Однако, поскольку и после этого Беренгарий, — используя уже и новое свое сочинение «Возражение против Ланфранка» («*Rescriptum contra Lanfrancum*»), — не прекратил проповедовать прежние взгляды, они вновь подверглись осуждению на соборах в Пуатье (1074/75) и Риме (1079), где по инициативе Гри-

гория VII к Беренгария, — собственноручно предавшему огню авторитетное для него сочинение *Ратрамна*, — опять было выдвинуто требование подписать документ, подтверждающий его веру в евхаристическое превращение хлеба и вина в тело и кровь Христовы («*panem et vinum substantialiter converti*»); но и после своего вторичного отречения, он продолжал пребывать под церковным надзором в монастыре Св. Космы близ Тура. Несмотря на это, по свидетельству Уильяма Мальмсберийского («*Деяния английских королей*»: «*De gestis regum Anglorum*», 1125), «вся Франция была наводнена его учением», и он имел многочисленных последователей — так называемых беренгариан (*berengariani*), которые были осуждены в 1095 г., ибо также считали, что, поскольку в таинстве Евхаристии хлеб и вино «не изменяются по сущности (*essentialiter non mutantur*)», тело и кровь Спасителя присутствуют в нем или лишь как «тень и образ» (*umbra et figura*), или, — согласно «более тонкой точке зрения» (*subtilior sententia*), — «реально (*revera*), но в скрытом виде (*latenter*), и чтобы они могли быть приняты внутрь [верующими], они каким-то образом внедрены во хлеб (*impanari*)».

*Соч.:* Opera / Éd. L. d'Achéry. — Parisiis, 1648; Opera quae supersunt omnia..., t. 1–2 / Ed. J.A. Giles. — Oxford, 1844; Opera // PL CL (1854), 9–782; Acta Lanfranci / Eds. J. Earle, C. Plummer // Two Saxon Chronicles Paralleli 1. — Oxford, 1892, 287–92; Decreta Lanfranci monachis cantuariensibus transmissa / Ed. M.D. Knowles // Medieval Classics. — 1951 (Corpus Consuetudinum Monasticarum III. — Siegburg, 1967).

*Лат.:* *Berengarius Turonensis. De Sacra Coena adversus Lanfrancum* / Hrsg. v. A.F., F.Th. Vischer. — Berlin, 1834 (W.H. Beekenkamp // *Kerkhistorische Studien* II. — The Hague, 1941); *Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe* / Hrsg. v. H. Sudendorf. — Hamburg/Gotha, 1850; *Beringerius Turonensis. Rescriptum contra Lanfrannum* / Ed. R.B.C. Huygens // CCCM 84–84 A (1988); *Barlow F. A View of Archbishop Lanfranc* // *Journal of Ecclesiastical History* 16 (1965); *Behrens F. Berengar of Tours, Fulbert of Chartres, and «Fulbertus Exiguus»* // *Revue Bénédictine* 85 (1975), 333–347; *Böhmer H. Kirche und Staat in England und in der Normandie*. — 1899; *Böhmer H. Die Fälschungen Erzbischof Lanfranks von Canterbury* // *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* VIII, 1 (1902);

*Geiselmann J.* Die Eucharistielehre der Vorscholastik. — Paderbon: F. Schöningh, 1926; *Gibson M.T.* Lanfranc's Commentary on the Pauline Epistles. Lanfranc's Notes on Patristic Texts // *Journal of Theological Studies*, N.S. 22 (Oxford, 1971), 86–112, 435–50; *Heurtevent R.* Durand de Troarn et les origins de l'heresie berengarienne. — Paris, 1912; *Liebermann F.* Lanfranc and the Anti-pope // *English Historical Review* 16 (London, 1901), 328–32; *MacDonald A.J.* Lanfranc: A Study of His Life, Work and Writing. — London, 1926 (2nd ed. 1944); *MacDonald A.J.* Berengar and the Reforms of Sacramental Doctrine. — London, 1930 (1977); *Montclos J.de.* Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI<sup>e</sup> siècle // *SSL* 37 (1971), 249–482; *Schnitzer.* Berengar von Tours. — München, 1890 (Stuttgart, 1892); *Sheedy C.E.* The Eucharistic Controversy of the Eleventh Century. — Washington, 1946; *Southern R.W.* Lanfranc of Bec and Berengar of Tours // *Studies in Medieval History Presentes to F.M. Powicke* / Eds. R.W. Hunt, W.A. Pantin, R.W. Southern. — Oxford, 1948, 27–48; *Фокин А.Р.* Беренгар Турский // *Православная энциклопедия*. Т. IV. — М., 2002, 652–655.

**УЧЕНИЕ  
ПЕТРА ДАМИАНИ  
О БОЖЕСТВЕННОМ  
ВСЕМОГУШЕСТВЕ**

**ПЕТР ДАМИАНИ** (Petrus Damiani, Pier Damiani) (ок. 1007, Равенна, Эмилия-Романья — 21/22.02.1072, монастырь Санта-Мария в Фаэнце, Эмилия-Романья), итальянский теолог и церковный деятель, один из лидеров Клунийских ре-

форм в Римско-Католической церкви XI в., заслуживший почетное прозвище «Второй Иероним» (Alter Hieronymus). Происходивший из знатной, но небогатой семьи, и работавший в детстве свинопасом в хозяйстве родственников, П.Д. получил возможность изучать свободные искусства в школах Равенны, Фаэнцы и Пармы при поддержке воспитавшего его старшего брата — архидиакона Равенны Дамиана, от которого он и получил свое второе имя. После периода преподавания искусств в Равенне и Парме П.Д. уходит ок. 1035/38 г. в основанный в 1001 г. Лудольфом бенедиктинский монастырь Фонте-Авеллана (Fonte Avellana) близ Губбио (Умбрия), отшельническая община которого находилась под сильным влиянием заветов

св. Ромуальда — основателя Камальдолийского ордена (1010), чье житие было составлено П.Д. позднее (ок. 1042). Став ок. 1040/43 г. приором этой обители, он совершает поездки по ряду монастырей Северной Италии (Помпоза близ Равенны, Сан-Винченцо близ Фоссомброне и др.), где произносит проповеди, удерживавшие — по сообщению его ученика и биографа Иоанна из Лоди — слушателей в течение шести часов; а также основывает несколько новых монастырей, позднее составивших ядро конгрегации вокруг Фонте-Авеллана (San Severino, Gamugno, Acerata, Murciana, San Salvatore, Sitria, Ocri). 30 ноября 1057 г. П.Д., предпочитавший жизнь еремита, — против собственной воли и под угрозой анафемы — был произведен Стефаном IX (1057–58) в кардинал-епископы Остии (Cardinalis episcopus Ostiensis) и назначен главой Губбийского диоцеза. Находясь на этом посту, он выступал против антипапы Бенедикта X (1058–59); играл ведущую роль на Латеранском соборе 1059 г.; способствовал выходу декрета Николая II (1059–61), положившего начало концентрации выборов Римских пап в руках кардиналов; поддерживал Александра II (1061–73) в его противостоянии антипапе Гонорию II (1061–72). В качестве папского легата он совершает вместе с Ансельмом из Лукки (ум. 1086) поездку в охваченный боровшимся за чистоту Церкви движением партии «патария» (Pataria) Милан (1059–60), где успешно отстаивает первенство Римской епархии (что нашло отражение в его «Миланском акте о преимуществе Римской церкви»: «Actus Mediolanensis de privilegio Romanae Ecclesiae ad Hildebrandum»), а позднее посещает также: Шалон-сюр-Сон — для решения спора между аббатством Клуни и епископом Маконским (1066), Флоренцию — для разрешения противоречий между местным епископом и монахами монастыря Валломброза (1067), Франкфурт — с целью не допустить развода императора Генриха IV (1056–1106) с его женой Бертой (1069) и Равенну — с целью примирения ее жителей со Священным Престолом (1072). На пути из Равенны П.Д. заболел лихорадкой и по скорой смерти был похоронен в монастыре Санта-Мария в Фаэнце (с 1898 г. его останки покоятся в посвященной ему капелле кафедрального собора этого города). При отсутствии официального акта о канонизации, П.Д. почитался как святой (особенно

в Фонте-Авеллана, Монте-Кассино и Ключи), а в 1828 г. Лев XII (1823–29) причислил его к Учителям Церкви (*Doctor Ecclesiae*) и установил в честь него праздник 23 февраля.

Как отшельник П.Д. проповедовал крайний аскетизм и преимущество для клириков полумонашеского образа жизни в соответствии с уставом св. Августина («Об общинной жизни каноников»: «*De communi vita canonicorum*»), утверждая при этом, что «апостолы и их последователи были настоящими истинными монахами». Как один из главных пастырей Церкви он отстаивал такую гармонию равно необходимых духовной и светской властей (сравниваемых им с душой и телом в человеке), при которой первая освящает вторую, а вторая охраняет первую: характерно, что П.Д. выступал против участия клириков в военных экспедициях и, не одобряя инвеституры мирян, не призывал к полному ее отрицанию. Являясь — подобно своему другу Гильдебранду (*Hildebrand*, т.е. будущему папе Григорию VII, 1073–85) — активным сторонником реформ, направленных на утверждение безбрачия (целибата) для духовенства и искоренения симонии (практики продажи и покупки священного сана и церковных должностей, получившей свое название по имени библейского Симона-волхва: Деян. 8, 18–19), П.Д. сотрудничал с одним из их инициаторов, императором Генрихом III Черным (1039–56), обращался с призывами к энергичным мерам по их проведению к папам Григорию VI (1045–46), Клименту II (1046–47), Льву IX (1049–54), спорил об их характере с кардинал-епископом Гумбертом Сильва-Кандидским (автором «Трех книг против симонийцев»: «*Libri tres adversus simoniacos*») и посвятил им специальные труды: «Книгу Гоморры» («*Liber Gomorrhianus ad Leonem IX*», 1051), «Благодатнейшую книгу» («*Liber gratissimus*», 1052), «Синодальное постановление» («*Disceptatio synodalis*») и «О безбрачии священников» («*De coelibatu sacerdotum*»). Однако при этом он, в отличие от другого последователя св. Ромуальда — Иоанна Гвальберти, не отвергал действительности церковных таинств (в том числе и рукоположения), совершаемых симонийцами, и потому выступал против поголовного низложения их и посвященных ими (тем более, что П.Д. сам принадлежал к последним).

Будучи, с одной стороны, прекрасно образованным в области свободных искусств, а с другой стороны, всецело приверженным аскетической традиции презрения к миру (*contemptus saeculi*), П.Д. — подобно тому, как это делал задолго до него Тертуллиан, — выступает в своих сочинениях резко против увлечения христианами (и в особенности монахами) светскими науками: «О святой простоте, превосходящей горделивую науку» («*De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*»), «О монашеском совершенстве» («*De perfectione monachorum*») и др. Противопоставляя правила Доната (красноречие) и правила св. Бенедикта (благочестие) и отказываясь служить «смертоносным буквам», он утверждает, что изобретателем грамматики был ни кто иной, как сам дьявол, учивший Адама и Еву склонять слово «Бог» (*Deus*) во множественном числе: «И будете как боги (*Et eritis sicut dii*)» (Быт. 3,5). Однако, несмотря на такие свои заявления, как: «Моя грамматика — Христос» (*Epistola VIII*, 8), П.Д. активно и умело использует в данной полемике хорошо знакомые ему как диалектические, так и риторические приемы. С указанными настроениями связан и принципиальный отказ П.Д. от попытки построения какой бы то ни было рациональной апологетики христианства, предполагающей применение логического метода в истолковании догматических положений Церкви, базирующихся на богооткровенных истинах и потому принципиально превосходящих всякое умственное постижение и не нуждающихся в оправдании перед лицом человеческого разума: «То что исходит из рассуждений диалектиков или риториков, нельзя так просто распространять на божественные тайны; и не так обстоит дело, чтобы придуманное для использования в качестве доказательств силлогизмов или заключений речи жестко подчиняло себе священные законы и противопоставляло необходимость своих выводов божественной мощи» («*De div. omnip.*» V). Заявляя, что дабы «не потерять свет сокровенной добродетели и прямую тропу истины, увлекшись последовательностью внешних слов», «опытность человеческого искусства в тех случаях, когда она применяется к исследованию священных речений, не должна присваивать себе нахально (*arroganter*) право учительства, но [должна] подобно служанке госпожи прислуживать в послушании рабском (*sed*

velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire)» («De div. omnir.» V), — П.Д. фактически формулирует будущее классическое выражение, определяющее место светского знания по отношению к духовной мудрости: «Философия — служанка теологии (Philosophia ancilla theologiae)».

В наиболее радикальном виде П.Д. выражает свою позицию в посвященном аббату Монте-Кассино Дезидерию (будущему папе Виктору III, 1086-87) трактате «О божественном всемогуществе» («De divina omnipotentia», 1067), чьей основной задачей является доказательство того, что законы логики (в том числе и закон противоречия) истинны лишь в контексте тварного мира и не имеют силы над абсолютно свободной волей Божества, пребывающего не во времени, но в вечности, и потому способного к проявлению Своей мощи как по отношению к настоящим, так и по отношению к будущим и даже к прошлым событиям: невозможность того, «чтобы одному и тому же чему-либо случилось и быть, и не быть (одновременно)», — поскольку «противоположные свойства не могут сходиться в одном подлежащем», — «хотя и верно сказывается о природной необходимости, никак не касается божественного могущества» (XI). С точки зрения П.Д., «диалектики или, лучше сказать, еретики», которые «замахиваются на большее, чем могут (достичь), и в гордыне рвутся овладеть тем, что выше их», подобны легендарному философу, наблюдавшему бег светил и упавшему в канаву. Эти «суетные люди и распространители безбожного учения», упускают «в потемках своих доказательств... основание ясной веры», когда заявляют, что все в мире происходит лишь по необходимости, ибо «Божья сила часто разбивает воинственного вида силлогизмы диалектиков и хитрости их; и те, что у них уже считались за необходимые и неизбежные, доводы всех философов посрамляет» (X). Дело в том, что Бог обладает абсолютным всеведением и всемогуществом («Совечно же присуще Богу как все мочь, так и все знать...», VII) в силу того, что заключает — в соответствии со словами Апостола (2 Петр. 3,8) — в лоне Своего «вечного сегодня» и в Своей вездесущности «всех веков бесконечную протяженность» и все мыслимое пространство: «Он так охватывает единым простым взглядом все установленное в виду Его настоящего, что для Него в подлинном смысле ни

прошлое не проходит, ни грядущее не грядет.. И как внутри Себя содержит разом все времена, без прохождения, так же точно внутри Себя, без протяженности, все содержит места» (VI). Потому Бог, Который может все, независимо от того, делает ли Он что-либо или не делает (за исключением разве что зла, которое «хотя и представляется сущим, не существует, ибо оно не от Бога и потому есть ничто...», IX), способен в том числе и — вопреки утверждению Аристотеля («Никомахова этика» VI, 2, 1139b 8–9) — бывшее сделать небывшим; и вышеприведенные рассуждения являются ответом на вопрос о причинах этой возможности (Cap. IV: «Quomodo possit fieri, ut quod factum est, non sit factum»). Бог, следовательно, может вернуть человеку девственность после ее потери, «сделать так, чтобы Рим, основанный в древние времена, не был основан» и «чтобы тем, что доныне были созданы, впредь не быть» (XV), уничтожить грех убийства после покаяния человека, его свершившего, и т.д. В доказательство сказанного П.Д. приводятся многочисленные ссылки на те чудеса, что преподносят нам текст Писания, окружающий мир («великие явления Божьего могущества, которые суть вопреки обыкновенному порядку природы», но которые возможны в виду того, что Тот, «Кто создал природу, природный порядок изменяет по своему волеию...», XI), а также исторические и бытовые события (например, разрушение Ромулова дворца в Риме в момент Рождества Христова). Позднее отстаиваемое П.Д. абсолютное могущество Бога (potentia Dei absoluta) будет одним из ключевых звеньев богословия многих последователей «нового пути» (via moderna), таких, например, как доминиканец Роберт Холкот («Quaestiones de futuris contingentibus»), учивший об особой «логике веры», выходящей за пределы принципов тождества и непротиворечивости.

Кроме того, П.Д. является автором целого ряда других сочинений, написанных как в прозе, так и в стихах и посвященных вопросам теологии, экзегетики и монашеской жизни: «О десяти казнях египетских и о Декалоге» («De decem Aegypti plagis atque Decalogo»), «Свидетельства Нового Завета» («Testimonia Novi Testamenti»), «О католической вере к Амвросию» («De fide catholica ad Ambrosium»), «Антилог против иудеев к Гонесту» («Antilogus contra Judaeos ad Honestum»), «Разговор между иудеем и христианином»

(«Dialogus inter Judaeum et Christianum»), «Против заблуждений греков относительно исхождения Святого Духа» («Contra errorem Graecorum de processione Spiritus Sancti»), «Апологетика презрения к миру» («Apologeticum de contemptu saeculi»), «О преходящей славе мира и о презрении к веку [сему]» («De fluxu mundi gloria et saeculi despectione»), «Об истинном счастье и мудрости» («De vera felicitate ac sapientia»), «О преданной, а не обманной вере в Бога» («De fide Deo obstricta non fallenda»), «О духовных утешениях» («De spiritualibus deliciis»), «О том, что терпение есть царица добродетелей» («Quod patientia sit regina virtutum»), «О милостыне» («De elemosyna»), «Об отшельнической жизни и истинных отшельниках» («De vita eremitica et probatis eremitis»), «О канонических часах» («De horis canonicis»), «О различных священных вопросах» («De variis quaestionibus sacris»), «О различных чудесных рассказах» («De variis miraculosis narrationibus»), «О краткости жизни Римских понтификов и о божественном провидении» («De brevitate vitae Pontificum Romanorum et divina providentia»), «Гимн о райской славе» («Hymnus de gloria paradisi»), «Священные стихи и молитвы» («Carmina sacra et preces») и др.

Соч.: Opera, t. 1–4 / Ed. C. Cajetan. — Romae, 1606–40; Opera omnia // PL CXLIV–CXLV (1853) [Sermones IX, XI, XXIII, XXVI, XXVII, XXIX, XL, XLIII, XLIV, XLVII, LII, LV, LVI, LVIII, LIX, LX]; Liber gratissimus / Hrsg. v. L. von Heinemann // MGH: Libelli de lite I (1891), 15–75; Discepta synodalis // MGH: Libelli de lite I (1891), 76–94; De divina omnipotentia e altri opuscoli / Ed. P. Brezzi. — Firenze, 1943; Opera poetica / Hrsg. v. M. Lokrantz // Acta Universitatis Stockholmiensis XII (1964); Die Briefe des Petrus Damiani / Hrsg. v. K. Reindel // MGH III vol. parus (München, 1983sq); Sermones / Ed. G. Lucchesi // CCCM 57, fasc. 16 (1983); Selected Writings on the Spiritual Life / Ed. and tr. P. McNulty. — London, 1959; Lettre sur la toute-puissance divine [De divina omnipotentia] / Éd. A. Cantin // Sources chrétiennes 191. — Paris: Cerf, 1972; Гимны святому АпOLLинарию Священномученику, Гимн святому Бенедикту, Гимн святому апостолу Иоанну / Пер. С.С. Аверинцева, Вечерний гимн на Успение Пресвятой Девы, Молитва Богу Сыну, Молитва Святой Троице / Пер. Ф.А. Петровского // ПСЛЛ II, 190–196; О божественном всемогуществе / Пер. И.В. Купреевой // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. — М., 1995, 356–394.

Лит.: Biron R. S. Pierre Damien (1007–1072). — Paris, 1908; Blum O.J. St. Peter Damian: His Teaching on the Spiritual Life. — Washington, 1947; Cantin A. Ratio et auctoritas de Pierre Damien à Anselme // Revue des études augustiniennes XVIII, 1–2 (Paris, 1972), 152–199; Cantin A. Les sciences séculières et la foi. Les deux voies de la science au jugement de saint Pierre Damien (1007–1072). — Spolète, 1975; Cantin A. Saint Pierre Damien et la culture de son temps // Studi gregoriani 10 (Rome, 1975), 245–285; Capeceatratro A. Storia di San Pier Damiano e del suo tempo. — Firenze, 1862 (Rome, 1887); Corvino F. Necessità e libertà di Dio in Pier Damiani e Anselmo d'Aosta // Analecta anselmiana 5 (Frankfort, 1976), 245–260; Dressler F. Petrus Damiani: Leben und Werk. — Roma, 1954; Endres J.A. Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft // BGPM VIII, 3 (1910); Fornasari G. S. Pier Damiani e la storiografia contemporanea: osservazioni in margine a recenti studi diamianei // Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo 88 (Rome, 1979); Gonsette G. Pierre Damien et la culture profane. — Louvain, 1956; Kleinermanns. Der heilige Petrus Damiani. — Steyl, 1882; Kühn L. Petrus Damiani und seine Anschauungen über Staat und Kirche. — 1913; Laderchi. Vita S. Petri Damiani, 3 vols. — Rome, 1702; Leclercq J. Saint Pierre Damien: ermite et homme d'Église. — Rome, 1959; Lucchesi G. Per una vita di San Pier Damiani // San Pier Damiano: Nel IX centenario della morte, 2 vols. — 1972 (vol. I: 13–179, vol. II: 13–160); Mittarelli J.B., Costadoni A. Annales Camaldulenses II (1756); Neukirch F. Das Leben des Petrus Damiani. — Göttingen, 1875; Reindel K. Studien zur Überlieferung der Werke des Petrus Damiani // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters XV (1959), 23–102, XVI (1960), 73–154, XVIII (1962), 317–417; Reindel K. Neue Literatur zu Petrus Damiani // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters XXXII (1976); Roth. Der heilige Petrus Damiani, O.S.B. // Studien O.S.B. 7 (1886), 8 (1887); Ryan J.J. Saint Peter Damiani and His Canonical Sources // Pontifical Institute of Medieval Studies. Studies and Texts 2. — Toronto, 1956; Studi su san Pier Damiano in onore del Cardinale Amleto Giovanni Cicognari (coll.). — Faenza, 1961 (bibl. 1950–60) [2 ed., 1970]; Woody K.M. Damiani and the Radicals. — Columbia, 1966 (Diss.).



**НОМИНАЛИЗМ  
РОСЦЕЛИНА  
КОМПЬЕНСКОГО**

РОСЦЕЛИН КОМПЬЕНСКИЙ (Roscelinus Compendiensis, Roscellinus, Rucelinus, Ruzelinus; Roscelin de Compiègne) (ок. 1045/50, возм. Компьень, Иль-де-Франс — после 1120), французский философ и теолог; первый, — если не считать Гейрика Осеррского, — выдающийся представитель схоластического номинализма («sententia vocum»). Получив первоначальное образование в Компьени и став там каноником, Р.К., вероятно, учился также в Суассоне и Реймсе; причем одним из его учителей был некто Иоанн, утверждавший, что «софистическое искусство» (т.е. логика) имеет отношение лишь к словесной реальности (esse vocalem). Затем он сам преподавал в различных кафедральных школах, но в 1092 г. был обвинен на Суассонском соборе в ереси тритеизма. Однако в результате удачной защиты и, вероятно, существенной корректировки своих взглядов Р.К. избежал осуждения и продолжил карьеру преподавателя диалектики: сначала в Англии, где против него выступает архиепископ Ансельм Кентерберийский, затем в Локмине (Locminé) близ Вана в Бретани, Лоше (Loches) близ Тура в Турене (в одном из этих мест его слушал *Петр Абеляр*) и Безансоне (Франш-Конте). При этом среди его учеников был и будущий учитель *Абеляра* в парижской кафедральной школе Нотр-Дам — Гильом из Шампо («Sententiae», «De Eucharistia», «De origine animae»), впоследствии ставший ярчайшим сторонником доктрины крайнего реализма. Под конец своей жизни Р.К. занял место каноника церкви Св. Мартина (Сен-Мартен) в Туре.

Поскольку от письменного наследия самого Р.К. до нас дошло только послание к *Петру Абеляру* (1120/21), о его взглядах можно судить в основном лишь по критическим отзывам о них оппонентов: того же концептуалиста *Абеляра*, в специальном письме к епископу Парижскому назвавшему Р.К. «псевдодиалектиком» («Epistola XXI ad episcopum Parisiensis») и полемизировавшего с ним в сочинении «О божественном единстве и троичности» («Tractatus de unitate et trinitate»), или «Теология Высшего блага»: «Theologia Summi boni», 1118–20); а также последовательного реалиста Ансельма Кентерберийского, посвятившего спору с Р.К. отдельное произведе-

ние — «О вере в Троицу и о Воплощении Слова против поношений Рузелина, или Росцелина» («De fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi contra blasphemias Ruzelini sive Roscelini», 1093). Кроме того, частичную информацию о Р.К. можно почерпнуть из трудов *Иоанна Солберийского* («Metalogicon» II, 17) и Оттона Фрейзингенского («Gesta Friderici I imperatoris»). Что же касается анонимного трактата XII в. «О родах и видах» («De generibus et speciebus», или «Sententia de universalibus»), — согласно которому видовое понятие является собранием (collexio) индивидуумов, разнствующих по формам, но тождественных по материи, и точно так же родовое понятие есть собрание обладающих разными формами, но одинаковой материей видов, — то его содержание, очевидно, не служит отражением мыслей Р.К.

В своем варианте разрешения той альтернативы относительно онтологического статуса общих понятий (универсалий), что была сформулирована Бозцием в «Комментариях к «Ведению» Порфирия» («Commentaria in Isagogen Porphyrii» I): «Роды и виды или существуют и имеют самостоятельное бытие, или же образуются разумом и одним лишь мышлением (Genera et species aut sunt et subsistunt, aut intellectu et sola cogitatione formantur)», — Р.К. выступает резко против доктрины реализма (doctrina antiqua), в соответствии с которой универсалии имеют действительное, т.е. «реальное» (in re) существование: universalia sunt realia. Согласно Р.К., таким действительным существованием обладают только конкретные единичные вещи (res singulares), а общие понятия (как видовые, так и родовые), не имея никакой онтологической реальности, являются лишь именами (nomina) для совокупностей вещей, наделенных некоторыми свойствами, или даже, — по сообщению Ансельма Кентерберийского («De fide Trin.» II), — они суть просто «дуновение голоса» (flatus vocis): «non nisi flatum vocis esse universales». То есть, иначе говоря, Р.К. полагает языковую природу универсалий, существующих исключительно как звучания слов (in voce), которые, выражая определенные рациональные конструкции (умственные понятия), не имеют никакого соответствия в реальном мире отдельных индивидуальных объектов, где нет и не может быть каких-либо самостоятельных общих сущностей («человека» как такового,

«черноты», «разумности» и т.п.), поскольку собственно быть может лишь нечто единое («одно»), но то, что едино, не является общим, и наоборот. Роды и виды, — также как и другие признаки и свойства вещей (т.е. все акцидентальные категории), — выражают, следовательно, не реальные онтологические отношения, но лишь грамматические отношения слов при высказывании.

Отсюда, в частности, следует, что вещи — как замкнутые в себе «единицы» бытия — реально не только не объединяются в нечто более общее, чем они суть сами по себе, но и не делятся внутри себя на части. Согласно *Петру Абеляру* («*Epist. XXI*»), Р.К. учил, что «ни одна вещь не состоит из частей и что только слова, которыми мы обозначаем вещи, могут быть делимы (*nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes ascribebat*)». Действительно, индивидуальная («неделимая») субстанция, являющаяся неким целым, не может иметь в качестве своей части другую, столь же индивидуальную и целокупную субстанцию; а значит «часть» есть просто слово как результат субъективного расчленения субстанции в нашем мышлении и речи. Или же наоборот, не существует никакого «целого», но есть лишь совокупность, арифметическая сумма отдельных вещей; и тогда «название целого есть голое слово, посредством которого не одна вещь, но много вещей, то есть все части, будут обозначены». Во всяком случае, если бы какая-либо вещь имела части, то ее часть была бы частью целого, а так как целое состоит из всех своих частей, то она, следовательно, была бы частью себя и остальных частей целого, что невозможно. (Интересно, что в ответ на это *Абеляр* замечает, что если бы дело действительно обстояло таким образом, то евангельское преломление хлебов и рыб (Мф. 14,15–20; 15,32–38) никого бы не насытило: «*Dominus partem piscis assi comedissem partem hujus vocis, quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur*»).

Однако, пытаясь разрешить тайну божественного триединства и применяя для этого свой номиналистический подход, Р.К. пришел к выводам, несовместимым с официальной тринитарной доктриной. Согласно его рассуждениям, в случае если мы исповедуем субстанциональное единство Лиц Св. Троицы, — т.е., другими словами, утверждаем, что все Они всецело обладают одной и той

же божественной природой (*res una*), — то тогда, во-первых, Бог-Отец, порождая Бога-Сына, должен был бы одновременно порождать и Себя Самого, а во-вторых, при воплощении Бога-Сына вместе с Ним должны были бы воплотиться и единосущные Ему Бог-Отец и Бог Св. Дух. В виду очевидной нелепости подобных следствий Р.К. приходит к убеждению, что о божественных Лицах было бы более адекватно говорить как о трех самостоятельных субстанциях («*in tres personas esse tres res ab invicem separatas*»), объединенных не по сущности, но в силу равного обладания Ими общим могуществом и волей («*ita tamen ut una sit voluntas et potestas*»). Тогда порождение Богом-Отцом Бога-Сына следует интерпретировать как порождение одной субстанцией другой; а Боговоплощение не означало бы участие в нем всех трех Лиц. Согласно Ансельму («*De fide Trin.*» II, 3), Р.К. полагал даже, — видимо, ссылаясь при этом на ветхозаветный рассказ о явлении Троицы Аврааму в виде трех ангелов (Быт. 18,1–15): «*sicut sunt tres angeli*», — что, если бы только этому не препятствовало традиционное словоупотребление, то три Лица можно было бы называть тремя богами: «*tres deos vere posse dici si usus admitteret*» (или же признать, что слово «Бог» есть не более, чем совокупное имя для трех Лиц).

Характерно, что активно выступая против подобного варианта тритеизма, Ансельм Кентерберийский, — считавший, что богословские вопросы должны смиренно решать знатоки Священного Писания, а не диалектики («*sacrae fidei quaestiones... non quilibet dialectici, sed in Scripturis Sacris experti suscipere humiliter debent*»), — не только противопоставлял «еретику диалектики» Р.К. свой ортодоксальный подход («*non sunt tres dii: et quanquam sint tres res personales, una tamen est res essentialis; tres personas esse incarnatas, Filio incarnato, impossibile est*», etc.), но и указывал на прямую связь между его догматическими заблуждениями и его же неверной оценкой возможностей собственной способности постижения. Согласно Ансельму, разум Р.К. хотя и «должен быть управителем и судьей над всем, что есть в человеческой душе, но он настолько опутан телесными представлениями (*imaginationibus corporalibus*), что не может от них освободиться»; он «всецело погрузился в чувственное» и подавленный образами фантазий, «не в состоянии пони-

мать того, что должно быть рассматриваемо разумом независимо от представлений». А с точки зрения архиепископа Кентерберийского, тот, «чей ум слишком темен для того, чтобы отличать своего коня от его цвета», кто «не понимает, каким образом многие люди в качестве вида суть единый человек, в котором содержится их сокровеннейшая природа», тот никогда не сможет «усмотреть различие между единым Богом и многими Его отношениями» и понять «каким образом многие Лица, Каждое из которых есть совершенный Бог, суть единый Бог» («De fide Trin.» II).

*Соч.:* Epistola ad Abaelardum [Epistola XV, quae est Roscelini ad Petrum Abaelardum; Roscelini nominalistarum in pholosophia quondam choragi ad Petrum Abaelardum epistola hactenus inedita] // PL CLXXVIII (1855), 357–372 (Petrus Abaelardus. Opera, t. 2 / Éd. V. Cousin. — Paris, 1859, 792–803; *Reiners J.* Der Nominalismus in der Frühscholastik // BGPM VIII, 5 (1910)).

*Лат.:* Anselmus Cantuariensis. Liber de fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi contra blasphemias Roscelini sive Roscelini // PL CLVIII (1853), 259–284; Anselmus Cantuariensis. Epistolae XXV, XLI, LI // PL CLVIII (1853), 1107–1108, 1112, 1120–1121; *Adlhoch B.F.* Roscelin und St. Anselm // Philosophisches Jahrbuch 20 (1907), 442–456; *Barach C.S.* Zur Geschichte des Nominalismus von Roscellin. — Wien, 1866; *Haureau B.* (éd.). De generibus et speciebus [«Sententia de universalibus»] // NEMBN 5 (1892); *Picavet F.* Roscelin, philosophe et théologien d’après la légende et d’après l’histoire; sa place dans l’histoire générale et comparée des philosophies médiévales. — Paris, 1896 (2 ed.: Paris, 1911); *Reiners J.* Der Nominalismus in der Frühscholastik // BGPM VIII, 5 (1910); *Wilmart A.* Le premier ouvrage de saint Anselme contre le trithéisme de Roscelin // RTAM 3 (1931), 20–26; *Петр Абеляр.* Теология «Высшего блага» // *Петр Абеляр.* Теологические трактаты / Пер. С.С. Неретиной. — М., 1995, 132–246.

**ПЕТР АБЕЛЯР:**  
БОГОСЛОВИЕ, ЭТИКА,  
ВОПРОС О ПРИРОДЕ  
УНИВЕРСАЛИИ

ПЕТР АБЕЛЯР (Petrus Abaelardus, Abeilardus; Pierre Abélard, Abailard, Abaillard) (1079, Пале близ Нанта (Namnetica), Бретань — 21.04.1142, аббатство Св. Марцелла (Сен-Марсель) близ Шалон-сюр-Сон, Бургундия), французский философ и теолог,

чей почетный титул «доктор (или перипатетик) Палатинский» (doctor [peripateticus] Palatinus) происходит от Palatium, латинского названия Пале (Palais). Выходец из семьи бретонского рыцаря Беренгария и его жены Люции, П.А. отказался как от наследства, так и от военной карьеры, посвятив свою жизнь науке. Предположительно, до 1098 г. он посещал школу *Росцелина Компъенского* в Локмине (Locminé) близ Вана в Бретани (по другим данным — в Лоше (Loches) близ Тура в Турене); затем учился диалектике в парижской кафедральной школе Нотр-Дам у Гильома из Шампо, прозванного «Columna doctogum» и впоследствии ставшего епископом Шалонским (1113). После краткого преподавания в собственных школах в Мелене и Корбее (Иль-де-Франс), П.А. возвращается в Париж (ок. 1103/05), где между ним и Гильомом разворачивается спор по вопросу о природе универсалий, приведший к вынужденному уходу Гильома из Нотр-Дам (1108) и основанию П.А. новой школы на холме Св. Женевьевы (Mons Sancti Genovefae). В 1113 г. он изучает богословие в Лане у учителя Гильома из Шампо — Ансельма Ланского (активно им критикуемого); затем становится профессором теологии и руководителем школы Нотр-Дам (Париж), давая параллельно и частные уроки. К 1118–19 гг. относится его роман с ученицей Элоизой, племянницей одного из каноников Нотр-Дам — Фульберта, с которой П.А. вступил в тайный брак после рождения у них сына Астролябия. Однако, поскольку П.А. решил пойти на фиктивный постриг супруги (с целью скрыть от окружающих позорящий его как философа и теолога факт женитьбы), он был оскотлен по приказу оскорбленных родственников Элоизы и вынужден был удалиться в монастырь Сен-Дени под Парижем (1119).

В 1121 г. собор в Суассоне обвинил — по инициативе Альберика Реймского и Лотульфа Ломбардского (последователей Ансельма Ланского) — П.А. в том, что тот продолжает читать лекции по фи-

лософии, что не согласуется с его монашеским саном, и преподавать теологию без соответствующей лицензии церковных властей. Несмотря на защиту со стороны епископа Годфрида Шартрского и представителя Шартрской школы *Тьерри*, П.А. пришлось самолично сжечь свой труд «О божественном единстве и троичности» («Tractatus de unitate et trinitate»), или «Теология Высшего блага» («Theologia Summi boni», 1118–20), обвиненный собором в савелианстве. Затем П.А. живет в аббатстве Св. Медарда (Saint-Médard) и снова в Сен-Дени; однако, по сообщению его собственной автобиографии, он ссорится с местными монахами после указания им на слова из комментариев Беды Достопочтенного к Деяниям Св. Апостолов, из которых следовало, что аббатство Сен-Дени не могло быть посвящено св. Дионисию Ареопагиту, легендарному автору корпуса «Ареопагитик» («Corpus Areopagiticus») и первому епископу Афин, обращенному в христианство ап. Павлом (Деян. 17,34). (Дело в том, что ранее аббат Сен-Дени Гильдуин, переведший в 827–34 гг. — подаренный византийским императором Михаилом II Шепелявым (820–829) императору Священной Римской империи Людовику I Благочестивому (813–840) в 827 г. и хранившийся с тех пор в аббатстве как реликвия — греческий манускрипт с сочинениями Дионисия Ареопагита, при написании по заказу Людовика «Жития св. Дионисия» («Vita Sancti Dionysii», 835) отождествил автора «Ареопагитик» со св. Дионисием, бывшим, согласно легенде, одним из семи епископов, присланных с целью обращения Галлии, казненным в 270 г. на горе Мучеников (Mons Martyris, Montmartre) близ Парижа, ставшим патроном франкских королей и чьи останки с 626 г. также хранились в Сен-Дени). Но после того как кто-то подарил П.А. участок земли на берегу р. Ардюссон близ Ножан-сюр-Сен (Шампань), он основывает там посвященный Св. Духу-Утешителю ораトリй Параклет (Le Paraclet), куда стекаются многочисленные ученики и вокруг которого вскоре образуется новая школа.

Обвиняемый св. Бернардом Клервоским в ереси и «игре в диалектическое искусство» («in arte dialectica lusit»), а также называемый им Петром Лаятелем (Pierre Aboilard), П.А. помышляет одно время о бегстве к мусульманам (по-видимому, в Испанию), «чтобы там, среди врагов Христа, под условием уплаты какой-нибудь дани

спокойно жить по-христиански». Однако в 1125 г. он принял предложение монахов монастыря Св. Гильдазия (Сен-Жильд) в Рюи, Бретань (Saint-Gildas-de-Rhuys) стать их аббатом; Параклет же был передан им в собственность Аржантейской обители (Argenteuil, Argenteolum) под Парижем, настоятельницей коей была Элоиза (вскоре, в 1129 г., изгнанная из нее вместе с сестрами аббатом Сен-Дени *Сугерием*). В 1132 г. П.А., поссорившись с монахами, бежит из монастыря и с 1136 г. вновь читает лекции по диалектике на холме Св. Женеьевы в Париже, где его учениками были: один будущий папа (Гвидо из Читта ди Кастелло, т.е. Целестин II, 1143–44), 19 кардиналов, более 50 епископов Франции, Германии, Италии, а также *Петр Ломбардский*, *Иоанн Солсберийский*, Арнольд Брешианский и др. Но в 1138 г. *Гильом из Сен-Тьерри* в письме Бернардусу Клервоскому призывает последнего принять соответствующие меры против распространения неортодоксального догматического учения П.А. Бернард составляет обвинение П.А. в ереси из 19-ти пунктов («Contra quaedam capitula errorum Abaelardi») и представляет его на рассмотрение Санского собора (1140/41), который осуждает отказавшегося от диспута П.А. как арианина за его учение о Св. Троице, как несторианина за учение о личности Христа и как пелагианина за учение о божественной благодати («Capitula haeresum Petri Abaelardi»); данный приговор был санкционирован и папой Иннокентием II (1130–43). После суда П.А. приютил у себя симпатизировавший ему Ключийский аббат Петр Достопочтенный, известный тем, что именно он заказал Роберту Ретинскому, Герману Далмацкому и еврею Петру Толедскому (Petrus Toletanus) осуществить перевод на латынь Корана («Alcoran seu Liber legis Saracenoꝝ») совместно с «Жизнеописанием пророка» и «Диалогом между мусульманином и христианином» (ок. 1142) и составил на основе этого перевода свод мусульманского вероучения и его опровержение («Contra sectam sive haeresin saracenoꝝ») — первые в католическом мире профессиональные труды об исламе. Кроме того, Петр Достопочтенный организовал личную встречу отрешившегося от ряда своих положений П.А. с Бернардом Клервоским и примирил их друг с другом (после чего Иннокентий II также отменил все, направленные против него санкции). В 1177 г. П.А. был похоронен рядом с Элоизой на кладбище Пер-Лашез в Париже.

Помимо вышеупомянутого сочинения, перу П.А. принадлежат комментарии к «Категориям» («Glossae super Praedicamenta Aristotelis») и «Об истолковании» («De interpretatione») Аристотеля, к «Введению» («Isagoge») Порфирия, к трактату «О топических различиях» («De differentiis topicis») Боэция, а также «Толкование на Шестоднев» («Expositio in Hexaemeron»), «Толкование на Послание ап. Павла к Римлянам» («Expositio in Epistolam Pauli ad Romanos»), «Толкование на молитву Господню» («Expositio Orationis Dominicae») и толкования на Символ веры («Expositio Symboli apostolorum», «Expositio fidei in Symbolum Athanasii»). Среди его логических работ — «Логика для начинающих» («Logica ingredientibus», 1114) и «Диалектика» («Dialectica», 1118–34), посвященная анализу высказываний и их составляющих, разбору силлогизмов, определений и правил логического следования (импликации), таких, например, как: 1) если антецедент истинен, то истинен и консеквент («Si antecedens verum est esse, et consequens»), или никакая истина не влечет ложь («Nullum verum infert falsum»); 2) если антецедент возможен, то возможен и консеквент («Si antecedens possibile est esse, et consequens»); 3) если консеквент ложен, то ложен и антецедент («Si consequens esse falsum est, et antecedens»); 4) если консеквент невозможен, то невозможен и антецедент («Si consequens esse impossibile est, et antecedens»). К произведениям П.А. на теолого-философскую тематику относится прежде всего «Да и Нет» («Sic et Non», 1122–25) — разделенное на 158 вопросов (quaestiones) собрание противоречащих друг другу мест из Писания и творений св. Отцов, призванное — в виду отсутствия в нем ответов на поставленные проблемы — служить материалом для самостоятельных упражнений студентов в диалектическом мастерстве и потому сыгравшее большую роль в разработке схоластического метода: «Я попытался свести вместе различные высказывания святых Отцов... и сформулировать некоторые вопросы, которые возникли по поводу кажущихся противоречий в их утверждениях. Эти вопросы должны побудить молодых читателей к усердным поискам истины и способствовать развитию их мыслительных способностей» (Prologus). Среди иных произведений того же рода: «Этика, или Познай самого себя» («Ethica seu liber dictus Scito te ipsum», 1132/35), неоконченный «Диалог между философом, иудеем и христианином»

(«Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum», 1141/42), а также «Введение в теологию» («Introductio ad theologiam», 1113), или «Школьная теология» («Theologia scholarium»), ее расширенная редакция «Христианская теология» («Theologia Christiana», 1122–25), «Краткое изложение христианской теологии» («Epitome theologiae Christianae»), «Задачи Элоизы с разрешениями Петра Абеляра» («Heloissae Problemata cum Petri Abaelardi solutionibus») и др. Кроме того, П.А. является автором ряда стихотворений: «Памятка для Астролябия» («Monita ad Astrolabium»), «Гимны» («Hymni») и т.д.; писем к Элоизе и св. Бернарду («Apologia contra Bernardum»); им написана и знаменитая автобиография «История моих бедствий» («Historia calamitatum mearum», 1132/36).

На характер предложенного П.А. решения проблемы соотношения веры и разума особое влияние оказало то, что он, — считая уже себя единственным сохранившимся в мире философом (cum jam me solum in mundo superesse philosophum estimarem), — являлся убежденным сторонником диалектики как «науки высказывания» (scientia sermocinalis), которая призвана с помощью правильного языкового анализа разоблачать «хитросплетения слов» и ложные аргументы софистики. Поскольку Бог наделяет разум каждого человека способностью к богопознанию, то, используя предлагаемые диалектикой доказательства, античные философы, по мнению П.А., самостоятельно пришли ко многим истинам христианства; Откровение же (здесь П.А. следует Иустину Философу и Оригену) сделало доступным для всех то, что ранее было известно лишь образованным. Таким образом, и мы не должны удовлетворяться лишь слепой верой как основанной на привычке и авторитете суждением (existimatio) о чувственно не воспринимаемых вещах (non parentum: Евр. 11, 1), или же их смутной «оценкой» (aestimatio). Исходя из утверждения, заявленного в Прологе к «Да и Нет», согласно которому «сомнение приводит нас к исследованию, а исследование ведет нас к истине (dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus)», а также ссылаясь на текст Писания: «Кто скоро доверяет, тот легкомыслен (Qui cito credit, levis est corde)» (Сир. 19,4), — П.А. полагает, что «вера, не просветленная разумом, недостойна человека» и потому необходимым условием всякой истинной веры

является предварительное исследование разумом ее содержания с целью определить, заслуживает ли оно веры или нет. Вопреки мнению Августина («О предопределении святых»: «De praedestinatione sanctorum» V; 428/429) и Ансельма Кентерберийского, согласно которым следует прежде верить религиозной истине, чтобы потом прийти и до разумного ее постижения («fides si non cogitetur nulla est»), П.А. заявляет, что только понимание догмата делает возможной веру в то, что он утверждает: «нельзя верить в то, что предварительно не было нами понято». Максимой богословия П.А. является, следовательно, не «верую, чтобы понимать (credo ut intelligam)», но «понимаю, чтобы веровать (intelligo ut credam)» (в то время как св. Бернард утверждал, что вера должна предшествовать знанию: «rationem fide praeventit»).

Но если авторитет христианской догматики (как и всего церковного Предания) может — и должен — быть удостоверен средствами диалектического доказательства, то теология, следовательно, преобразуется в чисто дедуктивную науку, дающую объяснение веры без необходимой отсылки к истинам, явленным через Откровение. Что касается церковных таинств, то они разумному осмыслению не подлежат; но Св. Писание, — чей текст сложился в результате взаимодействия трех факторов: непогрешимого божественного вдохновения, особенностей личности писателя, а также так называемого «брата Третьего» (frater Tertius), т.е. всех сопутствующих обстоятельств (понятий эпохи, компетентности переводчика и переписчика и т.п.), — должно быть подвержено историко-лингвистическому анализу, проясняющему темные места и преодолевающему значительную часть противоречий путем сведения абсолютных противоположностей к относительным, объяснимым благодаря многозначности терминов. Не удивительно поэтому, что именно П.А. довелось сыграть одну из главных ролей в разработке схоластического метода философствования, заключающегося в сопоставлении противоположных суждений по какому-либо вопросу и, как следствие, в логическом разрешении рассматриваемых противоречий (так называемый метод «sic et non»).

Однако выводы, к которым пришел П.А. в результате производимой им дедукции теологических истин, в целом ряде случаев

расходятся с ортодоксальными положениями, что особенно заметно на примере его тринитарного учения. Ссылаясь на изречение ап. Павла (Рим. 1,20), П.А. исходит при его разработке из того, что языческие философы смогли «через рассматривание творений» познать не только невидимое бытие Божие, но и Его троичную сущность: так, платонические представления об Уме (Нусе) и Мировой душе сопоставляются им соответственно со Второй и Третьей Божественными Ипостасями. Равным образом и мы можем вывести догмат о Св. Троице и, следовательно, раскрыть Ее тайну, пользуясь средствами одного лишь разума. Свое спекулятивное построение учения о божественной троичности П.А. начинает с полагания того, что Бог может быть «высшим и совершеннейшим благом» только при том условии, если Он одновременно всемогущ, премудр и всеблагодетен. Эти три момента единой божественной сущности и являются себя в Лицах Троицы: соответственно в Отце (Potentia), Сыне (Sapientia) и Св. Духе (Benignitas). Отношение указанных Ипостасей в божественном триединстве подобно, по П.А., отношению, существующему между металлом, из которого сделана печать (aes ipsum), формой, в которую этот металл отлит (sigillabile) и собственно самой оттискивающей печатью как состоящей из первых двух (sigillans). П.А. сравнивает три Лица Троицы и с тремя лицами грамматики, соответствующими местоимениям: я, ты, он (ego, tu, is), а также проводит аналогию между Ними и такими видами логического высказывания, как утверждение (propositio), вопрос (assumptio) и решение (conclusio). При этом внутренняя гармония совершенного блага выражается в том, что Бог может то, что знает и хочет, хочет же то, что знает и может, т.е. Его могущество ограничено святостью Его желаний и Его мудростью: Бог не может делать зла, и из всех возможностей для Него в каждый момент открыта лишь наилучшая. Другими словами, если Отцу П.А. приписывает абсолютное могущество, то Сын обладает лишь частью могущества Отца (ибо премудрость есть сила отличать истинное от ложного), Св. Дух же совершенно не содержит в Себе могущества (так как понятие благодати вовсе не предполагает его наличия). П.А., таким образом, устанавливает для божественной Троицы внутреннюю субординацию в порядке, отмеченном св. Бернардом: omni-



potentia, aliqua potentia, nulla potentia; причем субординация эта такова, что разрушает субстанциональную связь Св. Духа с другими Лицами. К тому же, согласно П.А., поскольку Св. Дух есть благодатная любовь (bonus affectus), исходящая от Бога к Его творению (ибо она не может быть любовью Бога к Самому Себе), творческий акт Божества мыслится как необходимый: Бог не может не делать того, что Он делает, а также не может сделать ничего больше и лучше того, что Он реально делает (отсюда следует и необходимое допущение Богом зла в мире).

В рамках своей этической концепции П.А. опирается на понятие естественного и нравственного закона, представление о котором имеют все люди вне зависимости от их вероисповедания. В качестве же центрального вопроса этики (которая, согласно П.А., «является целью всех наук») выступает вопрос о сущности греха. Рассматривая его, П.А. указывает на принципиальное различие между собственно грехом (peccatum), пороком (vitium) и дурным поступком (actio mala). При этом порок как склонность свободной воли ко злу, как желание совершить недолжное действие, — будучи следствием нравственного несовершенства человека, его душевной слабостью, — грехом как таковым не является. Собственно грех заключается в сознательном согласии на зло или точнее, — поскольку сущность греха негативна, — в уступке злу, в невоздержании от реализации порочного желания: «Nullum esse peccatum, nisi in solo consensus mali». Грех, таким образом, есть внутреннее намерение (intentio) субъекта, идущее в разрез с его совестью и возникающее в результате равнодушия к божественной воле, пренебрежения ею; он, следовательно, есть сознательное оскорбление Бога. Дурной же поступок, будучи внешним проявлением греха, является лишь его следствием и уже ничего к нему не добавляет. Все действия людей, таким образом, сами по себе морально нейтральны: один и тот же поступок может считаться как добрым, так и злым в зависимости от субъективного намерения совершающего его человека. Из этого следует, что неведение человеком божественной воли, незнание им данного через Откровение закона (lex divina) делает невозможным его виновность: «Евреи, распявшие Христа в уверенности, что тем угрожают Богу, не имеют греха». Такая интериоризация моральной жизни

привела П.А. к убеждению, что ответственность за грех может быть исключительно личной: с одной стороны, потомки Адама и Евы наследуют от прародителей не совершенный ими первородный грех (originale peccatum), но лишь понесенную ими за него кару; с другой стороны, отпущение человеку грехов невозможно без личного покаяния грешника и при отсутствии личного благочестия у священника.

Этика П.А. оказала сильнейшее влияние и на его сотериологию: критикуя идею Августина («О Троице»: «De Trinitate» XIII, 18–22) об Искуплении как жертвенной плате за грех (redemptio, pretium), а также учение Ансельма Кентерберийского («Почему Бог стал человеком»: «Cur Deus homo») о том, что Искупление есть удовлетворение Божией чести (satisfactio ablati honoris Dei), П.А. в то же время лишает его всякой онтологической основы и рассматривает лишь как откровение высшей любви, побуждающее людей к ответной любви к Богу. Согласно трактовке П.А., божественный Логос по воплощении относится к человеческой природе Христа так же, как духовное относится к телесному; и как дух, соединяясь с телом, не превращается в него, так и Бог остается неизменным и отграниченным от души Христа-человека, Который, таким образом, не имеет субстанциальной реальности: за подобный христологический нигилизм (позднее нашедший выражение в формуле: «Humanitas Christi nihil est») П.А. обвинялся в несторианстве. Божественная же благодать является не условием для осуществления человеком добрых поступков, но лишь наградой за них (по этой причине в адрес П.А. выдвигалось обвинение в пелагианстве). Однако спасение человека полностью зависит от божественного предопределения. При том что всегда желавший оставаться искренним христианином П.А. в конце своей жизни признал и наследственность первородного греха, и нисхождение на человека спасительной благодати помимо его воли, и власть недостойных священников отпускать грехи, и равное могущество трех Ипостасей, для многих он еще долго продолжал оставаться примером «софиста», изошрявшего и укреплявшего «очевидные и осужденные на соборах ереси» (manifestas et damnatas etiam in conciliis haereses), — таким он предстает, например, в трактате *Вальтера Сен-Викторского* «Против четы-

рех лабиринтов Франции» («Contra quatuor labyrinthos Franciae», ок. 1177/78).

Как философ и диалектик П.А. прославился и содержащимся в его работах вариантом решения так называемой проблемы универсалий: отвергая как номинализм *Росцелина Компьенского*, так и крайний реализм Гильома из Шампо (абсурдные следствия из которого демонстрировались им на открытых диспутах), П.А. формулирует собственный концептуалистский подход, согласно которому универсалии, не обладая самостоятельной реальностью, получают — в результате абстрагирующей деятельности интеллекта — существование в человеческом разуме в качестве общих понятий (концептов). Хотя общие понятия и имеют нечто соответствующее им во внешнем мире, они не обладают одинаковым онтологическим статусом с индивидуальными вещами — единственными, являющимися субстанциями. Поскольку универсалии выполняют по отношению к индивидам функцию предикатов, общее не может быть реально существующей вещью (*res*), ибо в противном случае суждение состояло бы в сказывании вещи о вещи, что нелепо. Однако общее не может заключаться и просто в слове как некоем физическом звучании (*vox*), ибо последнее всегда единично. Опираясь на мнение «проницательнейшего из всех философов» Аристотеля («Об истолковании»), П.А. утверждает, что универсальность должна приписываться лишь словам, имеющим определенный логический смысл, значение («*universale est sermo*»), т.е. словам, обладающим функцией сказуемого по отношению ко многим объектам, словам, выполняющим в суждениях роль предикатов этих объектов. Другими словами, универсалия — «это слово, которое в силу своей способности легко сказывается о множестве единичностей» (*sermones [de pluribus] praedicabiles*). Поскольку для универсалий — как имен нарицательных — означаемым является именно множество единичных вещей, а не сами эти вещи и не некая общая их сущность, они могут обладать определенным значением даже тогда, когда вовсе не отсылают к каким-либо объектам в виду полного отсутствия таковых: так, например, имя «роза» остается «обозначением на основании мышления» и тогда, «когда уже не существует ни одной из роз, для которых [это имя] — общее (*quando nulla est*

*rosarum quibus commune sit*)»; ведь в противном случае не могло бы существовать и предложения «никаких роз нет (*nulla rosa est*)» («*Log. ingr.*» 67).

При том, что в чувственном опыте нам дано лишь единичное, и общее, следовательно, не является объектом наших непосредственных восприятий, ему в объективной действительности соответствует то состояние (*status*) бытия индивидуальных вещей, что, существуя «соответственно их истинной природе», обеспечивает сходство (или тождественность) между ними и делает возможным для них составлять один класс и называться одним и тем же именем без обладания какой-либо общей субстанцией. В процессе восприятия множества вещей одного класса человеческий разум, абстрагируясь от существующих между ними различий, обращается к их одинаковым состояниям и формирует на их основе общее понятие (умственную универсалию). Таким образом, несмотря на то, что универсалии укореняются П.А. в нашем мышлении, их происхождение, тем не менее, имеет естественный характер. Что же касается вопроса об онтологических причинах самих статусов (т.е. другими словами, вопроса о том, почему сотворенные вещи вообще похожи друг на друга), то таковыми являются формы в божественном уме, посредством которых Бог творит мироздание и знает Свое творение всецело истинно и полно, подобно тому как ремесленник знает свое произведение. Предельно ясное и отчетливое знание универсалий, следовательно, дано лишь Богу; те же универсальные образы вещей, что конструируются человеческим разумом, неизбежно являются смутными и расплывчатыми. Потому действительный путь к познанию реальности лежит через анализ единичных образов вещей, а не через замутнение этих образов в процессе создания универсальных понятий.

Соч.: Opera omnia // PL CLXXVIII (1855); Ouvrages inédits / Éd. V. Cousin. — Paris, 1836; Opera, t. 1–2 / Éd. V. Cousin. — Paris, 1849–59; Philosophische Schriften / Hrsg. v. B. Geyer // BGPM XXI, 1–4 (1919–33); Oevres choisies / Éd. M. Gandillac. — Paris, 1945; Scritti filosofici: Editio super Porphyrianum / Ed. M. Dal Pra. — Roma/Milano, 1954; Abaelardiana Inedita / Ed. L. Minio-Paluello. — Roma, 1959; Opera theologica, t. I–III [I: Commentaria in Epistolam Pauli ad

Romanos, Apologia contra Bernardum; II: Theologia christiana, Theologia scholarium (recensiones breviores), Capitula haeresum Petri Abaelardi; III: Theologia «summi boni», Theologia «scholarium» / Eds. E.M. Buytaert, C.J. Mews // CCCM 11–13 (1969–87); Theologia «Summi boni» / Hrsg. v. H. Ostlender // BGPM XXXV, 2–3 (1939); Du bien suprême / Éd. J. Jolivet. — Montréal/Paris, 1978; Dialectica / Ed. L.-M. De Rijk. — Assen, 1956; Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum / Hrsg. v. R. Thomas. — Stuttgart/Bad Cannstatt, 1970 [Eng. tr.: A Dialogue of Philosopher with a Jew and a Christian / Tr. P.J. Payer. — Toronto, 1979]; Ethica / Ed. D.E. Luscombe. — Oxford, 1971 [Eng. tr.: J.R. McCallum. — Oxford, 1935]; Sic et non / Eds. E. Henke, G. Lindenkohl. — Frankfurt-am-Main: Minerva Verlag, 1981; Christian Theology / Tr. J.R. McCallum. — Oxford, 1948; The Story of Abelard's Adversities: A Translation with Notes of the Historia Calamitatum / Tr. J.T. Muckle. — Toronto, 1954 (1964); Hymnarius Paraclitensis, t. I–II / Ed. J. Szövérfy // Medieval Classics 2–3 (1975); Ethical Writing / Tr. H.V. Srade. — Indianapolis/Cambridge, 1995; История моих бедствий. — СПб., 1902 (Пер. В.А. Соколова. — М., 1959 (1994) [включая: «Возражение некоему невежде в области диалектики...», «Диалог между философом, иудеем и христианином» (отрывки), «Пролог к “Да и нет”», письма, «Апология» схоластика Беренгария и др. / Пер. Н.А. Сидоровой и др.]); Введение в теологию (предисловие), О чудесах, История бедствий Абеляровых (отрывок), Из «Вопросов Элоизы» (XII вопрос) / Пер. Л.А. Фрейберг // ПСЛЛ II, 290–303; Диалог между Философом, Иудеем и Христианином / Пер. С.С. Неретиной // Вопросы философии 3 (1995); Тео-логические трактаты [Логика «для начинающих» (фрагмент); Диалектика (фрагмент); Теология «Высшего блага»; Этика, или Познай самого себя; Диалог между Философом, Иудеем и Христианином] / Пер. С.С. Неретиной. — М., 1995.

*Лат.*: Abélard et St. Bernard / Éd. Bonnier. — Paris, 1862; Abélard. Le «Dialogue». La philosophie de la logique. — Genève/Lausanne/Neuchâtel, 1981; Beonio-Brocchieri Fumagalli M.T. La logica di Abelardo. — Firenze: La Nuova Italia, 1969; Beonio-Brocchieri Fumagalli M.T. Introduzione a Abelardo. — Roma/Bari, 1974; Clanchy M.T. Abelard: A Medieval Life. — 1997; Compayré G. Abelard and the Origine and the Early History of Universities. — New York, 1969; Cottieux J. La conception de la théologie chez Abélard // Revue d'histoire ecclésiastique 28/2 (Louvain, 1932); Dahmen R. Darstellung der Abälardischen Ethik. — Münster, 1906; Denifle H., O.P. Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologia

vor Mitte des XII. Jahrhundert, I: Walter von St. Victor und die Sententiae Divinitatis // ALKM 1 (1885), 404–417; Gilson É. Héloïse et Abélard. — Paris, 1938 (1963); Grabmann M. Bearbeitungen und Auslegung der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus. Mitteilungen aus Handschriften deutscher Bibliotheken. — Berlin, 1937; Grocco A. Abelardo. L'altro versante del medioevo. — Napoli: Liguori, 1979; Hausrath A. Petrus Abälard. — 1893; Hayd. Abälard und seine Lehre. — Regensburg, 1863; Hommel E. Nosce te ipsum: Die Ethik des Peter Abelard. — Wiesbaden, 1948; Jakobi T.L. Abälard und Heloise. — Berlin, 1850; Jolivet J. Arts du langage et théologie chez Abélard. — Paris: Vrin, 1969; Jolivet J. Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage. — Paris: Vrin, 1986; Libera A. de. Abélard et le dictisme // Cahiers de la revue de théologie et de philosophie 6 (1981), 59–97; Luscombe D.E. The School of Peter Abelard. — Cambridge, 1969; Marenbon J. The Philosophy of Peter Abelard. — Oxford, 1997; McCabe J. Peter Abelard. — London, 1901; Muckle J.T. The Personal Letters between Abaelard and Heloise. Introduction, Authenticity and Text // Medieval Studies 15 (1953); Murray A.V. Abelard and St. Bernard: A Study in Twelfth-century «Modernism». — Manchester, 1967; Ottaviano C. Pietro Abelardo: La vita, le opere, il pensiero. — Roma, 1931; Padellaro R. De Angelis, Dialettica e mistica nel XII secolo. Abelardo e S. Bernardo. — Roma: Elia, 1967; Peter Abelard. Proceedings of the International Conference. Louvain May 10–12, 1971 / Ed. E. Buytaert. — Leuven/The Hague, 1974; Petrus Abaelardus (1079–1142). Person, Werk und Wirkung / Hrsg. v. R. Thomas // Trierer theologische Studien 38. — Trier: Paulinus-Verlag, 1980; Picavet F. Abélard et Alexandre de Hales, créateurs de la méthode scolastique. — Paris, 1896; Pierre Abélard et Pierre le Vénérable. — Paris, 1983; Reimers J. Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik. — Bonn, 1907; Rémusat Ch. de. Abélard: sa vie, sa philosophie, sa théologie, 2 vols. — Paris, 1855; Sikes J.G. Peter Abailard. — Cambridge, 1932; Schlosser F.C. Abälard und Dulcin. — Gotha, 1807; Schuster. Abälard und Heloise. — Hamburg, 1860; Sikes J. Abailard. — Cambridge, 1932; Tweedale M.M. Abailard on Universals. — Amsterdam/New York/Oxford, 1976; Verger J., Jolivet J. Bernard — Abélard, ou le Cloître et l'école. — Paris, 1982; Weingarr R.E. The Logic of Divine Love: A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard. — Oxford, 1970; Wilkens A. Peter Abälard. — Bremen, 1855; Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. — М., 2000, 137–232 (Ради чего Абеляр написал автобиографию; Письма Элоизы к Абеляру. Личное чувство и матрицы культурной среды) [Баткин Л.М.

Письма Элоизы к Абеляру. Личное чувство и его культурное опосредование // Человек и культура. — М., 1990]; *Бернард Клервоский*. Послание СХС к папе Иннокентию II, или Трактат против некоторых ошибочных положений Абеляра // Классическая филология на современном этапе. — М., 1996; *Брук К.* Возрождение XII века. Гл. II: Элоиза и Абеляр // Богословие в культуре Средневековья. — Киев, 1992, 128–146; *Гаусрат А.* Средневековые реформаторы. Т. 1: Абеляр. Арнольд Брешианский. — СПб., 1900; *Ивановский В.Н.* Мистика и схоластика XI–XIII веков. Ансельм Кентерберийский, Абеляр и Бернард Клервальский. — М., 1897; *Ле Гофф Ж.* Интеллектуалы в Средние века. — Долгопрудный, 1997, 43–59; *Мудрагей Н.С.* Знание и вера: Абеляр и Бернард // Вопросы философии 10 (1988); *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. — М., 1994 (М., 1996); *Орлов А.А.* Сотериология Абеляра // Богословский Вестник I (1917); Протопопов. Абеляр и Элоиза, или драгоценное собрание писем сих любовников. — М., 1816; *Рабинovich В.Л.* Исповедь книжечка, который учил букве, а укреплял дух. Гл. IV: Урок Абеляра. — М., 1991, 289–397; *Федотов Г.П.* Абеляр. — Петроград, 1924 (*Федотов Г.П.* Собрание сочинений в 12 тт. Т. 1. — М., 1996).

**МИСТИКА  
ГИЛЬОМА  
ИЗ СЕН-ТЬЕРРИ**

**ГИЛЬОМ ИЗ СЕН-ТЬЕРРИ** (Guillelmus de Sancto Theodorico, Guillaume de Saint-Thierry) (ок. 1085, Льеж (Люттих), Нижняя Лотарингия — 08.09.1148, аббатство Синьи, Шампань), французский теолог

и мистик-созерцатель; друг и сподвижник Бернарда Клервоского. Происходя из знатной семьи, Г.С.-Т. учился в Реймсе (возможно, у Ансельма Ланского), после чего ушел в реймский бенедиктинский монастырь Св. Никасия (Сен-Никез, ок. 1113/15). В 1119/20–1135 гг. он являлся аббатом бенедиктинского монастыря Св. Теодорика (Сен-Тьерри близ Реймса), проявив себя как прекрасный администратор и духовный наставник. После встречи с Бернардом Клервоским Г.С.-Т. изъявил желание присоединиться по его примеру к членам Цистерцианского ордена, — основанного в 1098 г. в Сито (Cîteaux, Cistercium) близ Дижона (Бургундия) св. Робертом Модем-

ским, — но Бернард настоял на том, чтобы он оставался бенедиктинским аббатом. Однако в 1135 г. Г.С.-Т., примкнув к группе цистерцианских монахов из Иньи, ушел в основанный ими новый монастырь Синьи в Арденнах. В 1144 г. он совершает поездку в монастырь Мон-Дье (Mont-Dieu, Mons Dei близ Реймса), принадлежащий Картузианскому ордену, что получил свое название по местности Шартрёз (Cartusia) близ Гренобля (Дофине), где ок. 1084 г. св. Бруно основал первый орденовый монастырь, и был официально утвержден позднее — в 1176 г. Именно эта поездка вдохновила Г.С.-Т. на написание самого знаменитого своего произведения о теории и практике созерцательной любви, классического образца западно-христианской духовности — «Послания к братьям из Монс Деи об уединенной жизни» («Epistola ad fratres de Monte Dei de vita solitaria»), или «Золотого послания» («Epistola aurea»).

Как и Бернард, которому он посвятил сочинения «О таинстве алтаря» («De sacramento altaris») и «Жизнь св. Бернарда» («Vita Sancti Bernardi») — Бернард же, со своей стороны, посвятил ему «Апологию» («Apologia ad Guillelmum abbatem Sancti Theodorici», ок. 1124) и «О благодати и свободном произволении» («De gratia et libero arbitrio», 1128), — Г.С.-Т., отвергая рационализм современных ему диалектиков и стремясь осуществить синтез западной и восточной богословских традиций, опирался в своих трудах на авторитет патристических авторов, прежде всего Августина и Григория Нисского (при этом ощутимо и влияние со стороны идей Оригена и Иоанна Скота Эриугены). Среди произведений, образующих фундамент его теологических воззрений, выделяются: «О природе и достоинстве божественной любви» («De natura et dignitate divini amoris»), «О созерцаемом Боге» («De contemplando Deo»), а также духовные «Размышления» («Meditativae orationes») о монашеской жизни. Кроме того, ему принадлежат: незавершенный комментарий на «Песнь Песней» («Expositio super Cantica Cantorum»), посвященный проблеме благодати комментарий на Послание к Римлянам («Expositio in Epistolam ad Romanos») и две книги «О природе тела и души» («De natura corporis et animae libri duo», 1138–44), излагающие антропологическое учение и опирающиеся при этом на сочинения Григория Нисского («De hominis officio»), Немезия Эмес-

ского («De natura hominis»), Клавдиана Мамерта («De statu animae libri tres»), Августина и переводы Константина Африканского.

Осуждая интеллектуальную гордыню *Петра Абеляра*, проявившуюся в его догматических учениях о Св. Троице и Искуплении, Г.С.-Т. выступает против него в ряде своих работ («Disputatio adversus Petrum Abaelardum», «Disputatio catholicorum Patrum adversus dogmata Petri Abaelardi»), а в письме св. Бернарду от 1138 г. побуждает последнего принять участие в суде над *Абеляром* на соборе в Сансе (1140). В 1140 г. он выступает также против представителя Шартрской школы *Гильома Коншского* («De erroribus Guillelmi de Conchis ad Sanctum Bernadum»), обвиняя его в нарушении установленных Отцами Церкви границ рационального познания, приведшем, по мнению Г.С.-Т., к савелианству, субординационизму в истолковании Св. Троицы и к превращению живого Бога в имманентный регулирующий принцип универсума. (В своем «Драгматике философии» («*Dragmaticon philosophiae*», 1145–50) Гильом отчасти согласился с его критикой). При этом, помимо полемических произведений, Г.С.-Т. написал в 1140–44 гг. также собственные труды, посвященные в том числе и тринитарному вопросу — «Зерцало веры» («*Speculum fidei*») и «Загадка веры» («*Aenigma fidei*»), мистический метод которых впоследствии отразился в сочинениях Бонавентуры, *Иоганна Таулера*, *Генриха Сузо*, *Яна ван Рюйсбрука*. Однако изложенное в «Золотом послании» и других работах учение Г.С.-Т. о взаимной любви Бога и человека отличается от рассуждений на ту же тему Бернарда Клервоского большей приверженностью заимствованной из писаний св. Отцов — прежде всего из «О Граде Божием» («*De civitate Dei*» XI, 26–28) Августина — аналогии между способностями человеческой души и Лицами Св. Троицы, а также августиновской же концепции о «вместилище памяти».

Хотя любовь к Богу дарована Им душе каждого человека, грехи изменяют должную ее направленность, восстановление коей — через приближение к непостижимой тайне Св. Троицы — и является целью монашеской жизни. Для этого душа должна познать себя как сотворенную по образу Божьему (*imago Dei*), т.е. как имеющую в себе неуничтожимый божественный отпечаток, благодаря которому мы всегда помним о Боге. Эта «тайная память» порождает

ет разум, а от них двоих исходит и воля: посему разум и воля не могут иметь никакого иного объекта, помимо Бога. При этом память (*memoria*) есть образ Отца, разум (*intellectus*) — Сына, а воля (*voluntas*) — Св. Духа. Указанное восхождение души к Богу подразделяется у Г.С.-Т. на три этапа: 1) когда «животного» человека, — движимого страстями и потому необходимо нуждающегося в аскезе, подчинении законам и внешнему авторитету, — ведут к Св. Троице чувственно воспринимаемые в телесном мире знаки мира духовного, и прежде всего само Боговоплощение: «Посредник, ... будучи вечным Богом, стал человеком во времени, чтобы через Него, Который вечен и все же связал Себя временем, мы могли, пройдя временное, перейти в вечное» («*Spec. fid.*»); 2) когда верх берет «разумный человек», чья душа стремится к обоснованию своей веры через размышление над Св. Писанием и богословие («*ratio fidei*»); и 3) когда в состоянии любящего знания, «любви-разума» («*amor ipse intellectus est*»), осуществляется выход за пределы чувственного ощущения и рационального обоснования, приводящий к мистическому союзу души с Богом, во время которого душа начинает участвовать в жизни Самой Св. Троицы, оставаясь при этом отличной от Нее как творение от Творца.

Данное единение происходит прежде всего с помощью Св. Духа, Который и есть та любовь, коей мы любим Бога («*ipse enim est amor poster*»), и через Которого раскрываются для человека прочие Лица Троицы. И благодать Св. Духа настолько усиливает способности души, что та посредством воспоминания, разумного постижения и любви всецело восстанавливает принадлежащее ей от рождения — и до конца никогда не утрачиваемое — божественное подобие (*similitudo*) и путем самопознания восходит к знанию Самого Бога, чья любовь к Себе в нас совпадает с нашей любовью к Нему: «Через Святого Духа человек Божий становится — каким-то непонятным, невероятным способом — не Самим Богом, но тем, чем Бог является по природе, человек становится по благодати». Характерно, что, согласно Г.С.-Т., восстановление человеком своего богоподобия является не только целью, но в то же время и необходимым условием указанного постижения Божества в мистическом опыте: ведь и глаз не смог бы видеть, если бы не преобразался в

то, на что смотрит (ранее сходная аналогия приводилась и Плотинем в его трактате «О прекрасном» I, VI, 9).

*Соч.*: Bibliotheca patrum Cisterciensium IV / Ed. B. Tissier. — Bono Fonte (Bonfontaine), 1662; Opera // PL CLXXX (1855), 205–727; Epistola aurea [sine lib. III] // PL CLXXXIV, 307–354; De contemplando Deo, De natura et dignitate divini amoris, Meditativae orationes / Éd. M.M. Davy. — Paris: Vrin, 1934; Expositio super Epistolam ad Romanos / Ed. P. Verdeyen // CCCM 86 (1989); Expositio super Cantica Canticorum, Brevis commentatio, Excerpta de libris Beati Ambrosii super Cantica Canticorum, Excerpta de libris Beati Gregorii super Cantica Canticorum / Eds. A. van Burink, S. Ceglar, P. Verdeyen // CCCM 87 (1997); Meditations et prières par Guillaume de St.-Thierry / Éd. J.-M. Déchanet. — 1945; Deux traités de l'amour de Dieu: De la contemplation de Dieu et de la nature et de la dignité de l'amour / Éd. M.M. Davy. — 1953; Deux traités sur le foi: Le miroir de la foi, l'enigme de la foi / Éd. M.M. Davy. — 1959; Expose sur le Cantique des cantiques / Éd. J.-M. Déchanet, M. Dumontier. — 1962; The Works of William of St. Thierry, 4 vols. — 1971–74; Lettre aux frères du Mont-Dieu: Lettre d'or de Guillaume de St.-Thierry / Éd. J.-M. Déchanet. — 1975; Opera / Éd. et tr. M. Lemoine. — Paris: Les Belles Lettres, 1988.

*Лит.*: Adam A. Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses oeuvres. — Bourgen-Bresse, 1923; Brooke O. The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of Saint Thierry // RTAM 26 (1959); Davy M.M. Guillaume de Saint-Thierry, un traité De la vie solitaire, 2 vols. — Paris: Vrin, 1914; Déchanet J.-M. Aux sources de la spiritualité de Guillaume de St.-Thierry. — Bruges, 1940; Déchanet J.-M. Guillaume de St.-Thierry. L'homme et son oeuvre. — Bruges/Paris, 1942 [Eng. tr.: William of St. Thierry: The Man and His Works / Tr. R. Strachan. — 1972]; Déchanet J.-M. Guillaume de St.-Thierry. Oeuvres choisies. — Paris, 1944; Déchanet J.-M. Amor ipse intellectus est: La doctrine de l'amour intellection chez Guillaume de St.-Thierry // Revue du Moyen Âge latin 1 (1945); Gilson É. The Mystical Theology of Saint Bernard / Tr. A.H. Downes. — 1940, 198–214; McGinn B. Three Theatyses on Man: A Cistercian Anthropology. — Kalamazoo: Cistercian Publications, 1977; Verdeyen P., Pennington B. Saint-Thierry (études et biblio). — Saint-Thierry, 1979; Wilmart A. La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry // Revue Mabillon 14 (1925), 157–167.

**КРИТИЧЕСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ И  
ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ  
ИОАННА  
СОЛСБЕРИЙСКОГО**

ИОАНН СОЛСБЕРИЙСКИЙ (Johannes Saresberiensis, John of Salisbury) (1115/20, Олд Сэрам (Old Sarum) близ Солсбери, Уилтшир — 25.10.1180, Шартр, Орлеане), английский философ, теоретик и практик церковно-государственной политики. В 1136 г. приезжает во Францию, где до 1148 г. изучает свободные искусства и теологию у лучших учителей Парижа и Шартра: в 1136–38 гг. у Петра Абеляра, «учителя ясного и замечательного» (clarus doctor et admirabilis) и Роберта Мелунского («Questiones de divina pagina», 1143–47, «Sententiae», 1155/60), в 1138–41 гг. у Адама Парвипонтана (Адама из Бальзама: «De arte dialectica», «Ars disserendi», 1132), Гильома Кониского и Тьерри Шартрского, в 1141 г. у Гильберта Порретанского, а также у Роберта Пуллена, Альберика Реймского, Петра из Элии и др. В 1147–48 гг. он, возможно, был секретарем у аббата Петра Целльского («De disciplina claustrali»). Приняв духовный сан, И.С. как член Римской курии участвует в Реймском соборе (1148), в ходе которого общается как с Бернардом Клервоским, так и с Гильбертом Порретанским; а в 1149–53 гг. служит в Апулии при папском дворе Евгения III (1145–53), где сближается с англичанином Николаем Брейкспиром, будущим папой Адрианом IV (1154–59). В 1153/54 г. он возвращается в Англию и становится секретарем архиепископа Кентерберийского Теобальда (возможно, по протекции Бернарда Клервоского, представившего И.С. последнему на соборе в Реймсе и позднее написавшего адресованное архиепископу специальное рекомендательное письмо). В этой должности И.С. ведет корреспонденцию примаса Английской церкви с Римской курией и совершает дипломатические миссии во Францию и Италию. По смерти Теобальда (1161), он служит секретарем у следующего архиепископа Кентерберийского — Фомы Бекета (Thomas Becket, 1162–70), как друг и советник поддерживая его в борьбе с Генрихом II Плантагенетом (1154–89) за независимость Церкви от королевской власти. В результате этой борьбы И.С. — так же, как вскоре и сам Бекет, — был изгнан во Францию (1163), где жил в реймском монастыре Св. Ремигия (Сен-Реми) у аббата Петра Целльского. По примире-



нии Генриха II и Фомы Бекета, И.С. возвращается в 1170 г. вместе с последним в Англию и 29 декабря того же года становится свидетелем убийства архиепископа рыцарями короля в Кентерберийском соборе (впоследствии И.С. занимался сбором письменного наследия Бекета и активно добивался его канонизации). В июле 1176 г. он — по приглашению французского короля Людовика VII (1137–80) — занимает епископскую кафедру в Шартре, а в марте 1179 г. участвует в III Латеранском соборе.

Широко образованный эрудит, глубокий знаток античной литературной классики (Вергилия, Овидия, Ювенала, даже Петрония), горячий поклонник ораторского искусства Цицерона, И.С., будучи ярким представителем средневекового гуманизма, не проявил себя при этом как оригинальный мыслитель. Знакомый почти со всеми выдающимися умами XII в., он сохранил в своих трудах — отличающихся безупречной грамотностью языка и образцовым стилем — точные и в целом беспристрастные суждения относительно их теолого-философских взглядов, не примыкая однако явно ни к одной из сторон и не создав ни одной собственной систематической работы мировоззренческого характера. Из его сочинений, — в число которых входят 329 писем («Litterae»), «Жизнеописание св. Ансельма Кентерберийского» («Vita Sancti Anselmi archiepiscopi Cantuariensis»), «Жизнеописание св. Фомы Кентерберийского» («Vita Sancti Thomae archiepiscopi Cantuariensis»), философская поэма «Энтетик» («Entheticus de dogmate philosophorum», 1155) и нек. др., — особого внимания заслуживают посвященные Бекету «Металогик» («Metalogicon», или «Metalogion», «Metalogicus», 1159), в 4-х книгах которого рассматривается содержание и обосновывается необходимость изучения тривиума, и «Поликратик, или О забавах придворных и заветах философов» («Polycraticus seu De nugis curialium et vestigiis philosophorum», 1159), социально-политический трактат в 8-ми книгах.

В «Металогике» И.С. (всегда чутко относившийся к чистоте языка и питавший резкое отвращение к лингвистическим варваризмам), следуя культивировавшимся в рамках Шартрской школы традициям рассмотрения проблемы соотношения имен и вещей (vox et res), выступает как убежденный сторонник грамматического образования,

ибо оно, по его мнению, является основой всякого дальнейшего исследования: грамматика есть «колыбель всей философии» («totius philosophiae cunabulum»: «Metalog.» I, 13). В этом он особенно близок идеям «совершеннейшего среди платоников нашего века (perfectissimus inter Platonicos seculi nostri)» — Бернарда Шартрского, который, по сообщению самого И.С. («Metalog.» III, 4), определяя отношение между «древними» (antiqui) и своими современниками (moderni), «говаривал, что мы подобны карликам, сидящим на плечах гигантов (quasi nanos gigantium humeris incidentes), так что мы можем видеть больше и дальше, чем они». (Позднее это изречение будет повторено Петром из Элии, Петром из Блуа, Аланом Лилльским, Александром Неккамом, Исааком Ньютоном и др.). Что же касается диалектики, искусства «говорения и рассуждения» (loquendi et disserendi), то она также является необходимой инструментальной дисциплиной, знание которой должно предшествовать размышлению над любым философским, как впрочем и богословским, вопросом: без логики «философского Вергилия» Аристотеля (особенно без обеих его «Аналитик» и «Топики») невозможно никакое правильное суждение (sine eo non disputatur arte sed casu). Характерно, что именно И.С. был одним из первых в Средние века, кто — со ссылкой на авторитет видного переводчика с греческого Бургундия Пизанского — утверждал, что «Аристотель, который превосходил почти всех философов почти во всем, стяжал по праву нарицательное имя Философа». При этом сама по себе диалектика бесплодна и не родит истину, если не зачнет ее на стороне. Тех современных ему диалектиков, которые рассматривали свой предмет как самодостаточное универсальное средство разрешения всех вопросов бытия, но не могли, по словам И.С., определить ведет ли свинью на базар рука человека или веревка, которую держит та же рука, он насмешливо именовал «корнифициями» (cornificii): или называя их «рогопроизводителями» за злоупотребление в дискуссиях условно-разделительными («рогатыми») силлогизмами, или намекая на римского государственного деятеля Корнифиция, о котором как о притеснителе Вергилия упоминается у Элия Доната («De vita Vergilii») и которому многими приписывалось авторство сочинения «Риторика к Гереннию» («Rhetorica ad Herennium»), обычно включаемого в корпус трудов Цицерона.

Проявлявший критическое отношение к схоластическим дискуссиям, И.С., хотя и выступал против крайнего скептицизма, все же очевидно тяготел к умеренной его форме как защите от пустословия: «Предпочитаю сомневаться с академиками во всем и каждом, чем придумывать важные дефиниции по поводу того, что остается скрытым и непонятым». В то время как полнота познания бытия дана лишь Богу, для человека представляется несомненным лишь то, что является или непосредственно очевидными принципами разума и необходимо вытекающими из них выводами, или фактами чувственного опыта, или положениями веры. Относительно же утверждений, не исходящих прямо из этих трех начал, следует проявлять опирающуюся на здравый смысл осторожность: И.С. считал, например, что проблемы сущности и происхождения души, свободы воли, предопределения и случайных событий, дискретности и континуальности и т.д. в принципе не являются окончательно разрешимыми силами человеческого разума (наличие же нескольких равно вероятных ответов на подобные вопросы не только не смущает его, но, наоборот, представляется благоприятным препятствием для догматизма). Тот же подход преобладает у И.С. и в отношении вопроса о природе универсальных понятий, когда он, — рассмотрев несколько существующих вариантов решения этой проблемы (*Росцелина Компьенского, Петра Абеляра, Бернарда Шартрского, Гильберта Порретанского, Вальтера из Мортани* и др.), — заявляет, что, поскольку абсолютное знание об универсалиях самих по себе нам недоступно, то остается лишь постараться разобраться в том, как они возникают у нас в разуме. Отказываясь, таким образом, от выяснения того, где коренится первоисточник общих понятий — в звуках ли голоса (*in vocibus*), осмысленных речах (*in sermonibus*), чувственных вещах (*in sensibilibus rebus*), божественных идеях (*in ideis*), формах природы (*in formis naturae*) или в интеллектуальных «собраниях» (*in collectionibus*), — И.С. утверждает на основании учения Аристотеля, что непосредственно для нас универсалии суть умственные образы (*figmenta rationis*), формирующиеся в разуме в результате процесса абстрагирования сходных признаков: от индивидов, — вследствие чего образуется понятие вида (*species*), и далее от видов, — вследствие чего образуется по-

нятие рода (*genus*). Потому существование универсалий — этих «образов и теней чувственно воспринимаемого» — «исчезает подобно сновидению» при отсутствии обладающих самостоятельным бытием единичных вещей, и сами они обращаются в «стрекот цикад» (*cicadationes*). В целом же, с точки зрения И.С., началом и целью философии является дарующая счастье любовь к истине и добродетели, а следовательно, — и прежде всего — к Богу; и настоящий философ есть лишь тот, кто обладает этой любовью и живет в согласии с ней: «*Philosophus amator Dei est*».

Изложение политических взглядов И.С. в трактате «Поликратик» (популярном вплоть до XV в.) распадается на две части. В первой (кн. I–IV) подробно описываются и порицаются — с опорой на авторитет античных и христианских авторов: Ювенала, Персия, Горация, Цицерона, Марциала, Тертуллиана, Иеронима Стридонского, Августина — светские развлечения, порочные или обращающиеся в пороки при неумеренном занятии ими (охота, игры, музыка, театр, магия и др.). Вторая часть (кн. V–VIII) посвящена строению общественного организма и разработке принципов государственного управления. Ссылаясь на Плутарха (и, по всей видимости, опираясь на лекции Роберта Пуллена и *Гильома Конисского*), И.С. уподобляет устройство общества строению человека и говорит, что душу государства образует духовенство, его головой является король, сердцем — парламент, глазами, ушами и языком — правители провинций, ногами — земледельцы. И как в человеке тело управляется душою, так и положительное право государства должно выражать собой христианское представление о справедливости; а государь, чей ум должен быть достаточно развит («Король необразованный — точно осел коронованный»: «*Rex illiteratus quasi asinus coronatus*») и чья воля (в согласии с римским юристом Ульпианом) есть источник законодательства, должен при создании законов и при исполнении — силою меча — их норм подчиняться авторитету Церкви, ибо только она может гарантировать соответствие его деяний божественному установлению и естественному моральному порядку. Поскольку же любой организм не может функционировать в случае, если его голова больна, государь, активно противодействующий своими поступками наложен-

ным на него Богом обязанностям и становящийся таким образом тираном, заслуживает низложения и даже убийства, хотя и не должен быть отравлен (однако, возможно, подобное заявление И.С. является лишь эхом столь почитаемой им римской республиканской риторики).

Кроме того, перу И.С. принадлежит «Церковная история» («*Historia pontificalis*», 1164/65), продолжающая «Хронику» («*Chronicon*») Сигеберга из Жамблу и охватывающая события, произошедшие в период между Реймским собором 1148 г. и 1152 г. Помимо описания папского двора и знаменитой характеристики епископа Винчестерского Генриха Блуаского, это сочинение содержит подробное изложение драматического спора Бернарда Клервоского с *Гильбертом Порретанским* по вопросу о природе Божественной Троицы.

*Соч.:* Opera omnia, t. 1–5 / Ed. J.A. Giles. — Oxford, 1848 (repr. 1969); Opera omnia // PL CXCIX (1900), 1–1041; Metalogicon. — Parisii, 1610 [Oxford, 1929; J.V. Hall, K.S.B. Keats-Rohan // CCCM 98 (1991); Eng. tr. D.P. McGarry. — Berkeley (Calif.)/Los Angeles, 1955]; Metalogicon, Policraticus sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum, t. 1–2 / Ed. crit. C.C.J. Webb. — Oxford, 1909 (2nd ed. 1929); Policraticus sive De nugis curialium et vestigis philosophorum. — Brüssel, 1476 (Lugduni, 1513) [Eng. tr.: J.V. Pike (extr.) // Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers. — Minneapolis, 1938]; Policraticus I–IV / Ed. K.S.B. Keats-Rohan // CCCM 118 (1993); Entheticus de dogmate philosophorum / Hrsg. v. C. Petersen. — Hamburg, 1843; Historia pontificalis / Ed. R.L. Poole. — Oxford, 1927 (M. Chibnall. — Oxford, 1986); Memoirs of the Papal Court / Ed. M. Chibnall. — 1956; The Letters of John of Salisbury [Litterae], Vol. I (1153–1161) / Eds. W.J. Millor, H.E. Butler, C.N. Brooke. — Edinburgh/London, 1955; Металогик (кн. II, гл. 10), Поликратик (кн. I, гл. 4) / Пер. И.П. Стрельниковой // ПСЛЛ II, 348–362; Металогик (кн. II, гл. 10), Поликратик, или О забавах света и заветах философов (отрывок) // АПМХС II, 99–104; Металогикон. Кн. II, гл. 10 / Пер. И.П. Стрельниковой, Кн. II, гл. 20 / Пер. Р.Р. Белялетдинова // АСМ I, 494–505.

*Лит.:* Carlyle R.W., Carlyle A.J. A History of Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury. — London, 1950; Clerval A. Les écoles de Chartres

au Moyen Âge // Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir 11. — Paris, 1895; Dal Pra M. Giovanni di Salisbury. — Milano: Bocca, 1951; Daniels H. Die Wissenschaftslehre des Johannes von Salisbury. — Kaldenkirchen, 1932; Demimuid M. Jean de Salisbury. — Paris, 1873; Guth K. Johannes Sarisberiensis (1115–1180), Studien zur Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte in XII. Jahrhundert. — St. Ottilien, 1978; Helbling-Gloor B. Natur und Aberglaube im Policraticus des Johannes von Salisbury. — Zürich, 1956; Kerner M. Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines «Policraticus». — Wiesbaden, 1977; Liebeschütz H. Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury. — London, 1950; Reuter H. Johannes von Salisbury // Geschichte der Christlichen Wissenschaft des zwölften Jahrhunderts. — Berlin, 1842; Rouse R.H., Rouse M.A. John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide // Speculum 42 (1967); Schaarschmidt C. Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie. — Leipzig, 1862; Waddell H. John of Salisbury // Essays and Studies by Members of the English Associations 13. — Oxford, 1928, 28–51; Webb C.C.J. John of Salisbury. — London, 1932; The World of John of Salisbury / Ed. M. Wilks. — Oxford, 1984; Брук К. Возрождение XII века. Гл. III: Иоанн Солсберийский // Богословие в культуре Средневековья. — Киев, 1992, 146–160; Крылова С.К. Иоанн Солсберийский и Английская церковь // Клио 1 (1999).



## СЕН-ВИКТОРСКАЯ ШКОЛА (XII В.)

**БОГОСЛОВСКАЯ МЫСЛЬ  
ГУГО  
СЕН-ВИКТОРСКОГО  
И ЕГО ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ  
КОНЦЕПЦИЯ**

**ГУГО СЕН-ВИКТОРСКИЙ** (Hugo de Sancto Victore, Hugues de Saint-Victor) (ок. 1096, замок Бланкенбург, Саксония или близ Иперна (Ypern), Фландрия — 11.02.1141, Париж), выдающийся теолог и библейский экзегет, заслуживший почетное прозвище «Второй Августин» (Alter Augustinus); самый знаменитый представитель Сен-Викторской школы схоластического мистицизма, к которой, помимо него, принадлежали Ахарт, Ришар, Вальтер, Адам, Годфрид, Андрей, а также друг св. Антония Падуанского, оказавший сильное влияние на францисканскую богословскую традицию (в лице *Александра Гэльского*, Бонавентуры, *Адама Марша*) — Фома Сен-Викторский (или Фома Галл: «Concordantiae Biblicae»; «Tractatus contemplativus», 1244; «Tractatus conformitatis vitae praelatorum», 1245). Будучи выходцем из немецкого графского рода Бланкенбургеров, Г.С.-В. стал регулярным каноником (canonicus regularis) августинского монастыря в Хамерслебене близ Хальберштадта (Саксония), где и получил начальное образование. Ок. 1115 г. он вместе с дядей, архидиаконом Рейнхардом Хальберштадтским, приезжает в Париж и вступает в находившуюся на окраине города августинскую Конгрегацию Св. Виктора (Сен-Викторское аббатство), которой дядя пожертвовал денег для строительства церкви. Там он сначала учился у основавшего конгрегацию в 1108 г. Гильома из Шампо (вынужденно — в результате спора с *Петром Абеляром* — покинувшего парижскую кафедральную школу Нотр-Дам), а затем — приблизительно с 1125 г. — преподавал сам, став ок. 1133 г. руководителем и вдохновителем традиций школы, существовавшей

при данном аббатстве (где среди его учеников был, в частности, и *Петр Ломбардский*). Вне рамок этой школы влияние идей Г.С.-В. особенно заметно у Бонавентуры, *Дионисия Картузианца*, *Жана Жерсона* и др. О нем упоминает и Данте («Божественная комедия»: Рай XII, 133).

На мировоззрение Г.С.-В., — отличавшегося необычайной широтой умственных интересов и советовавшего: «Учись всему и потом увидишь, что ничто не бесполезно», — в равной степени оказали влияние и традиция мистического созерцания Бернарда Клервоского, и рационально-схоластический подход к решению богословских вопросов Ансельма Кентерберийского, а потому его собственная теолого-философская система близка по духу августиновской гармонии веры и разума (при условии подчинения последнего первой). Осуждая излишнюю, по его мнению, приверженность представителей Шартрской школы несовместимым с истинами Откровения языческим построениям платоновского «Тимея», он выражает глубокую симпатию и к христианскому платонизму Дионисия Ареопагита, и к опирающейся на наследие античной образованности традиции «христианской мудрости», берущей начало от педагогических сочинений Боэция и Кассиодора («Institutiones»). Среди многочисленных трудов Г.С.-В., — помимо двух наиболее важных из них: сочинения богословского характера «О таинствах христианской веры» («De sacramentis christianae fidei») и философско-дидактического трактата «Дидакаликон», или «Наставительное поучение» («Didascalicon», «Eruditio didascalica», до 1125), — особого внимания заслуживают работы по библейской экзегетике: «Разъяснительные примечания к Пятикнижию» («Adnotationes elucidatiriae in Pentateuchon»), «Аллегории на Новый Завет» («Allegoriae in Novum Testamentum»), возможно, лишь приписываемые Г.С.-В. «Книги извлечений» («Libri excerptorum») и др. В них, избегая как жесткого буквализма, так и поверхностного символизма, он предлагает тщательно разработанную систему уровней интерпретации текста Писания: исторический, аллегорический, тропологический (historia, allegoria, tropologia). К иным произведениям Г.С.-В. относятся: комментарий на «Небесную Иерархию» Дионисия Ареопагита («Expositio in Hierarchiam

*Coelestem sancti Dionysii*», ок. 1125), «Краткое изложение философии для Диндима» («*Epitome Dindimi in philosophiam*»), «Определения» («*Diffinitiones*»), «О созерцании и его видах» («*De contemplatione et ejus speciebus*»), «Об способе высказывания и размышления» («*De modo dicendi et meditandi*»), «О тщете мира» («*De vanitate mundi*»), «О душе» («*De anima*»), «О единстве тела и духа» («*De unione corporis et spiritus*»), «О плодах плоти и духа» («*De fructibus carnis et spiritus*»), «Сто проповедей» («*Sermones centum*») и др.

В семи книгах трактата «Дидаскалион», — за авторство которого Г.С.-В. получил почетный титул «Дидаскала» (*Didascalicus*, т.е. учителя), — излагается систематическая программа христианского образования, включающая в себя классификацию наук, определение их предметов и задач (при решении этой проблемы Г.С.-В. использует прежде всего концепцию Аристотеля в переложении Боэция), а также содержащая подробное руководство по методике преподавания (с опорой на авторитет Писания, Августина, Дионисия Ареопагита, Иеронима Стридонского, Григория Великого, Иоанна Кассиана и др.). Утверждая, что «семь свободных искусств лежат в основе всякого учения», Г.С.-В. подразделяет все философские науки на логические (имеющие пропедевтическую функцию), теоретические (ведущие к нахождению истины), практические (научающие добродетели) и механические. Логика, изучающая понятия, а не сами вещи, состоит из грамматики и искусства рассуждения, которое, в свою очередь, разделяется на доказательство, проверку истинности (диалектика, риторика) и софистику. При этом Г.С.-В. уделяет особое внимание процессу обретения знания посредством абстракции, способной рассматривать в отдельности неразделимые элементы опытной реальности (например, линию, плоскость и тело в геометрии). Теория же распадается на теологию, математику (квадривиум) и физику; а практика бывает индивидуальная (этика), частная (экономика) и общественная (политика). Что же касается семи «несвободных», механических искусств (*artes mechanicae* [механика], или *scientiae adulterinae*), — чье название связывается с глаголом «*moechos*» («прелюбодействую»), ибо они заимствуют свои формы у природы, — то три из них относятся к «внешним прикрытиям», которыми «человеческая природа сама защищает себя

от невзгод», а четыре являются «внутренними потребностями», поскольку ими «путем питания и лечения природа поддерживает». А именно, их составляют: сукноделие (*lanificium*), производство инструментов и оружия (*armatura*), навигация (*navigatio*, она же торговля), сельское хозяйство (*agricultura*), охота (*venatio*), медицина (*medicina*), театральное искусство (*theatrica scientia*, оно же искусство игр).

Останавливаясь на педагогических вопросах, Г.С.-В. заостряет внимание на основных предпосылках усвоения наук: природных способностях учащегося, его усердии (выражающемся в смирении, самоотречении и самоизгнании) и памяти, а также на результативных способах и оптимальной последовательности учебного процесса. А так как «постижение мудрости» является, «высшим утешением в жизни», то душа образованного человека становится «сродни Божеству и чистому уму» и приобретает «божественное достоинство». При этом, научное знание есть, по Г.С.-В., необходимое приуготовление к восприятию Писания и иных форм божественного Откровения, а также к созерцательной жизни: от постижения результатов творчества Бога (свободные искусства) и от понятийного знания о Нем (теология) душа переходит к мистическому видению самого Творца (которое, в свою очередь, является прообразом будущего созерцания ею Бога на небесах). Благодаря своей универсальности и ясности изложения «Дидаскалион» стал моделью для последующих сочинений подобного рода и имел широкую популярность в XIV–XV вв. (помимо него Г.С.-В. составил также трактаты, специально посвященные грамматике и практической геометрии: «*De grammatica*», «*Practica geometriae*»).

В своей богословской системе Г.С.-В. различает так называемую мирскую теологию (*theologia mundana*), являющуюся высшей из умозрительных философских дисциплин и в последующей схоластической традиции получившую название «естественная теология» (*theologia naturalis*), и божественную теологию (*theologia divina*), преподаваную Самим Богом в воплощении Логоса и в церковных таинствах и впоследствии оформившуюся в дисциплину, именуемую «богооткровенная теология» (*theologia relevata*). В сочинении «О таинствах христианской веры» Г.С.-В. прежде всего исходит из

того, что мир в его нынешнем состоянии устроен так, что человек не может постигнуть Бога всецело, но и не может быть в совершенном неведении о Нем: если бы Бог предстал познанию во всем своем совершенстве (*Deus manifestus*), то вера бы не имела заслуги, а неверие не было бы возможно; но если бы Он был совершенно сокрытым (*Deus absconditus*), то вера, оставшись без поддержки знания, отчаялась бы и иссохла, а неверие нашло бы для себя оправдание в таком полном неведении. Существует четыре способа богопознания, из которых два осуществляются посредством разума: это заключение о бытии Бога из рассмотрения внешних вещей (*creatura*) и из рассмотрения путем самопознания своего внутреннего мира (*ratio*); и два — через Откровение: это внутреннее озарение души при ее стремлении к Богу (*aspiratio*) и внешнее учение о Нем, подкрепляемое чудесными знамениями (*doctrina*). Безмерность мира (книги, писанной перстом Божиим) является знаком могущества Творца (Отец), красота мира — знаком Его мудрости (Сын), а конечная цель мира — знаком Его благодати (Св. Дух). Единство Бога выводится не только из Его совершенства (не допускающего существования наряду с Ним ничего, Ему однородного), но подтверждается также гармонией всех сотворенных вещей. Что же касается второго из указанных путей, то доказательство бытия Бога, основывающееся на результатах внутреннего опыта (самовосприятия) души, заимствуется Г.С.-В. у Августина («О Троице»: «*De Trinitate*», 399/419). Поскольку, в соответствии с августиновской антропологией, человеческая природа мыслится тождественной природе души (которая есть «лучшая часть человека или, скорее, сам человек»), а отношение между последней и телом человека трактуется лишь как отношение «присоединения», то душа, познавая в непосредственной самоочевидности, — ибо «не может не знать себя», — свою сущность как существующую («не является по истине благоразумным тот, кто не видит, что он существует»), отличает себя от тела и всего телесного и видит, что, имея временное начало своего бытия, она сама не может быть его причиной. Из этого она делает вывод о необходимости существования вечной творческой причины, заключающей источник своего бытия в себе самой, т.е. Бога.

Душа как духовное и бессмертное начало, образующее сущность человеческой личности, — определяемой Г.С.-В. вслед за Боэцием («Против Евтихия и Нестория»: «*Contra Eutychen et Nestorium*») как «индивидуальная субстанция разумной природы (*naturae rationalis individua substantia*)», — благодаря своей связи с телом занимает посредствующее положение между Богом и миром и обладает тремя «очами», или тремя познавательными способностями: чувственной (телесное око, *oculus carnis*), связанной с воображением и предназначенной для восприятия внешнего мира; рациональной (умственное око, *oculus rationis*), связанной с понятийно-рассудочной деятельностью и предназначенной для самопознания души; и созерцательной (созерцательное око, *oculus contemplativus*), связанной с интуицией и предназначенной для постижения Бога и божественных предметов. Указанной тройственной структуре познавательных способностей соответствуют три восходящие ступени познания сущего: простое мышление (*cogitatio*) о чувственных вещах, отличающееся поверхностностью и приблизительностью; размышление (*meditatio*), т.е. дискурсивное мышление, исследующее сущности и отношения вещей, а также рефлексия, нацеленная на духовный мир человека; и созерцание (*contemplatio*), предельно интенсивная интеллектуальная интуиция, с помощью которой человек, возвышаясь над чувственным и рациональным знанием, осуществляет — при условии обладания им твердой верой, нравственным совершенством и божественной благодатью — целокупный акт непосредственного и ясного видения всего множества идеальных объектов и удержания их в едином познавательном взоре, что позволяет душе наслаждаться совершенной радостью и покоем (*sapientia superior*). При этом чтение и молитва, — как и презрение к миру (*contemptus mundi*) в целом, — являются необходимыми подспорьями на пути к указанному любовному созерцанию истины (*scientia amorosa*), который проходит в борении между знанием и невежеством; и это борение сравнивается Г.С.-В. с процессом разжигания костра из покрытых свежей зеленью веток (позднее к подобной аналогии прибегал и св. Иоанн Креста).

Однако вследствие грехопадения в душах людей угасло созерцательное око и помутилось око умственное, из-за чего оно пе-



рестало всецело адекватно воспринимать реальность. Пользование же плодами благодати Искупления, восстанавливающей исходное состояние души, доступно не каждому, и потому в большинстве своем люди утратили способность ясно видеть истину, и Бог из предмета непосредственного созерцания стал для них объектом веры, в коей соединяются умственный акт представления того, во что веришь, и аффект воли, который, утверждая представленный предмет как истинный и существующий, избавляет разум от сомнения. (Разум же, со своей стороны, способен в определенных случаях различать, что заслуживает веры, а что нет). Отсюда и предлагаемая Г.С.-В. классификация утверждений, рассматриваемых с точки зрения их возможной истинности — они могут быть: из разума (не нуждаются в вере), по разуму (не вытекают из него непосредственно, все же согласуются с ним; нуждаются в вере), сверх разума (непостижимые для него, хотя ему и не противные; нуждаются в вере), против разума (не заслуживают веры). Христианская догматика, таким образом, мыслится Г.С.-В. либо согласной с разумом, либо недоступной для него, но никак ему не противной: например, догмат о Св. Троице не вступает в противоречие с разумом, признающим внутреннюю жизнь в Божестве, т.е. саморазличение в Нем Первоначала (Отца), Проявления (Сына) и Взаимодействия (Духа). При этом действительность распадается на три сферы в зависимости от того, что обладает в них преимуществом в постижении: так, нижняя часть реальности познается разумом, причем вещи существенным образом рациональные (объекты математики и диалектики) — только разумом; средняя ее часть (например, исторические законы) — разумом и верой; верхняя же (сверхразумные истины) — только верой.

Кроме того, богословие Г.С.-В. интересно своим учением о двойном могуществе Божиим: том, посредством которого Он действует, и том, благодаря которому Он не подвержен никакому претерпеванию. В обоих случаях Бог — всемогущ, так как, с одной стороны, Он может делать все, что хочет (кроме того, что стоит в противоречии с Его сущностью и атрибутами), а с другой стороны, нет ничего, от чего бы Он мог претерпевать. В процессе божественного творения (*opus conditionis*) Г.С.-В. различает изначальный,

единократный творческий акт Божества, создающий мир в его слитности и нераздельности (*in forma confusionis*), и устроительные действия Бога по приведению мира в должный порядок за шесть последующих дней (*in forma dispositionis*). Однако после грехопадения возникла необходимость в Искуплении творения посредством Боговоплощения, т.е. в действиях Бога по восстановлению должного состояния мира (*opus restaurationis*). Существование же в мире зла объясняется тем, что Богу достойно производить добро не только из добра, но и из зла: зло — не объективное нарушение воли Божьей, но субъективное состояние отдельных лиц, допускаемое Богом для общего блага.

Г.С.-В. известен также и как автор географического трактата «Описание карты мира» («*Descriptio mappe mundi*»); в его книге «О расположении земель» («*De situ terrarum*») излагаются сведения о трех частях света (Европе, Азии и Африке), горах, реках, островах, городах. В сочинении «О мистическом Ноевом ковчеге» («*De archa Noë mystica*») содержится не только графическая реконструкция Ноева ковчега, но и дается символическое толкование Писания касательно формы Земли и указание о составлении карты мира относительно ковчега Завета, вокруг которого описан земной круг (*orbis terrae*) — продолговатый в силу прямоугольного основания ковчега. А в работе «О моральном Ноевом ковчеге» («*De archa Noë moralis*»), затрагивающей вопросы метрологии (I, 3) и устанавливающей — вслед за Амвросием Медиоланским («О Ное и ковчеге» VI, 13), Августином («О Граде Божиим» XV, 26) и Рабаном Мавром («Комментарии на книгу Бытия» II, 6) — аналогию между пропорциями человеческого тела и Ноева ковчега (I, 4), особый интерес представляет теория о целенаправленном перемещении очага науки, власти и человеческой цивилизации в целом с Востока на Запад вслед за небесными телами, причем ко времени Г.С.-В. этот поток уже достиг своего крайнего предела, так что близкий конец света должен совпасть с концом мира: «Божественное провидение распорядилось таким образом, что всеобщее правление [миром], которое вначале находилось на Востоке, по мере того как время подходит к своему концу, перемещается на Запад, чтобы уведомить нас о том, что близится конец света, ибо ход событий уже достиг

края Вселенной» (сходная концепция обнаруживается также и у Оттона Фрейзингенского в его «Хронике, или Истории о двух царствах»: «*Chronica sive Historia de duabus civitatibus*», 1143–46). Перу Г.С.-В. принадлежит, помимо перечисленного, и собственная «Хроника» («*Chronicon*»), обосновывающая верховенство духовной власти над светской, а также трактат «О священных писаниях и их авторах» («*De scripturis et scriptoribus sacris*»).

Соч.: Opera. — Parisiis, 1518, 1526 (Rothomag. — Parisiis, 1648; Venetiis, 1588; Coloniae Agrippinae, 1617); Opera omnia // PL CLXXV–CLXXVII (1854); Nouvel examen de l'édition de ses oeuvres / Éd. B. Hauréau. — Paris, 1858; Chronica / Ed. G. Waitz // MGH: SS XXIV (Hannoverae, 1879), 88–97; Soliloquium de arha animae, De vanitate mundi / Hrsg. v. K. Müller. — Bonn, 1913 [fr. tr.: M. Ledrus. — Bruges: Bayaert, 1923]; Didascalion de studio legendi / Ed. C.H. Buttmer. — Washington, 1939 [Eng. tr.: Didascalicon / Tr. J. Taylor. — New York, 1961; рус. пер.: Семь книг назидательного обучения, или Дидаскаликон (кн. 1–3) / Пер. Ю.П. Малинина // АПМХС II, 49–93]; Epistola ad Gualterum de Mauritania / Hrsg. v. L. Ott // BGPTM 34 (1937), 353–54; De tribus maximis circumstanciis gestorum / Ed. W.M. Green // Speculum 18 (1943), 484–93; De grammatica / Éd. J. Leclercq // AHDLM 14 (1943–45), 263–322; Epitome in philosophiam / Ed. R. Baron // Traditio 11 (1955), 91–148; Egredietur virga / Éd. R. Baron // Revue d'ascétique et de mystique 31 (1955), 269–71; Practica geometriae // Osiris 12 (Brügge, 1956), 176–224; De ponderibus, Diffinitiones, Mappa mundi // Cultura neolatina 16 (Modena, 1956), 109–145; De contemplatione et ejus speciebus / Ed. R. Baron. — Tournai/Paris, 1958 [рус. пер.: О созерцании и его видах (Гл. «О пяти способах познания Бога») / Пер. М.А. Гарнцева // Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV веков / Под ред. И.Т. Касавина. — М., 1996, 304–314]; Opera propaedeutica: Practica geometriae, De grammatica, Epistola Dindimi in philosophiam / Ed. R. Baron. — Notre Dame (Ind.), 1966; De tribus diebus, De unione corporis et spiritus / Ed. V. Liccaro. — Florence, 1972; Sententiae de divinitate / Ed. A.M. Piazzoni // Studi medievali 3, ser. 23. — Spolète, 1982, 861–995; Descriptio mappe mundi / Éd. P.G. Dalché. — Paris, 1986; Наставительное поучение (отрывок), О плодах духа и плоти (отрывок) / Пер. В.П. Зубова // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. I. — М., 1962, 277–279; Семь книг назидательного обучения, или Дидаскаликон (кн. 1–3) / Пер.

Ю.П. Малинина, О созерцании и его видах (Гл. «О пяти способах познания Бога») / Пер. М.А. Гарнцева // АСМ II, 294–351.

*Lum.*: L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge. Communications présentées au XIII<sup>e</sup> colloque d'humanisme médiéval de Paris (1986–1988) / Éd. J. Longère. — Turnhout: Brepols, 1991 (1997); Baron R. L'Influence de Hugues de Saint-Victor // RTAM 22 (1955); Baron R. Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor. — Paris: Lethielleux, 1957; Baron R. L'esthétique de Hugues de Saint-Victor // Les études philosophiques 3 (1957), 434–437; Baron R. Etudes sur Hugues de Saint-Victor. — Paris/Tournai, 1963; Bonnard, Fourier. Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor, 2 vols. — Paris, 1904; Bultot R., Hasenohr G. Pierre Crapillet, recteur de l'hôpital du Saint-Esprit de Dijon. Le «Cur Deus homo» d'Anselme de Canterbury et le «De arha animae» d'Hugues de Saint-Victor traduits pour Philippe le Bon. — Paris, 1984; Calonghi L. La scienza e la classificazione della scienza in Ugo di San Vittore. — Torino, 1956; Chènu M.D. Civilisation urbaine et théologie: L'École de Saint-Victor au XII<sup>e</sup> siècle // Annales: Economies, sociétés, civilisations 29 (1974); Chatillon J. De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus: Chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor // Revue du Moyen Âge latin 8 (1952); Dalché P.G. La «Descriptio mappe mundi» de Hugues de Saint-Victor. Texte inédit avec introduction et commentaire. — Paris, 1988; Ehlers J. Hugo von St. Viktor zum Geschichtedenken und Geschichtschreibung des XII. Jahrhunderts. — Wiesbaden, 1973; Evans G.R. Old Arts and New Theology: The Beginning of Theology as an Academic Discipline. — Oxford, 1980; Eynde D. van den. Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor. — Rome, 1960; Ferruolo S.C. The Origin of the University: The Schools of Paris and Their Critics. 1100–1215. — Stranford (Calif.), 1985; Gasparri F. Textes autographes d'auteurs victorins du XII<sup>e</sup> siècle // Scriptorium 35 (1981), 277–284; Goy R. Die Ueberlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. — Stuttgart: Hiersemann, 1976; Grassi-Bertazzi G. La filosofia di Hugo da San Vittore. — Roma, 1912; Hardarson G. Littérature et spiritualité en Scandinavie médiévale. La traduction norroise du «De arha animae» de Hugues de Saint-Victor. Étude historique et édition critique. — Turnhout: Brepols, 1995; Hauréau B. Les oeuvres de Hugues de Saint-Victor: Essai critique. — Paris, 1886 (reimpr. Frankfurt-am-Main: Minerva Verlag, 1963); Karfiková L. De esse ad pulchrum esse. Schönheit in der Theologie Hugos von Sankt Viktor. — Turnhout: Brepols, 1998; Kaulich. Die Lehren des Hugo und Richard von St. Viktor. — Prag, 1865; Kilgenstein J. Die Gotteslehre des Hugo von Sankt

Viktor nebst einer einleitenden Untersuchung über Hugo's Leben und seine hervorragendsten Werke. — Würzburg, 1898; *Kleinz J.P.* The Theory of Knowledge of Hugh of St. Victor. — Washington, 1944; *Lasió D.* Hugo de S. Victore auctor operis «De contemplatione et ejus speciebus» // *Antonianum* 28 (1953), 377–388; *Lasió D.* Hugonis a S. Victore theologia perfectionis. — Roma, 1956; *Liccaro V.* Studi sulla visione del mondo di Ugo di S. Vittore. — Trieste, 1969; *Liebner A.* Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. — Leipzig, 1836; *Mignon A.* Les origines de la scolastique et Hugues de St. Victor, 2 vols. — Paris, 1895; *Ostler H.* Die Psychologie des Hugo von Sankt Viktor // *BGPM* VI, 1 (1906); *Piazzoni A.M.* Ugo di San Vittore «auctor» delle «Sententiae de divinitate» // *Studi Medievali* 23 (1982), 908–909; *Schlette H.R.* Die Nichtigkeit der Welt: Der philosophische Horizont des Hugo von St. Victor. — München: Kösen Verlag, 1961; *Schmidt O.* Hugo von St. Viktor als Pädagog. — Meissen, 1893; *Schneider W.A.* Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Victor. — Münster, 1933; *Schütz C.* Deus absconditus, Deus manifestus: Die Lehre Hugo von St. Viktor über die Offenbarung des Gottes. — Roma: Pont. Inst. S. Anselmi, 1967; *Sermons et prédicateurs victorins de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle* // *AHDLM* 40 (1965), 7–60; *Sicard P.* Hugues de Saint-Victor et son Ecole. Introduction, choix de texte, traduction et commentaire. — Turnhout: Brepols, 1991; *Sicard P.* Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le «Libellus de formatione arche» de Hugues de Saint-Victor. — Turnhout: Brepols, 1993; *Taylor J.* The Origin and Early Life of Hugh of St. Victor. — Notre Dame (Ind.), 1957; *Taylor J.* The Didascalicon of Hugh of St. Victor. — New York, 1966; *Zinn G.A.* Mandala Symbolism and the Use in the Mysticism of Hugh of St. Victor // *History of Religions*. Vol. XII, 4 (1973), 317–341.

**УЧЕНИЕ О  
СОЗЕРЦАНИИ  
РИШАРА  
СЕН-ВИКТОРСКОГО**

**РИШАР СЕН-ВИКТОРСКИЙ** (*Richardus a Sancto Victore, Richard de Saint-Victor*) (ок. 1123, Шотландия — 10.03.1173, Париж), теолог-мистик и библейский экзегет шотландского происхождения, получивший почетное прозвище «Великий

Созерцатель» (*Magnus Contemplator*). Будучи регулярным каноником (*canonicus regularis*), субприором (с 1159) и приором (с 1162)

располагавшейся на окраине Парижа августинской Конгрегации Св. Виктора (или Сен-Викторского аббатства), Р.С.-В. — наряду с *Гуго, Вальтером, Годфридом* и др. — являлся выдающимся представителем существовавшей при аббатстве Сен-Викторской школы, основного центра схоластического мистицизма XII в. Его имя упоминается в «Божественной комедии» Данте (Рай X, 131). Среди произведений Р.С.-В., — помимо аллегорических толкований на книги Св. Писания (Псалмы, Книгу Иезекииля, Деяния Св. Апостолов, Апокалипсис) и многочисленных богословских трудов («De cruditione interioris hominis», «De exterminatione mali» и др.), — выделяются теологический трактат в 6-ти книгах «О Троице» («De Trinitate», включая «De tribus appropriatis personis in Trinitate»; после 1155), в котором он трактует происхождение второго Лица от Отца как акт божественной любви, а не божественного мышления (на что ранее указывал Августин); педагогическая работа «Извлечения» («Tractatus Excerptorum»); а также три сочинения, посвященные основам мистической жизни: «О приуготовлении души к созерцанию», или «Вениамин Меньший» («De praeparatione animi ad contemplationem, liber dictus Benjamin Minor»), «О благодати созерцания», или «Вениамин Большой» («De gratia contemplationis seu Benjamin Major»), и «О четырех ступенях пламенной любви» («De quatuor gradibus violentis charitatis»).

Развивая идеи своих учителей, Бернарда Клервоского и *Гуго Сен-Викторского*, Р.С.-В. выстраивает тщательно разработанную систему восхождения падшей и плененной телом человеческой души к Богу по ступеням созерцания (*contemplatio*), т.е. систему такого анагогического устремления души, при котором происходит постижение ею конечных и вечных истин в их чистоте, а не в символах («*anagoge, ascensio sive elevatio mentis ad superna contemplanda*»). Созерцание, следовательно, определяется им как «свободный, проникающий вглубь взгляд ума, замерший в удивлении перед проявлениями премудрости», или как «проникающий вглубь, свободный взгляд души, охватывающий все в постижении окружающего». (На последнее из упомянутых определений позднее ссылался в своей «Сумме теологии» («*Summa theologiae*» IIa, IIae, q. 180, a. 3, ad 1) Фома Аквинский). Считая существенным условием духовной жизни

не только аскетическую практику как таковую, но и нравственную чистоту души и способность ее к самопознанию, Р.С.-В. сравнивает волю и разум человека с двумя женами Иакова, Лией и Рахилью (Быт. 29, 15–35; 30, 14–24; 35, 16–21): как Иаков сочетался сначала с Лией и произвел от нее потомство, так и воля сперва должна быть оплодотворена Духом Божиим, чтобы родить в себе добродетели; и как потом Рахиль произвела от Иакова Иосифа и Вениамина, так и разумная душа должна обратиться вслед за этим к самой себе и предаться созерцанию Бога сначала в себе как в зеркале («Иосиф»), а после чего и напрямую («Вениамин»). Однако при этом, отвергая учения тех диалектиков, что ищут какой бы то ни было мудрости, помимо христианского учения, и предпочитают следовать Аристотелю более, чем Христу, Р.С.-В. — вслед за Ансельмом Кентерберийским — обращается в «О Троице» к «вере, ищущей разума» (*fides quaerens intellectum*) и, не отказываясь от попытки понять столько, сколько вообще доступно человеческому разуму, намеревается показать не только возможные, но и необходимые основания (*rationes necessariae*) христианской веры: в существование Бога, в Его единство и троичность, вечность и всемогущество.

Указанное восхождение души следует, согласно Р.С.-В., начинать с обращения к [1] вещам и явлениям, существование которых дано нам в чувственном опыте (они постигаются воображением и благодаря воображению: *in imaginatione et secundum imaginatione*), включая рассмотрение [2] наблюдаемого среди них порядка и взаимосвязи (постигаются воображением благодаря разуму: *in imaginatione et secundum ratione*), т.е., другими словами, с обращения к телесному миру, который, однако, «не вечен и не необходим по своей природе». Следовательно, сам факт его бытия, являющийся для нас несомненным, объясним лишь через признание существования иных бытийственных уровней: «вечного, но не необходимого по своей природе» — это сверхчувственный мир [3] пребывающих в телах форм (постигаются разумом благодаря воображению: *in ratione et secundum imaginatione*), [4] душ и ангелов (постигаются разумом и благодаря разуму: *in ratione et secundum rationem*), и «вечного и необходимого по своей природе» — это Бог как основание и источник всякой возможности существования. Последний из упомянутых

уровней созерцания включает в себя, в свою очередь, постижение сверхразумное, но не противоразумное (*supra rationem et non praeter rationem*), когда «через Божественное Откровение мы приходим к знанию истин, полное понимание которых не доступно никакому человеческому разуму, как недоступно их безусловное выявление с помощью каких бы то ни было умозаключений. Таково учение Божественного Писания о [5] природе Бога и о простоте Его сущности»; а также постижение сверхразумное и противоразумное (*supra rationem et praeter rationem*), направленное на [6] тайну Св. Троицы и Боговоплощения. При этом созерцание является чисто человеческим, если вызывается всецело деятельностью наших естественных способностей (I уровень: 1–2 степени); соединяет в себе человеческое и божественное, если при содействии благодати Божией занимается рассмотрением мира духовного (II уровень: 3–4 степени); является всецело божественным, если возникает исключительно под воздействием благодати и, управляясь ею, вызывает состояние экстаза и отрешенности, которое требует от человеческого ума ангельского состояния, а от сердца — полного очищения (III уровень: 5–6 степени).

Так, последовательно используя свои способности воображения, разумного постижения и сверхразумного видения, душа сначала испытывает расширение (*dilatatio*), плавясь, подобно воску; затем — возвышение (*sublevatio*), впуская в себя божественный свет; и, наконец, отчуждение от себя самой (*alienatio*), от своего чувства, воли и разума, единясь с Богом в мистическом акте созерцания, когда «часть становится не менее целого, а целое не более части». К этой высшей ступени духовной жизни, — описываемой Р.С.-В. как смерть Рахили при рождении Вениамина, — человек может себя лишь приуготовить, но достичь ее собственными усилиями он не способен. Причем созерцаемое им — во избежание ереси — должно непременно поверяться авторитетом Св. Писания. В попытке же объяснить причины необходимой единосущной троичности Божества, Р.С.-В. строит внутреннюю диалектику взаимной любви и жизни Лиц Св. Троицы, основанную на вере в то, что Бог не просто любящий, но есть сама Любовь: при этом Бог-Сын определяется им как возлюбленный (*dilectus*) Отцом, а Св. Дух — как

совозлюбленный (*condilectus*). Примечательно также, что в своей оценке духовной практики и созерцательного опыта христианина Р.С.-В., подобно св. Бернарду, делал особый акцент на анализе его эмоционально-психической жизни, что вело к формированию представления о человеческой личности как неповторимой индивидуальности, несводимой к какому-либо общему бытию или частной субстанции (телесной или душевной): личность, согласно его определению, есть принципиально «несообщаемое существование (*existentia incommunicabilis*) разумной природы» («*De Trin.*» IV, 21). Учение Р.С.-В. о мистическом восхождении души к Богу оказало заметное влияние на схожие построения позднейших мыслителей, например, Бонавентуры и Жана Жерсона.

*Соч.:* Opera. — Venetiis, 1506 (Parisiis, 1518); Opera omnia // PL CXCVI (1855), 1–1379; De Trinitate / Éd. J. Ribaillier. — Paris: Vrin, 1958; La Trinité (lat. et fr.) / Éd. G. Salet // Sources chrétiennes 63. — Paris: Cerf, 1959; The Mystical Ark (Benjamin Major) / Tr. G.A. Zinn. — New York, 1979; Четыре ступени пламенной любви (фрагмент) / Пер. А. Клестова, О Троице / Пер. Г. Козлова (избр. главы) // АСМ I, 352–371.

*Лит.:* L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge. Communications présentées au XIII<sup>e</sup> colloque d'humanisme médiéval de Paris (1986-1988) / Éd. J. Longère. — Turnhout: Brepols, 1991 (1997); Bok N. Den. Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor († 1173). — Turnhout: Brepols, 1996; Cacciapuoti P. «Deus existentia amoris». Theologia della carità e theologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore († 1173). — Turnhout: Brepols, 1998; Carmelo O. Riccardo di San Vittore. — Roma, 1933; Châtillon J. Un sermon théologique de Gauthier de Saint-Victor égaré parmi les oeuvres du prieur Richard // Revue du Moyen Âge latin 8 (1952), 43–50; Châtillon J. Trois opuscules spirituels de Richard de Saint-Victor. Textes inédits accompagnés d'études critiques et de notes. — Paris, 1986; Duméige G. Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour. — Paris: PUF, 1952; Ebner J. Die Erkenntnislehre Richards von Sankt Viktor // BGPM XIX, 4 (1917); Engelhardt. Richard von St. Viktor und I. Ruysbroeck. — Erlangen, 1838; Ethier A.-M. Le «De Trinitate» de Richard de Saint-Victor. — Paris/Ottawa, 1939; Gasparri F. Textes autographes d'auteurs victorins du XII<sup>e</sup> siècle // Scriptorium 35

(1981), 277–284; Guimet F. «Caritas ordinata» et «amor discretus» dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor // Revue du Moyen Âge latin 4 (1948), 225–236; Kaulich. Die Lehren des Hugo und Richard von St. Viktor. — Prag, 1865; Kulesza E. La doctrine mystique de Richard de S.-Victor. — Saint-Maximin, 1924; Lenglard M. La théorie de la contemplation mystique dans l'oeuvre de Richard de Saint-Victor. — Paris, 1935; Ott L. Untersuchungen zur theologische Briefliteratur der Frühscholastik. — Münster, 1937, 549–657; Sermons et prédicateurs victorins de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle // AHDLM 40 (1965), 7–60; Wipfler P. Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor. Ein Vergleich // BGPTM XLIV, 1 (1965); Вертеловский А. Западная средневековая мистика и отношение ее к католицизму. Вып. 1. — Харьков, 1888.

**БОГОСЛОВСКИЙ  
ТРАДИЦИОНАЛИЗМ  
ВАЛЬТЕРА  
СЕН-ВИКТОРСКОГО**

**ВАЛЬТЕР СЕН-ВИКТОРСКИЙ**, или Готье Сен-Викторский (Gualterus a Sancto Victore, Gauthier de Saint-Victor) (ум. после 1180, Париж), теолог-традиционалист; приор (с 1173) находившейся на окраине Парижа августинской Конгрегации Св. Виктора (Сен-Викторского аббатства), являвшийся — наряду с Гуго, Ришаром, Годфридом и др. — выдающимся представителем существовавшей при аббатстве Сен-Викторской школы. При этом, в отличие от других викторинцев, В.С.-В. занимал бескомпромиссную позицию в отношении попыток применения диалектических методов при истолковании богооткровенных истин: «Грамматика твоя да будет в погибель с тобою! (Grammatica tua haec tecum sit in perditionem!)», — восклицал он, перефразируя слова Писания (Деян. 8,20). Потому В.С.-В. выступал резко против тех, кто в вопросах веры опирался более не на авторитет св. Отцов (Августина, Дионисия Ареопагита, Бернарда Клервоского и др.), но на рациональные положения философии: так, им было осуждено сочинение Годфрида Сен-Викторского «Источник философии» («Fons philosophiae», 1170) за следование в нем языческой мудрости более, чем слову Писания.

Помимо ряда проповедей («Sermones»), важнейшим из трудов В.С.-В. является обширный полемический трактат «Против четы-

рех лабиринтов Франции» («Contra quatuor labyrinthos Franciae», ок. 1177/78), краткое изложение которого было представлено им на III Латеранском соборе (1179). В нем он обвиняет ведущих схоластов своего времени, «софистов» *Петра Абеляра*, *Петра Ломбардского*, *Петра* из Пуатье («*Quinque libri Sententiarum*», ок. 1177) и *Гильберта Порретанского*, в том, что они — «безрассудные диалектики, стремящиеся выдать правдоподобие за истину», — «вдохновенные одним лишь аристотелевским духом (uno spiritu Aristotelico afflati)», посредством «легкомысленной науки» (scholastica levitate) трактуют невыразимые таинства Св. Троицы и Боговоплощения, изощряя, оттачивая и укрепляя при этом «очевидные и осужденные на соборах ереси» (manifestas et damnatas etiam in conciliis haereses). В данном трактате, как и в послании к папе Александру III (1159–81) от 1177 г., В.С.-В. с особой резкостью писал «о тех, кто говорит, что человечность Христа есть ничто (de his qui dicunt: humanitas Christi nihil est)» («*Epistola ad Alexandrum III*» I, 14), а именно — об *Абеляре* и *Петре Ломбардском*, в чьих сочинениях — оправданно в первом случае и не оправданно во втором — он обнаруживал проявление так называемого христологического нигилизма, т.е. отрицания субстанциальности человеческой природы Христа: «Христос в той мере, в коей Он есть человек, не является чем-либо [субстанциальным] (quod Christus secundum quod est homo non est aliquid)». Помимо аристотелевского стиля мышления, В.С.-В. видит опасность для христианской веры и в учениях Сократа, Платона, Сенеки, последнее из которых «соблазнительно и смертоносно» (blanda et mortifera). При этом осуждению со стороны В.С.-В. подвергся также — принимаемый им за *Абеляра* — неизвестный автор «Божественных сентенций» («*Sententiae Divinitatis*», произведения, принадлежащего, по-видимому, школе *Гильберта Порретанского*) и представитель Шартрской школы *Гильом Кониский*, чья атомистическая концепция и платоническое учение о Мировой душе (anima mundi) не согласовывались, по мнению В.С.-В., с положениями католической догматики.

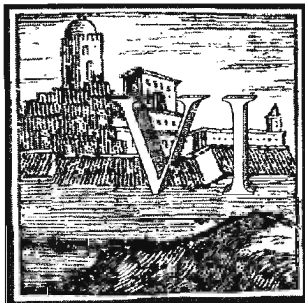
Несмотря на осуждение III Латеранским собором «ложных толкований» *Петра Ломбардского* в области христологии, — авторство коих, впрочем, в действительности принадлежит не ему, а *Петру*

*Абеляру*, — критика В.С.-В. в целом не произвела особого впечатления на его современников.

Соч.: *Contra quatuor labyrinthos Franciae* / Éd. Du Boulay // *Historia Universitatis Parisiensis* II. — Paris, 1665, 629–661 [Du Plessis d'Argentré // *Collectio judiciorum de novis erroribus* I. — Paris, 1728, 114–119; P. Glorieux // *AHDLMA* 27 (1952), 187–335]; *Liber contra quatuor labyrinthos Franciae* [Contra manifestas et damnatas etiam in conciliis haereses, quas sophistae Abaelardus, Lombardus, Petrus Pictavinus et Gilbertus Porretanus, quatuor labyrinthi Franciae, uno spiritu Aristotelico afflati, libris sententiarum suarum acuunt, limant, roborant] (excerpta) // *PL CXCIX* (1900), 1127–1172; Galteri a S. Victore et alii *Sermones inediti triginta sex* / Éd. J. Châtillon // *CCCM* 30 (1975).

*Lum.*: *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge. Communications présentées au XIII<sup>e</sup> colloque d'humanisme médiéval de Paris (1986–1988)* / Éd. J. Longère. — Turnhout: Brepols, 1991 (1997); *Châtillon J.* Un sermon théologique de Gauthier de Saint-Victor égaré parmi les oeuvres du prieur Richard // *Revue du Moyen Âge latin* 8 (1952), 43–50; *Denifle H., O.P.* Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des XII. Jahrhundert, I: Walter von St. Victor und die Sententiae Divinitatis // *ALKM* 1 (1885), 404–417; *Gasparri F.* Textes autographes d'auteurs victorins du XII<sup>e</sup> siècle // *Scriptorium* 35 (1981), 277–284; *Geyer B.* Die Sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule // *BGPM* VII, 2–3 (1909); *Glorieux P.* Mauvaise action et mauvais travail. Le Contra quatuor labyrinthos Franciae // *RTAM* 21 (1954), 179–193; *Lubac H. de.* Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, v. III. — Paris: Aubier, 1961, 368–369; *Mastandrea P.* Lettori cristiani di Seneca filosofo // *Antichità classica e cristiana* 28. — Brescia: Paideia, 1988, 79–83; *Piazzoni A.M.* Ugo di San Vittore «auctor» delle «Sententiae de divinitate» // *Studi Medievali* 23 (1982), 908–909; *Plank.* Über die Schrift des Walter von St. Victor Contra novas haereses // *Theologische Studien und Kritiken* (1844), 823–864; *Sermons et prédicateurs victorins de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle* // *AHDLMA* 40 (1965), 7–60; *Studený R., S.V.D.* Walter of St.-Victor and the Apologia de Verbo Incarnato // *Gregirianum* 18 (1937), 579–585.





## СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ЭНЦИКЛОПЕДИЗМ (XII–XIII вв.)

ГОНОРИЙ  
АВГУСТОДУНСКИЙ  
КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ  
ЕВРОПЕЙСКОЙ  
ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКОЙ  
ТРАДИЦИИ

ГОНОРИЙ АВГУСТОДУНСКИЙ, или Гонорий Затворник, Гонорий Отенский (Honorius Augustodunensis, Honoré d'Autun) (1075/80 — ок. 1156, вероятно Регенсбург, Бавария), знаменитый теолог, философ, историк и энциклопедист, тематика произведений которого отличается чрезвычайной разносторонностью. Пред-

положение о том, что он жил в Отене (Augustodunum, Бургундия), очевидно, ошибочно; более вероятно, что местом его первоначального проживания был Аугсбург (Augusta Vindelicorum, Швабия). Среди иных возможных источников возникновения прозвища Г.А. называют Август близ Базеля (Augusta Rauracorum) и даже собор Св. Августина в Кентербери. Поскольку многие мысли Г.А. близки идеям Ансельма Кентерберийского, он, по всей видимости, некоторое время обучался в Кентерберийской кафедральной школе; возможно также, что в то время его звали Генрих (Heinricus). В 1093–1109 гг. Г.А. переезжает в Регенсбург (Ратисбонн), город, чье название и значение тоже могут служить источником происхождения его прозвища. Ок. 1133/34 г. он постригается в монахи местного монастыря и принимает имя Гонорий.

Перу Г.А. принадлежат комментарии к книгам Писания: «Изложение всей Псалтири» («Expositio totius Psalterii»), «Вопросы и ответы на Пророков и Экклезиаста» («Quaestiones et responsiones in Proverbia et Ecclesiastem») и др.; «Извлечения из Августина о душе и о Боге» («De anima et de Deo quaedam ex Augustino excerpta»); многочисленные труды, посвященные проблемам литургики, аскетики, духовной жизни христиан: «Зерцало Церкви» («Speculum Ecclesiae»),

«Евхаристия» («Eucharistion»), «Небесная лестница большая» («Scala coeli major») и «Небесная лестница меньшая» («Scala coeli minor»), «Обновление умов» («Refectio mentium»), «О познании истинной жизни» («De cognitione verae vitae»), «О жизни затворнической» («De vita claustrali»), «Позволяется ли монахам проповедовать» («Utrum monachis liceat praedicare»), «Об отступничестве» («De apostatis»), а также «Sigillum sanctae Mariae», «Sacramentarium», «Offendiculum» и др. Особый интерес представляют сочинения Г.А. догматического и теолого-философского характера, чей христианский платонизм, близкий учениям Ланской, Шартрской и Сен-Викторской школ, опирается на наследие Августина, Ансельма Кентерберийского и во многом — в контексте проблем отношения Бога и тварного мира — Иоанна Скота Эриугены. Как и у Эриугены, реалистическая концепция Г.А. исходит из представления о «мире архетипов» (archetypus mundus), сотворенной Богом вне времени совокупности первообразов чувственных вещей, которые через причастие этим архетипам обретают свое основание в вечности. Все творение, таким образом, является «тенью Истины и Жизни» (umbra Vitae et Veritatis) и мыслится сосредоточенным наподобие мельчайшей точки в сердцевине Божественной сферы: «Totius hic mundus instar brevissimi puncti intra Deum colligitur». Души людей, будучи подобиями световой сущности Божества, первоначально творятся «в невидимой материи» (in invisibili materia) и соединяются затем со своими земными, чувственными телами, но после смерти и расставания с последними воскресают уже в телах духовных — здоровых, красивых и равных возрастом 36-ти годам.

При этом — в продолжение традиции Григория Нисского и Эриугены — во взглядах Г.А. на устройство и судьбу творения прослеживается подчеркнутый антропоцентризм: так, в трактате «О неокосме» («De neocosmo»), или «Шестодневе» («Hexaemeron»), он определяет человека как «небесное животное» (animalia caelestis) и говорит, что тот, объединяя в своей природе все создания и все их качества (добро и зло, огонь и воду, воздух и землю, сладость и горечь, мягкость и твердость и т.д.), посредствует между ними и Творцом; а в «Книге двенадцати вопросов» («Liber duodecim quaestionum») утверждает, что даже после грехопадения в человеческом

существом наблюдается удивительная гармония, предвосхищающая конечное преобразование его, а вместе с ним и всего мира. Более того, согласно Г.А., само Боговоплощение имеет своей причиной исключительно предустановление о грядущем обожении человека и совершенно не зависит от факта его грехопадения: в «Книжце восьми вопросов об ангеле и человеке» («*Libellus octo quaestionum de angelo et homine*») он настаивает на том, что и авторитет Писания, и чистый разум говорят нам, что Бог стал бы человеком, даже если бы тот никогда не согрешил. Указанное согласие Писания и разума специально подчеркивается Г.А. в трактате «Об изгнании души и ее отечестве» («*De animae exsilio et patria*»), где вера и разумное постижение рассматриваются как два дополняющих друг друга пути к блаженству. Там же описывается и восхождение познающей души по десяти «градом»-этапам: от свободных искусств, — чей традиционный список пополнен физикой, механикой и экономикой, — к богословию; восхождение, выводящее душу из глубин невежества, места ее «изгнания», и возвращающее душу в ее «отечество», где та, достигнув полноты знания, уподобляется ангельскому состоянию. Что же касается взгляда Г.А. на проблему согласования божественного предопределения и свободы воли человека, то идеи, изложенные в его трактате «Необходимость, или Диалог о свободном произволении» («*Inevitabile sive Dialogus de libero arbitrio*»), близки концепции Ансельма Кентерберийского («*De libero arbitrio*» III): свобода есть даруемая по божественной благодати способность сохранять — причем сохранять ради него самого, а не чего-либо иного — правильное, должное направление воли (*potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*), которое заключается в том, чтобы желать справедливого (*voluntas iusti*), т.е. только того, чего желает Бог.

Кроме того, Г.А. является автором исторических трудов, к которым относятся: «Полная сумма всеобщей истории» («*Summa totius de omnimoda historia*»), «Каталог Римских понтификов» («*Catalogus Romanorum pontificum*»), «Книга о ересях» («*Liber de haeresibus*») и «О светочах Церкви, или О церковных авторах» («*De luminaribus ecclesiae sive De scriptoribus ecclesiasticis*»), где приводится комментированный список христианских писателей, начиная с евангели-

стов (среди них: Бозций, Григорий Великий, Исидор Севильский, Беда Достопочтенный, Алкуин, Рабан Мавр, Ланфранк Бекский, Ансельм Кентерберийский), а в конце — 21 наименование работ самого Г.А. В трактате «Высшая слава» («*Summa gloria de Apostolico et Augusto*»), затрагивающем вопросы церковно-государственной политики, им утверждается абсолютный примат духовной власти над светской: в то время как императоры не имеют права назначать епископов, сами они должны избирается Римским папой и клиром. Что же касается содержания работы «Гемма души» («*Gemma animae*»), то в ней Г.А., помимо прочего, излагает символическое и назидательное толкование различных частей христианского храма (его окон, колонн, крипт и т.д.), в частности определяя три главные задачи церковной росписи: она является «литературой для мирян», украшением здания и напоминанием о жизни благочестивых людей («*Gem. ap.*» I, 132), а также поясняя, что храмы в виде креста показывают нам, что «люди Церкви должны быть пригвождены ко кресту мира», тогда как круглые храмы показывают, что «Церковь по всему кругу мира строится любовью, как круглый венец вечности» («*Gem. ap.*» I, 147).

Среди естественнонаучных сочинений Г.А.: «Комментарий на «Тимея» Платона» («*Commentarius in Timaeum Platonis*»), «О философии мира» («*De philosophia mundi*»), «О состояниях Солнца» («*De solis affectibus*»), а также «Ключ к физике» («*Clavis physicae*»), основанный на «Перифьюсеон» («*Periphyseon sive De divisione naturae*», ок. 862–867) Эриугены диалог, содержащий специальные рисунки и схемы. Особого внимания заслуживает приписываемая Г.А. энциклопедия «Об образе мира» («*De imagine mundi*», или «*Imago mundi de dispositione mundi*»), в которой излагаются знания по космологии, астрономии, географии, метеорологии, зоологии, антропологии и т.п., а также содержатся зональные карты земной поверхности. Характер научной информации, собранной в этом труде — и почерпнутой из произведений Августина, Павла Орозия («История против язычников»: «*Historiarum adversus paganos libri septem*», ок. 417), Исидора Севильского, Беда Достопочтенного, возможно, из «Собрания достопамятных вещей» («*Collectanea rerum memorabilium*») Солина и др. — всецело характеризует фраза в конце по-

священия: «Я не помещаю сюда ничего, кроме того, что одобряет предание древних (Nihil enim in eo pono, nisi majorum commendat traditio)». Позднее по образцу этого сочинения Госсуэном или Вальтером Мецским (Gualterus Metensis) была написана французская поэма «Образ мира» («L'image du monde», 1245–47). Выстроенный же в виде беседы учителя с учеником католический катехизис Г.А. «Просветитель, или Диалог о сумме всей христианской теологии» («Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianae theologiae») послужил — наряду с упомянутым выше трактатом «Об образе мира» — источником и прототипом для написанной в кон. XII в. по приказу герцога Генриха Льва (1129–95) чрезвычайно популярной немецкой народной энциклопедии «Люцидариус» («Lucidarius»), или «Золотая гемма» («Aurea gemma»), натурфилософское содержание которой подчинено библейской экзегезе, впрочем, зачастую явно еретического характера. Позднее «Просветитель» был переведен и на датский, голландский и чешский языки; именно из него аббатиса Геррада Ландсбергская позаимствовала географические части своего знаменитого «Сада наслаждений» («Hortus deliciarum»). В пер. пол. XVI в. под названием «Книга, глаголемая Лусидариос, сиречь Златый Бисер», появляется и русский его перевод, выполненный, вероятно, князем Георгием Ивановичем Токмаковым, бывшим одно время наместником в Пскове. Несмотря на обличения этого перевода Максимом Греком, указывавшем в «Послании к некоему мужу поучительном на обеты некоего латынина мудреца», что сия книжица «в множайших лжет и супротив пишет православным преданиям» и заслуживает скорее названия «Тенебрариус — еже есть Темнитель, а не Просветитель», — данный апокриф стал одним из самых читаемых в России текстов и сохранился в многочисленных списках XVII–XIX вв. (его экземпляр имелся и в библиотеке Выговского поморского общежития, 1694–1855).

Соч.: Opera // PL CLXXII (1854), 39–1270; Quaestiones et responsiones in Proverbia et Ecclesiasten // PL CXCIII (1854), 1315–1372; Expositio totius Psalterii // PL CXCIV (1855), 485–730; Cognitione vitae seu De cognitione verae vitae // PL XL (1841), 1003–1032 [под именем Августина]; Elucidarium // Beati Lanfranci Opera quae supersunt omnia, vol. 2 / Éd. J.A. Giles. — Oxford/Paris,

1844, 200–298 [L'Elucidarium et les Lucidaires / Éd. Y. Leèvre // Bibl. des écoles françaises d'Athènes et de Rome 180 (Paris, 1954)]; Imago mundi / Hrsg. v. V. Finzi // Zschr. für Roman. Philologie 17 (1893), 490–543, 18 (1894), 1–73 [V.I.J. Flint // AHDLMA 49 (1982)]; Offendiculum, De apostatis, Summa gloria / Hrsg. v. J. Dieterich // MGH: Libelli de lite III (Hannoverae, 1897), 38–80; Utrum monachis liceat praedicare // Endres J.A. Honorius Augustodunensis: Beiträge zur Geachichte des geistigen Lebens im XII. Jahrhundert. — Kempten/München, 1906, 147ff; Das Inevitable / Hrsg. v. F. Baeumker. — 1914; De neocosmo / Ed. R.D. Crouse. — Harvard University, 1970 (Diss.); Clavis physicae / Ed. P. Lucentini. — Roma, 1974; Луцидариус / Под ред. Тихонравова // Летописи литературы I, 2. — М., 1859; Книга, глаголемая Лусидариос, сиречь Златый Бисер / Под ред. И. Порфирьева // Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. — СПб., 1890.

Lum.: d'Alverny M.-T. Le cosmos symbolique du XIII<sup>e</sup> siècle // AHDLMA 28 (1953); Beinert W. Die Kirche, Gottes Heil in der Welt; die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg // BGPTM XIII (1973); Clarke W.M. et al. A Thirteenth-century Manuscript of Honorius of Autun's De cognitione verae vitae // Manuscripta 16 (1972); Crouse R.D. Honorius Augustodunensis: The Arts as Via ad Patriam // Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge, Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale. — Montréal/Paris, 1969, 531–539; Doberentz O. Die Erd- und Völkerkunde in der Weltchronik des Rudolf von Hohen-Ems // Zeitschrift für deutsche Philologie 12–13. — Halle, 1880–81; Endres J.A. Honorius Augustodunensis: Beiträge zur Geachichte des geistigen Lebens im XII. Jahrhundert. — Kempten/München, 1906; Flint V.I.J. The Career of Honorius Augustodunensis: Some Fresh Evidence // Revue Bénédictine 82 (1972); Flint V.I.J. Honorius Augustodunensis of Regensburg. — Ashgate, 1995; Kelle J.W. Untersuchungen über das Offendiculum des Honorius, sein Verhältnis zu dem gleichfalls dem Honorius zugeschriebenen Eucharistion und Elucidarium, sowie zu den deutschen Gedichten Gehunde und Pfaffenleben // WSB 148 (1904), 4 Abh.; Lefèvre Y. L'Elucidarium et les Lucidaires. — Paris, 1954; Maurmann B. Die Himmelsrichtung im Weltbild des Mittelalters. Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis. — München, 1976; Sanford E.M. Honorius, Presbyter and Scholasticus // Speculum 23 (1948); Sauer J. Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und

Durandus. — Freiburg-im-Breisgau, 1902; *Southern R.W.* Saint Anselm and His Biographer. A Study of Monastic Life and Thought 1059 — с. 1130. — Cambridge, 1966, 209–217; *Strzelczyk J.* Gerwazy z Tilbury. Studium z dziejów uczonosci geograficzne j w sredniowieczu. — Wroclaw/Warszawa/Kraków, 1970, 89–90 (bibl.); *Архангельский А.С.* К истории немецкого и чешского Луцидариусов. — Казань, 1897; *Архангельский А.С.* К истории древнерусского Луцидариуса. — Казань, 1899.

«СХОЛАСТИЧЕСКАЯ  
ИСТОРИЯ»

ПЕТРА КОМЕСТОРА

ПЕТР КОМЕСТОР, т.е. Петр Едок (Petrus Comestor, Petrus Manducator; Pierre le Mangeur) (ок. 1100, Труа, Шампань — ок. 1178/80, Париж), французский теолог, эссеист и историк, чье прозвище «Едок»

объясняется чрезвычайным усердием в постижении наук, а почетный титул «Учитель истории» (Magister Historiarum) — характером его главного произведения. Получил образование в кафедральной школе Труа, — вероятно, у Иоанна Труаского (Johannes Trecentis), — после чего стал священником, а затем и деканом (ок. 1147) местного кафедрального собора Богоматери (Beatae Mariae Trecentis), а также каноником аббатства Св. Лупа близ Труа. К 1158 г. П.К. переехал в Париж, где сначала учился у *Петра Ломбардского*, а затем сам преподавал теологию. Ок. 1164 г. он становится канцлером парижской кафедральной школы Нотр-Дам, а ок. 1169 г. удаляется в качестве регулярного каноника (canonicus regularis) в августинское аббатство Св. Виктора (Сен-Виктор) на окраине Парижа, где и был похоронен по смерти. Упоминается в «Божественной комедии» Данте (Рай XII, 134).

Главным сочинением П.К. является «Схоластическая история» («Historia scholastica», 1169–73) — снабженное как буквальными, так и аллегорическими толкованиями подробное комментированное изложение священной истории от момента сотворения мира до евангельского повествования, которое Петр из Пуатье продолжил до периода Деяний Св. Апостолов, так что в целом оно стало состо-

ять из 21-й книги: 1) История книги Бытия (Historia libri Genesis), 2) Исхода (Exodi), 3) Левит (Levitic), 4) Чисел (Numerorum), 5) Второзакония (Deuteronomii), 6) Осии (Josue), 7) Судей (Judicum), 8) Руфи (Ruth), 9) Первой книги Царств (I Regum), 10) Второй книги Царств (II Regum), 11) Третьей книги Царств (III Regum), 12) Четвертой книги Царств (IV Regum), 13) Товита (Tobiae), 14) Иезекииля (Ezechielis), 15) Даниила (Danielis), 16) Иудифи (Judith), 17) Есфири (Esther), 18) Первой книги Маккавейской (I Machabaeorum), 19) Второй книги Маккавейской (II Machabaeorum), 20) Евангельская история (Historia Evangelica), 21) История книги Деяний Св. Апостолов (Historia libri Actuum Apostolorum). При этом характерно, что содержание работы П.К., отличаясь строго ортодоксальным подходом, согласуется и с современными ему естественнонаучными знаниями (по космологии, физической географии и др.); в качестве же источников трактата были использованы как труды христианских авторов — Августина, Иеронима Стридонского, Исидора Севильского, *Рабана Мавра*, а также современника П.К. Андрея Сен-Викторского, — так и (в особенности для заполнения пробелов библейского рассказа) сочинения язычников и иудеев, например, «Иудейские древности» («Antiquitates judicae») Иосифа Флавия.

Основной части трактата предшествуют два пролога, в первом из которых П.К. предупреждает читателя о том, что он, — стремясь ни в малой мере не уклониться от самого библейского повествования, — намерен расширить его за счет включения в текст описаний иных исторических событий, хронологически ему соответствующих, что оказывается возможным в виду того, что события эти «подобны ливню, который переполняет русло потока, но не отклоняет его в сторону...». Во втором прологе им описывается дворец Божественного Повелителя, состоящий из трех палат: аудитории (или консилии), где Тот устанавливает законы; трапезной, где Он раздает пищу; и опочивальни, в которой Он отдыхает. При этом Священное Писание — как «кладезь мудрости» — пребывает в трапезной, чьим фундаментом является собственно история (в своем «ясном», буквальном изложении), идущими ввысь стенами — обозначающая одно через другое аллегория (как «возвышенное» истолкование), а замыкающей и завершающей дом крышей — наставляющая

нас на путь тропология («прекраснейшее» постижение). (С подобным сравнением ранее можно встретиться в «Аллегориях ко всему Священному Писанию» («Allegoriae in universam Sacram Scripturam») *Рабана Мавра*). В комментарии же на книгу Бытия П.К., прежде всего, последовательно опровергает все перечисляемые им неортодоксальные теории сотворения мира, решительно заявляя, что Моисею — как автору этой книги — удалось избежать трех ошибок: «Во-первых, ошибки Платона, который считал, что три вещи: Бог, материя (ile, hyle) и время — существовали одновременно и что мир был создан из материи; во-вторых, ошибки Аристотеля, считавшего, что одновременно существовали две вещи — мир и его Создатель (mundus et opifex); и в-третьих, ошибки Эпикура, который тоже считал, что существовали две вещи: пустое пространство (inane) и материя в виде атомов — и что вначале естественные процессы привели к соединению некоторых атомов и возникновению воды, другие превратились в землю, третьи в огонь. Однако Моисей заявил, что вечен один лишь Бог и мир был создан из ничего (ex nihilo), поскольку материи, предшествовавшей сотворению мира, не существовало» («Hist. schol.»: Gen. I). П.К. считал также, что библейское выражение «вначале» (in principio) указывает на начало как времени, так и материи, которые, таким образом, обретают свое существование одновременно; при этом продолжительность шести дней творения трактовалась им в буквальном смысле. Что же касается наблюдаемого сходства между содержанием платоновского «Тимея» и рассказом о творении из книги Бытия, то оно объяснялось П.К. тем, «что Платон в Египте читал Моисея и спутал Дух Божий с Мировой душой».

Через «Схоластическую историю», со временем ставшую стандартным, переведенным на ряд языков — в частности в 1294 г. Гийаром де Муленом на французский — учебником по библейской истории и теологии (особенно популярным в кон. XIII в., а в целом — до XV в. включительно), латинский Запад познакомился со многими достижениями античного и восточного естествознания. Ее текст часто комментировался, например, архиепископом Кентерберийским Стефаном Лангтоном (написавшим также собственную «Сумму теологии»: «Summa theologiae»), и использовался для

создания новых сочинений: так, космологию П.К., — в рамках которой устройство универсума уподобляется строению яйца, — активно заимствует Гервазий Тильберийский в своих, написанных для Оттона IV (1197–1215), «Императорских досугах» («Otia imperialia», 1210–14).

Кроме того, П.К. известен как автор «Трактата о таинствах» («Tractatus de sacramentis», 1165–70), или «Сентенций о таинствах» («Sententiae de sacramentis»), чье содержание заключается в изложении дискуссии *Петра Ломбардского* на соответствующую тему и где, вероятно, впервые используется латинский термин «transsubstantiatio» («пресуществление») в отношении римско-католической доктрины о Евхаристии. (По другим данным это слово уже было употреблено чуть ранее в упомянутом значении в одной из — написанных до 1150 г. — работ Роландо Бандинелли — будущего папы Александра III, 1159–81). Принадлежащие же его перу «Вопросы» («Quaestiones») являются важным свидетельством об устном учении *Петра Ломбардского*, к которому П.К. испытывал критическое отношение. Он написал также глоссы на все четыре Евангелия, на послания ап. Павла (Римлянам, Первое и Второе Коринфянам), около 150-ти проповедей («Sermones»), комментарии к традиционно атрибутируемому ученику *Рабана Мавра*, Валафриду Страбону «Ординарным глоссам» («Glossa ordinaria»), к «Великой глоссалии» («Magna glossatura») *Петра Ломбардского* и, возможно, к четырем книгам «Сентенций» («Libri quattuor Sententiarum») последнего. Кроме того, перу П.К. приписывается ряд стихотворных произведений и собрание высказываний под названием «Pancrisis».

Соч.: Historia scholastica. — Argentorati, c. 1470 (repr. E. Navarro. — Madrid, 1699), 1483, 1485, 1847 [Reutlingen, 1473; Lugduni, 1478; Basileae, 1486; Parisiis, 1487]; Historia scholastica, Sermones // PL CXC VIII (1855), 1045–1844; Sermones // PL CCVII et PL CCVIII, 1721f. [под именем Петра Блуаского]; Quaestiones / Ed. J.B. Pitra // Analecta novissima spicilegii solesmensis: Altera continuatio II (1888), 98–187; Tractatus de sacramentis / Ed. R.M. Martin // SSL 17 (1937); Sententiae de sacramentis / Ed. R.M. Martin // Maotre Simon et son groupe: De sacramentis / Ed. H. Weisweiler. — 1937.

*Лит.*: Brady I. Peter Manducator and the Oral Teachings of Peter Lombard // Antonianum 41 (1966); Daly S.P. An Edition of Comestor's «Historia scholastica» (Genesis) // Middle English. — Ohio, 1947; Daly S.R. Peter Comestor: Master of Histories // Speculum 32 (1957), 62–73; Karp S.R. Peter Comestor's «Historia scholastica»: a Study in the Development of Literal Scriptural Exegesis. — Ann Arbor (Mich.): University Microfilms International, 1982; Landgraf A. Recherches sur les écrits de Pierre le Mangeur // RTAM 3 (1931), 292–306, 341–72; Luscombe D. Peter Comestor // The Bible in the Medieval World / Eds. K. Walsh, D. Wood. — Oxford, 1985; Martin R.M. Notes sur l'oeuvre littéraire de Pierre le Mangeur // RTAM 3 (1931), 54–66; Masson G. Biblical Literature in France During the Middle Ages: Peter Comestor and Guiart Desmoulins // Journal of Sacred Literature, N.S. 8. — London, 1865, 81–106; Robbins F.E. The Hexaemeral Literature: A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis. — Chicago, 1912 (Diss.); Schneyer J.S. Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350 // BGPTM XLIII, 4 (1972); Smalley B. The Study of the Bible in the Middle Ages. — 1941 (reed. 1951; Oxford, 1983); Smalley B. Peter Comestor on the Gospels and His Sources // RTAM 46 (1979), 84–182; Stegmüller F. Repertorium biblicum Medii Aevi IV (1954), IX (1977); Zöckler O. Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte, Bd. I: Von den Anfängen der christlichen Kirche bis auf Newton und Leibnitz. — Gütersloh, 1877–79; Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. — Архангельск, 1995 (Петр Коместор: поэтика и схоластика, 292–302).

**МОРАЛИЗАТОРСКОЕ  
ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ**

**АЛЕКСАНДРА НЕККАМА**

**АЛЕКСАНДР НЕККАМ** (Alexander Neckam, Neckham, Nequam) (13.09.1157, Сент-Олбанс, Хартфордшир — 18.02.1217, Кемпси, Вустершир), английский философ, теолог, грамматист; писатель-энциклопедист, естествоиспытатель и педагог. Первоначальное образование

получил, вероятно, в школе при Сент-Олбанском аббатстве, после чего преподавал в грамматической школе в Данстейбле (Dunstable). Со втор. пол. 1170-х гг. обучался свободным искусствам, — а за-

тем и медицине, праву и теологии, — в Париже, став ок. 1180 г. профессором Парижского университета или же парижской школы у Малого моста (Petit Pont). Вернувшись ок. 1186 г. в Англию, продолжил преподавание в школе в Данстейбле. С 1200/03 г. А.Н. — регулярный каноник (canonicus regularis) августинского аббатства в Сайренсестере (Cirencester, Глостершир), настоятелем которого он был избран в 1213 г. Находясь на этой должности, А.Н., помимо прочего, способствовал превращению Сайренсестера в крупный средневековый рынок шерсти. Стоит отметить также, что в формировании философского мировоззрения А.Н. большую роль сыграла его дружба с — посвятившим ему свой трактат «О движении сердца» («De motu cordis») — комментатором и пропагандистом аристотелевского наследия Альфредом из Сэрешеля, или Альфредом Английским, благодаря которой именно Аристотель в глазах А.Н. предстал в качестве «учителя Афин, вождя, главы, славы Вселенной».

К числу его сочинений, — кроме комментариев на книги Писания (Псалтирь, Песнь Песней) и на «О бракосочетании Меркурия и Филологии» Марциана Капеллы («Super Marcianum De nuptiis Mercurii et Philologiae»), а также проповедей («Sermones»), — относятся: богословский трактат «Зерцало умозрения» («Speculum speculationum», после 1201), где цитируются Вергилий, Овидий, Гораций, Лукан; «Вопросы теологии» («Quaestiones de rebus theologis»), «О презрении к миру» («De contemptu mundi»), «Жрец у алтаря» («Sacerdos ad altare»), «Новый Эзоп» («Novus Aesopus»), «Новый Авиан» («Novus Avianus»), «Пирь Прометей» («Corrogationes Promethei»). Помимо этого, А.Н. составил учебник по латинской грамматике, список предназначенной для студентов литературы практически по всем отраслям тогдашнего знания (включающий в себя труды классических, христианских и арабских авторов) и популярный словарь «О наименованиях предметов обихода» («De nominibus utensilium», или просто «De utensilibus»), повествующий о деталях повседневного быта средневековой Европы: орудиях крестьянского хозяйства, ремесленных инструментах, инвентаре для скрипториев, принадлежностях для снаряжения лошадей (повозках, упряжи, седлах, подковах), технике ювелирного искусства, церковном убранстве, устройстве замков и т.д. и т.п. Позднее сходным содержанием

будет обладать и первая часть знаменитой «Книги сокровищ» («Livre du trésor», или «Li livres dou trésor», 1260–66), принадлежащей перу учителя Данте Алигьери — флорентийского юриста и дипломата Брунетто Латини.

Однако в наибольшей степени А.Н. прославился как создатель энциклопедического трактата в 5-ти книгах «О природах вещей» («De naturis rerum», ок. 1180) и его — написанного в виде стихотворного парафраза — расширенного варианта «Похвала божественной мудрости» («Laus sapientie divine»), или же «О прославлении божественной мудрости» («De laudibus divinae sapientiae»). В этих работах, — представляющих из себя сборники научной информации, почерпнутой из греческих, христианских и арабо-еврейских источников, — А.Н. показывает хорошее знание не только ряда естественнонаучных произведений Аристотеля, «Собрания достопамятных вещей» («Collectanea rerum memorabilium») Солина, трудов Птолемея и Исидора Севильского, но цитирует также *Альгазеля* (*аль-Газали*), ссылаясь при изложении медицинских вопросов на Исаака Израэли («De diaetis universalibus et particularibus», «De elementis», «De febris», «De urina»), а при изложении знаний по астрономии — на «Об основах астрономии» («De rudimentis astronomiae») Альфрагана (*аль-Фаргани*), трактат, переведенный Герардом Кремонским под названием «Liber de aggregationibus scientiae stellarum et principis coelestium motum» и Иоанном Севильским (Иоанном из Лунны) под названием «Brevis ac perutilis compilatio Alfragani, quod ad rudimenta astronomica est opportunum» (1135).

При этом для А.Н. характерно, что описывая различные природные явления (вулканы, реки, приливы, ветры, почвы и т.д.), он, с одной стороны, подчеркивает принципиальную невозможность для человека проникнуть в тайны мироздания («Кто способен постичь причины вещей?»), а с другой стороны, стремится — в тех случаях, где это возможно, — снабдить упомянутые описания соответствующими им морально-богословскими уроками. Так, согласно А.Н., расположение земного рая, находящегося над сферой Луны, подтверждает слова Писания о земле на водах (Пс. 136,6: «...qui firmavit terram super aquas»); гром демонстрирует величие Создателя; а тот факт, что воды моря, — непрерывно пополняемо-

го реками и оттого имеющего уровень выше, чем уровень суши, — не затопляют землю, указывает на постоянное вмешательство божественной силы в дела творения. А.Н. также сравнивал приток пресной воды в соленую с превращением сладости этого мира в горечь; приливы — с гонениями на христиан (которых не следует слишком опасаться, ибо по достижении своего пика они с течением времени обязательно идут на убыль); два источника в Италии, один из которых превращает белое птичье оперение в черное, а другой делает оперенье черных птиц белым — соответственно, с мирским знанием, затуманивающим умы, сияющие в свете невинности, и с истинным знанием, очищающим умы, затемненные тенью порока; орошение же мира четырьмя райскими реками — Фисоном (т.е. Гангом), Гихоном (Геоном, т.е. Нилом), Хиддекелем (Тигром) и Ефратом (Быт. 2,10–14) — уподобляется тому, как «силой Святого Духа сад Святой Церкви орошается при помощи четырех добродетелей: справедливости (justitia), умеренности (temperantia), стойкости (fortitudo) и благоразумия (prudentia)».

Кроме того, в тексте «О природах вещей» встречается самое раннее упоминание в Европе о компасе — «намагниченной игле, показывающей север и полезной для мореплавателей»; рассказывается о диковинных зверях (попугаях, обезьянах), шахматах, новом типе плуга; критикуется как противоестественное строительство высоких сооружений (ибо их стены не могут быть параллельны друг другу); приводится сравнение человека с перевернутым деревом, корни которого (т.е. волосы) находятся вверху; формулируется теоретическая возможность существования антиподов; говорится об удивительных способностях Вергилия, считавшегося в эпоху Средневековья предвозвестником нового, «великого» христианского «порядка веков» — magnus ordo saeculorum: «Буколики», или «Эклоги» («Bucolica», «Eclogae», IV) и о посещении Александром Македонским (Alexander Magnus, 356–323 до Р.Х.) морского дна (II, 21: сюжет, вероятно, позаимствованный из «Истории сражений» («Historia de graeliis», X в.) Льва Архиепископа); прослеживается развитие учености (т.е. изучения свободных искусств) сначала у египтян и греков, а затем — в Италии и Испании. В «Похвале...» же, среди прочего, содержится поэтическое описание чудес Британии, ее о-



новых городов: Эксетера, Лондона («Новой Трои», за стенами которой не стыдно было бы держать Елену), Уинчестера, Кентербери, Йорка, Линкольна, Дарема, Глостера, Веруланума (Сент-Олбанса), Колчестера, а также рек Англии и Ирландии (причем в связи с упоминанием Темзы рассказывается мифологическая история основания Лондона).

*Соч.:* De nominibus utensilium / Ed. Th. Wright // Volume of Vocabularies. — London, 1857, 96–119 (*Holmes U.T.* Daily Living in the Twelfth Century. — 1952); De naturis rerum libri duo, De laudibus divinae sapientiae / Ed. Th. Wright // RBMAS XXXIV (1863), 1–503; Novus Aesopus / Éd. L. Hervieux // Fabulistes latins II. — Paris, 1884, 787–811; Novus Avianus / Éd. L. Hervieux // Fabulistes latins III. — Paris, 1894, 222–34; Sacerdos ad altare / Ed. C.H. Haskins // A List of Textbooks: Harvard Studies 20. — Cambridge (Mass.), 1909; Speculum speculationum / Ed. R.M. Thomson. — Oxford, 1988.

*Лит.:* Baeumker Cl. Zur Rezeption des Aristoteles im lateinischen Mittelalter // Philosophisches Jahrbuch 27 (1914), 481–87; Esposito M. On Some Unpublished Poems Attributed to Alexander Neckam // English Historical Review 30 (London, 1915), 450–71; Haskins Ch.H. Studien in the History of Mediaeval Science. — Cambridge (Mass.), 1927, 356–76 (repr. 1960); Holmes U.T. Daily Living in the Twelfth Century. — 1952; Hunt R.W. The Schools and the Cloister. The Life and Writings of Alexander Neckam (1157–1217). — Oxford, 1984; Meyer P. Notices sur les Corrogationes Promethei d'Alexandre Neckham // NEMBN 35/2 (1898); Mortet V. Hugues de Fouilloi, Pierre le Chantre, Alexandre Neckam et les critiques dirigées au douzième siècle contre le luxe des constructions // Mélanges d'histoire offerts à M.Ch. Bémont. — Paris, 1913, 105–137.

ТРАКТАТ  
«О СВОЙСТВАХ ВЕЩЕЙ»  
БАРТОЛОМЕЯ  
АНГЛИЙСКОГО

БАРТОЛОМЕЙ АНГЛИЙСКИЙ (Bartholomaeus Anglicus, Bartholomaeus de Glanvilla [Glaunvilla]; Bartholomew the Englishman, Bartholomew of England) (ок. 1190, Суффолк — после 1250, Германия) английский писатель-энциклопедист, обобщивший в своем трактате «О свойствах вещей» («De proprietatibus rerum», 1240–50) современные ему знания по естественной истории, за что и получил прозвище «Magister de proprietatibus rerum». Принадлежность к роду Гланвиллей приписывается ему, по-видимому, ошибочно. Учился в Оксфорде и Париже, где получил звание бакалавра (baccalaureus biblicus) и затем преподавал теологию в университете (1220–30). Там же вступил во Францисканский орден (ок. 1225) и в 1230/31 г. вместе с Иоанном Гарландским (или Иоанном Английским: «Opus synonymorum», «Dictionarius sive De dictionibus obscuris», ок. 1245) был направлен в его недавно учрежденную Саксонскую провинцию преподавать теологию в орденской школе Магдебурга.

Являясь в основном естественнонаучной по содержанию, энциклопедия Б.А. состоит из 19-ти книг и представляет из себя компиляцию из большого числа произведений признанных в Средние века авторитетов: как христианского (Амвросий Медиоланский, Августин, Павел Орозий, Василий Великий, Иоанн Дамаскин, Халкидий, Исидор Севильский, Бернард Клервоский, Доминик Гундиссалли), так и исламского (Альхазен, аль-Кинди, Авиценна, Альгазель, Аверроэс, Альбумасар), иудейского (Авицеброн) и языческого (Геродот, Аристотель, Плиний Старший) происхождения. Рассматривая самые разнообразные вопросы средневековой науки (теологии, космологии, астрономии, оптики, метеорологии, климатологии, физической и этнической географии, биологии, антропологии, психологии, медицины и др.) и сводя воедино информацию относительно всевозможных природных и иных явлений, Б.А. систематизирует собранный им материал путем распределения его по отдельным книгам и располагает его в каждой из них в алфавитном порядке. При этом доступность изложения сочетается у него с истолкованием свойств сотворенного мира с точки зрения их религиозного и морального смысла.

Так, 1-я книга трактата повествует о Боге и божественных именах («Tractatus de Deo et de nominibus divinis»), 2-я — об ангельских чинах и демонах («Tractatus de proprietatibus angelorum tam bonorum quam malorum»), 3-я — о природе и действиях разумной души («Tractatus de anima rationali quoad nature simplici tatem et virium diversitatem et operacionem in corpore»), 4-я и 5-я — о свойствах и частях человеческого тела («Tractatus de humani corporis pertinentibus proprietatibus elementaribus qualitatibus et humoribus», «Tractatus de hominis corpore et singulis ejus partibus de quibus sacra scriptura facit mensionem»), 6-я — о жизни человека («Tractatus de etate hominis et aliis proprietatibus ejus»), 7-я — о болезнях и снадобьях («Tractatus de infirmitatibus et ven[en]is»), 8-я и 9-я — об универсуме в целом, о природе света и движении небесных тел, о периодах времени («Tractatus de mundo et corporibus supracelestibus», «Tractatus de temporibus et motibus celi»), 10-я — о свойствах материи, формы и элементов («Tractatus de materia et forma et earum proprietatibus et elementis»), 11-я — о воздухе и воздушных явлениях («Tractatus de aere et ejus passionibus»), 12-я — о птицах, «украшении» атмосферы («Tractatus de avibus qui sunt ornatus aeris»), 13-я — о сфере воды, ее частях и населяющих ее существах («Tractatus de aqua et ejus ornatu et de ejus differentiis»), 14-я и 15-я — о земле, ее явлениях (происхождении гор, извержениях вулканов, землетрясениях и т.п.), странах и областях, включая описание Руси («Tractatus de terra et ejus partibus», «Tractatus de regionibus et provinciis»), 16-я — о камнях и металлах («Tractatus de lapidibus et metallis»), 17-я — о травах и растениях («Tractatus de herbis et plantis»), 18-я — о животных и их видах («Tractatus de animalibus et eorum differentiis in generali»), 19-я — об «акциденциях», т.е. цветах, вкусах, запахах и т.п. («Tractatus de accidentibus scilicet de coloribus et saporibus sive liquoribus et odoribus»).

Хотя обширные сведения, содержащиеся в труде Б.А., носят самый общий характер, будучи переведенным на французский — в 1372 г. Жаном Корбишоном (Jean Corbichon) для Карла V Мудрого (1364–80), английский — в 1398 г. Джоном Тревисой, провансальский, итальянский, испанский и голландский языки, он пользовался необычайной популярностью и авторитетом на протяжении нескольких последующих веков (до нас дошло около 90 манускрип-

тов, хранящихся во многих библиотеках Европы), став одной из первых печатных книг, выдержавшей с кон. XV до нач. XVII вв. 75 изданий на латинском и иных языках. Сочинение Б.А. было признано образцовым учебным текстом в университетах (особенно в Парижском); оно служило источником натурфилософских сведений для проповедника *Бертольда Регенбургского*, а также оказало значительное влияние на английскую литературу елизаветинской эпохи (кон. XVI — нач. XVII вв.): с ним, возможно, был знаком и У. Шекспир.

*Соч.:* De proprietatibus rerum. — Basileae, 1470 [Coloniae Agrippinae, 1480, 1482, 1488; Argentorati, 1485, 1488, 1491, 1496, 1505; Norimbergae, 1483, 1492, 1519; Venetiis, 1571; Parisiis, 1573; Francfordiae, 1601; Lipsiae, 1910 (Englische Studien)]; On the Properties of Things / Ed. W. de Worde. — London, 1495 (Berthelet, 1535; S. Batman, 1582; J. Trevisa, 2 vols. — Oxford: Clarendon Press, 1975); On the Properties of Soul and Body [De proprietatibus rerum libri III et IV] / Ed. R.J. Long // Toronto Medieval Latin Texts 9. — Toronto, 1979.

*Лит.:* Langlois C.V. La connaissance de la nature et du monde au Moyen Âge d'après quelques écrits française a l'usage des laics. — Paris, 1911, 126–179; Michaud-Quantin P. Les petits encyclopédies du XIII<sup>e</sup> siècle // Cahiers d'histoire mondiale IX, 3. — Neuchatel, 1966, 580–595; Milne J.G., Sweeting E. Modern Language Review 40 (London, 1945), 85–90, 237–245; Plassmann Th., O.F.M. Bartholomaeus Anglicus // AFH XII (1919), 68–109; Schneider A. Metaphysische Begriffe des Bartholomaeus Anglicus // Festgabe für Clemens Bacumker. — Münster, 1913, 139–179; Schönbach A.E. Des Bartholomaeus Anglicus Beschreibung Deutschlands gegen 1240 // Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 27. — Innsbruck, 1906, 54–90; Steele R., Morris W. Medieval Lore from Bartholomaeus Anglicus. — London/Boston, 1907; Stegmüller F. Repertorium biblicum Medii Aevi II. — Madrid, 1940–54, 166f; Strzelczyk J. Gerwazy z Tilbury. Studium z dziejów uczoneści geograficzne j w sredniowieczu. — Wrocław/Warszawa/Kraków, 1970, 111 (bibl.); Thorndike L. A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era. Vol. II. — New York, 1923–58, 424–429; Thorndike L. Some Thirteenth-Century Classics // Speculum 2. — Cambridge (Mass.), 1927, 374–384; Мамузова В.И. Английские средневековые источники IX–XIII вв.: тексты, переводы, комментарии. — М., 1979, 69–96.

**ВИНСЕНТ ИЗ БОВЕ:**  
**«ВЕЛИКОЕ ЗЕРЦАЛО»**  
**И ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ**  
**ТРУДЫ**

ВИНСЕНТ ИЗ БОВЕ, или Викентий Бовеский (Vincentius Bellovacensis, Vincent de Beauvais) (ок. 1190, Бове, Иль-де-Франс — ок. 1264, Бове или Париж), французский энциклопедист, теолог, философ, просветитель и педагог, получивший за характер

своих трудов почетное прозвище «Спекулятор» (Speculator: «наблюдатель», «отображатель»). Учился, по-видимому, в Парижском университете; ок. 1220 г. стал монахом доминиканского монастыря Св. Иакова (Сен-Жак) в Париже и затем, очевидно, был послан в новый доминиканский монастырь в Бове (ок. 1230), субприором которого он, вероятно, был назначен ок. 1246 г. Будучи тесно связанным с аббатом цистерцианского монастыря Ройомон, В.Б. сближается через него с королем Людовиком IX Святым (1226–70), по приказу которого этот монастырь был основан (ок. 1228) и чья резиденция находилась неподалеку. С конца 1240-х гг. он становится лектором, библиотекарем, капелланом и наставником королевского двора, пользующимся в своих начинаниях покровительством и поддержкой — в том числе и финансовой — самого Людовика IX Святого, которому в 1260 г. В.Б. адресует свое «Утешительное послание на смерть сына» («*Epistola consolatoria super morte filii*»).

Главным сочинением В.Б. является гигантская по объему (3 млн. слов, 9885 глав, т.е. 50 тт. octavo) и универсальная по содержанию энциклопедия «Великое зеркало» («*Speculum majus*», ок. 1244–60), написанная с целью сбора и организации в единую и удобную для читателя систему всей совокупности доступного в то время человеческого знания (как священного, так и мирского: 1 Фес. 5,21) и представляющая из себя компиляцию, составленную на основе более чем 400-т как христианских, так и языческих (греческих, римских), арабских и еврейских источников, к которым полностью отрицающий свою оригинальность В.Б. относится с глубоким уважением и неограниченным доверием. При этом основная задача энциклопедии заключается в том, чтобы показать людям путь от невежества, греховности и немощи к мудрости, добродетели и могуществу. Первоначально данное произведение состояло из 3-х частей: 1) «Зерцало природы» («*Speculum naturale*» в 32-х книгах),

являющееся фактически обширным комментарием на «Шестоднев» и рассматривающее большой круг естественнонаучных сведений о природных явлениях в порядке их сотворения Богом, затрагивая при этом вопросы космологии, астрономии, оптики, метеорологии, физической географии, геологии, земледелия, алхимии, биологии (интересно, что описания животных следуют у В.Б. в алфавитном порядке), анатомии (в частности, воспроизводятся пропорции человеческого тела, предложенные в трактате «Об архитектуре» («*De architectura libri decem*» III, 1) Витрувия), физиологии, психологии, медицины и т.д.; 2) «Зерцало науки» («*Speculum doctrinale*» в 17-ти книгах), охватывающее не только теоретическое знание (теология, метафизика, физика, свободные искусства), но и практические дисциплины (этика, экономика, политика, механические искусства), и интересное, помимо прочего, содержащейся в нем разработкой теории четырех свойств логических терминов — это обозначение (*significatio*), рассматриваемое как род, по отношению к которому видами являются подстановка (*suppositio*), связка (*copulatio*) и именование (*appellatio*); 3) «Зерцало истории» («*Speculum historiale*» в 31-й книге), излагающее хронику от сотворения мира до 1254 г. и включающее в себя также новейшую информацию, почерпнутую из рассказов средневековых путешественников, например, францисканца Иоанна Плано Карпини («История монгалов»: «*Historia Mongalorum*», после 1247) и доминиканца Симона Сен-Кантенского.

В 1310–25 гг. в состав энциклопедии анонимным автором была добавлена 4-я часть, «Зерцало морали» («*Speculum morale*»), в основном составленная на основе «Суммы теологии» Фомы Аквинского, благодаря чему все произведение получило второе название «Четверное зеркало» («*Speculum quadruplex*»). Переведенное на французский (1328), каталанский, испанский, голландский, немецкий и др. языки и выдержавшее 6 печатных изданий за XV–XVII вв., «Великое зеркало» пользовалось чрезвычайной популярностью и влиянием (в частности, у Дж. Чосера); его хорошо знали итальянские гуманисты; к отрывку из его хроники за 1223–50 гг. (правления Людовика VIII и Людовика IX) обращались многие позднейшие историки. В 1679 г. извлеченное из него сказание о Магомете было переведено на русский язык Симеоном Полоцким.

Кроме того, В.Б. приписывается и целый ряд теологических трудов. В ответ же на просьбу королевы Маргариты и Симона, наставника принца Филиппа, помочь придворным учителям в воспитании детей он создает педагогический трактат «О наставлении детей знатных граждан» («De eruditione filiorum nobilium», 1246/49) в 51-й гл., представляющий из себя антологию снабженных собственными заключениями пассажей из произведений античных и христианских авторов — Аристотеля, Сенеки, Овидия, Ювенала, Квинтиллиана, Цицерона, Горация, Персия, Иеронима Стридонского, Августина, Эннодия Павийского, Григория Великого, *Гуго Сен-Викторского*, *Ришара Сен-Викторского*, Бернарда Клервоского и мн. др. — по различным аспектам образования и воспитания и являющийся частью задуманного В.Б. «Всеобъемлющего сочинения» («Opus universale»), посвященного проблемам политической теории и практики, в качестве другой части которого выступает трактат «О нравственном наставлении правителя» («De morali principis institutione», 1260–63). Согласно В.Б., цель педагогики состоит в том, чтобы защитить человеческую душу от невежества и пороков «двойным обучением (eruditio), а именно обучением науке (doctrina) — для просвещения интеллекта — и дисциплине (disciplina) — для направления чувств», ибо «добродетель и знание взаимно помогают друг другу и делают человека мудрым». Стройная, последовательная система образования, опирающаяся на христианскую веру как основу человеческой нравственности, тщательно разработанные деликатные методы обучения, согласно которым убеждение при общении с ребенком имеет приоритет над принуждением и наказанием, попытка проникновения в детскую психологию — все это сделало трактат В.Б. популярным не только в высших слоях общества, но и в городской среде.

Соч.: Speculum Majus [Speculum quadruplex], t. 1–4 / Ed. J. Mentelin. — Argenterati, 1473–76 [Venetiis, 1494; Parisiis, 1495–96; Duaci, 1624 (repr. Graz, 1964–65)]; De eruditione filiorum nobilium / Ed. A. Steiner. — Cambridge (Mass.), 1938 [рус. пер.: О наставлении детей знатных граждан (избр. главы) / Пер. Н.В. Ревякиной, Т.Б. Рябовой // АПМХС II, 111–137]; The «De morali principis institutione» of Vincent of Beauvais: Introduction and Critical Text / Ed. R.J. Schneider. — Notre Dame (Ind.), 1965 (Diss.) [CCCM 137 (1995)].

Лит.: Boutaric E. Vincent de Beauvais et la connaissance de l'antiquité classique au treizième siècle. — Paris, 1875; Delhay P. Un dictionnaire éthique attribué à Vincent de Beauvais. — 1951; Gabriel A.L. The Educational Ideas of Vincent Beauvais. — Notre Dame (Ind.), 1956; Lemoine M. L'oeuvre encyclopédique de Vincent de Beauvais (La pensée encyclopédique au Moyen Âge) // Cahiers d'histoire mondiale 9/3 (1966); Lieser L. Vincenz von Beauvais als Kompilator und Philosoph. — 1928; Lusignan S. Préface au Speculum Majus de Vincent de Beauvais. — 1979; McCarthy J.M. Humanistic Emphases in the Educational Thought of Vincent of Beauvais. — 1976; Quéatif J., Échard J. Scriptorum Ordinis Praedicatorum I. — Parisiis, 1719, 212–240; Schlosser. Vincenz von Beauvais. — 1819; Schneider J. Vincent de Beauvais: Orientation bibliographique // Spicae 1 (1978); Tobin R.B. Vincent of Beauvais's «De eruditione filiorum nobilium»: The Education of Women. — New York/Bern/ Frankfurt-am-Main, 1984; Vincent de Beauvais Newsletter 2 (1977), 3 (1978); Малеин А.И. Энциклопедия Винцентия из Бовэ // Труды Института книги, документа и письма АН СССР. Ч. II: Статьи по истории энциклопедий. — Л., 1932, 23–41.



## ТИПЫ СРЕДНЕВЕКОВОГО МОНАШЕСТВА (XII–XIII ВВ.)

### СУГЕРИЙ И СТАНОВЛЕНИЕ ГОТИЧЕСКОЙ АРХИТЕКТУРЫ

СУГЕРИЙ, или Сюжер (Sugerius, abbas Sandionysianus; Suger de Saint-Denis) (1080/81, вероятно, Сен-Дени или Аржантей близ Парижа — 13.01.1151, Сен-Дени близ Парижа), французский церковный и государственный деятель, историк и литератор; покровитель искусств, сыгравший решающую роль в становлении готического архитектурного стиля (*opus modernum, francigenum*). За выдающиеся заслуги в сфере политической и духовной жизни Франции получил в 1149 г. от короля Людовика VII почетный титул «Отец Отечества» (*Pater Patriae*). Будучи выходцем из незнатной семьи (его отец Хелинард, вероятно, являлся представителем мелкого дворянства Иль-де-Франса), С. в 1090/91 г. становится монахом аббатства Сен-Дени близ Парижа, основанного в 630 г. королем Дагобертом I (626–639) в честь крестителя Галлии и патрона Франкского государства св. Дионисия и его легендарных соратников, св. Рустика и св. Элейтерия, чьи останки хранились в аббатстве, превратившемся также и в официальную королевскую усыпальницу. Кроме того, в Сен-Дени — как духовно-политическом центре Франции, почетными аббатами которого были и Карл II Лысый (843–877), и Гуго Капет (987–996) — хранилась Орифламма (от лат. *Aurea flamma* — «Золотое пламя»), т.е. знамя св. Дионисия, отождествляемое со знаменем возрожденной Римской империи, посланным папой Львом III (795–816) Карлу Великому (*Carolus Magnus*, 768–814) перед коронацией последнего императором в 800 г.: с 1096 г. Орифламма приняла форму раздвоенного красного стяга и стала знаменем Французского королевства, символом национального единства. Первоначально С. учился в шко-

ле при приорате аббатства — Сен-Дени де л'Эстре, где подружился с другим учеником, Людовиком Капетом, будущим королем Людовиком VI Толстым; но ок. 1103 г. он был послан аббатом Адамом продолжать свое образование в основанный в кон. XI в. св. Робертом из Арбрисселя монастырь Фонтевро (Турен). В 1107–08 гг. он по поручению Адама, исполняя роль прево, восстановил разоренный приорат Берневаль-ле-Гранд в Нормандии; а в 1109 г., будучи переведен Адамом в притесняемый местным феодалом Гуго дю Пуисе домен Тури-ан-Бос близ Шартра, отстоял и привел к процветанию и это владение Сен-Дени. В качестве секретаря Адама С. также исполнял и важные дипломатические миссии, например, в Нормандию ко двору английского короля Генриха I (1100–1135). Сблизившись же с французским королевским двором, он совершает в качестве посла Людовика VI (1108–1137) поездки к папам Пасхалию II (1112), Геласию II (1118), Каликсту II (1122); сопровождает короля в военных походах против восставших вассалов Иль-де-Франса, а также, вручив Людовику VI Орифламму, помогает ему одержать в 1124 г. бескровную победу над императором Генрихом V (1106–1125) и предотвратить вторжение последнего во Францию.

После того как в 1122 г. С. становится аббатом Сен-Дени и пребывает в монастырь после участия в I Латеранском соборе (1123), тот вступает в период своего высшего культурного и хозяйственного расцвета (его годовой доход увеличивается более чем втрое). По натуре будучи «довольно человеческим и радушным (*humanis satis et jocundus*)», полагавшим, что в обязанности аббата входит забота и о телесном благополучии монахов, «дабы они смогли выдержать тяготы своих странствий», С., тем не менее, проводит в 1127 г. по призыву Бернарда Клервоского, — называвшего распустившееся при прежнем главе Адаме аббатство «кузницей Вулкана и синагогою Сатаны», — реформы, направленные на строгое соблюдение монашеского устава («*Constitutiones*», «*Testamentum*»), в связи с чем получает от Бернарда специальное письменное поздравление. (С. же, со своей стороны, отправляет в 1130 г. ответное послание Бернарду: «*Sugerii abbatis Sancti Dionysii ad Sanctum Bernardum*» — одно из своих 187-ми писем («*Epistolae*»). Кроме того, он добивается от французских королей дарования для Сен-Дени

особых привилегий («Privilegia Sancto Dionysio concessa tempore Sugerii abbatis», 1124, 1129, 1143, 1144, 1145) и права на устройство при аббатстве ярмарки («Foire du Lendit»). Стремясь к расширению и совершенствованию своих владений, С. не только закладывает новые поселения (Carrières-sur-Seine, ок. 1137 и Vaucresson, 1146) и возрождает заброшенные храмы (как, например, часовню Нотр-Дам-де-Шан), но и восстанавливает забытые права Сен-Дени на целый ряд земель, в частности на приорат Аржантей (Argenteuil) под Парижем, откуда им — при поддержке церковного синода — изгоняются в 1129 г. монахи, возглавляемые Элоизой, супругой Петра Абеляра.

Охарактеризованный своим биографом Гильомом из Сен-Дени (Guillelmus [Willelmus] Sandionysianus: «Vita Sugerii abbatis») как «посредник и залог мира» (mediator et pacis vinculum), С., играя одну из ведущих ролей в тогдашней политической жизни Франции, добивается заключения в 1142 г. мира между Людовиком VII (1137–80) и графом Тибо IV Великим (Блуаским), предотвращает выступление против короля графа Анжу Годфрида (Жоффруа) IV Красивого Плантагенета (Geoffroi le Bel Plantagenet, 1113–1151), а также мирит Людовика VII с его канцлером Алгреном и препятствует его разводу с Элеонорой Аквитанской. (Состоявшийся в 1152 г. развод привел к тому, что после последовавшего брака Элеоноры с английским королем Генрихом II (1154–89) Французское королевство лишилось Аквитании). Будучи регентом Франции в 1147–49 гг. — во время пребывания Людовика VII в неудачном II Крестовом походе (который аббат, в отличие от Бернарда Клервоского, не одобрял) — С. не только провел успешные финансовые реформы, но и подавил мятеж брата короля — Роберта де Дрё. Осенью 1150 г. он заболел малярией и по скорой смерти был похоронен в церкви Сен-Дени, чему его ученик Гильом посвятил специальное послание и стих («Epistola encyclica monachorum Sancti Dionysii de morte Sugerii abbatis», «Versus de obitu Sugerii abbatis»).

К числу исторических сочинений С. относятся «Жизнь Людовика VI Толстого» («Vita Ludovici regis VI, qui Grossus dictus», или «Vita Ludovici Grossi», 1138–44) и неоконченная «История славного короля Людовика VII» («Historia gloriosi regis Ludovici Septimi») —

работы открывшие собой серию королевских жизнеописаний, созданных в Сен-Дени. Причем С. не просто выстраивает в них хронику исторических событий, но и формулирует начала французской патриотической идеологии, согласно которой Франция, «хозяйка всей земли», является правопреемницей Римской империи, что «рождается от источника благочестия»; англичанам же «суждено в соответствии с моральным и естественным законом быть подчиненными французам», а германцы, «скрежещущие зубами в своей тевтонской ярости», должны «в полной мере почувствовать тяжесть воздаяния за оскорбление, ими нанесенное, но не на нашей, а на своей земле, которая, часто подвергавшаяся завоеваниям, подчинена франкам в силу их королевского права».

Что же касается других произведений аббата, — к числу которых относятся: посвященная описанию, планированию и ведению монастырского хозяйства «Книга о делах, совершенных под собственным руководством» («Liber de rebus in administratione sua gestis»); отличающаяся насыщенностью слога, обилием аллюзий, метафор и богатой игрой слов «Книжица об освящении церкви Святого Дионисия собственной постройкой» («Libellus de consecratione ecclesiae Sancti Dionysii a se aedificatae»); а также многочисленные «стишки» (versiculi) на стенах храма и литургических предметах, — то они представляют особый интерес благодаря содержащейся в них информации о проведенной в 1140–44 гг. по инициативе С. перестройке аббатской церкви, изначально затеянной в связи с плохим ее состоянием и малыми размерами, но в результате приведшей к созданию первого в истории готического собора и одного из самых блистательных культовых сооружений Западной Европы XII в. (не сохранившегося, впрочем, в первоначальном виде после реконструкции, осуществленной аббатами Сен-Дени Одоном и Матфеем во втор. пол. XIII в.). При этом важно, что освященная 11 июня 1144 г. церковь, — при возведении которой одной из задач С. было «соблюсти согласие и гармонию старых и новых частей», — представляет из себя редчайший пример прямого воплощения в художественном произведении богословских воззрений его создателя, частным случаем чего может служить и тот факт, что двенадцать опор значительно расширенной восточ-

ной, алтарной части нового храма «представляют по числу своему двенадцать апостолов», двенадцать колонн галерей обхода (alae) «обозначают меньших пророков», а церемония освящения нового нартекса была специально разработана так, чтобы символизировать идею Св. Троицы.

Поскольку С. — вслед за аббатом Сен-Дени Гильдуином, автором «Жития св. Дионисия» («Vita Sancti Dionysii», 835), — отождествлял казненного в Париже св. Дионисия (которому и было посвящено возглавляемое им аббатство) с учеником ап. Павла св. Дионисием Ареопагитом (Деян. 17,34), считавшимся в то время создателем корпуса «Ареопагитик» («Corpus Areopagiticus»), то именно это, пропитанное мотивами *метафизики света* сочинение, чей греческий манускрипт, будучи подаренным в 827 г. византийским императором Михаилом II Шепелявым (820–829) императору Священной Римской империи Людовику I Благочестивому (813–840), хранился в Сен-Дени, послужило идейным источником эстетической концепции аббата и вдохновило его на разработку проекта перестройки церкви. При этом С. пользовался переводом данной работы, выполненным — вслед за переводом Гильдуина от 827–34 гг. — в нач. 60-х гг. IX в. по заказу короля Карла II Лысого Иоанном Скотом Эриугеной, составившим также и свои комментарии к корпусу. В связи с этим, желая обеспечить как можно большее наполнение внутреннего пространства собора солнечным светом, а следовательно, и сделать минимальной площадь, занимаемую стенами здания, аббат использует возможности, предоставляемые системой стрельчатых арок, благодаря чему и создает готическую каркасно-витражную конструкцию (а также впервые конструирует на западном фасаде храма окно-розу). В результате им сооружается церковь, которая вся «пронизана замечательным и непрерывающимся светом, льющим из сияющих окон» и в которой одно освещение накладывается на другое и, таким образом, все благородное творение сияет, будучи залитым новым светом: «Claret enim claris quod clare concopulator, / Et quod perfundit lux nova, claret opus / Nobile...» («Lib. de reb.» XXVIII).

Главным же принципом, на котором базируется богословская эстетика Сен-Дени, является так называемый *anagogicus mos* («ме-

год, ведущий вверх») в интерпретации, заимствованной С. у Эриугены. Согласно ему, созерцание чувственного света витражей, — являющегося образом света умопостигаемого и, более того, света вечного, который есть Сам Бог, — влечет нас «от материального к имматериальному, от телесного к духовному, от человеческого к божественному»: «свет материальный, или природой в пространствах небес расположенный, или на земле человеческим искусством достигнутый, есть образ света интеллигибельного и выше всего — самого Света Истинного (Verum Lumen)». Таким образом, «чувственной красотой душа возвышается к истинной красоте и от земли возносится к небесам», ибо, как утверждал С., дабы высвободиться из своей погруженности, «слабый ум восходит к истине посредством того, что материально (mens hebes ad verum per materialia surgit)». В итоге указанного восхождения души по ступеням световой иерархии «замечательная сила одного, единственного в своем роде и верховного Разума уравнивает несоразмерности между человеческим и божественным», и «то, что кажется находящимся во взаимном противоречии, вследствие более низкого происхождения и противоречивости своего естества, приводится к согласию одной высшей, прекрасно сбалансированной гармонией». Исходя из этого, ссылающийся на текст Писания С. — в противоположность св. Бернарду и другим сторонникам положений «Большого трактата Ордена Цистерцианцев» («Exordium magnum Ordinis Cisterciensis») — доказывает также в своих сочинениях правомерность и необходимость использования в богослужении «самых драгоценных материалов, какие мы только можем раздобыть» (самоцветы, жемчуг, золото, мозаика, эмаль, гобелены и т.д. и т.п.): «Мы должны поклоняться [божественному] и через внешние украшения священных сосудов», «ибо мы убеждены, что полезно не прятать, а выставлять на всеобщее обозрение Божьи дары». Потому и церковь Сен-Дени была стараниями аббата не просто «обновлена от самого своего основания», но и наполнена сокровищами, сопоставимыми лишь с богатствами храма Св. Софии в Константинополе.

Соч.: Opera // PL CLXXXII, 675, CLXXXVI (1854), 1151–1468; Oeuvres complètes / Éd. A. Lecoy de La Marche (Société de l'histoire de France). — Paris,



1867; Fragment inédit de la Vie de Louis VII préparée par Suger / Éd. J. Lair // Bibliothèque de l'École des Chartes 34 (1873); Vie de Louis le Gros par Suger suivie de l'Histoire du roi Louis VII [Vita Ludovici Grossi] / Éd. A. Molinier. — Paris, 1887 [Éd. et tr. H. Waquet. — Paris, 1929 (1964)]; Abbot Suger: On the Abbey Church of St.-Denis and Its Art Treasures / Ed. and tr. E. Panofsky. — Princeton, 1941 (1979; bibl.); Suger: Comment fut construit Saint-Denis / Tr. J. Leclercq. — Paris, 1945; Книга о делах управления. Ч. 1 // Ученые записки Ленинградского Педагогического Университета 45 (1941), 260–274.

*Blum.*: Abbot Suger and Saint-Denis / Ed. P.L. Gerson. — 1986; *Aubert M.* Suger. — Paris/St.-Wandrille, 1950; *Bournazel É.* Le gouvernement capétien au XII<sup>e</sup> siècle. — 1975; *Cartellieri O.* Abt Suger von Saint-Denis, 1081–1151. — Berlin, 1898 [Historische Studien 11 (1965)]; *Crosby S.M.* L'Abbaye royale de Saint-Denis: Cent Trente photos de Pierre Devino. — Paris, 1953; *Gervaise F.A., O.S.B.* Histoire de Suger, 3 vols. — 1721; *Glaser H.* Beati Dionysii qualisquumque abbas, Studien zum Selbstbewußtsein und Geschichtsbild des Abtes Suger von St-Denis. — München, 1957 (Diss.); *Huguenin A.* Étude sur l'abbé Suger. — 1855; *Kelly A.* Eleanor of Aquitaine and the Four Kings. — 1950; *Luchaire A.* Louis VI le Gros. — 1890 (repr. 1964); *McKnight Crosby S.* L'abbaye royal de Saint-Denis. — 1953; *McKnight Crosby S.* The Royal Abbey of Saint-Denis in the Time of Abbot Suger (1122–1151). — 1981; *McKnight Crosby S.* The Royal Abbey of Saint-Denis from Its Beginnings to the Death of Suger, 465–1151 / Ed. P.Z. Blum. — 1987; *Nebbiai-Dalla Guarda D.* La bibliothèque de l'abbaye de Saint-Denis en France du IX<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle. — Paris, 1985; *Panofsky E.* Abbot Suger of St.-Denis // Meaning in the Visual Arts. — New York, 1957 [рус. пер.: *Пановский Э.* Аббат Сюжер и Аббатство Сен-Дени // Богословие в культуре Средневековья. — Киев, 1992, 79–117]; *Rockwell A.* Glass, Stones and Crown: The Abbe Suger and the Building of St. Denis. — 1968; *Simson O. von.* The Gothic Cathedral. The Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order. — New York, 1962 (2nd ed.); *Spiegel G.M.* The Chronicle Tradition of Saint-Denis: A Survey. — 1978, 44–52; *Waldman Th.G.* Abbot Suger and the Nuns of Argenteuil // Traditio 41 (1985); *Wulf W.* Die Kapitellplastik des Sugerbaus von St-Denis. — 1979; *Виллер Э.А.* Учение о Едином в Античности и Средневековье / Пер. И.М. Прохоровой (I, 27: Сугерий из Сен-Дени). — СПб., 2002, 288–293; *Грановский Т.* Аббат Сугерий. — М., 1849; *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. — М., 1982, 511–513.

**ВИЗИОНЕРСКАЯ  
НАТУРФИЛОСОФИЯ  
ХИЛЬДЕГАРДА  
БИНГЕНСКОЙ**

**ХИЛЬДЕГАРДА БИНГЕНСКАЯ** (Hildegardis de Pinguia, Hildegard von Bingen) (1098, Бермерсхайм около Альце (Alzey) близ Майнца, Рейнланд-Пфальц — 17.09.1179, монастырь Рупертсберг около Бингена близ Майнца, Рейнланд-

Пфальц), немецкая визионерка, заслужившая от современников прозвище «Рейнская Сивилла»; выдающийся церковный деятель; автор прозаических и стихотворных произведений, а также мистических трактатов, религиозная проблематика которых сочетается с рассмотрением в них вопросов естествознания и медицины. Десятый ребенок в семье мелкого дворянина Хильдеберта фон Бермерсхайм, служившего в гвардии графа Шпаннхаймского Мегинхарда, Х.Б. была отдана ок. 1006 г. в женский бенедиктинский монастырь Дизибоденберг (или Дизенберг) близ Шпайера, где сначала обучалась у его настоятельницы, сестры Мегинхарда — Ютты (Иудифи), а в 1136 г. сама стала аббатисой. В 1147 г. вместе с восемнадцатью другими монахинями она покидает Дизибоденберг и основывает на горе Св. Руперта близ Бингена новое аббатство — Рупертсберг (Mons Sancti Ruperti), которое возглавляла до самой смерти (вероятно, ею же была основана в 1165 г. и Айбингенская обитель близ Рюдесхайма). Обладая высоким авторитетом, Х.Б. вела обширную корреспонденцию: известно около 300-т ее писем, содержащих моральные наставления, осуждения нравственных пороков и адресованных представителям как духовных, так и светских властей, — включая двух императоров (Конрада III и Фридриха I Барбароссу), четырех Римских пап (Евгения III, Анастасия IV, Адриана IV, Александра III), десятирех архиепископов, девятирех епископов, сорок девять аббатов (Бернард Клервоский и др.), двадцать три аббатисы и т.д. Ради встречи с Х.Б. ее монастырь навещали Елизавета из Шёнау, архиепископ Майнца Генрих и архиепископ Зальцбурга Эберхард; сама она выезжала в Ингельхайм для личного свидания с Фридрихом I Барбароссой (1152–90), во время которого убедила его не разорять Рупертсберг (кроме того, за свою жизнь Х.Б. посетила Вюрцбург, Бамберг, окрестности Ульма, Трира, Кёльна, Меца и Вердена). Однако в 1179 г. по решению капитула Майнца на воз-

главляемое ею аббатство был наложен временный интердикт в связи с захоронением на монастырском кладбище человека, отлученного от Церкви. Что же касается останков самой Х.Б., то первоначально они хранились в церкви Рупертсберга, но после закрытия монастыря в 1632 г. были перенесены в Кёльн, затем в Айбинген и в результате помещены на специально возведенном — после их официального признания в 1857 г. — алтаре айбингенской приходской церкви. Несмотря на то, что начавшийся в 1233 г. при Григории IX (1227–41) — и продолженный Иннокентием IV (1243–54), Климентом V (1305–14) и Иоанном XII (1316–34) — процесс канонизации Х.Б., по всей видимости, не был доведен до конца, ее имя вносится в «Римский мартиролог» («Martyrologium Romanum»), а монахами Годфридом и Теодорихом составляется житие св. Х.Б. (день почитания — 17 сентября).

С детства обладавшая опытом посылаемых ей видений, Х.Б. в 1141 г. в результате мистического прозрения «немедля уразумела изъяснение смысла книг, то есть Псалтири, Евангелий и прочих кафолических писаний, как Ветхого, так и Нового Завета», а также получила приказание свыше приступить к записи открывшихся ей тайн мироздания и божественной жизни. После консультации ее исповедника Годфрида с Майнцским архиепископом Генрихом последний благословил в 1143 г. Х.Б. на указанный труд, а в 1147 г. она была поддержана также Бернардом Клервоским и Евгением III (1145–53). При этом весьма характерно, что записанные с помощью монаха Вольмара видения (visiones) и пророчества Х.Б., обладая большой интеллектуальной насыщенностью, отличаются последовательностью и систематичностью при четкой структурированности текста. Поскольку Х.Б., по всей вероятности, не владела латынью в совершенстве, она употребляет в своих писаниях множество слов немецкого и польского происхождения и, более того, занимается конструированием собственного специфического языка, составив глоссарий из 920-ти изобретенных ею терминов под названием «Язык незнаемый» («Lingua ignota») и снабдив его переводом на латинский и немецкий языки (ею также были предприняты попытки придумать новые начертания для 23-х букв алфавита).

Помимо большого количества работ с сомнительной атрибуцией Х.Б., к ее визионерским трудам относятся прежде всего: «Путеведение, или Три книги видений и откровений» («Scivias sive Visionum ac revelationum libri tres», или «Nosce vias [Domini]», 1141–50), состоящее из иллюстрированного описания 26-ти видений, касающихся устройства универсума, места в нем человека, конца мировой истории и т.д. и группирующихся вокруг центрального образа живого света (vivens lux) Божества; «Книга о жизни достойных» («Liber vitae meritorum», 1158–62), содержащая видения моральных и космических последствий проявления добродетели и порока; и «Книга о божественных делах простого человека» («Liber divinorum operum simplicis hominis», или «De operatione Dei», 1163–70), раскрывающая в десяти видениях богословский смысл строения мироздания. Далее следуют два — оставшихся авторитетными вплоть до XV в. — медицинских трактатов, которые представляют интерес не только благодаря отражению в них народной традиции врачевания, включая описания рецептов, амулетов и полумагических процедур (выступавшая против колдовства (maleficium), Х.Б., тем не менее, допускала познание природы с помощью магии и, в частности, через общение со злыми духами), но и вследствие того, что целый ряд лекарственных препаратов и растений в них впервые назван по-немецки. Это «Книга о простой медицине» («Liber simplicis medicinae», ок. 1150–60), или «Физика, или Слабости различных природных творений» («Physica sive Subtilitates diversarum naturarum creaturarum»), — естественнонаучная энциклопедия в девяти книгах, включающая описания 213-ти трав (I: De plantis), 14-ти элементов (II: De elementis), 63-х деревьев (III: De arboribus), 26-ти камней (IV: De lapidibus), 36-ти рыб (V: De piscibus), 72-х птиц (VI: De avibus), 63-х зверей, в частности дракона, единорога, василиска (VII–VIII: De animalibus), и 8-ми металлов (IX: De metallis); и «Книга о сложной медицине» («Liber compositae medicinae», до 1158), или «О причинах, симптомах и врачеваниях болезней» («De aegritudinum causis, signis et curis», или просто «Причины и врачевания»: «Causae et curae») — компендиум по физиологии, патологии, терапевтике и фармацевтике, рассматривающий природу,

формы протекания и методы лечения болезней и базирующийся на соответствии строения человека устройству универсума.

Касаясь в своих сочинениях естественнонаучных вопросов, Х.Б., как правило, не выдвигает относительно них каких-либо новых идей, но проявляет большую оригинальность в толковании традиционных концепций. При этом сквозной темой ее трудов и главным принципом, на котором базируется все ее естествознание, является последовательный параллелизм микро- и макрокосма, устанавливающий детальное соответствие частей человеческого организма, телесных и душевных состояний человека с частями универсума и природными явлениями. Вслед за Августином, уподоблявшим в трактате «О 83-х различных вопросах» («De diversis quaestionibus LXXXIII», 388–395/96) человеческое существо мировому целому и потому утверждавшим, что «все творение реализовано в человеке...» («De div. qu. LXVII»), и Исидором Севильским, также проводившим подобную аналогию («De differentiis rerum sive Differentiae theologicae vel spirituales» 48–49), Х.Б. заявляет: «...В себе человек содержит небо, и землю, и все сотворенное; и едина форма его, и все сущее скрыто в нем» («Lib. comp. med.» I). Это единство объясняется и самой спецификой человеческого происхождения: «При создании человека из земли была взята другая земля, каковая есть человек... И элементы и человек во всех отношениях взаимно служили друг другу» («Lib. simpl. med.» I); потому при болезнях, — главной причиной коих является, согласно следующей учению Галена Х.Б., флегма, — человек вновь уподобляется праху земному (pulvis), из которого вышел (Быт. 2,7; 3,19: «Memento quia pulvis es et in pulverem reverteris»). Так, голова, по Х.Б., соответствует небесному своду, глаза — светилам, сердце — земле, кровь — рекам, кости — камням, конечности — сторонам света. Причем, подобно тому как душа, являющая собою божественную тайну, скрепляет человеческое тело воедино, четыре невидимых ветра, «крылья божественной силы», поддерживая небеса и заставляя их вращаться, не дают распасться мирозданию. Когда же ветры, устремляющиеся в виде испарений от моря и других водоемов, начинают тревожить небесный свод — это аналогично тому, как чувства (радостные или печальные) затрагивают сердце и возбуждают

в груди ту жидкость, что поднимается в мозг и исторгается из глаз в виде слез. Но более того, даже пропорции человеческого тела — те же, что и в сочинении Витрувия «Об архитектуре» («De architectura libri decem» III, 1), — в точности соответствуют пропорциям универсума: равные расстояния между макушкой головы, нижней частью горла, пупом и пахом подобны равным протяжениям между наивысшей точкой небесного свода (зенитом), низшим слоем облаков, поверхностью земли и ее центром; также семь различных равновеликих участков, расположенных в промежутке от верхней точки мозговой полости до крайней точки лба, имеют свое соответствие в семи равноудаленных друг от друга небесных сферах (сферах планет).

Вселенную в целом Х.Б. представляет себе — подобно *Петру Коместору*, *Гервазию Тильберийскому* («*Otia imperialia*», 1210–14) и *Михаилу Скоту* — в виде яйца, желток которого есть земля, «песчаный шар очень больших размеров (arenosus globus plurimae magnitudinis)» («*Scivias*» I, III), расположенный «в самом центре воздушного пространства (in medio aeris), так что равные количества воздуха находятся выше земли, ниже земли и со всех сторон» («*Lib. div. op.*» I, IV, 63). Однако в других местах сочинений Х.Б. земля описывается в виде колеса («*Lib. div. op.*» I, II), и даже имеются прямые указания на то, что она плоская: «Земля обладает умеренными размерами и находится вблизи основания небесного свода, ибо если бы она была в центре свода и под нею находилось бы такое воздушное пространство, как над нею, то тогда она должна была бы быть больше и все равно она легко могла бы упасть и разбиться» («*Lib. comp. med.*» II). Объясняя же значение различных типов земной поверхности, т.е. почв (terrae), для сельского хозяйства («*Lib. simpl. med.*» I, 9), Х.Б. указывает, что песчаная белая почва, содержащая много влаги в форме крупных дождевых капель, пригодна для произрастания винограда и яблонь, но значительно меньше подходит для выращивания злаков (последние следует сеять на почвах, отличающихся более утонченной структурой влажности и более мелкими дождевыми каплями); черная почва — слишком холодна и сыра, а потому дает весьма умеренный урожай; а в красной почве, напротив, сохраняется нужный баланс

влажности и сухости, что способствует обильному произрастанию на ней фруктов (не имеющих, впрочем, в виду указанного изобилия высокого качества).

Производя предназначенный для практического руководства анализ санитарных и гастрономических качеств вод родников, колодцев, ручьев, рек и болот, Х.Б. замечает, что свойства воды на суше зависят от того, из какой части расположенного вокруг земли мирового океана, являющегося ее источником, эта вода поступает («*Lib. comp. med.*»). Так, она полагает, что воды с Востока чище и целебнее всех прочих; воды из Южного моря, где обитает множество ядовитых червей и мелких животных, неблагоприятны для приготовления пищи и питья; а воды из моря на Западе, где сосредоточиваются продукты гниения, — наиболее опасны в употреблении. Самыми вредными для здоровья на суше являются воды болот, поскольку в них содержатся гнилостные элементы почвы и ядовитая пена червей (в не кипяченом виде их можно использовать только для мытья). Воды рек — лучше, и Х.Б. делает специальные замечания о реках ее родного края и близлежащих местностей, а именно о Наэ, Глане, Сэ (возможно, Зельц, приток Рейна близ Бингена), Рейне, Майне, Мозеле, Дунае и др.: воды Рейна чисты, но в некипяченом виде вызывают образование в организме вредной синей жидкости; в Дунае вода прозрачна, но неприятна на вкус и для питья не вполне хороша; вода Майна безвкусна (*pinguis*); а вода Мозеля — чрезвычайно светла («*Lib. simpl. med.*» II, 3–10). Лучше речных вод являются воды ручьев, но самая чистая вода — в родниках. Кроме того, Х.Б. повествует и о лечебных свойствах драгоценных камней: так, сапфир, например, избавляет от болезней глаз и спасает от похоти, халцедон — останавливает кровотечение, а аметист помогает от сыпи. Затрагивая также историософскую проблематику, Х.Б. видит картину историю человечества в виде символического града, чьи стены обращены к четырем сторонам света: при этом Южная стена воплощает собою время Адама, на Восток выходит стена, соответствующая отрезку историю от Авеля до Ноя, на Север — периоду между Авраамом и Моисеем, а Западная стена символизирует эпоху, начавшуюся с Рождества Христова.

Помимо указанных выше произведений, перу Х.Б. принадлежат еще и такие труды, как: «Разрешение 38-ми вопросов» («*Solutiones triginta octo quaestionum*»), «Истолкование Евангелий» («*Explicatio Evangeliorum*»), «Разъяснение устава св. Бенедикта» («*Explanatio regulae Sancti Benedicti*»), «Разъяснение символа веры св. Афанасия» («*Explanatio symboli Sancti Athanasii*»), «Житие св. Руперта» («*Vita Sancti Ruperti*»), «Житие св. Дизибода» («*Vita Sancti Disibodi*») и др. Она также является автором около 70-ти стихов, гимнов и религиозных песнопений — «Симфония небесных откровений» («*Symphonia caelestium revelationum*») и др., — отличающихся свободным ритмом, тонко организованными синтаксическими связями, сложными ассоциативными ходами и имеющих в качестве сквозной темы, опирающейся на текст «Песни Песней», — таинство бракосочетания души с Богом (при этом Х.Б. сама сочиняла к своим стихам музыку).

Наряду с преподобной Елизаветой из Шёнау («*Liber viarum Dei*») Х.Б. положила начало женской визионерской традиции в Германии, позднее прославившейся именами трех насельниц основанного Гертрудой Хакеборнской цистерцианского монастыря Гельфта (*Helfta*) в Тюрингии: а именно, именами св. Мехтильды Магдебургской («*Das fliessende Licht der Gottheit*»), св. Мехтильды Хакеборнской («*Speculum spiritualis gratiae*») и св. Гертруды Великой (Гертруды Гельфтской, Эйсlebenской: «*Legatus [seu Insinuationes] divinae pietatis*», «*Exercitia spiritualia*»). Влияние ее идей заметно также в трудах Генриха Гессенского («*De futuris periculis ecclesiae ex dictis Sancti Hildegardis*»), Иоанна Тритемия («*De scriptoribus ecclesiasticis*», «*De luminibus sive De viris illustribus Germaniae*», «*De viris illustribus ordinis Sancti Benedicti*», «*Chronicon Sponheimense*», 1506), его ученика Корнелия Агриппы Неттесгеймского («*De occulta philosophia*», или «*Von der geheimen Philosophie*», 1531), Парацельса («*Archidoxa magiae*», 1524; «*Opus paramirum*», 1531). Позднее работы Х.Б., снабженные богатейшими иллюстрациями на темы аллегорической антропологии, использовал и представитель ренессансной герметической традиции Роберт Фладд («*Utriusque cosmi, majoris scilicet et minoris, metaphysica, physica atque technica historia*», 1617–21).

Соч.: Liber Scivias // Liber trium virorum et trium spiritualium virginum / Ed. J. Faber Stapulensis. — Parisiis, 1513, fol. 28r–118v [Scivias seu Visionum et revelationum libri tres. — Coloniae Agrippinae, 1628; Liber Scivias, t. 1–3 / Hrsg. v. A. Führkötter, A. Carlevaris // CCCM 43–43 A (1978); Eng. tr.: Mother Columbus Hart, J. Bishop. — New York/Mahwah, 1990]; Liber simplicis medicinae [Physica S. Hildegardis] / Ed. Schott. — Argentorati, 1533 (1544); Liber epistolarum et orationum / Germ. tr. L. Clarus. — Ratisbon, 1854 [Epistolarium I-CCL / Ed. L. Van Acker // CCCM 91–91 A (1991–93)]; Opera omnia // PL CXC VII (1882); Opera / Ed. J.B. Pitra // Analecta Sacra VIII. — Monte Cassino, 1882; Liber de causis et curis / Hrsg. v. P. Kaiser. — Teubingen, 1903; Carmina / Éd. G.M. Dreves // AHDLMA I (1907), 483–492; Liber divinorum operum / Eds. A. Derolez, P. Dronke // CCCM 92 (1996); Wisse die Wege / Hrsg. v. M. Böckeler. — Berlin, 1928 [Salzburg, 1954 (1975)]; Heilkunde: Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten / Hrsg. v. H. Schipperges. — Salzburg, 1957 (1972); Naturkunde / Hrsg. v. P. Riethe. — Salzburg, 1959; Welt und Mensch / Hrsg. v. H. Schipperges. — Salzburg, 1965; Briefwechsel / Hrsg. v. A. Führkötter. — Salzburg, 1965; Der Mensch in der Verantwortung, Das Buch der Lebensverdienste / Hrsg. v. H. Schipperges. — Salzburg, 1972; Der erste Brief an Guibert von Gembloux, nach der Handschrift in Brüssel / Hrsg. v. P. Dronke // Women Writers of the Middle Ages. — Cambridge, 1984, 250–256; Louanges, poésies compl. / Prés. et trad. L. Moulinier (La Différence). — 1990; Гимн о Святом Духе, Гимн святой Деве Марии, Секвенция о святом Руперте, Секвенция об одиннадцати тысячах дев, Секвенция о святом Максимине, Песнопение хора девственников / Пер. С.С. Аверинцева // ПСЛЛ II, 320–329.

Лат.: Acta inquisitionis de virtutibus et miraculis S. Hildegardis / Ed. P. Bruder // Analecta Bollandiana II (1883), 116–129; Baillet L., O.S.B. Les Miniatures du «Scivias» de Sainte Hildegarde conservé à la Bibliothèque de Wiesbaden // Fondation Eugène Piot. Monuments et mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 19 (1911), 49–149; Bronarski L. Die Lieder der heilige Hildegard // Veröffentlichungen der Gregorianischen Akademie zu Freiburg, Schweiz 9 (1922); Brück A.P. Hildegard von Bingen 1179–1979, Festschrift zum 800. Geburtstag der Heiligen. — Mayence, 1979; Dronke P. Women Writers of the Middle Ages. — Cambridge, 1984, 144–201; Fischer H. Die heilige Hildegard von Bingen, die erste deutsche Naturforscherin und Ärztin. Ihr Leben und Werk // Münchener Beiträge zur Geschichte und Literatur der Naturwissenschaften und Medizin 7–8 / Hrsg. v.

E. Darstaedter. — München, 1927; *Fludd R.* Utriusque cosmi, majoris scilicet et minoris, metaphysica, physica atque technica historia. — Oppenheim/Frankfurt-am-Main, 1617–21; *Führkötter A.* Das Leben der heiligen Hildegard von Bingen. — Düsseldorf, 1968; *Gössmann E.* Hildegard von Bingen // Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. III / Hrsg. v. M. Greschat. — Stuttgart, 1983, 224–237; *Gössmann E.* Das Menschenbild der Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau vor dem Hintergrund der frühchristlichen Anthropologie // Frauenmystik im Mittelalter / Hrsg. v. P. Dinzelndorfer, D.R. Bauer. — Ostfildern/Stuttgart, 1985, 24–47; *Lascar M.-L.* Hildegard von Bingen, Der Weg der Welt. — 1929; *Lauter W.* Hildegard Bibliographie. — Alzey, 1970; *Liebeschütz H.* Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen // Studien der Bibliothek Warburg 16. — Leipzig/Berlin, 1930; *Maurmann B.* Die Himmelsrichtung im Weltbild des Mittelalters. Hildegard von Bingen, Honoris Augustodunensis. — München, 1976; *May J.* Die heilige Hildegard von Bingen. — Kempen/München, 1911 (1929); *Newman B.J.* O feminae forma. God and Woman in the Works of St. Hildegard (1098–1179). — Yale, 1981; *Preger W.* Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. — Leipzig, 1893; *Schipperges H.* Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen. — Salzburg, 1963; *Schipperges H.* Hildegard von Bingen. — 1978; *Schröder M., O.S.B., Führkötter A., O.S.B.* Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard von Bingen. Quellenkritische Untersuchungen // Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 6. — Köln/Graz, 1956; *Schulz H.* Der Äbtissin Hildegard von Bingen Ursachen und Behandlungen der Krankheiten. — München, 1933 (Ulm, 1955); *Silvas A.* Jutta and Hildegard: The Biographical Sources. — Turnhout: Brepols, 1998; *Singer C.J.* The Scientific Views and Visions of Saint Hildegard // Singer C.J. Studies in the History and Method of Science, Vol. 1. — 1917, 1–55; *Ungrund M.* Die metaphysische Anthropologie der heiligen Hildegard von Bingen. — Münster, 1938; *Vita sanctae Hildegardis* / Ed. M. Klaes // CCCM 126 (1993); *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World* / Ed. B. Newman. — Berkeley (Calif.), 1998; *Widmer B.* Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen. — Basel/Stuttgart, 1955.

**ИСТОРИОСОФСКАЯ  
КОНЦЕПЦИЯ  
ИОАХИМА  
ФЛОРСКОГО**

**ИОАХИМ ФЛОРСКИЙ**, или Иоахим Калабрийский, Джоаккино да Фьоре (Joachimus Florensis, Gioacchino da Fiore) (ок. 1130/35, Челико (Celico) близ Козенцы, Калабрия — 1202, Сан-Джованни-ин-Фьоре, Калабрия), итальянский

мыслитель-мистик, прославившийся созданной им на основе библейской экзегетики концепцией христианской историософии. О происходившем из знатной семьи И.Ф. известно, что он, получив первоначальное образование в Козенце, совершил паломничество в Святую Землю, после чего вступил в Цистерцианский орден (1168) и жил в монастырях и кельях на Юге Италии (Sambucina, Casamari, Petralata), а с 1177/78 г. стал аббатом монастыря в Корачцо (Corazzo, Сицилия). В жизни И.Ф. было три случая мистического озарения, причем два последних были им записаны: это произошедшее накануне Пасхи внезапное и ясное осознание внутреннего единства Ветхого и Нового Заветов; и явившееся на Троицу неделю символическое видение триипостасного Божества. В 1184 г. он испрашивает у папы Люция III (1181–85) позволение на письменное изложение открывшегося ему духовного смысла истории и, получив таковое, создает затем три своих главных работы: «Книгу о согласии Нового и Ветхого Заветов» («Liber de concordia Novi et Veteris Testamenti»), «Пособие по Апокалипсису» («Enchiridion in Apocalypsim») и «Десятиструнный псалтерий» («Psalterium decem chordarum»). Будучи отчасти вовлеченным в драматические события современной ему истории — в 1190/91 г. он встречается в Мессине с идущим в IV Крестовый поход английским королем Ричардом I Львиное Сердце (1189–99), после чего знакомится и с императором Генрихом VI (1190–97), — И.Ф. решает ок. 1191/92 г. удалиться в калабрийские горы и с позволения Целестина III (1191–98) основывает там монастырь Сан-Джованни-ин-Фьоре (San Giovanni in Fiore) как центр нового ордена Св. Иоанна Флорского, или просто Флорского ордена, чей устав был утвержден в 1196 г. Целестином III (1191–98) и который просуществовал до 1505 г. Беатифицирован Римско-Католической церковью (день почитания — 29 мая).

Вдохновенное эсхатологическими ожиданиями учение И.Ф. представляет из себя истолкование истории в виде поступательного процесса возрастания уровня религиозного сознания человечества, последовательно проходящего через три «состояния мира» (status mundi), соответствующие трем Лицам божественной Троицы, т.е. через эру Отца, эру Сына и эру Св. Духа. Смена этих духовных эпох обусловлена, таким образом, постепенно разворачивающимся во времени откровением Божества, Которое являет Себя людям как Божество троичное. Божественный замысел относительно хода истории предполагает, что и раскрытие человеку истины, дарование ему благодати и свободы также происходит в прогрессирующей форме, а потому сами понятия истины, добра и свободы должны рассматриваться «сообразно времени» (pro tempore et ad tempus). Эта концепция была составлена И.Ф. на основании выводов, сделанных им в результате изучения библейского текста: поскольку обнаруживаемое соответствие между Ветхим и Новым Заветами указывает на то, что в событиях первого в символической форме предвосхищены события второго, то и все Писание как таковое — при условии его правильного, восходящего от «буквы» к «духу» истолкования — способно явить нам план (включающий конкретные сроки и даты) последующей истории человечества вплоть до конца света. При расшифровке этого плана И.Ф. в основном использовал две ключевые модели: это так называемое *diffinitio alpha*, или принцип троичного построения (восходящий к догмату о Св. Троице, трем великим ветхозаветным патриархам и к трем ангелам, явившимся одному из них, т.е. Аврааму в Мамре: Быт. 18), и так называемое *diffinitio omega*, или принцип двоичного построения (в свою очередь восходящий к двум Заветам и к двум пришествиям Спасителя).

Итак, первое состояние, делящееся от сотворения Адама до явления Христа, есть царство Бога-Отца, эпоха Закона, эра Ветхого Завета, время ночного мрака и терний, когда при господстве сословия брачных мирян люди живут сообразно плоти и поклоняются Богу из чувства страха и рабского послушания. Второе состояние, делящееся от Богоявления до 1260 г. (дата выбрана, исходя из символического толкования Книги Иудифь, согласно которой та была

вдовой три года и шесть месяцев, т.е. 42 месяца, или 1260 дней: Иф. 8,4), есть царство Бога-Сына, эпоха Благодати, эра Нового Завета, время утренней зари и роз, когда при господстве сословия клириков люди живут сообразно как плоти, так и духу и поклоняются Богу из чувства почитания и сыновнего послушания. Третье состояние, которое будет длиться начиная с 1260 г. (предположительного времени прихода и поражения Антихриста) вплоть до конца света, есть царство Бога-Св. Духа, время полуденного сияния и лилий, когда при господстве сословия монахов (поддерживаемого канониками и терциариями) люди будут жить сообразно духу и поклоняться Богу в любви и в совершенной, не нуждающейся в предписаниях со стороны каких-либо институтов и текстов свободе. Так как вся полнота истины будет уже созерцаться непосредственно, то и буквальное толкование Писания утрачивает свою значимость, уступая место его духовному постижению в ниспосылаемом ангелом из Апокалипсиса Вечном Евангелии (*Evangelium Aeternum*). Церковь, которая под водительством двух новых духовных орденов вступает в данное состояние после периода борьбы и искушений, — подобно тому, как народ Израилев вступал после странствований по пустыне в Землю Обетованную, — преобразуется из Церкви св. Петра в управляемую созерцателями и снявшую с себя бремя мирской власти Церковь св. Иоанна (*Ecclesia Spiritualis*); в лоно ее вновь войдут отвергнутые прежде члены — греки и иудеи. В целом же в результате этого вселенского преобразования на смену насилия, бесправия, алчности, властности, рабства придет торжество мира, справедливости, евангельской бедности, любви и свободы.

При этом важно, что духовное содержание состояний исчерпывается при прохождении каждым из них последовательности из семи этапов, соответствующих семи дням творения и семи печатям Апокалипсиса. Однако, взятая в целом, мировая история также разделена на семь аналогичных периодов, и, — поскольку, согласно католической догматике, Св. Дух исходит как от Отца, так и от Сына, и духовное постижение Писания рождается из соотношения Ветхого Завета с Новым, — третье состояние, формируясь на основе обоих предшествующих, является седьмым днем, днем субботнего покоя по отношению ко всей исторической Неделе. По

мысли И.Ф., каждое последующее состояние не наступает внезапно и не аннулирует полностью состояние предыдущее, но вызревает в его недрах и имеет свое начало (*initiatio*) в момент его кульминации. Так, при том, что начало первого состояния было положено от Адама (ибо не могло быть положено ранее), начало второго состояния приходится на время израильско-иудейских царей Озии (Азарии) и Иоаса и пророка Елисея (нач. VIII в. до Р.Х.), а началами состояния третьего являются: в собственном смысле — время св. Бенедикта Нурсийского (нач. VI в.), по подобию же — время пророка Елисея. После своего зарождения каждое состояние проходит через шесть кризисов-смятений (*tribulationes*), завершающихся периодом плодоношения (*fructificatio*) (при этом бедствия народа Израилева знаменуют собою бедствия Церкви, а двенадцать израильских колен — двенадцать апостолов и двенадцать великих аббатов). Плодоношение первого состояния соответствует времени от Авраама до Захарии, отца Иоанна Крестителя; второго состояния — времени от Захарии до сорок второго поколения после него; третьего — времени от двадцать второго поколения после св. Бенедикта Нурсийского вплоть до скончания века. При этом знамения и ужасы (*signa terroresque*) современной И.Ф. эпохи указывали ему, что его поколение проходит сквозь шестое смятение (день, печать) второго периода, т.е., другими словами, живет в преддверии апокалипсических событий. Стоит добавить также, что немаловажной чертой концепции И.Ф. является характерное рассмотрение в ней в едином историческом контексте судеб иудейского народа и народа римского, ведущего свое начало от Ромула и Рема, рождение которых приходится на дни царя Озии, т.е. совпадает с зарождением второго состояния. Как утверждает И.Ф., иудейский и римский народы сделались народами Господними: «один — со дней Иакова, другой — со времени, в кое Христос пришел в мир, ибо из одного были избраны отцы чрез закон и обрезание, из другого — сыновья чрез таинство крещения; и поэтому в одном раскрылось подобие Отца, а в другом — Сына...» («*Lib. de conc.*» II, 1, 8). И если «иудейскому народу было ниспослано Писание Ветхого Завета, римскому народу — Писание Нового», то «духовным... мужам — духовное разумение, которое исходит из обоих Писаний» (*Ibid.*).



Помимо произведений, указанных выше, перу И.Ф. принадлежит и — заново открытая лишь в 1937 г. — «Книга фигур» («Liber figurarum»), излагающая его учение в более доступной форме посредством ярких визуальных образов (геометрических схем, плоносящих деревьев и т.п.); а также небольшие трактаты «О положениях веры» («De articuli fidei»), «О семи печатях» («De septem sigillis»), «Против иудеев» («Adversus Judeos»), «О жизни и уставе св. Бенедикта» («De vita et regula Sancti Benedicti») и большая незавершенная работа «Трактат о четырех Евангелиях» («Tractatus super quattuor Evangelia»). Житие же самого И.Ф. составил его ученик Лука из Козенцы (другой вариант жития принадлежит Иакову Силанскому).

**Иоахимизм.** По смерти И.Ф. судьба его учения складывалась чрезвычайно противоречиво, а подчас и драматично; имени же его до сих пор сопутствует двойственная слава святого пророка и — несмотря на беатификацию — еретика. Хотя уже в 1215 г. на IV Латеранском соборе была подвергнута осуждению изложенная в его «Книге об истинной и ложной философии» («Liber de vera et falsa philosophia») критика в адрес тринитарной доктрины *Петра Ломбардского* (склоняясь к тритеистической интерпретации Св. Троицы, И.Ф. предлагал трактовать божественное единство не как «vera et propria», а как «collectiva et similitudinaria»), — и сам собор, и булла Гонория III (1216–27) от 1220 г. подтвердили ортодоксальность воззрений «кафолического мужа» (vir catholicus) в целом. Однако в 1254 г. францисканец Герард из Борго Сан-Доннино (ум. 1276) составил глоссы к трем главным трудам И.Ф. со вступлением к ним под заголовком «Введение в Вечное Евангелие» («Introductorius ad Evangelium Aeternum»), где, искажая мысль самого аббата, утверждал, что комментируемые им сочинения и есть то Вечное Евангелие, что превосходит своим духовным смыслом Библию и должно прийти ей на смену в эру Св. Духа. Заседавшая в Ананьи специальная комиссия кардиналов, папа Александр IV (1254–61) и поместный собор в Арле (1263), осудившие это «Введение» (являвшееся основным документом иоахимизма на протяжении XIII–XVI вв.), осудили вместе с ним и саму концепцию И.Ф. о трех этапах божественного откровения миру.

Но несмотря на это, многие минориты — в том числе и генерал Иоанн Пармский (1247–57) — видели в писаниях И.Ф. предсказание о возникновении их Ордена (основанного св. Франциском Ассизским в 1209/10 г.), символом коего выступал апокалипсический ангел с Вечным Евангелием: Откр. 14,6 (в то время как ангел с печатью Бога Живаго символизировал основанный в 1215/16 г. св. Домиником Орден Братьев-проповедников: Откр. 7,2). При этом особую популярность пропитанное мотивами хилизма учение И.Ф. приобрело в среде не принявших «Нарбоннские конституции» («Constitutiones Narbonenses», 1260) спиритуалов (*Петр Иоанн Оливи*: «Postilla in Apocalypsim»; *Убертин Казальский*: «Arbor vitae crucifixe Jesu», 1305; *Анжело Кларено*: «Chronicon seu Historia septem tribulationem Ordinis Minorum», 1325–30; и др.). Так, например, *Оливи* прослеживал жесткую аналогию между историей Христа и раннего христианства и историей св. Франциска и его Ордена, а также полагал, что, поскольку Христос обладал двумя природами — божественной и человеческой, — в конце времен периода гонения Антихриста на христианство как таковое должен предшествовать период гонений на подражателей жизни Христовой (т.е. на спиритуалов). Что же касается представителей различных еретических течений, то они видели в иоахимизме удобное оправдание для пропагандируемого ими отвержения существующего социального порядка и церковных институтов (амальриканы, дольчинисты, апостольские братья и др.). Под большим или меньшим влиянием калабрийского аббата находились также *Роджер Бэкон*, Данте («Божественная комедия»: Рай XII, 140–141), Ф. Петрарка, Дж. Савонарола («De veritate prophetica dialogus», ок. 1498), Т. Мюнцер, Т. Кампанелла; через Кола ди Риенцо его идеи оказали значительное воздействие на дух новоевропейского политического мессианизма.

В XIX–XX вв. отголоски концепции И.Ф. ощутимы в характере философского осмысления исторического процесса, предложенного Б.Ф.К. Баадером, Ф.В.Й. Шеллингом, Г.В.Ф. Гегелем и А. Цешковским («Nôtre Pègre», 1848); на нее ссылаются в своих размышлениях Вл. Соловьев, представители русского «нового религиозного сознания» Н. Бердяев и Дм. Мережковский (например, в романе

«Наполеон», 1929); ею вдохновляются У.Б. Йейтс и К.Г. Юнг; В. Кандинский использует ее для иллюстрации своей теории развития искусства («О духовном в искусстве», 1911; «Ступени», 1913). При желании воспроизведение общей структуры построений И.Ф. можно обнаружить в любой социально-политической доктрине, исходящей из троичного членения истории («Третий Рим», «Третий Рейх» и т.д.).

Соч.: Liber concordiae Novi ac Veteris Testamenti. — Venetiis, 1519 (repr. phot. Francfort, 1964; lib. I–IV / Ed. E.R. Daniel. — Philadelphia, 1983) [рус. пер.: Книга о согласии Нового и Ветхого Заветов (кн. II, ч. I, гл. 4–9) / Пер. М.А. Гарнцеева // Философия истории: Антология / Сост. Ю.А. Кимелев. — М.: Аспект Пресс, 1995, 25–30; АСМ I (избр. главы), 506–53]; Expositio in Apocalypsim. — Venetiis, 1527 (repr. 1964); Psalterium decem chordarum. — Venetiis, 1527 (repr. 1965); L'évangile éternel, 2 vols. / Tr. E. Aegerter. — Paris, 1928; Tractatus super quatuor Evangelia / Ed. E. Buonaiuti // Fonti per la Storia d'Italia 67. — Roma, 1930; Expositio de articulis fidei / Ed. E. Buonaiuti // Fonti per la Storia d'Italia 78. — Roma, 1936; Liber figurarum / Ed. L. Tondelli. — Torino, 1939 [It. tr.: Il libro delle figure dell' Abate Giochino da Fiore, v. 1–2. / Eds. L. Tondelli, M. Reeves, B. Hirsch-Reich. — Torino, 1953–55]; De vita et regula S. Benedicti / Ed. C. Baraut // Analecta sacra Tarraconensia 24 (Barcelona, 1951), 33–122; De septem sigillis / Eds. M. Reeves, B. Hirsch-Reich // RTMA 21 (1954), 211–247; Adversus Judeos / Ed. A. Frugoni // Fonti per la storia d'Italia 95 (Roma, 1957).

Лит.: Adorisio A.M. La «Legenda» del sancto di Fiore. — Roma, 1989; Bloomfield M.W. Joachim of Flora: A Critical Survey of His Canon, Teaching, Sources, Biography and Influence // Traditio 13 (1957), 249–311; Buonaiuti E. Gioacchino da Fiore: i tempi, la vita, il messaggio. — Roma, 1931; Crocco A. Gioacchino da Fiore. — Napoli, 1960; Denifle H. Das Evangelium Aeternum und die Commission zu Anagni // ALKM 1, 1 (1885); Douie D.L. The Nature and Effect of the Heresy of the Fraticelli. — Manchester, 1932; Foberti F. Gioacchino da Fiore e il gioacchinismo antico e moderno. — Padua, 1942; Fournier P. Joachim de Flore, ses doctrines, son influence. — Paris, 1900; Fournier P. Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines. — Paris, 1909 (réimpr. New York/Francfort, 1963); Grundmann H. Studien über Joachim von Floris. — Leipzig/Berlin, 1927; Grundmann H. Neue Forschungen über Joachim von Fiore. — Marburg, 1950;

Grundmann H. Ausgewählte Aufsätze. Teil 2: Joachim von Fiore. — Stuttgart, 1977; Huch J.Ch. Joachim von Floris und die joachitische Literatur. — Freiburg, 1938; La Piana G. Joachim of Flora. A Critical Survey // Speculum 7 (1932), 257–82; L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale. Atti del II Congresso internazionale di Studi Gioachimiti / Ed. A. Crocco. — S. Giovanni in Fiore: Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, 1984; Lowith K. Meaning in History, ch. 8. — 1949; Lubac H. de. La postérité spirituelle de Joachim de Flore. — Paris, 1979 (1987); McGinn B. The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought. — New York, 1985; Mottu H. La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore. — Neuchâtel/Paris, 1977 (bibl.); Preger W. Das Evangelium Aeternum und Joachim von Floris // SBAW XII, 3 (1874); Reeves M. The Liber Figurarum of Joachim of Fiore // Medieval and Renaissance Studies 2 (1950), 57–81; Reeves M. The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism. — Oxford, 1969 (Notre Dame (Ind.)/London, 1993); Reeves M. Joachim of Fiore and the Prophetic Future: A Study in Medieval Millennialism. — London, 1976 (Gloucestershire, 1999); Reeves M., Hirsch-Reich B. The Seven Seals in the Writings of Joachim of Fiore // RTAM 21 (1954), 211–47; Reeves M., Hirsch-Reich B. The Figurae of Joachim of Fiore. — Oxford, 1972; Renan E. Ioachim de Flore et l'Évangile éternel // Nouvelles Etudes de l'histoire religieuse. — 1866; Rousselot. Ioachim de Flore. — 1867; Russo F. Rassegna Gioachimito-Dantesco // Miscellanea Francescana 38 (1938), 65–83; Russo F. Bibliografia gioachimita. — Firenze, 1954; Russo F. Gioacchino da Fiore a le fondazioni florensi in Calabria. — Napoli, 1959; Tondelli L. Da Gioacchino a Dante. — Torino, 1944; West D., Zimdars-Swartz S. Joachim of Fiore. — 1983; Добуаши-Рождественская О.А. Некоторые проблемы иоахимизма и петербургская рукопись сочинений Иоахима Флорского // ЖМНП 6 (1913); Жебар Э. Иоахим дель Фьоре // Мистическая Италия. — Томск, 1997; Керов В.Л. Идеи Апокалипсиса в Средние века (Иоахим Флорский, Оливи, бегины Южной Франции). — М., 1994; Керов В.Л. Братья свободного духа. XIII–XIV вв. // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 3. — М., 2001; Стам С.М. Учение Иоахима Калабрийского // Вопросы истории религии и атеизма 7 (М., 1959), 328–360.

АДАМ СКОТ  
И ТРАДИЦИЯ  
АСКЕТИЧЕСКИХ  
НАСТАВЛЕНИЙ

АДАМ СКОТ, или Адам из Драйбурга (Adamus Scotus Witherniensis, Adamus Anglicus Praemonstratensis; Adam of Dryburgh) (ок. 1150 — 1212/14), шотландский церковный деятель, теолог, автор духовных проповедей и монашеских на-

ставлений. Первоначально был монахом монастыря в Соулсите близ Странрара (Галлоуэй, Шотландия), принадлежавшего Ордену Премонстратов, основанному в 1119 г. св. Норбертом под Реймсом (Шампань) в «предуказанном» ему Богом месте, т.е. в Премонтре (Premontre, Praemonstratum). Затем — по решению Христиана, епископа Уиторнского (Whithorn, или Casa Candida в Галлоуэй), — А.С. становится аббатом премонстратского монастыря в Драйбурге (ок. 1177/80). Около 1188/89 г. он, вероятно, сам возглавил церковь в Уиторне.

К произведениям А.С., в которых последовательно отстаиваются основы и развивается практическая сторона августинского монашеского устава, — помимо собрания 47-ми из 100 написанных проповедей («Sermones») для чтения в период от Рождественского до Великого поста, — относятся «Книга о четверном назначении кельи» («Liber de quadripartito exercitio cellae») и «Книга о распорядке, особенностях и занятиях каноников Ордена Премонстратов» («Liber de ordine, habitu et professione canonicorum Praemonstratensis ordinis»), разделенная на 14 проповедей, специально предназначенных для монахов («qui specialiter ad viros spectant religiosos»), и популярная как в премонстратской среде, так и — позднее — среди членов утвержденного в 1264 г. Целестинского ордена, что был основан ок. 1250 г. Пьетро дель Мурроне, будущим папой св. Целестином V (1294). Опыт аскетической жизни и мистического созерцания А.С. нашел отражение в таких его трудах, как посвященные Вальтеру, приору шотландского монастыря Св. Андрея, «Монологи об устройении души» («Soliloquia de instructione animae»), книга «О трояком происхождении созерцания» («De triplici genere contemplationis») и посвященное аббату монастыря в Калху (Кельсо) Иоанну сочинение «О трехчастной Скинии» («De tripartito Tabernaculo», ок. 1180), созданное с целью дать наглядное — посред-

ством схематического чертежа — представление о Скинии Моисея (Исх. 25–40): при этом «на нарисованное следует телесным оком смотреть так, чтобы разумением ума постичь и то, что не может быть нарисовано (ut sic oculo corporali depicta cernantur, quatenus mentis ratione ea quaque, quae nequeunt depingi, comprehendantur)» (II, 1, 77), что «испытывается разумением сердца (cordis intellectu)» (II, 4, 83). С просьбой прислать им последний из упомянутых трудов, — содержащий, помимо прочего, описание шести эр мировой истории, а также список Римских пап и королей Германии, Франции, Англии и Шотландии, — к А.С. обращались и другие аббаты Ордена Премонстратов.

Перу А.С. принадлежат также ряд писем и утерянное сочинение «О сладости Божьей» («De dulcedine Dei»). В виду своей высокой репутации, он может считаться и одним из вероятных разработчиков премонстратского орденового устава, утвержденного папой Александром III (1159–81) в 1177 г. Кроме того, обладавшему визионерскими способностями А.С. было дано видение Девы Марии в образе милосердной Матери и Премудрости.

Соч.: Sermones / Ed. Aegidius Gourmont. — Parisii, 1518 (1659; W. de Gray-Birch. — Edinburgh, 1901; F. Petit. — Tongerlo, 1934); Opera // PL CXC VIII (1855), 91–871; Liber de quadripartito exercitio cellae [под именем Гвиго, приора монастыря Шартрѣз] // PL CLIII (1854), 787–884.

Лит.: Bulloch J. Adam of Dryburgh. — London, 1958; Mackenzie. Writers of the Scotch Nation, vol. 1, 141–145; Petit F. La spiritualité des Prémontrés aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. — Paris, 1947, 167–195; Weyns N.J. Het Premonstratenser Kloosterleven volgens Adam von Dryburgh. — Tongerlo, 1948; Wilmart A. Maître Adam // Analecta Praemonstratensia 9 (Tongerloo, 1933), 209–232.

**ПРОПОВЕДНИЧЕСКАЯ  
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ  
БЕРТОЛЬДА  
РЕГЕНБУРГСКОГО** БЕРТОЛЬД РЕГЕНБУРГСКИЙ (Bertholdus de Ratisbonne [Ratisbunnensis]; Berthold von Regensburg) (ок. 1210, Регенбург, Бавария — 13/14.12.1272, Германия), немецкий проповедник, носивший прозвище Rusticanus («Селянин, Простец») и оказавший значительное влияние на религиозную жизнь своего времени. Став в 1226 г. францисканцем (Регенбург), воспитывался в монастырской школе под руководством Давида Аугсбургского (автора «De septem gradibus religionis», «De externo transformatione hominis», «De interno transformatione hominis») и, возможно, изучал теологию у *Бартоломея Английского* в орденской школе Магдебурга (основана в 1228). С 1250 г. Б.Р. странствует и проповедует в городах Южной Германии, Эльзаса, Швейцарии, Австрии, Силезии, Богемии, Моравии, а также Венгрии, где, в частности, активно борется с флагеллантами и преследователями евреев. По призыву папы Урбана IV (1261–64) он помогал *Альберту Великому* проповедовать крестonosцам (1263). Беатифицирован Римско-Католической церковью (день почитания — 14 декабря). С 1692 г. его мощи хранятся в раке в Регенбургском кафедральном соборе.

Сохранилось пять сборников латинских проповедей Б.Р., составленных в 1250–55 гг. («Rusticanus de Dominis», «Rusticanus de Sanctis», «Rusticanus de Communi Sanctorum»; «Sermones ad Religiosos», «Sermones Speciales», «Sermones Extravagantes»), и 125 его немецких проповедей 1260-х гг. (некоторые лишь во фрагментах), отличающихся красотой народного языка (яркие иллюстрации, смелые сравнения, юмор) и представляющих из себя лучшие образцы немецкой гомилетики. Как замечал сам автор, его проповеди, — собиравшие порой, по рассказам современников, десятки тысяч слушателей, — предназначены прежде всего для грубых и простых умов, подобных ему самому (rudibus et simplicibus mihi similibus) и не способных воспринимать возвышенные и тонкие материи (alta et subtilia capere non possunt). Потому касательно сложных богословских вопросов — о тайне Св. Троицы, Боговоплощении, Евхаристии и др. — он прямо советует своему собеседнику «не погружаться чрезмерно глубоко умом в религию», поскольку это так же опасно,

как в упор смотреть на солнце: «Над этим тебе не нужно задумываться, ибо для того существует довольно ученых магистров. Будь добрым человеком, а когда душа твоя покинет тело, ты все сие увидишь. Но коль ты станешь над всем этим слишком много размышлять, то либо ослабнет вера, либо ты сделаешься еретиком. А потому ты должен прочно и без колебаний, попросту, не раздумывая верить в то, чему учит твоя христианская религия, и остерегаться еретических доктрин и других верований». Еретики же — наряду с хулящими на Духа Святого и алчными (ворами и ростовщиками, «торгующими временем Господа») — являются прямыми союзниками дьявола, в частности, когда, отрицая все земное (церковно-государственные институты, семью, собственность), учат, что тела людские сотворены именно им, и лишь души суть творения Божие: однако символическая надпись «Homo Dei», отображенная на лице человека, служит, по Б.Р., доказательством его сотворенности Богом во всей своей душевно-телесной полноте. Б.Р. также решительно осуждает как «безумное и еретическое» учение об изначальном божественном предопределении людей ко спасению или гибели: «Против твоей воли Господь не введет тебя в Царство Небесное».

В проповеди «О болезни тела и смерти души» Б.Р. рассуждает о небе и о земле как о развернутых для мирян ночной и дневной книгах, аналогичных Ветхому и Новому Заветам, предназначенным лицам духовным: «И если вы умеете их прочитать, — обращается он к мирянам, — то можете понять все вещи, необходимые для тела и души» (помня однако, что над свободной волей человека не властно ни что природное, даже звезды). Как следствие, он призывает, подобно св. Бернаруду Клервоскому и св. Франциску Ассизскому, «искать Господа во всяком творении», «поучаться от земля, от деревьев, от злаков, цветов и трав», ибо тварный мир как таковой есть путь в Царство Небесное, в первый день которого обладающий верой воспаряет к тверди небесной, во второй — имеющий надежду приближается к кристаллическому небу и в третий — охваченный любовью достигает неба эмпирея. Однако в проповеди «О трех препятствиях для лицезрения Бога» природные стихии, напротив, служат у Б.Р. символами пороков, отвращающих человека от Господа: так, земной мир (ertroche) символизирует алчность и

жадность, мгла облаков — тщеславие и суетность (абсолютное воплощение коих явлено в фигуре Александра Македонского), а луна, при затмениях закрывающая солнце, — высокомерие и неверие. Тема неверия — точнее, неверности — возникает и в комментирующей библейский текст (Пс. 124,7) проповеди «О четырех силках», где данный грех характеризуется как ловушка, которую бесы ставят на бедных и неразумных простецов, в то время как разврат есть ловушка для молодежи, суетливая тщеславность — для богачей, а алчность — для стариков. Утверждая, что никакие паломничества не спасут души бедных, так же как и никакие основания монастырей не спасут души богатых, если не будет в них искреннего сокрушения и раскаяния, Б.Р. одновременно выдвигает идею о пропорциональности предстоящего наказания за грехи: чем их больше и чем они существенней, тем более суровая ожидает человека кара.

Проповедь «О пяти фунтах», — призывающая очиститься от «Адамова наследства» (т.е. первородного греха, присущего каждому человеку), — истолковывает в этой связи евангельскую притчу (Мф. 25, 14–30) и говорит о том, что Господь даровал некрещеным детям один талант, крещеным — два, а взрослым людям, способным отвечать за свои поступки, — пять талантов, за распоряжение которыми те должны отчитаться перед Творцом, а именно преумножить и возвратить их Ему. Первый талант — это «наша собственная персона» (*unser eigen lîp, unser eigeniu persône, ipse homo*), сотворенная по образу и подобию Божию и обладающая свободной волей: «Мы должны ответить за нее пред Богом и по своей воле привязаться к добру». Второй талант — это «твоя служба» (*dîn amt, officium*), т.е. призвание, должность, принадлежность к одному из профессиональных разрядов, к которому предназначает человека Сам Бог, так что тот не выбирает служения по собственной воле и не должен помышлять о перемене профессии или переходе в иной имущественный статус: «Ты должен быть тем, кем хочет видеть тебя Бог». При этом богоустановленное распределение социальных функций предполагает, что все они в равной степени необходимы для общества, за исключением ростовщичества, воровства и т.п. — занятий, не являющихся божественными призва-

ниями. Третий талант — это «твое время» (*dîn zît, tempus*), отпущенное для жизни, которое необходимо использовать для спасения души, а не для умножения адских мук. Четвертый талант — это «твое земное имущество» (*dîn urdenisch guot, res temporales*), которое следует употреблять на нужды членов семьи и для подаяния в пользу бедных. И, наконец, пятый талант — это «твой ближний» (*dîn naehster, homo proximus*), которого нужно любить как самого себя и желать ему Царствия Небесного.

В проповеди же «О десяти хорах ангельских и христианстве», также толкующей определенный текст Св. Писания (Мф. 13,44), Б.Р. проводит аналогию между — заимствованными из «О Небесной Иерархии» Дионисия Ареопагита — десятью ангельскими чинами (из коих десятый составляют ангелы, отпавшие с Люцифером от Бога, т.е. бесы) и десятью разрядами христианского общества (из коих десятый также образован людьми, отлучившими себя от Церкви, а именно «актерами, игрецами, барабанщиками»). И поскольку низшие разряды должны выполнять службы (*dienste*) в пользу высших, коим они подчинены (*undertaenic sint*), нижестоящие общественные сословия должны повиноваться трем вышестоящим: священникам во главе с папой, монахам (заботящимся о душах людей) и мирским судьям (заботящимся об их земном благополучии). Из последующих шести разрядов первый образуют те, кто изготавливает одежду; второй — ремесленники, работающие с железными орудиями; третий — купцы, путешествующие по морям и странам; четвертый — продавцы пищи и питья; пятый — те, кто возделывает землю, производя вино и зерно; шестой — занимающиеся лекарским делом. Эти шесть разрядов должны верно исполнять свою должность (*sîn amt*), «для того чтобы не отпасть» в седьмой, — потому Б.Р. призывает всех трудиться, подобно муравьям, и служить, тем самым, социальному целому, а, следовательно, и Творцу: верность (*triuwe*) человека, необходимая для спасения его души, состоит в добросовестном и честном труде в соответствии с теми требованиями, что предъявляются к нему как к представителю того или иного сословия. К этой же теме Б.Р. возвращается и в проповеди «О вопиющих грехах», когда предостерегает от обмана и неверности как бедных, так и богатых; и в проповеди «О нижних

и верхних землях», где «готовность служить Господу» фигурирует среди восьми главных добродетелей, ведущих в Царство Небесное («верхние земли»): «Если ты дурно занимаешься ремеслом и прибегаешь к обману, ты лишен добродетели и ведешь себя как принадлежащий к «низшим землям» [т.е. аду]. Священник ты или мирянин, судья или рыцарь, купец или крестьянин, — все должны выполнять свое призвание и быть верными и жить по правде».

Эффективность проповеднической деятельности Б.Р. была столь велика, что это дало повод *Роджеру Бэкону* заявить: «Брат Бертольд Немецкий один принес больше пользы своею проповедью, чем почти все другие братья обоих орденов [т.е. Францисканского и Доминиканского]». Позднее, в XVI в. его речи часто и охотно цитировались деятелями Реформации, одному из которых принадлежит следующее замечание: «Проповедь того будет принята народом, кто изучил проповеди [этого] сельского проповедника».

*Соч.*: Vollständige Ausgabe seiner Predigten, Bde. 1–2 / Hrsg. v. Fr. Pfeiffer, J. Strobl. — Wien, 1862–80; Die Handschriften mit lateinischen Predigten Bertholds von Regensburg O. Min. 1210–1272 / Hrsg. v. L. Casutt. — 1961.

*Лит.*: *Bernhardt E.* Berthold von Regensburg. Ein Beitrag zur Kirchen, Sitten- und Literaturgeschichte Deutschlands im XIII. Jahrhundert. — Erfurt, 1905; *Gildemeister H.* Das deutsche Volksleben im XIII. Jahrhundert nach den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg. — Jena, 1889; *Jakob G.* Die lateinischen Reden des seligen Berthold von Regensburg. — Regensburg, 1880; *Keil E.W.* Deutsche Sitte und Sittlichkeit im XIII. Jahrhundert nach den damaligen Predigten. — Dresden, 1931; *Linsenmayer A.* Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgange des vierzehnten Jahrhunderts. — München, 1886; *Lühe I. von der, Röcke W.* Ständekritische Predigt des Spätmittelalters am Beispiel Berthold von Regensburg // *Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften 5* (Literatur im Feudalismus). — Stuttgart, 1975; *Rieder K.* Das Leben Bertholds von Regensburg. — Frankfurt-am-Main, 1901; *Richter D.* Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg. Untersuchungen zur geistlichen Literatur des Spätmittelalters. — München, 1969; *Schönbach A.E.* Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt II: Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Volkskunde // *SWAW, Philosophisch-historische Klasse CXLII* (1900); *Schönbach A.E.* Studien zur

*Geschichte der altdeutschen Predigt II: Zeugnisse Bertholds von Regensburg gegen die Ketzer* // *SWAW, Philosophisch-historische Klasse CXLVII* (1903); *Stahleder H.* Das Weltbild Bertholds von Regensburg // *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXVII*, 3 (1974); *Unkel K.* Berthold von Regensburg. — Köln, 1882; *Гуревич А.Я.* «Социология» и «антропология» в проповеди Бертольда Регенбургского // *Литература и искусство в системе культуры*. — М., 1988, 88–97; *Гуревич А.Я.* Личность, призвание, богатство и спасение в проповеди Бертольда Регенбургского // *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. Ч. II: Тринадцатый век. — М., 1990, 178–277 [*Гуревич А.Я.* Избранные труды. Т. 2: Средневековый мир. — М./СПб., 1999, 388–450].



## ГРЕКО-АРАБСКОЕ ВЛИЯНИЕ И ПЕРЕВОДЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ (XII–XIII ВВ.)

### ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НЕОПЛАТОНИЗМА В «КНИГЕ О ПРИЧИНАХ»

«КНИГА О ПРИЧИНАХ», или «Книга Аристотеля об истолковании чистого блага» («Liber de causis», «Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae»), латинский перевод арабской комментированной компиляции из «Первооснов теологии» Прокла («Kalâm fî mahd al-khair», «Kitab al-hayr al-mahd»), ошибочно считавшейся — наряду с «Теологией Аристотеля» («Theologia Aristotelis»), арабским же переложением «Эннеад» Плотина, — аутентичной аристотелевской работой. При том, что автор арабского текста, дошедшего до нас в Лейденской рукописи 1197 г., неизвестен, предполагается, что им мог быть некто Давид Иудей, возможно, идентичный с еврейским философом (philosophus Israelita) из Толедо Авраамом Ибн Даудом, или Авендеатом, учившимся в Кордове в 1148–80 гг. и умершим в кон. XII в. По другим версиям текст мог быть создан в VIII–XI вв. на Ближнем Востоке, происходя при этом из еще более раннего сирийского источника. Перевод же трактата на латинский язык был осуществлен до 1187 г. толедским переводчиком Герардом Кремонским (хотя возможны и следы редакционной правки Доминика Гундиссалина).

Являясь классическим образцом средневекового неоплатонизма, философская система «К.п.» представляет из себя попытку согласования монотеистического мировоззрения со стилем мышления и общими положениями позднеантичной метафизики, креационистской доктрины с теорией эманации. Так, автор «К.п.» рисует целокупную картину развертывания причинно-следственной цепочки уровней бытия, образующими моментами которой являются Первая причина, тварное бытие как таковое и следующие друг за дру-

гом иерархии субстанций Ума, Души и природы. При этом для описания воздействия Первой причины на причины вторичные им употребляется терминология *метафизики света*. Согласно тексту «К.п.», Первая причина, существующая прежде вечности, превосходит как все вечное и умопостигаемое, так и все временное и чувственно воспринимаемое. Без посредства чего бы то ни было она творит Ум, а посредством Ума — Душу, природу и остальные вещи. Изливая на все сущее свое благо, она единообразно пребывает во всех вещах, однако, так как вещи воспринимают от этого изливания соответственно способу своего бытия, это становится причиной различения уделяемого им блага, и все они не пребывают единообразно в Первой причине. Поскольку же ни чувству, ни воображению, ни размышлению, ни умопостижению она не доступна, Первая причина выше всякого имени и словесного описания.

Первым из всего сотворенного является бытие, которое будучи наиболее единым и простым, все же составлено из предельного и беспредельного, а потому умножается и порождает умопостигаемые формы, соединенные без слияния и различимые по степени присущей им универсальности, однако же без отделения друг от друга. Первое сотворенное бытие, таким образом, является Умом — неразделимой, пребывающей в вечности субстанцией, не обладающей величиной, бестелесной, неподвижной и не испытывающей никакого претерпевания. Ум мыслит свою сущность и объединенные в нем умопостигаемые формы, зная таким образом охватываемые им субстанции Души и природы, причиной которых он является и которые он просвещает интеллигибельным светом. Так как Душа обладает свойством промежуточной сущности, простирающейся между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым, ее субстанция располагается в вечности, а деятельность — во времени. При этом умопостигаемые формы, нераздельные в Уме, в Душе существуют уже разделенным образом; а производимые Душою с помощью силы Первой причины чувственно воспринимаемые вещи существуют в ней как ее подобия. Последние Душа познает силой Ума и приводит в движение, являясь причиной действия природы. При том что Душа также, как и Ум, умножается, все души имеют одно, единое и простое, бытие. И наконец, среди



множества существующих в природе телесных субстанций, — из которых наиболее совершенные обладают душами, — одни (простые) причастны времени, будучи непреходящими во времени, ибо сотворены вместе с ним; другие (составные) — пребывают во времени, будучи подверженными возникновению и уничтожению.

Несмотря на запрет Парижского собора от 1210 г. (проходившего под председательством архиепископа Санса Петра Корбейльского) на преподавание — публичное и частное (*publice vel secreto*) — сочинений Аристотеля по естественной философии (*libri naturales*), к которым относили и «К.п.», последняя пользуется большой популярностью в среде христианских философов (до нас дошло около 200-т ее рукописей), и уже декретом от 19 марта 1255 г. включается в учебный план факультета искусств Парижского университета: каждый профессор должен был посвятить семь недель ее чтению и толкованию. Учение «К.п.» повлияло на философскую мысль Ала-на Лилльского, называвшего ее «Афоризмами о сущности высшего блага» («*Aphorismi de essentia summae bonitatis*»), Александра Гэльского, Роланда Кремонского, Гильома Овернского, Иоанна Дунса Скота, Ульриха Страсбургского, Дитриха Фрейбергского, Иоганна Экхарта (Майстера Экхарта), Данте («Монархия»: «*Monarchia*» I, 11), Витело и др. Комментарии к ней принадлежат перу Альберта Великого, Фомы Аквинского, Сигера Брантанского, Эгидия Римского, Генриха Гентского, Роджера Бэкона. Причем сомнения относительно авторства трактата высказал уже Альберт, а Фома после прочтения выполненного Виллемом из Мёрбеке латинского перевода «Первооснов теологии» («*Elementatio theologica*», 1268) Прокла, установил истинный источник происхождения «К.п.» и, следовательно, невозможность ее принадлежности перу Аристотеля: «Кажется каким-то из арабских философов были сделаны выдержки из книги Прокла» («*Exr. sup. Lib. de causis*»). Позднее это открытие было заново сделано в эпоху Возрождения.

*Изд.*: Die pseudo-aristotelische «Schrift über das reine Gute», bekannt unter dem Namen «Liber de causis» / Hrsg. v. O. Bardenhewer. — Freiburg-im-Breisgau, 1882 (Frankfurt-am-Main, 1957, 1961); Le Liber de causis. Edition établie a l'aide 90 manuscrits avec introduction et notes / Éd. A. Pattin, O.M.I. // Tijdschrift voor

Filosofie 28 (1966), 90-203; The Book of Causes [Liber de Causis] / Tr. D.J. Brand. — Milwaukee: Marquette University Press, 1984; Magnard P., Boulnois O., Pincard B., Solère J.-L. La demeure de l'être. Autor d'un anonyme. Etude et trad. du Liber de causis (lat. et fr.). — Paris: Vrin, 1990; Книга о причинах (Книга Аристотеля об истолковании чистого блага) / Пер. М.Ю. Скворцова // Историко-философский ежегодник '90. — М., 1991, 188–210.

*Лит.*: Anawati G.C. Prolégomènes a une nouvelle édition du De Causis arabe (Kitab al-hayr al-mahd) // Mélanges Louis Massignon 1 (1956), 73–110 (repr. Études de philosophie musulmane. — Paris, 1974, 168 sq.); Bardenhewer O. Die pseudo-aristotelische Schrift «Über das reine Gute», bekannt unter den Namen «Liber de Causis». — Freiburg (Switz), 1882; Doresse J. Les Sources du Liber de Causis // Revue de l'histoire des religions 13 (1946), 234–238; Henricus de Gandavo. Quaestiones in Librum de causis / Ed. J.P. Zwaenepoel. — Leuven, 1974; Pattin A. De hierarchie van het zijnde in het Liber de causis // Tijdschrift voor Filosofie 26 (1961), 130–157; Rogerus Baco. Quaestiones supra Librum de causis / Eds. R. Steele, F.M. Delorme et al. // Rogerus Baco. Opera hactenus inedita, fasc. XII. — Oxonii: Clarendon Press, 1935; Saffrey H.D. L'état actuel des recherches sur le Liber de causis comme source de la métaphysique au Moyen Âge // Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung / Hrsg. v. P. Wilpert. — Berlin, 1963, 267–281; Sigerius de Brabantia. Quaestiones super Librum de causis / Éd. A. Marlasca. — Louvain/Paris, 1972; Sweeney L. Doctrine of Creation in the Liber de Causis // An Etienne Gilson Tribute / Ed. C.J. O'Neil. — Milwaukee, 1959, 274–289; Taylor R.C. The Kalâm fi mahd al-khair (Liber de Causis) in the Islamic Philosophical Milieu // Pseudo-Aristotle in the Middle Ages (Warburg Institute Survey and Texts 11). — London: 1986; Taylor R.C. The Liber de Causis: a Preliminary List of Extant Manuscripts // Bulletin de philosophie médiévale (Louvain, 1983), 63 sq; Thomas Aquinas. Expositio super Librum de causis (127) / Ed. H.D. Saffrey. — Fribourg, 1954 [рус пер.: Комментарий на «Книгу о причинах» (Введение, лекции 1–2) / Пер. М. Гейде под ред. К. Бандуровского // «Z». Философско-культурологический журнал 3 (2000), 28–39].

ИСЛАМСКОЕ  
БОГОСЛОВИЕ  
АЛЬГАЗЕЛЯ

АЛЬГАЗЕЛЬ (Algazel), араб. аль-Газали (Абу Хамид Мухаммад Ибн Мухаммад ат-Туси аль-Газзали) (1058/59, Газале (Ghazaleh) около Туса близ Мешхеда, Хорасан — 18.12.1111, Тус, Хорасан),

мусульманский теолог, философ, суфий, внесший существенный вклад в развитие калама ашаритского направления за счет обогащения традиционного исламского богословия мистическими и моральными положениями суфийского учения. По причине своего высокого авторитета А. одним из первых стал носить почетный титул Худжжат аль-Ислам (Довод Ислама). Иранец по происхождению и выходец из семьи сторонника суфизма, он получил основное образование в Джурджане, а также в Нишапуре (Хорасан) у аль-Джувайни, обладавшего титулом имам аль-Харамайн (т.е. имам двух священных городов: Мекки и Медины). После смерти учителя в 1085 г. А. был приглашен в Багдад ко двору Низама аль-Мулька (1063–92), визиря сельджукского султана Мелик-шаха (1072–92); там он становится преподавателем богословия и права в основном визирем в 1068 г. медресе Низамийя, а в 1091 г. визирь назначает А. руководителем этого учебного заведения. Однако в результате духовного кризиса (и, вероятно, вследствие убийства исмаилитами его покровителя — Низама аль-Мулька) А. отказывается от карьеры ученого, покидает в ноябре 1095 г. Багдад и начинает вести жизнь странствующего суфия. Посетив Дамаск и Иерусалим, совершив хадж в Мекку (ноябрь 1096), он возвращается в Тус, где вокруг него образуется суфийская община. В 1106 г. — с началом нового мусульманского века — по настоянию виднейших богословов, видевших в нем лидера духовного возрождения ислама, и по приглашению визиря Фахра аль-Мулька (сына Низама) А. возобновил свою преподавательскую деятельность в Низамийя и других местах, но затем, в 1110 г., он снова стал отшельником в Тусе.

Хотя авторство А. приписывается более чем 400-м работам, лишь около 50-ти из них точно написаны им самим. Среди его наиболее значительных произведений: «Стремления философов» («Maqasid al-falasifah», лат. «Metaphysica»), суммирующее и подробно излагающее систему арабского перипатетизма (логику, фи-

зику, метафизику) — как она представлена в трудах аль-Фараби и Авиценны (Ибн Сины) — и впоследствии частично легшее в основу сочинения, известного под именем «Логика Авиасафа»; «Самоопровержение философов» (более точно «Непоследовательность философов»; «Tahafut al-falasifah», лат. «Destructio philosophorum»), являющееся продолжением предыдущего трактата, в котором философия в целом и учение аристотеликов в частности подвергаются уничтожающей критике (широко использующей, впрочем, метод логического анализа рассматриваемых проблем); «Воскрешение наук о вере» («Ihya' 'ulum ad-din») в 40-ка книгах, представляющее из себя фундаментальное изложение мусульманской теологии и правил религиозной жизни и пользовавшееся огромным авторитетом (считалось, что в том случае, если бы вся исламская традиция погибла, то ее можно было бы восстановить по данному труду А.); а также автобиография «Избавляющий от заблуждения» («al-Munqidh min ad-dalal»), трактат против ересей («Ibahiya») и другие работы по теологии, логике, мистике, этике, юриспруденции — «Краткое изложение вероучения», «Эликсир счастья», «О, сын!», «Весы деяний» и т.д. В книге «Ниша светов» («Mishkat al-anwar») представлена *метафизика света* А., согласно которой структура мироздания описывается в виде световой иерархии, основанием коей служат погруженные во тьму материи низшие из сотворенных субстанций, а вершиной — Аллах как чистый свет.

С точки зрения А., между верой и философским постижением действительности никакого согласия быть не может, так как положения философии (в данном случае аристотелевской) принципиально несовместимы с божественными истинами, раскрывающимися в исламской догматике (акиде): «клеймо неверия и безбожия», таким образом, лежит на каждом из философов. Методы рационального (научного, логико-философского) познания, выводимые из текста Корана и обладающие несомненной ценностью в практической плоскости, но по самой природе своей не способные достичь истинного знания, ни в коем случае не должны переноситься в богословскую сферу: верность религиозной традиции (таклиду) можно сохранять только в том случае, если следование авторитетам носит всецело бессознательный характер. Исходя из этого, в

«Самоопровержении философов» А. критикует как опасные заблуждения 20 основных философских тезисов (16 метафизических и 4 физических), демонстрируя их внутреннюю противоречивость и невозможность их разумного обоснования. Так, он отвергает тезис о вечности мира, противопоставляя ему учение о творении мира из ничего; в соответствии с ашаритской традицией (и вопреки доктрине мутазилитов) признает реальность и извечное существование в божественной природе ряда атрибутов (а именно «атрибутов сущности» — знания, воли и т.п.); отстаивает свободу божественной воли и всеобщность божественного познания (Аллах обладает не только универсальным знанием, но и постигает сущность всякой единичной вещи), из чего следует, что божественное провидение и руководство распространяется на все частные события в той же мере, как и на явления общие; защищает концепцию индивидуального бессмертия, воскресения мертвых, Страшного суда, загробной жизни (кияму). Особое значение А. придает критике авиценновской картины мироздания, существующего благодаря системе пронизывающих его необходимых причинных отношений. Как и большинство ашаритов, он отрицает реальное существование естественной причинной закономерности: давая окказионалистскую интерпретацию наблюдаемой устойчивой последовательности событий во времени, он объясняет данный факт тем, что Аллах — как единственный субъект всякой деятельности — сопровождает по своей воле одно явление другим. А., таким образом, может рассматриваться в данном контексте как предшественник *Николая из Отрекура* и Дэвида Юма.

В тесной связи с характером указанного решения А. проблемы причинно-следственных отношений стоит и формулируемая им в «Воскрешении наук о вере» концепция божественного предопределения (кадара). Ссылаясь на Коран («И не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил»), А. — в противоположность кадаритам, к которым принадлежали и мутазилиты — следует разработанной джабритами и аль-Ашари теории касба, т.е. «приобретения», «присвоения» человеком тех или иных (хороших или дурных) поступков, как бы предлагаемых ему на выбор Аллахом, истинным творцом всех человеческих действий. Осуществив этот выбор, «приобретя»,

«присвоив», т.е. совершив поступок, человек несет за него ответственность, несмотря на то, что сам этот поступок был предопределен. Понятие о свободе воли человека, таким образом, должно, по А., исходить из того, что человеческие действия занимают промежуточное положение между действиями естественными, т.е. осуществляющимися всецело по принуждению со стороны Аллаха, и действиями, основанными на чистой, ничем не детерминированной свободе выбора, т.е. действиями самого Аллаха.

Другой важной темой «Воскрешения...» является тема разума и знания, стремление к коему, по словам Мухаммеда, есть обязанность каждого мусульманина. При этом, говоря о том, что следует понимать под разумом, А. дает ему следующие определения: 1) способность к познанию, отличающая человека от животных, 2) логически необходимое знание, 3) знание, почерпнутое из опыта, 4) способность познавать последствия тех или иных действий и, соответственно, способность к контролю над ними. В конечном же итоге, согласно А., — ссылающемуся на слова Пророка: «Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступал в покорности Ему», — настоящее знание есть ничто иное как исключительно знание истин веры, которые следует воспринимать «без колебаний, сомнений и душевного волнения... с помощью подражания и слушания, без изучения и приведения доказательств». При том, что метафизические проблемы в принципе не подлежат человеческому разумению, вера изначально заложена в душах людей, делящихся в зависимости от отношения к ней на тех, кто «отстранился и забыл», и тех, кто «долго размышлял и вспомнил»: «Писание, ниспосланное тебе, благословенно, чтобы обдумали его знамения и припомнили обладатели рассудка» (Коран 38,28). Поэтому всецело достоверным источником знания является, по А., заук («вкус», «вкушение») — мистическое созерцание, непосредственное озарение души божественным светом, происходящее при удалении от чувственного опыта и рационального суждения и устремлении воли напрямую к Божеству, в результате чего душа становится полностью Им поглощенной.

Мистика А. оказала большое влияние на еврейского религиозного поэта Иегуду Галеви из Толедо, автора апологетического со-

чинения «Аль-Хазари» (или «Книги довода и доказательства в защиту презренной веры», нач. XII в.), объясняющего причины обращения в 740 г. в иудаизм хазарского кагана Булана II. Его «Стремления...» в XIII–XIV вв. трижды переводились на еврейский язык, а во втор. пол. XV в. был осуществлен их частичный перевод с еврейского на славянский. В исламской среде учение А. имело высочайший авторитет, выступая в качестве идейной базы для многих суфийских общин, в частности для основанного в нач. XIII в. суннитским богословом Омаром ас-Сухраварди братства Сухравардия; однако зачастую оно оказывалось неприемлемым как для приверженцев крайнего исламского традиционализма (пример — ханбалит Ибн Таймийя), так и для сторонников фалсафы: так, его «Самоопровержение...» подверглось критике со стороны *Аверроэса (Ибн Рушда)*, написавшего в ответ свое «Самоопровержение самоопровержения» («Tahafut al-tahafut», лат. «Destructio destructionum philosophorum», ок. 1180), трактат, переведенный на латынь в 1328 г. и пользовавшийся определенной популярностью в ренессансной Италии.

Что же касается специфики восприятия мысли А. христианами схоластами, то благодаря тому, что его «Стремления...» были переведены в сер. XII в. с арабского на латынь *Домиником Гундиссалином* (в сотрудничестве с Иоанном Севильским) в отрыве от «Самоопровержения...» (как своей второй части), а также без собственного пролога и заключения (где провозглашается цель написания данной работы), этот труд был понят так, будто в нем излагается мнение самого А., представшего, таким образом, в глазах *Альберта Великого*, *Фомы Аквинского*, *Эгидия Римского* и др. последователем аль-Фараби и Авиценны и потому нередко подвергавшегося незаслуженной критике (например, со стороны *Гильома Овернского*). Вследствие указанного курьеза, «Стремления...» сыграли на латинском Западе роль влиятельного учебника аристотелизма, чрезвычайно способствуя его распространению. Так, в частности, среди схоластов большой популярностью пользовались содержащиеся в них шесть аргументов против теории «неделимых» (атомизма): 1) из суммирования точек не получится никакого протяжения, ибо точки, не имеющие частей, не могут соприкасаться сторонами

и потому должны сливаться в единое целое; 2) линию, состоящую из нечетного числа неделимых, нельзя разделить пополам; 3) две точки, равномерно движущиеся навстречу друг другу по двум параллельным линиям, состоящим из одинакового четного числа неделимых, никогда не окажутся в положении друг против друга (одна над другой); 4) диагональ и сторона квадрата должны состоять из одинакового числа неделимых, однако диагональ всегда больше стороны, что «известно из геометрии»; 5) когда Солнце передвигается по небосводу на одно неделимое, тень от гномона должна передвигаться при этом на меньшую величину (т.е. неделимое должно делиться); 6) когда точка, находящаяся на периферии жернова передвигается по кругу на одно неделимое, точка, находящаяся в середине его радиуса, также должна передвигаться на меньшую величину, либо не передвигаться вовсе, но тогда «должны будут по необходимости рассыпаться все части жернова» (вариант так называемого «Аристотелева колеса» из «Механических проблем» псевдо-Аристотеля).

Интересно, что младший брат А., Ахмад (ум. 1126, Казвин, Иран) прославился как автор сочинения «Чувства преданных любви» («Sawanih al-'Oshshaq») — ориентированного на платоновский «Пир» («Ἐπιπέσιον», 380–375 до Р.Х.) шедевра персидской литературы.

Соч.: *Algazelis Arabis logica et philosophia* / Tr. Dominici Gundissalini. — Venetiis: P. Lichtenstein, 1506 (Frankfurt-am-Main, 1969); *Destructio philosophorum*. — 1527; *Compendium doctrinae ethicae*. — Lipsiae, 1839; *Tahafut al-falasifah* / Ed. M. Bouyges. — Beirut, 1927 [Eng. tr.: *Incoherence of the Philosophers* / Tr. S.A. Kamali. — Lahore, 1958]; *The Niche for Lights [Mishkat al-anwar]* / Tr. W.M. Gairdner. — London, 1928; *Algazel's Metaphysics: A Mediaeval Translation* / Ed. J.T. Muckle, C.S.B. — Toronto, 1933; *Ihya' 'ulum ad-din, I-IV*. — Cairo, 1937–39 [germ. tr.: *Bd. I-V / Hrsg. v. H. Bauer, H. Wehr*. — Halle, 1916–40]; *al-Munqidh min ad-dalal*. — Beirut, 1959 (Cairo, 1962) [Eng. tr.: W.M. Watt. — London, 1953]; *Averroes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos (extr.)* / Ed. B.H. Zedler. — Milwaukee: Marquette University Press, 1961; *Элексир счастья (Кимийя ас-саада)*. — Ташкент, 1904 [Алхимия счастья / Пер. Х. Мадраимова. — Ташкент, 1999]; *Логика Авиасафа* / Пер. С.Л. Неверова // *Университетские известия* 8 (Киев, 1909), 1–62; *Мета-*

физика (отрывки) // *Зубов В.П.* Вопрос о «неделимых» и бесконечном в древнерусском литературном памятнике XV века // Историко-математические исследования 3 (1950), 407–430; Избавляющий от заблуждения (отрывок). Ответы на вопросы, предложенные ему // *Григорян С.Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. — М., 1960; Самоопровержение философов (отрывок) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. / Сост. С.Н. Григорян, А.В. Сагадеев. — М., 1961; Воскрешение наук о вере (избр. главы) / Пер. В.В. Наумкина, Правильные весы (аль-Кустас аль-Мустаким) (избр. главы) // Памятники письменности Востока XLVII. — М., 1980; Избавляющий от заблуждения / Пер. А.В. Сагадеева // *Аверроэс.* Опровержение опровержения. — Киев/СПб., 1999, 528–90.

*Лат.*: *Asin Palacios M.* Algazel: dogmática, moral, ascética. — Zaragoza, 1901; *Asin Palacios M.* La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano. — Madrid/Granada, 1934–41; *Averroes.* Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos (extr.) / Ed. B.H. Zedler. — Milwaukee: Marquette University Press, 1961; *Bouyges M.* Essai de chronologie des oeuvres de Al-Ghazali. — Beirut, 1959; *Carra De Vaux B.* Gazali. — Paris, 1902; *Goldziher I.* Streitschrift des Ghazali gegen die Batinijja-Sekte. — Leiden, 1916 (Neudruck, 1956); *Gosche R.* Über Ghazzâlîs Leben und Werke. — Berlin, 1858; *Jabre F.* La notion de certitude selon Ghazzali dans ses origines psychologiques et historiques. — Paris, 1958; *Laoust H.* La Politique de Gazali. — Paris, 1970; *Lazarus-Yafeh H.* Studies in Al-Ghazzali. — Jr., 1975; *MacDonald D.B.* The Life of al-Gazali // Journal of the American Oriental Society 21 (New York/New Haven, 1899), 71–132; *McCarthy R.J.* Freedom and Fulfillment. — Boston, 1980; *Morabia A.* La notion de gidah dans l'Islâm médiéval. Des origines à Ghazzali. — Lille, 1975; *Obermann J.* Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis. — Wien/Leipzig, 1901; *Smith M.* Al-Ghazali, the Mystic. — London, 1944; *Watt W.M.* The Faith and Practice of al-Ghazali. — London, 1951; *Watt W.M.* The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali // Journal of the Royal Asiatic Society (1952), 24–45; *Watt W.M.* Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali. — Chicago, 1963; *Wensinck A.J.* Le pensée de Ghazzali. — Paris, 1940; *Wolfson H.A.* Nicholas of Autrecourt and Ghazzâlî's Argument against Causality // Speculum 44 (1969), 234–238; *Zakzuk M.M.* Al-Ghazzalis Grundlegung der Philosophie. — München, 1968; *Григорян С.Н.* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. — М., 1966; *Керимов Г.М.* Газали и суфизм. — Баку, 1969; *Кирабаев Н.С.* Учение аль-Газали

о свободе воли // Человек, сознание, мировоззрение. — М., 1979; *Кирабаев Н.С.* Идея совершенства человека в этике аль-Газали // Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека. — М., 1986; *Шаймухамбетова Г.Б.* Арабоязычная философия Средневековья и классическая традиция. — М., 1979.

## ПЕРИПАТЕТИЗМ

### АВЕРРОЭСА

АВЕРРОЭС (Averthoës, Avergoës, Avergoes Cordubensis), араб. Ибн Рушд (Абуль-Валид Мухаммад Ибн Ахмад Ибн Мухаммад Ибн Рушд) (ок. 1126, Кордова, Андалузия — 10.12.1198, Марракеш, Магриб), арабский философ, представитель мусульманского перипатетизма (фалсафы), прославившийся своими комментариями к аристотелевским трудам, благодаря чему в исламском мире получил прозвище «имам философов», а в христианской Европе был известен просто как «Комментатор» (Commentator) «Философа», т.е. Аристотеля. Происходя из знатной семьи — его дед и отец были верховными судьями (кади) в Кордове — А., изучив богословие и юриспруденцию (а также философию, математику, медицину), сам занял должность кади сначала в Севилье (1169), а затем и в Кордове (1171). В 1169 г. друг А. Абубацер (Ибн Туфайль) представил его халифу Абу-Якубу (1163–84), который и поручил А. прокомментировать корпус аристотелевских сочинений. В 1182 г. А. сменяет Ибн Туфайля на посту придворного врача Абу-Якуба и переселяется в Марракеш, столицу халифата, где с 1184 г. продолжает быть врачом (и советником) нового халифа Абу-Юсуфа, сына Абу-Якуба. Однако в 1195 г. — вследствие осуждения мутакаллимами ряда идей А. как несовместимых с исламской догматикой — он был сослан по указу халифа в Лусену близ Кордовы. Более того, своим указом Абу-Юсуф запретил в халифате изучение философии и приказал изъять и уничтожить сомнительные с точки зрения ортодоксии сочинения (в том числе и часть работ А.). Но в 1197 г. халиф вновь приглашает А. ко двору в Марракеш, где тот вскоре и умер, после чего его останки были перенесены в Кордову (1199).

Несмотря на то, что А., не зная греческого, пользовался исключительно арабскими переводами трудов Аристотеля, его комментарии к ним, характеризуясь особой тщательностью и глубиной проникновения в материал, выгодно отличаются от более ранних аналогичных произведений Александра Афродисийского, Фемистия, аль-Фараби, Авиценны (Ибн Сины) и Авермаса (Авенпаце, Ибн Баджи), к которым А. обращался в ходе работы. В 1169–1195 гг. им были прокомментированы все известные в арабо-язычном мире аристотелевские трактаты: корпус «Органона», «Метафизика», «Физика», «О Небе», «О душе», «Никомахова этика», «Метеорологика», «Поэтика», «Риторика», «О частях животных», малые естественнонаучные сочинения («*Parva naturalia*»: «Об ощущении и ощущаемом», «О памяти и воспоминании», «О сне и бодрствовании», «О сновидениях», «О прорицании на основании снов», «О долголетию и краткости жизни», «О жизни и смерти», «О дыхании»), т.е. все важнейшие труды Аристотеля, за исключением «Политики», которой А., по его собственным словам («*nondum enim Aristotelis Politicos libros vidimus*»), не располагал. В целом комментарии А. подразделяются на три типа: короткие парафразы, состоящие из аристотелевских заключений (*epitomes*); средние комментарии (*commentaria media*), толкования которых четко не отделены от авторского текста; и большие комментарии (*commentaria magna*), где целиком цитируемый оригинал сопровождается от параграфа к параграфу отдельным детальным разъяснением. Причем в латинском варианте «Метафизика», «Физика», «О Небе», «О душе» и «Вторая Аналитика» сохранились будучи снабженными комментариями всех трех видов, логические работы — только малыми и средними комментариями, другие трактаты дошли лишь в одной версии. Кроме того, А. откомментировал «Государство» Платона, «О разуме» Александра Афродисийского, «Альмагест» Птолемея (к антиперипатетической математизированной астрономии которого он относился крайне критически, утверждая, что эта гипотетическая фикция представляет из себя лишь «небытие, отвечающее потребностям вычислений»: *conveniens computationi non esse*), «Введение к «Категориям» Аристотеля» Порфирия, логические труды аль-Фараби, медицинские сочинения Авиценны, «О соединении

отделенного разума с человеком» Авермаса («*Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*»). Его перу принадлежат также: «Самоопровержение самоопровержения» («*Tahafut al-tahafut*», лат. «*Destructio destructionis philosophorum*», ок. 1180), написанное в ответ на «Самоопровержение философов» Альгазеля (аль-Газали); трилогия, состоящая из «Рассуждения, выносящего решение относительно связи между религией и философией» («*Kitab fasl al-maqal*», 1179/80), «Описания путей доказательства религиозных истин» («*al-Kashf ‘an manahij al-adilla*») и «Дополнения» («*Damima*») к ним; и синтезирующая учения Галена и Аристотеля энциклопедия по «общим вопросам» медицины («*Kitab al-kulliyat*», лат. «*Colliget*», 1162–69). А. написал также «О блаженстве души» («*De animae beatitudine*»), «О возможном, или материальном разуме» («*De intellectu possibilis vel materiali*»), «О небесной субстанции» («*De substantia orbis*») и другие работы по теологии, метафизике, логике, натурфилософии, математике, астрономии, филологии, грамматике, юриспруденции, политике, многие из которых сохранились только в еврейском или латинском вариантах.

Считая, что «учение Аристотеля есть высшая истина, потому что его понимание было пределом человеческого понимания (*Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus*)», что, будучи воплощением философии как таковой, оно не содержит в себе ошибок и не нуждается в каких-либо исправлениях и дополнениях, А. рассматривал себя не как самостоятельного мыслителя, но лишь как толкователя слов того, кто «был создан и дан нам божественным Провидением, чтобы мы познали всё то, что можно познать (*fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus quidquid potest sciri*)», кто «является как бы образцом, в котором природа хотела выразить тип высшего совершенства». Потому основной задачей, которую ставил перед собой А., является изложение подлинной мысли Аристотеля путем освобождения ее от — в основном неоплатонических по природе — искажений, внесенных предшествующими философами (в частности Авиценной). Характерно, что А. был одним из первых, кто усомнился в аутентичности «Теологии Аристотеля» («*Theologia Aristotelis*»), арабского переложения «Энеад» Плотина.

Согласно А. между религией, чей закон предписывает научиться истине, и философией, имеющей тот же что и религия предмет — умопостигаемое сущее (Бог и отделенные интеллигенции), в конечном счете нет никакого противоречия: «они спутники по природе, друзья по сущности и врожденному предрасположению». Различаются они лишь способом восприятия единой истины, явленной в Коране, чей текст обладает тремя уровнями постижения в соответствии с тремя видами интеллектуальной способности, присущими разным группам людей от рождения. Опираясь — как непосредственно, так и через логические трактаты аль-Фараби — на аристотелевскую классификацию умозаключений (силлогизмов), А. разделяет людей на: 1) аподиктиков (бурханийун), постигающих истину наиболее адекватным способом, т.е. путем обладающих абсолютной достоверностью логических доказательств — это немногочисленные от природы философы, «лучший разряд людей»; 2) диалектиков (джадалийун), мыслящих с помощью лишь вероятностных доводов — это богословы-мутакаллимы; и 3) эристиков, или риториков (хитабийун), не имеющих никакого понятия о реальности, выходящей за пределы чувственно воспринимаемого, не стремящихся к знанию и потому довольствующихся обладающими лишь видимостью объяснения убеждающими аргументами, успокаивающими метафорами и традиционными воззрениями — это толпа, основная масса людей. Коран отвечает всем трем разрядам: служа отправной точкой для философских размышлений, давая материал для богословских диспутов и, в своем буквальном толковании, предлагая верующим доступное им образно-аллегорическое выражение истины. Отсюда следует, во-первых, то, что в случае, если «исследование, опирающееся на доказательства» вступает в противоречие с буквальным смыслом коранического текста, он подлежит символическому истолкованию; во-вторых, то, что, поскольку понимание истины философами выше, чем понимание ее богословами, первые подчиняются авторитету последних только в аспекте практических религиозных предписаний (мораль, право, обряды); и, в-третьих, то, что знание, доступное философам, не подлежит разглашению, ибо толпу, не способную к аподиктическим суждениям, оно «ввергает в неверие», что недопустимо, по-

скольку религия как «политическое искусство», налагающее путем богобоязненности «узду на людей из народа» и препятствующее им «губить друг друга и ссориться», необходима для нормальной жизнедеятельности общества. При этом теоретическую деятельность богословов, — чьи рассуждения и сложны для толпы, и не состоятельны по меркам философии, — вообще лучше бы было запретить, ибо она сеет в народе смуту, расколы и секты; еретиков же следует просто убивать (*oportet interficere haereticos*). В соответствии с указанным делением общества А. — в комментарии к «Государству» Платона — выстраивает и социальную иерархию, в которой сословие производителей (крестьяне, ремесленники, торговцы) воспитывается путем риторических убеждений, сословие философов — путем аподиктических умозаключений, диалектические же речения исключаются из процесса воспитания.

Исходя из сказанного, ясно, что трактовка творения как единоразового акта создания мира «из ничего» (*ex nihilo*) предназначена исключительно для невежд, ибо в яркой образной форме показывает им зависимость мира от Бога (Коран 11,9). С точки зрения философа, абсолютное совершенство Божества не может сочетаться со стремлением Его к чему-либо иному, а неизменность Его воли — с начальным моментом творения. Творение в трактовке А. есть «приведение вещи из потенциального существования в актуальное», т.е. применительно к миру оно заключается в том, что Бог-Перводвигатель как целевая причина (*causa finalis*) мироздания, совершенство, притягивающее все к Себе и тем самым обуславливающее движение (которое «есть не что иное, как стремление к лучшему») — при посредстве сфер отделенных интеллигенций — актуализирует имманентно содержащиеся в первой материи (*materia prima*), субстрате всякого движения и всеобщей «возможности быть», потенциальные формы, переводит их из возможного состояния в действительное: Бог есть Творец, «тянущий вселенную от несуществования к существованию и сохраняющий ее». А., таким образом, выступает и против авиценновской концепции творения, согласно которой формы привносятся в материю как бы со стороны отделенным деятельным разумом, — также как и против убеждения Авиценны в том, что Бог может непосредственно про-



известить лишь одну единственную интеллигенцию (по принципу «из одного может произойти лишь одно»: *ab uno non est nisi unum*). Из этого следует, что указанное космическое движение существует извечно (*ab aeterno*), что становящаяся вселенная есть система «вечной длительности», не могущая быть иной, чем она есть, постоянно находящаяся в движении от потенции к акту, но в целом пребывающая в неизменности, ибо «по отношению к вечности нет различия между тем, что возможно, и тем, что есть, ибо в аспекте вечности все возможное в конечном счете должно перейти в действительность». Мир при этом — вопреки *Альгазели* (*аль-Газали*) — предстает как единое, скрепленное абсолютной причинной обусловленностью целое, исключаяющее в себе какую-либо случайность или чудо, связанное с вмешательством божественной воли. Отсутствие в этой всеобщей необходимости (*дадуре*) хотя бы одного звена делало бы невозможным миропознание (ведь разум есть «постижение сущего по его причинам»), чем отрицалась бы и мудрость Творца, наделившего человека способностью постигать Его творение. Интересно, что по А., критически относившемуся к доказательству бытия Божьего, предложенному Авиценной и исходящему из различения сущности и существования, такое доказательство может быть выведено не только посредством метафизических размышлений, но и путем изучения физического устройства универсума (так называемое доказательство «*quia*» в противоположность доказательству «*propter quid*»).

При этом А. вносит и некоторые уточнения в аристотелевскую космологию, когда, обсуждая вслед за Философом («Физика» VII, 5) функциональную зависимость между движущей силой, сопротивлением тела, пройденным путем и временем движения, интерпретирует ее так, что отношением движущей силы к сопротивлению у него определяется скорость движущегося тела (а не продолжительность движения, как у Аристотеля). И поскольку отсюда следует, что если пропорционально возрастанию потенции двигателя увеличивается скорость движимого, то неистощимая сила (*vis infatigabilis*) вечного Перводвигателя должна вызывать движение с бесконечной скоростью — невозможное с точки зрения перипатетической физики и противоречащее наблюдаемым фактам, — А.,

дабы разрешить подобное затруднение, идет на различение в Перводвигателе двух моментов: бесконечного отделенного двигателя (*motor separatus*), обуславливающего вечность небесного движения, и конечного соединенного двигателя (*motor conjunctus*), определяющего его конечную скорость.

Бог постигает как все универсальное, так и — вопреки мнению Авиценны — все индивидуальное, но не извне, а из Самого Себя, являясь «мыслящей Себя Самое Мыслью»; небесные сферы интеллигенций мыслят, соответственно, и себя, и божественный разум. Познание же, присущее людям, представляется, по А., как абстрагирующий процесс, в ходе которого человек как бы извлекает из субстанций их умопостигаемый элемент — интеллигибельные формы, наличие коих свидетельствует о том, что материальные вещи произведены при посредстве интеллигенций. Однако адекватность познания, гарантия того, что в итоге оно приведет к «знанию вещи такой, какова она есть» возможна лишь в том случае, если разум не входит в состав индивидуальной человеческой души, но, являясь единой и общей для всех людей небесной субстанцией (ближайшей к Земле), вступает в контакт с душой в момент познавательного акта. Разум необходимо является единственным представителем своего вида еще и потому, что, поскольку мышление есть нематериальная активность, он также представляет из себя сущность, отделенную от материи, а следовательно, и от принципа индивидуации как такового. Интерпретируя — с опорой на Александра Афродисийского (Экзегета) — весьма нечеткую теорию Аристотеля, изложенную в III-й кн. «О душе», А. утверждает, что разум может рассматриваться в четырех аспектах: 1) пассивный, страдательный разум (*intellectus passivus*) как присущая каждому человеку индивидуальная способность воображения (*imaginatio*), создающая чувственные образы (*species sensibiles*) познаваемых вещей; 2) активный, деятельный разум (*intellectus agens*) как единая отделенная (*separata*) интеллигенция, выводящая путем абстрагирующего процесса из чувственных образов, полученных пассивным разумом, потенциально содержащиеся в них умопостигаемые образы (*species intelligibiles*), или универсальные понятия (в противоположность авиценновской теории истечения их из деятельного ра-

зума в душу); 3) материальный, потенциальный, или возможностный разум (*intellectus materialis, possibilis*) как единый и отделенный носитель сообщаемых ему деятельным разумом умопостигаемых образов; и 4) приобретенный разум (*intellectus adeptus*) как результат развития познания в отношении конкретного человека, являющийся различным у разных людей, благодаря чему они получают возможность иметь собственные мысли, основанные на собственном чувственном опыте. При этом пассивный и приобретенный разум, причастные человеческой душе, — преходящи; разум же деятельный и разум потенциальный (являющийся итогом актуализации интеллигибельных форм и потому не могущий быть рассматриваемым в отрыве от деятельного) суть вечны. Через причастие деятельному разуму человек может познавать также и отделенные интеллигенции, чем достигает наивысшей степени совершенства и блаженства, уподобляясь тем самым, как Аристотель, Богу.

Из сказанного однако следует, что так как лишенная собственного интеллекта индивидуальная душа человека отличается от животной (сенситивной) души не по существу, но лишь по степени (а именно наличием пассивного разума), она — как форма тела — не может быть бессмертной и гибнет вместе с последним. Хотя А. и заявляет о своей вере в личное бессмертие, из его концепции вытекает, что таковым обладает лишь человеческий род в целом как носитель — через причастие безличному вечному разуму — пополняемого от поколения к поколению запаса знания. С накоплением результатов мышления человеческого рода единый и общий для него потенциальный разум постепенно актуализируется, и космический этот процесс имеет в своем бесконечно удаленном пределе полную актуализацию потенциального разума и слияние его с разумом божественным, всецело актуальным.

**Аверроизм.** Характерно, что не завоевав особой популярности среди мусульман, А. оказал сильнейшее влияние на еврейских и христианских мыслителей Средневековья. Так, его современник — и также уроженец Кордовы — Моисей Маймонид (Моше бен Маймон) в письме к Самуилу Ибн Тиббону (переводчику «Путеводителя колеблющихся» на еврейский язык) хвалил комментарии А. Ибн Тиббон, в свою очередь, перевел на еврейский несколько неболь-

ших трактатов А., а его зять Иаков Анатоли — ряд комментариев А. к логике Аристотеля. В XIII в. итальянский еврей Гиллель бен Самуил подверг критике психологию А., но Исаак Альбалаг из Испании был горячим поклонником его учения о соотношении философии и религии, а Герсонид (Леви бен Герсон) из Баньоль-сюр-Сез (Лангедок) написал комментарии к комментариям А., хотя и не соглашался с ним относительно теории разума.

В христианском мире труды Комментатора использовались не только в качестве лучших учебников перипатетизма («Аристотель объяснил природу, а Аверроэс — Аристотеля»), но иногда и как источник самих аристотелевских текстов: так, «Поэтика» Аристотеля до XIV в. была известна схоластам лишь по ее краткому комментированному изложению А. (1174) в переводе Германа Алеманна от 1256 г., который, кроме того, перевел в Толедо и комментарии А. к «Этике» (1240) и «Риторике» (1256). Посредством сочинений А. схоласты узнавали и о неизвестных им ранее арабских философах: например, с Абубацером (Ибн Туфайлем), автором романа «Живой, сын Бодрствующего» («Хай Ибн Якзан»), они познакомились благодаря тому, что А., комментируя «О душе», подверг критике одну из его психологических доктрин. При этом начало переводу А. на латинский язык положил *Михаил Скот*, служивший астрологом при дворе императора Фридриха II Гогенштауфена («*Stupor Mundi*», 1212–50) в Палермо (Сицилия), где, по — весьма сомнительному — сообщению *Эгидия Римского*, пребывали и потомки самого А. Так, при переводе с арабского «О Небе» и «О душе» Аристотеля *Михаил* перевел и комментарии к ним А. (ок. 1220–30); позднее Феодор Антиохийский (возможно, совместно с *Михаилом Скотом*) перевел с комментариями А. «Физику». Не случайно поэтому часть проблематики «Сицилианских вопросов» (1237–42), адресованных Фридрихом II мусульманским ученым — относительно вечности мира, бессмертия души и т.п., — сформировалась под явным влиянием аверроистских идей (на них дал свой ответ живший в Сеуте суфий Ибн Сабин); а книга «О трех обманщиках» (Моисее, Христе и Магомете), также связывавшаяся в то время с именем императора, атрибутировалась самому А. (которому даже приписывали рассуждение о том, что из трех существую-

щих религий «одна невозможна: это христианство; другая — религия детей: это иудаизм; третья — религия свиней: это ислам»). Уже ок. 1225 г. Арнольд Саксонский цитирует А. в своем энциклопедическом трактате (Arnoldus Saxo [de Saxonía]: «Liber de finibus regum naturalium»), в 1230–36 гг. о нем упоминает *Гильом Овернский* в «О душе» и «О сотворенном универсуме», тогда же на его комментарии к «Метафизике» и «О душе» Аристотеля ссылается Филипп Канцлер. К 1240 г. А. становится хорошо известен в Парижском университете, где в 1260-х гг. на факультете искусств, располагавшемся на Соломенной улице (Viculus Straminum, Rue du Fouaille), зарождается движение так называемых «латинских авероистов» (averroístae, Averrois sectatores): *Сигер Брабантский*, *Бозий Датский*, *Бернье де Нивель* (Bernier de Nivelles) и др. Весной 1272 г. упомянутые авероистские магистры с группой студентов образовали в университете собственный, параллельный прежнему философский факультет с ректором *Сигером* (раскол был преодолен через три года вмешательством папского легата и избранием нового ректора объединенного факультета). Поскольку упомянутые мыслители не ставили перед собой задачу согласования перипатетизма с положениями христианской догматики, ими была разработана концепция «двойственной истины» (duplex veritas), согласно которой то, что истинно с точки зрения богословия, может быть не истинным с точки зрения философии и наоборот.

При том, что теория Авиценны об отделенном деятельном разуме (intellectus agens separatus), не отрицавшая личного бессмертия и сочетавшаяся с иллюминационистской доктриной, не вызывала особого противодействия со стороны христианских теологов, учение А. о существовании лишь одного, вечного и общего для всего человечества интеллекта (при смертности индивидуальных человеческих душ) расценивалось как приводящее к «ужасающим ересьям» (сам же А. зачастую выступал в образе «бешеной собаки, не перестающей лаять на Христа и на католическую веру»). Так, концепция А. подверглась — по трем своим пунктам: о вечности мира, всеобщем детерминизме и монопсихизме (т.е. по «трем ошибкам в науках, которые ведут к забвению христианской веры, Св. Писания и всякой мудрости») — критике со стороны Бонавертуры, на-

зывавшего ее «безбожной и вредной» («Collationes de septem donis Spiritus Sancti» VIII, 16; 1268), а также *Роджера Бэкона*, утверждавшего, что следует более доверять «комментариям Авиценны и аль-Фараби, а Аверроэс... ненадежен в своих речах» (ок. 1247). По поручению папы Александра IV (1254–61) против нее выступает в трактате «О единстве разума против Аверроэса» («De unitate intellectus contra Averroem», 1256) *Альберт Великий*, а в 1270 г. его ученик *Фома Аквинский* создает работу «О единстве разума против авероистов» («De unitate intellectus contra averroístas»), где называет А. не комментатором, а могильщиком Аристотеля, извратителем перипатетической философии («non tam fuit peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator») и доказывает, что его теория единого интеллекта — неверная интерпретация Философа. (В ответ на это *Сигер Брабантский* написал свои вопросы «О разумной душе»: «De anima intellectiva», 1271–74). *Эгидий Римский* перечисляет ошибки А. в трактате «О заблуждениях философов» («De erroribus philosophorum», ок. 1270); *Петр Иоанн Оливи* в целом отвергает учение тех, из которых «один — язычник [Аристотель], а другой — сарацин [А.]»; *Иоанн Дунс Скот* говорит, что теория об общем для всех разуме на самом деле была непонятна ни «этому проклятому Аверроэсу» (ille maledictus Averroes), ни кому-либо из его последователей; *Раймунд Луллий* считает, что все губительное неверие сконцентрировано в трех именах: Антихрист, Магомет и А. («Sermones contra errores Averrois»); а *Уильям Оккам* выступает против авероизма в защиту божественного всемогущества. Однако в «Божественной комедии» (1307–21) Данте А. помещен в Лимбе совместно со всеми добродетельными нехристианами (Ад IV, 144).

10 декабря 1270 г. Парижский епископ Стефан (Этьен) Тампье, — бывший прежде магистром теологии Парижского университета, — осуждает 13 авероистских тезисов; 7 марта 1277 г. он же с комиссией из магистров теологического факультета, назначенной по поручению Иоанна XXI (*Петра Испанского*, 1276–77) — в ее состав входил и *Генрих Гентский*, — осудил уже 219 тезисов. 18 марта 1277 г. к нему присоединяется архиепископ Кентерберийский доминиканец Роберт Килвардби (по чьей инициативе руководство Оксфордского университета осудило 30 «грамматических,

логических и физических тезисов»), а в 1284 и 1286 гг. и приемник Роберта — францисканец *Иоанн Пеккам*. В результате аверроисты изгоняются из Парижского университета, и центр аверроизма перемещается на Север Италии, в университеты Болоньи, Мантуи, Феррары, а также Падуи, где под влиянием медика и философа Пьетро д'Абано («Согласитель расхождений между философами и особенно медиками»: «*Conciliator differentiarum philosophorum et graecorum medicorum*», 1300–10; «Разъяснение астрономии»: «*Lucidator astronomiae*», 1310) складывается Падуанская школа «второго аверроизма», к которой так или иначе принадлежали: «имперские философы» Людвига IV Баварского (1314–47) Марсилий Падуанский и Жан Жанден (называвший себя «обезьяной Аристотеля и Аверроэса»: *simia Aristotelis et Averrois*), Анджело д'Ареццо, Таддео Пармский, Антоний Пармский, Блазий Пармский (Бьяджо Пеллакани), Джакопо да Форли, Паоло Венето (Павел Венецианский: «*Logica magna*», «*Dubia circa philosophiam*») и др. При этом в 1328 г. на латынь было переведено пользовавшееся определенной популярностью «Самоопровержение самоопровержения». Об официальном же отношении к А. Церкви свидетельствуют фрески XIV в. из Кампо Санто (Пиза) и Капеллы испанцев в Санта Мариа Новелла (Флоренция), где тот изображен в виде поверженного еретика. В то же время для гуманистов А., как зачастую и Аристотель, был символом схоластической казенщины, и Франческо Петрарка противопоставлял в том же XIV в. бесплодному многознанию этой «бешеной собаки» знание того, «кто мы, откуда и куда идем (*siam nati, donde veniamo, done andiamo*)». В начале XVI в. Амброзио Леони пишет заслужившее похвалу Эразма Роттердамского (Дезидерия Эразма) произведение против «нечестивого» А., а ученик Эразма, Хуан Луис Вивес заявляет в 1531 г. относительно его учения (как и «всей этой арабистики»), что «не может быть ничего более невежественного безвкусного, мертвенного (*nihil fieri potest illis indoctius, insalsius, frigidus*)» («*De causis corruptarum artium*» V); что же касается Франческо Патрици, то он упрекал в 1571 г. Комментатора в том, что тот «все слова Аристотеля считал за божественные откровения» («*Discussionum peripateticarum*» XII). При этом некоторые из ренессансных философов, — например, Эрмолао Барбаро («*Compendium scientiae naturalis ex Aristotele*»), —

теле»), — противопоставляя Аристотеля и А., стремились доказать, что последний совершенно исказил мысль первого: так, и Марсилио Фичино заявляет в 1469–74 гг., что «против Аверроэса взывают греческие речи Аристотеля» («*Theologia platonica de immortalitate animae*» XV, 1). Однако в XV – нач. XVII вв. идеи аверроизма заметны у Газтано да Тьене, Элиа дель Медиго, Пьетро Траполино, Николетто Верниа («*Contra perversam Averrois opinionem de unitate intellectus et de animae felicitate*»), Джованни Пико делла Мирандола («*De hominis dignitate*», 1486), Алессандро Акиллини («*Quodlibeta de intelligentiis*», 1494), Агостино Нифо («*De intellectu*», 1503), Пьетро Помпонацци («*De immortalitate animae*», 1516), Марко Антонио Зимара («*Annotationes in Joannem Gandavensem super quaestionibus Metaphysicae ad Aristotelis et Averrois mentem diligenter discussae*»), Якопо Дзабарелла («*De rebus naturalibus*»), Джеронимо Тайапьетра, Джордано Бруно, Джулио Чезаре Ваннини (Лючилио) и др.

В 1489 г. в ответ на выступления аверроистов в Падуанском университете был обнародован «Декрет против спорящих о единстве интеллекта» местного епископа Пьетро Бароцци и инквизитора Маркантонио ди Ленидинара, запрещавший аверроистские споры в данном диоцезе; а на V Латеранском соборе (1513) папа Лев X (1513–21) своей буллой распространил этот запрет на весь католический мир. В наступивший же после Тридентского собора (1545–63) период Контрреформации и Второй схоластики испанский иезуит Франциск Толет в своих комментариях на «Физику» Аристотеля («*Commentaria una cum quaestionibus in octo libros de Physica auscultatione*», 1573), осуждая тех католиков, которые «хотят быть и называться аверроистами», выступает за истолкование аристотелевского учения в духе его согласия с христианской верой. Позднее, в конце XVII в., «сумасбродством и безумием» (*extravagance et folie*) называл предложенную А. трактовку аристотелевских идей Никола Мальбранш, однако он уже не видел никакого прока в восстановлении «подлинного Аристотеля».

*Соч. : Opera*, t. 1–3. — Patavii, 1472–74; In Poeticam Aristotelis / Tr. Hermanni Alemanni. — Venetiis, 1481; In Aristotelis Meteora expositio media. — Venetiis, 1488; Destructio destructionum una cum commentariis Augustini Niphi. — Papiae,

1521; *Universa res logica Aristotelis*. — Venetiis, 1560; *Aristotelis Stagiritae opera omnia... cum commentariis Averrois Cordubensis*, t. 1–12. — Venetiis, 1562–74; *Philosophie und Theologie von Averroës / Übers. und hrsg. v. M.J. Müller*. — 1859; *Die Metaphysik des Averroes / Übers. und erläut. v. M. Horten*. — Halle, 1912; *Corpus commentariorum Avverois in Aristotelem / Eds. H.A. Wolfson et al. (Medieval Academy of America)*. — Cambridge (Mass.), 1949–61 [Vol. IV, 1 (1956): *Commentarium medium in libros De generatione et corruptione*; Vol. VI, 1 (1953): *Commentarium magnum in libros De anima*; Vol. VII (1949): *Compendia librorum qui Parva naturalia vocatur*]; *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos (extr.) / Ed. B.H. Zedler*. — Milwaukee: Marquette University Press, 1961; *Bibliotheca arabica scholasticorum / Ed. M. Bouyges*, t. III: *Tahafut al-tahafut*, t. IV: *Talhis kitab al-maqlat*, t. V, 2: *Tafsir ma ba'd at-tabi 'at*. — Beirut, 1930–51; *Kitab bidayat al-mujtahid wa nihayat al-muqtasid filfiqh*. — Cairo, 1952; *Kitab fals al-Maqal / Ed. G.F. Hourni*. — Leiden, 1959; *The Philosophy and Theology of Averroes / Tr. M. Jamil-Ur-Rehman*. — Baroda, 1921; *Tahafut al-tahafut: The Incoherence of the Incoherence*, 2 vols / Tr. S. Van den Bergh. — London, 1954; *Averroes' Commentary on Plato's Republic / Ed. and tr. E.I.J. Rosenthal*. — Cambridge, 1956 (3rd ed.: 1969); *On the Harmony of Religion and Philosophy [Kitab fasl al-maqual] / Tr. G.F. Hourani*. — London, 1961; *Опровержение опровержения / Пер. С.И. Еремеева*. — Киев/СПб., 1999 [фрагменты // *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. / Сост. С.Н. Григорян, А.В. Сагадеев*. — М., 1961]; *Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс)*. — М., 1973 [Esp. tr.: M. Alfonso. — Madrid, 1947].

*Lum.: Albertus Magnus. De quindecim problematibus // Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I / Eds. H. Denifle, A. Chatelain. — Parisii, 1889; *Allard T. Le rationalisme d'Averroës*. — Paris, 1955; *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica. Atti del XII Congresso internazionale di filosofia. V. IX*. — Firenze, 1960; *L'Averroismo Padovano // Società Italiana per il Progresso delle Scienze, XXVI Riunione. Vol. III*. — Roma, 1938; *Carra De Vaux B. «Ibn Rushd» // The Encyclopedia of Islam, vol. II*. — Leiden/London, 1918, 410–413; *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I / Eds. H. Denifle, A. Chatelain. — Parisii, 1889; *Cruz Hernández M. Abu-l-Walid Ibn Rushd (Averroes)*. — Córdoba, 1986; *Doncoeur P. Notes sur les averroïstes latins: Bo, ce le Dace // RSPT (1910)*, 500–511;

*Ermatinger C.J. Averroism in Early Fourteenth Century Bologna // Mediaeval Studies* 16 (1954), 35–56; *Fakhry M. Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*. — London, 1958; *Ferrari G.E., Mioni E. Manoscritti e stampe venete dell'aristotelismo e averroismo*. — Venézia, 1958; *Fiorentino F. Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI*. — Firenze, 1868; *Franciscus Toletus. Commentaria una cum quaestionibus in octo libros de Physica auscultatione*. — Venetiis, 1573; *Gabrieli F. Estetica e poesia araba nell'interpretazione della poetica aristotelica presso Avicenna e Averroes // Rivista degli studi orientali* 12 (1929/30), 291–331; *Gauthier L. La theorie d'Ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie // Publication de l'ècole des lettres d'Alger* 41. — Paris, 1909; *Gauthier L. Ibn Rochd (Averroës)*. — Paris, 1948; *Grabmann M. Der lateinische Averroismus des XIII. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*. — München, 1931; *Grabmann M. Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat. Kap. 2: Der Defensor pacis des Marsilius von Padua und sein Verhältnis zum Aristotelismus und Averroismus // SBAW, Philosophisch-historische Abteilung II (1934)*, 41–60; *Hamelin O. La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*. — Paris, 1953; *Hoffmann R. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem // Bulletin de philosophie médiévale* 20 (1978), 58–64; *Ibn Rushd: The Consummation // Political Thought in Medieval Islam, ch. 9*. — 1968 (3<sup>rd</sup> ed.); *Kristeller P.O. Petrarch's «Averroists» // Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 14 (1952), 58–65; *Kristeller P.O. The Classics and Renaissance Thought*. — Cambridge (Mass.), 1955, 24–47; *The Aristotelean Tradition; Kuksewicz Z. Repertirium codicum Averrois opera latina continentium qui in bibliothecis Polonis asservantur // Mediaevalia philosophica Polonorum IV*. — Warszawa, 1959, 3–34; *Kuksewicz Z. De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII siècle*. — Warszawa, 1968; *Kuksewicz Z. Awerroizm iacinski XIII w.* — Warszawa, 1971; *Leaman O. Averroes and His Philosophy*. — Oxford, 1988; *Levi Gersonides. In nonnullos Aristotelis et Averrois libros annotationes*. — Venetiis, 1562; *Luquet G.H. Aristote et l'université de Paris pendant le XIII<sup>e</sup> siècle*. — Paris, 1904; *MacClintock St. Perversity and Error. Studies on the «Averroist» John of Jandun*. — Bloomington (Ind.), 1956; *Madkour J. Les oeuvres d'Averroës et la commission arabe du Caire // Mël. Inst. Dominicain d'Études Orient. du Caire* 16. — Cairo, 1983; *Majer A. Der Wiederruf des Blasius von Parma // Die Vorläufer Galileis im XIV. Jahrhundert*. — Rom, 1949, 279–299; *Majer A. Ein unbekannter «Averroist» des XIV. Jahrhunderts:*

Walter Burley // *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. I. — Firenze, 1955, 475–479; *Majer A.* Die Bologneser Philosophen des XIV. Jahrhunderts // *Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna. Nuova serie*, vol. I. — Bologna, 1956, 299–312; *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle, 2 vols. — Fribourg/Louvaine, 1908–11; *Manoscritti e stampe Venete dell'Aristotelismo e Averroismo (secoli X–XVI)*. — Venézia, 1958; *Manser G.M.* Das Verhältniss von Glauben und Wissen bei Averroë // *Jahrbuch für Philosophie und speculat. Theologie* XXIV, 398–408, XXV, 596–612 (1910); *Mansion A.* La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux: Averroès, Albert le Grand, Thomas d'Aquin // *Revue néoscholastique de philosophie* 36 (1934), 275–307; *Maywald M.* Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. — Berlin, 1871; *Mehren A.F.* Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'în Abd Oul-Hagg avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen // *Journal Asiatique*, 7-me serie, 14 (1879), 341–454; *Michaud-Quantin P.* La double-vérité des Averroistes: Un texte nouveau de Boèce de Dacie // *Theoria* (1956), 167–184; *Michalski K.* L'influence d'Averroes et d'Alexandre d'Aphrodisias dans la psychologie du XIV<sup>e</sup> siècle // *Bulletin international de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres. Classe de philologie, classe d'Hist. et de philos.* 1–3 (1928), 14–15; *Momigliano F.* Paolo Veneto e le correnti del pensiero religioso e filosofico nel suo tempo. — Torino, 1907; *Multiple Averroès*. — Paris, 1978; *Nardi B.* Tommaso d'Aquino, Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli Averroisti. — Firenze, 1938; *Nardi B.* Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano. — Roma, 1945; *Nardi B.* Note per una storia dell'averroïsme latino // *Rivista di storia della filosofia* 3–5 (1947–49); *Nardi B.* Saggi sull'aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI. — Firenze, 1958; *Ottaviano C.* Tommaso d'Aquino. Saggio contro la dottrina averroistica dell'unità dell'intelletto. — Lanciano, 1930; *Petrus de Padua.* Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum. — Matuae, 1472 (Venetiis, 1476); *Petrus de Padua.* Expositio problematum Aristotelis. — Mantuae, 1475 (Venetiis, 1482, 1501); *Ragnisco P.* Nicoletto Vernia: studi storici sulla filosofia padovana nel secolo XV. — Venézia, 1891; *Randall J.H.* The School of Padua and the Emergence of Modern Science. — New York, 1961; *Renan E.* Averroes et l'averroïsme. — Paris, 1852 (repr. 1949) [рус. пер.: *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм // *Ренан Э.* Собрание сочинений в 12-ти тт. Т. VIII. — Киев, 1903]; *Roos H.* Der Unterschied zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaft nach Boethius von Dacien // *Miscellanea mediaevalia* 5 (Berlin, 1968); *Rosemann P.W.* Averroes: A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 Onwards // *Bulletin de philosophie*

médiévale 30 (1988), 153–221; *Rosenthal E.I.J.* The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XV, 2 (1953) [repr.: *Studia Semitica et Orientalia* II (1971)]; *Sajó G.* Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi aeternitate. — Budapest, 1954; *Salman D.H.* Jean de la Rochelle et les débuts de l'averroïsme latin // *AHDLMA* (1948), 133–144; *Steenberghen F. Van.* Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien. — Louvain, 1946 [Eng. tr.: *Aristotle in the West*. — Louvain, 1955]; *Thomas Aquinas.* De aeternitate mundi contra murmurantes, De unitate intellectus contra averroistas etc. // *De veritate catholicae fidei seu Summa philosophica*, V. I. — Parisiis, 1853; *Vaux R. de.* La première entrée d'Averroès chez les Latins // *RSPT* 22 (1933), 193–245; *Werner K.* Der Averroismus in der christlichperipatetischen Psychologie des späteren Mittelalters. — Wien, 1881 (Amsterdam, 1964); *Witelo e lo studio di Padova nel settimo centenario della sua fondazione*. — Padova, 1928; *Wolfson H.A.* Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Submitted to the Medieval Academy of America // *Speculum* 6 (1931), 412–27; *Wolfson H.A.* The Twice-revealed Averroes // *Speculum* 36 (1961), 373–92; *Wolfson H.A.* Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem // *Speculum* 38 (1963), 88–104; *Worms M.* Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt. — Münster, 1900; *Zimara M.A.* Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois. — Venetiis, 1537; *Апполонов А.В.* «Латинский аверроизм» — миф или реальность? // «Z». Философско-культурологический журнал 3 (2000), 5–15; *Апполонов А.В.* Бозций Даккийский и латинский аверроизм XIII столетия // *Бозций Даккийский. Сочинения* / Пер. А.В. Апполонова (Bibliotheca scholastica I). — М., 2001, v-liii; *Горфункель А.Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. — М., 1972; *Кирабаев Н.С.* Влияние арабо-мусульманской философии на западноевропейскую мысль в эпоху Средневековья // *Современные зарубежные исследования по средневековой философии*. — М., 1979; *Сагадеев А.В.* Ибн Рушд (Аверроэс). — М., 1973; *Фома Аквинский.* О единстве разума против аверроистов / Пер. А.В. Апполонова // *Фома Аквинский. Сочинения* (Bibliotheca scholastica II). — М., 2002, 2–117 [v-xxx; *Апполонов А.В.* Фома Аквинский и антиаверроистская полемика 70-х годов XIII столетия]; *Шаймухамбетова Г.Б.* Арабоязычная философия Средневековья и классическая традиция. — М., 1979; *Шевкина Г.В.* Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. — М., 1972; *Шевкина Г.В.* Парижские аверроисты XIII в. // *Европа в Средние века*. — М., 1972; *Шустер П.* Поэтика Аристотеля // *ЖМНП*, ч. 177 (1875), 64–68.

**ДОМИНИК  
ГУНДИССАЛИН  
И ПЕРЕВОДАЧЕСКИЙ  
ЦЕНТР В ТОЛЕДО**

ДОМИНИК ГУНДИССАЛИН, или Доминго Гундисальви (Dominicus Gundissalinus; Domingo Gundisalvi, Gundisalvo, Gonsález) (ок. 1110, Испания — ок. 1190, Испания), испанский философ и переводчик. Возможно, учился во Франции

(ок. 1140). Член кафедрального капитула Толедо (Новая Кастилия, ок. 1150), а также Сеговии (Старая Кастилия, ок. 1190), где Д.Г. был архидиаконом. Являясь — наряду с Герардом Кремонским, Иоанном Севильским (Иоанном из Лúны), Авендеатом (Авраамом Ибн Даудом) и нек. др. — активным сотрудником работавшего под покровительством архиепископов Раймунда (1126–1151) и Иоанна (1151–1156) толедского переводческого центра, Д.Г. перевел с арабского на латинский «Источник жизни» («Fons vitae») Авицеброна (Ибн Гебиры) и ставший на латинском Западе популярным учебником аристотелизма труд *Альгазеля* (*аль-Газали*) «Стремления философов» (лат. «Metaphysica») — оба в сотрудничестве с Иоанном Севильским; а также главу из комментариев Авиценны (Ибн Сины) на «Вторую Аналитику» («Posterior Analytica») Аристотеля и части его же «Книги исцеления» («Китаб аш-Шифа», лат. «Sufficienciae»): «О душе» («De anima», или «Liber sextus naturalium», — в сотрудничестве с Авендеатом) и «Метафизику» («Metaphysica»). Кроме того, Д.Г., вероятно, принимал участие в переводах сочинений Аристотеля: «Физика» («Physica»), «О Небе» («De caelo et mundo»), части «Метафизики» («Metaphysica»); аль-Кинди: «О разуме» («De intellectu»); аль-Фараби: «О разуме» («De intellectu»), «О науках» («De scientiis»), «О происхождении наук» («De ortu scientiarum»), «Источники изысканий» («Fontes quastionum»), «Книга выводящая на путь счастья» («Liber excitativus ad viam felicitatis»); Исаака Израэли: «Книга определений» («Liber de definitionibus»). Он также, возможно, редактировал выполненный Герардом Кремонским перевод «Книги о причинах» («Liber de causis», до 1187).

В собственных философских работах, — во многом основывающихся на материале переведенных им трактатов, — Д.Г. стремился к интеграции аристотелизма и арабо-иудейского неоплатонизма в христианскую философскую традицию Августина и Боэция (по-

тому зачастую его философские взгляды близки синкретическим построениям представителей Шартрской школы). Так, в трактате «Об исхождении мира» («De processione mundi»), Д.Г., — синтезируя учения Порфирия, Боэция, аль-Фараби, Авиценны, *Альгазеля*, Авицеброна, Исаака де Стеллы («Послание о душе»: «Epistola de anima», 1162) и, возможно, Апулея («О боге Сократа»: «De deo Socratis»), — описывает процесс сотворения универсума и производит при этом попытку гармонизации неоплатонического эманационизма с христианской креационистской доктриной. Эта работа, содержащая, помимо прочего, имеющее аристотелевские корни доказательство существования Бога как Перводвигателя и необходимого бытия, позднее использовалась *Гильомом Овернским* и Фомой Аквинским. В трактате «О душе» («De anima»), — исходящем из психологии Августина, Авиценны, Авицеброна и Констанбулина (Косты бен Луки; «О различии души и духа»: «De differentia animae et spiritu»), — Д.Г. соединяет представление Боэция о разумной способности человеческой души (intelligentia) с учением Авиценны об отделенном деятельном разуме (intellectus agens separatus), сравнивая при этом первую с зеркалом, а последний отождествляя с излучающим интеллигибельный свет Богом, как Он представлен в августиновской концепции иллюминации: «Ipsa enim intelligentia creaturae rationalis quasi speculum est aeternae luminis» (позднее это отождествление стало традиционным в средневековой схоластике). Приводимые же Д.Г. в трактате «О бессмертии души» («De immortalitate animae») аргументы в пользу ее нетленности, основанные на специфике ее собственной природы, — вместе с представлением о духовной материи, входящей в композицию ангелов и человеческих душ, — также были крайне популярны у последующих мыслителей: Бонавентуры, *Гильома Овернского*, Иоанна Рупеллы (Жана из Ла-Рошели: «Summa de anima», 1238–45) и др. А трактат Д.Г. «О единстве» («De unitate») прославился своими стандартными, цитировавшимися на протяжении всего Средневековья четкими формулами, определяющими отношение между единством и формой, благодаря которой существует всякая вещь: «Omne esse ex forma est», «Quidquid est ideo est quia unum est», «Unitas est qua quaeque res una est, et est id quod est».



Однако наибольшую известность имеет посвященное классификации наук сочинение Д.Г. «О разделении философии» («De divisione philosophiae», после 1140), опирающееся, — помимо трудов Аристотеля, Бозция, Исидора Севильского, Беда Достопочтенного, аль-Кинди, Авиценны, *Альгазеля*, — прежде всего на «О происхождении наук» («De ortu scientiarum») аль-Фараби и «О разделении» («De divisione») аль-Найрици (последний трактат использовался в переводе Герарда Кремонского). В прологе сочинения приводятся шесть известных Д.Г. — и, по-видимому, восходящих к «Диалектике» («Dialectica») Иоанна Дамаскина, — определений философии, а в основной части представлены три группы наук: 1) пропедевтические (грамматика, риторика, поэтика); 2) логические; и 3) собственно философские науки: теоретические, т.е. физика (*scientia naturalis*), математика, теология (*scientia divina*) и практические, т.е. этика, экономика, политика. При этом Д.Г. выделяет восемь отраслей физики (в том числе медицину) и семь отраслей математики, добавляя к наукам квадривиума оптику (*scientia de aspectibus*), науку о тяжестях (*scientia de ponderibus*) и механические искусства (*scientia de ingeniis*). К числу последних относятся, помимо прочего, техника шлифовки зажигательных стекол и обработки камней, способы подъема грузов и т.д. Что же касается отраслей астрологии, то ими являются науки о численности и формах небесных тел, об их движениях, о Земле, ее областях, климатах, воздействиях на нее светил. При этом общий порядок описания наук всегда остается неизменным, и относительно каждой из них выясняется: что она такое, каков ее род, предмет, части, виды, задача, цель, средства, кто ее мастер, почему она так называется и какое место она занимает среди иных наук. Произведение Д.Г. послужило источником для последующих работ на ту же тему *Винсента из Бове* («*Speculum doctrinale*», 1244–60), Роберта Килвардби («*De ortu scientiarum*», ок. 1250), Иоанна Датского («*Divisio scientiae*») и др.

*Соч.:* Die dem Boethius fälschlich zugeschrieben Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate / Hrsg. v. P. Correns // BGPM I, 1 (1891), 1–11; Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele (De immortalitate animae)

/ Hrsg. v. G. Bülow // BGPM II, 3 (1897), 1–38; De divisione philosophiae / Hrsg. v. L. Baur // BGPM IV, 2–3 (1903), 1–142 [рус. пер.: О разделении философии (Об арифметике) / Пер. Т.Ю. Бородай // *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. — М., 1980, 435–39]; Des Dominicus Gundissalinus Schrift von dem Hervorgange der Welt (De processione mundi) / Hrsg. v. G. Bülow // BGPM XXIV, 3 (1925), 1–54; De processione mundi // *Menéndez y Pelayo M.* Historia de los heterodoxos españoles I. — Madrid, 1880, 691–711; De anima // *Löwenthal A.* Dominicus Gundisalvi und sein psycholog. Kompendium. — Berlin, 1890 (J.T. Muckle // *Medieval Studies* 2 (1940), 23–103).

*Лит.:* *Alonso P.* Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo // *Al-Andalus* 11 (1947), 209–211; *Bäumker Cl.* Les écrits philosophiques de Dominicus Gundissalinus // *Revue thomiste* 5 (1897), 723–745; *Bäumker Cl.* Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller // BGPM XXV, 1–2 (1927), 255–275; *Bülow G.* Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae // BGPM II, 3 (1897), 39–61; *Callus D.A.* Gundissalinus' De anima and the Problem of Substantial Form // *The New Scholasticism* 13 (1939), 338–355; *Chroust A.H.* The Definitions of Philosophy in De divisione philosophiae of Dominicus Gundissalinus // *The New Scholasticism* 25 (1951), 253–281; *Duhem P.* Le Systèm du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Vol. III. — Paris, 1915, 177–183; *Endres J.A.* Die Nachwirkund von Gundissalinus De immortalitate animae // *Philosophisches Jahrbuch* 12 (1890), 382–392; *Haring N.M.* Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus // *Mediaeval Studies* 26 (1964), 271–286; *Hedwig K.* «De divisione philosophiae» // *Lexikon der philosophischen Werke* / Hrsg. v. F. Volpi. — Stuttgart: Kröner, 1988, 101; *Löwenthal A.* Dominicus Gundisalvi und sein psycholog. Kompendium. — Berlin, 1890; *Schneider A.* Die abenländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie // BGPM XVII, 4 (1915), 39–72; *Teicher J.* Gundissalino e l'Agostonismo avicennizante // *Revista di filosofia neoscholastica* (May, 1934), 252–258; *Thorndike L.* A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era. Vol. II. — New York, 1923, 73–82.

МИХАИЛ СКОТ,  
ПЕРЕВОДЧИК И  
НАТУРФИЛОСОФ

МИХАИЛ СКОТ (Michahel Scotus [Scotus]; Michael Scot) (ок. 1175/80, возм. Шотландия — ок. 1234/36, возм. Германия), шотландский философ, астролог, алхимик, переводчик; по словам папы

Григория IX (1227–41), «ученый человек, знающий еврейский, арабский и латинский языки». Учился в кафедральной школе Дарема, затем в Оксфорде и Париже. В 1209–20 гг. — под руководством архиепископа Родриго Хименеса де Рада — работал в коллегии переводчиков в Толедо, где ранее трудились Герард Кремонский, Доминик Гундиссалин, Иоанн Севильский (Иоанн из Луны), Авендеат (Авраам Ибн Дауд) и др.; в 1220/21 гг. преподавал в Болонье. Став в 1224 г. священником, вероятно, жил в Италии, имея там бенефиций, и служил при папском дворе (1224–27). В мае 1224 г., будучи приглашенным на архиепископскую кафедру в Кашель (Cashel; Манстер, Ирландия), отказался от нее в виду незнания гэльского языка; в 1227 г. он отказался также стать архиепископом Кентерберийским. Приблизительно с 1228 г. М.С. служит при дворе императора Фридриха II Гогенштауфена («Stupor Mundi», 1215–50) в Палермо (Сицилия), где занимает должность придворного астролога и знакомится с математиком Леонардо Пизанским (Фибоначчи), знаменитым путешественником на Восток, автором «Книги абака» («Liber abaci», 1202) и «Практики геометрии» («Practica geometriae», 1220/21).

Поскольку М.С., переведший на латынь ряд сочинений Аристотеля и положивший начало переводам трудов Аверроэса (Ибн Рушда), сыграл тем самым заметную роль в пропаганде на христианском Западе идей перипатетизма и аверроизма, это позднее дало повод Роджеру Бэкону заметить, что «лишь во времена Михаила Скота, который по прошествии 1230 лет от рождества Христова выступил с переводами некоторой части аристотелевых книг о естествознании и метафизике вместе с их настоящими толкованиями, прославилась у латинян философия Аристотеля» («Opus majus» XI, 13). И хотя тот же Бэкон и Альберт Великий критиковали его переводы, сохранилось около 200-т их манускриптов, относящихся к XIII–XIV вв., что свидетельствует о большой популярнос-

ти работ М.С. Так, в Толедо до 1220 г. им с арабской версии IX в. были переведены «История животных» («Historia animalium»), «О частях животных» («De partibus animalium») и «О возникновении животных» («De generatione animalium») Аристотеля, а также к 1230 г. «О Небе» («De caelo et mundo») и «О душе» («De anima») последнего с большими комментариями Аверроэса. Позднее он, возможно, участвовал совместно с Феодором Антиохийским и в переводе аристотелевской «Физики» («Libri Phisicorum») с комментариями к ней Аверроэса. Кроме того, ему приписывается перевод с греческого «Никомаховой этики» («Ethica Nicomachea»), — первая часть которой, так называемая «Новая этика» («Ethica nova»), пользовалась большой популярностью, — новый перевод («Translatio nova») «Метафизики» («Metaphysica»), а также перевод малых естественнонаучных сочинений Философа («Compendia parvorum naturalium») и др. Помимо перечисленного выше, перу М.С. принадлежит — выполненный по просьбе Фридриха II, использовавшего его затем в своей работе в 6-ти книгах «Об искусстве охоты с птицами» («De arte venandi cum avibus», 1248), — перевод трактата «О животных» («De animalibus seu Abbreviatio Avicenne de animalibus», 1232), являющегося отрывком из «Книги исцеления» («Китаб аш-Шифа», лат. «Sufficientiae») Авиценны. Ок. 1217 г. он перевел в Толедо и сочинение «О сфере» («De sphaera»; «Fi'l-hay'at», 1190), или «О круговых движениях небес» («De motibus celorum circularibus», или «In astrologia», «Liber astronomiae») Альпетрагия (аль-Битруджи), в котором с помощью нового математического метода отстаивалась аристотелевская космология концентрических сфер против птолемеевской системы эксцентриков и эпициклов и сведениями из которого позднее пользовались Альберт Великий, Роберт Гроссетест и Роджер Бэкон. (В 1259 г. под названием «Alpetragii Arabi planetarum theoricarum» этот трактат был также переведен на латынь — с еврейской версии Самуила Ибн Тиббона — неаполитанцем Калоном Калонимусом бен Давидом).

Что же касается собственных трудов М.С., написанных под сильным арабским влиянием, то среди них особенно выделяется созданная в Палермо в 1228/29 г. и посвященная Фридриху II трилогия, состоящая из: 1) «Книги введения» («Liber introductorius») —

компендиума по астрономии, астрологии, физической и этнической географии, метеорологии, медицине (*cura corporis*) и т.д., опирающегося на текст Писания, сочинения Птолемея, «Об основах астрономии» («*De rudimentis astronomiae*») Альфрагана (аль-Фаргани), «Большую книгу введения в науку о законах звезд» («*Liber introductorius in astrologiam*») Альбумасара (Абу Машара), а также на составленные ок. 1080 г. «Толедские таблицы» («*Tabulae Tolitanae*»); 2) «Книги о частных вопросах» («*Liber particularis*») — сокращенного варианта предыдущей работы, содержащего, помимо прочего, материал из произведений Аристотеля и Исидора Севильского; 3) «Физиономии, или О тайнах природы» («*Physiognomia seu De secretis naturae*»), также «*Liber physiognomiae*», включая трактат «*De urinis*») — общего руководства по анатомии, физиологии и физиогномике, первая часть которого посвящена изучению процесса размножения, во второй же и третьей частях исследуется зависимость черт характера человека от особенностей его телосложения (по принципу «*animae sequuntur corpus*»). При этом ко второй книге трилогии приложен текст вопросов по естествознанию (космологии, географии и т.п.), предложенных М.С. Фридрихом II и снабженных соответствующими ответами первого — так называемые «Сицилианские ответы», или «О глубинах земли и чудесах света». В них рассказывается о строении небес, местоположении ада, чистилища и земного рая, различных чудесах природы: необыкновенных вулканах, озерах, реках и горячих источниках, диковинных металлах, камнях, растениях и животных; делается сравнение устройства мироздания со строением яйца, а небесных сфер — со слоями луковицы; особенно подробно описывается природа Сицилии и Эоловых (Липарских) островов.

В виду великой славы М.С. как ученого его авторство стало приписываться и многим не принадлежащим ему работам по теологии и философии: «Десять категорий теологии» («*Theologiae categoriae decem*»), «Философский пир» («*Mensa philosophica*»), латинский перевод «Путеводителя колеблющихся» («*Dux neutrorum*») Моисея Маймонида; по астрономии: «Теория планет» («*Theorica planetarum*»), возможно, комментарий к «О сфере», или «О мировой сфере» («*Tractatus de sphaera*», «*De sphaera mundi*»), *Иоанна*

*Сакробоско*; по медицине: трактаты, посвященные опухолям и лекарственным средствам. *Винцент из Бове* считал принадлежащим М.С. сочинение о классификации наук «Разделение философии» («*Divisio philosophiae*»), а *Альберт Великий* — «Вопросы Николая перипатетика» («*Quaestiones Nicolai peripatetici*») по физической, химической и физиологической тематике. Однако наибольшую известность М.С. заслужил благодаря своей репутации мага и чернокнижника: отчасти вследствие его собственных трудов, — таких как «Искусство алхимии, или Руководство» («*Ars alchimie seu Magisterium*»), или «*De arte alchimie*»), где описываются заново проверенные М.С. опыты арабов и евреев и устанавливается соотношение металлов с планетами, а также «Свет светов» («*Lumen luminum*», включая «*Dedalus grecus*»); отчасти же вследствие ложно атрибутируемых М.С. трактатов, — таких как «Геомантия» («*Geomantia*»), «Опыты по некромантике» («*Experimenta necromantica*»), «Предсказания» («*Vaticinium*»). Так, как прорицатель и астролог он фигурирует в «Божественной комедии» (Ад XX, 115–117) Данте, как «великий некромант» в «Декамероне» (VIII, 9) Джованни Боккаччо, магом он представлен и в «Песни последнего менестреля» Вальтера Скотта (1805).

*Соч.*: *Physiognomia seu De secretis naturae*. — Bononiae, 1477; *Lumen luminum (et Dedalus grecus), Experimenta necromantica* // *Brown J.W.* An Enquire into the Life and Legend of Michael Scot. — Edinburgh, 1897, 231–265; *Ars alchimie seu Magisterium* / Ed. S.H. Thomson // *Osiris* 5 (1938), 523–59; *Alpetragius*. In *astrologia [De motibus celorum]* / Tr. Michaheli Scoti / Ed. F.J. Carmody. — Berkeley / Los Angeles, 1952.

*Лум.*: *Aristoteles Latinus I. Praefatio*. — Roma, 1939; *Brown J.W.* An Enquire into the Life and Legend of Michael Scot. — Edinburgh, 1897; *Comrie J.D.* Michael Scot, a 13<sup>th</sup> Century Scientist and Physician // *Edinburgh Medical Journal*, N.S. 25 (1920), 50–60; *Ferguson J.* A Short Biography and Bibliography of Michael Scot // *Records of the Glasgow Bibliographical Society* 9 (1931), 75–100; *Gallo F.A.* Astronomy and Music in the Middle Ages: The *Liber Introductorius* by Michael Scot // *Musica disciplina* 27 (1973); *Grabmann M.* Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts // *BGPM* XVII, 5–6 (1916);

*Haskins C.H.* Michael Scot and Frederick II // *Isis* (International Review Devoted to the History of Science and Civilisation) 4 (Bruxelles, 1921–22); *Haskins C.H.* Studies in the History of Mediaeval Science. — Cambridge (Mass.), 1927, 272–98 (repr. 1960); *Jourdain A.* Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. — Paris, 1843; *Mehren A.F.* Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'în Abd Oul-Hagg avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen // *Journal Asiatique*, 7-me serie, 14 (1879), 341–454; *Minio-Paluello L.* «Michael Scot» // *Dictionary of Scientific Biography* IX. — New York, 1974; *Querfeld A.H.* Michael Scottus und seine Schrift De secretis naturae. — Leipzig, 1919; *Rudberg G.* Die Tiergeschichte des Michael Scotus und ihre mittelbare Quelle // *Eranos* 9 (1909), 92–128; *Sarton G.* Introduction to the History of Science. Vol. II, 2. — Baltimore, 1931, 579–82; *Schipperges H.* Die Schulen von Toledo in ihrer Bedeutung für die Abendlând. Wissenschaft // *Sitzungsberichte der Geschihte zur Beförderung der gesamten Naturwissenschaft zu Marburg* LXXXII, 3. — Marburg, 1960; *Steenberghen F. Van.* Aristote en Occident. — Louvain, 1946 [Eng. tr.: Aristotle in the West. — Louvain, 1955]; *Thorndike L.* A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era. Vol. II. — New York, 1923, 307–37; *Thorndike L.* The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators. — Chicago, 1949, 248–342; *Thorndike L.* Michael Scot. — London/Edinburgh, 1965; *Vaux R. de.* La première entrée d'Averroës chez les Latins // *RSPT* 22 (1933), 193–245; *Воскобойников О.С.* Представления о природе при дворе Фридриха II. 1200–1250 (канд. дисс.). Гл. III. — М., 2002.

ГРЕЧЕСКИЕ ПЕРЕВОДЫ  
ВИЛЛЕМА  
ИЗ МЁРБЕКЕ

ВИЛЛЕМ ИЗ МЁРБЕКЕ (Guillelmus de Moerbeke, a Moerbeke; Guilielmus Moerbecanus, Guilelmus Moerbekensis, Willielmus Flemingus; Guillaume de Moerbeke) (ок. 1215, Мёрбеке близ Локерена, Вос-

точная Фландрия — после 1284 и до 26.10.1286, Коринф, Греция), фламандский ученый, величайший из средневековых переводчиков с греческого на латинский язык философских и научных текстов. Вступив в Доминиканский орден (Лёвен или Гент), затем, вероятно, учился в Париже или в кёльнской орденской школе у *Альберта*

*Великого*, а в 1260 г. посетил — основанные в результате Крестовых походов — отделения Ордена в Фивах (Греция) и Никее (Малая Азия). По возвращении в Италию, становится капелланом и исповедником целого ряда пап: возможно, Урбана IV (1261–64) и Климента IV (1265–68), а после них — с 1272 по 1278 г. — Григория X (1272–76), Иннокентия V (1276), Адриана V (1276), Иоанна XXI (*Петра Испанского*, 1276–77) и Николая III (1277–80). В это время В.М. живет преимущественно при папских резиденциях в Витербо и Орвието, где знакомится с другими известнейшими учеными своего времени: оптиками *Иоанном Пеккамом* и *Витело* (последний посвятил В.М., «усердному исследователю всего сущего», написанную в сотрудничестве с ним «Перспективу»: «Perspectiva», ок. 1270–74), астрономом и математиком Иоанном Кампаном из Наварры, естествоиспытателем Роцеллом из Ареццо, а также с Фомой Аквинским, который, с одной стороны, вдохновил В.М. на работу по переводу корпуса аристотелевских сочинений, а с другой — использовал результаты этой работы в своей комментаторской деятельности. В 1272 г. В.М. посещает Савойский и Французский королевские дворы, агитируя за организацию IX-го Крестового похода; в 1274 г. как советник Григория X он принимает участие во II Лионском соборе, где выступает за воссоединение Западной и Восточной церквей (в Лионе же В.М. познакомился с астрономом Генрихом Батом из Малина, который посвятил ему свой трактат «Magistralis compositio astrolabii», 1274). 9 апреля 1278 г. Николай III назначает В.М. архиепископом Коринфа, где тот и живет до самой смерти (греческая деревня Мермпака в 30 милях от города, возможно, названа по его имени).

При том, что перу В.М. принадлежит лишь одна собственная работа — а именно, трактат по геомантии («De arte et scientia geomantiae»), — количество переведенных им (или под его непосредственным руководством) произведений чрезвычайно велико. К ним прежде всего относятся практически все труды Аристотеля: впервые с греческого были переведены «История животных» («Historia animalium») и «О возникновении животных» («De generatione animalium», 1260), «Политика» («Politica», ок. 1260), «Экономика» («Oeconomica», 1267; сочинение, считавшееся в то время аутентич-

ной работой Философа), «Поэтика» («Poetica», 1278), а также XI кн. «Метафизики» («Metaphysica»), I–III кн. «Метеорологики» («Meteorologica»), III–IV кн. «О Небе» («De caelo»); полностью переведены заново «О душе» («De anima», ок. 1260–70), «Категории» («Categoriae», 1266), «Об истолковании» («De interpretatione», 1268), «Риторика» («Rhetorica», 1281), прочие книги «Метафизики», «Метеорологики» и «О Небе», а также «Об ощущении и ощущаемом» («De sensu et sensibili») и другие малые естественнонаучные работы («Parva naturalia»: «О памяти и воспоминании», «О сне и бодрствовании», «О сновидениях», «О прорицании на основании снов», «О долголетию и краткости жизни», «О жизни и смерти», «О дыхании»); ряд существовавших уже к тому времени аристотелевских переводов был отредактирован и подвергнут исправлению («Физика», «Вторая Аналитика», возможно, «Никомахова этика»). Кроме того, В.М. атрибутируются переводы трудов Александра Афродисийского (Экзегета): «О судьбе к императорам» («De fato ad imperatores»), комментарии на «Метафизику», «Метеорологику» и «Об ощущении и ощущаемом» (1260); Симпликия: комментарии на «Категории» (1266) и «О Небе» (1271); Фемистия: комментарии на «Первую Аналитику» и «О душе» (ок. 1268); Иоанна Филопона (Грамматика): комментарии на «О душе» (ок. 1268); Аммония: комментариев на «Об истолковании»; а также Архимеда: почти все работы, включая «О помещаемом в жидкость» («De iis quae in humido vehuntur», 1269); возможно, Аполлония Пергского: фрагменты книги «О конических сечениях»; Герона Александрийского: «Пневматика» («Pneumatica») и «Катоптрика» («Catoptrica», 1269), или «О зеркалах» («De speculis»), которую считали тогда произведением Птолемея; Евтокия из Аскалона: комментарии на «О шаре и цилиндре» («De sphaera et cylindro») Архимеда (1269); Гиппократы: «Прогностика» («Prognostica»), или «О предсказаниях болезней по фазам луны» («De prognosticationibus aegritudinum secundum motum lunae»); Галена: ряд трактатов, включая «О пищевых продуктах» («De alimentis», 1277); Прокла: два трактата о провидении и один о сущности зла (так называемые «Триа орискула», включая «De malorum subsistentia», 1280–81), «Первоосновы теологии» («Elementatio theologica», 1268), комментарии на «Тимея» и «Парменида» Пла-

тона; Дионисия Ареопагита: «О Божественных Именах» («De divinis nominibus»).

Очевидно, что В.М. не был первым, кто взялся переводить Аристотеля на латынь не с арабского (как это было принято ранее в переводческих центрах Палермо и Толедо), но непосредственно с греческого языка: так, например, его переводу «Метафизики» предшествовала не только базировавшаяся на арабской версии так называемая «Новая Метафизика» («Metaphysica Nova»), но и опиравшиеся на оригинальный греческий текст «Старая Метафизика» («Metaphysica Vetus») и «Translatio Media», вариант, которым, вероятно, пользовался *Альберт Великий*. Однако — как более совершенные вследствие своего буквального, «слово в слово» («verbum e verbo»), соответствия греческому оригиналу — переводы В.М. постепенно полностью вытеснили все ранее употреблявшиеся и обрели статус образцовых в средневековом латинском мире (оставаясь влиятельными и в XV, и в XVI в., и даже позже). Они не только способствовали значительно более полному усвоению западноевропейской мыслью философского и естественнонаучного наследия Аристотеля (которого ранее на протяжении долгого времени знали почти исключительно как логика, автора «Органона»), но и — совместно с переводами перипатетических комментариев и неоплатонических работ — сыграли решающую роль в формировании более адекватного представления об аристотелизме как таковом в его отличии от платонической традиции, чьи мотивы в то время (во многом благодаря влиянию арабской философии) ассоциировались с именем Аристотеля настолько тесно, что его авторство даже приписывалось ряду чисто неоплатонических сочинений: таких, например, как «Книга о причинах» («Liber de causis»), арабская компиляция из «Первооснов теологии» Прокла, и «Теология Аристотеля» («Theologia Aristotelis»), арабское же переложение «Эннеад» Плотина. Теперь же, по прочтении выполненного В.М. перевода «Первооснов теологии», Фома Аквинский смог установить истинный источник происхождения «Книги о причинах» и, следовательно, невозможность ее принадлежности перу Аристотеля (позднее это открытие было сделано заново в эпоху Возрождения). С другой стороны, своими переводами Прокла В.М. внес большой вклад и в собственное развитие средневекового неоплатонизма, в частности в

трудах так называемых альбертистов (*Ульриха Страсбургского*, *Дитриха Фрейбергского* и др.). В целом же деятельность В.М. и других переводчиков XIII в. привела к тому, что уже к окончанию указанного столетия схоласты знали античное философское и научное наследие лучше, чем арабо-язычные философы IX–XII вв. (первые владели, например, текстом «Политики» Аристотеля, остававшемся совершенно неизвестным вторым).

*Пер.*: *Ammonius Hermiae*. Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote / Tr. Guillaume de Moerbeke / Éd. crit. G. Verbeke // Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum I. — Leyde: Brill, 1973; *Alexandre d'Aphrodise*. De fato ad imperatores / Version de Guillaume de Moerbeke / Éd. P. Thillet // Études de philosophie médiévale 51. — Paris, 1963; *Aristoteles*. Rhetorica. Accedit vetus translatio latina, I / Hrsq. v. Spengel. — Lipsiae, 1867, 178–342; *Aristoteles*. Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guillelmi de Moerbeke / Ed. F. Susemihl. — Lipsiae, 1872; Guilelmus Moerbekensis translatio commentationis Aristotelicae De generatione animalium / Ed. L. Dittmeyer. — Dillingen, 1914; *Aristoteles*. De arte poetica, Guillelmo de Moerbeke interprete / Éd. E. Valgimigli, E. Franceschini, L. Minio-Paluello. — Bruges/Paris, 1953; *Aristoteles Latinus II*, 1–2: De Interpretatione vel Periermenias / Tr. de Boèce et de Guillaume de Moerbeke / Éd. L. Minio-Paluello, G. Verbeke. — Bruges/Paris: Desclée de Brouwer, 1965; *Aristoteles Latinus XXV*, 3, 1: *Metaphysica* / Rec. et tr. G. de Moerbeka. — Leiden, 1995; Aristotle's De anima in the Version of William of Moerbeke and the Commentary of St. Thomas Aquinas / Eds. and tr. K. Foster, S. Humpries. — London, 1951; De interpretatione Aristotelis // *Isaac J.* Le Peri hermeneias en Occident de Boèce à St. Thomas. — Paris, 1953, 160–169; *Clagett M.* Archimedes in the Middle Ages. T. II: The Translations from the Greek by William of Moerbeke. — 1976; *Proclus*. Elementatio theologica translata a Guilelmo de Moerbeke (Textus ineditus) / Ed. Ch. Vansteenkiste // Tijdschrift voor Philosophie 13 (1951), 263–302, 491–531; *Proclus*. Trois études. T. 3: De l'existence du mal / Éd. et tr. D. Isaac. — Paris: Les Belles Lettres, 1982; *Proclus*. Commentaire sur le «Parménide» de Platon. Vol. I, 1–4 / Tr. Guillaume de Moerbeke / Éd. C. Steel. — Leuven/Leiden, 1982; *Thémistius*. Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote / Tr. de Guillaume de Moerbeke / Éd. G. Verbeke. — Louvain, 1957; *Thomas Aquinas*. In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio / Éd. C. Pera. — Turin/Rome: Marietti, 1950, 374–398.

*Лат.*: *Amable J.* Recherches sur les traductions latines d'Aristote. — 1819; *Franceschini E.* Ricerche e studi su Aristotele nel Medioevo latino // Aristotele nella critica e negli studi contemporanei. — Milano, 1956, 144–166; *Grabmann M.* Über eine ungedruckte Verteidigungsschrift von Wilhelms von Moerbeke Übersetzung der Nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Leonardo Bruni. — Freiburg, 1913; *Grabmann M.* Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts // BGPM XVII, 5–6 (1916); *Grabmann M.* Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken // SBAW, Philosophisch-philologische und historische Klasse, Abhandlung V (1928); *Grabmann M.* I papi del duecento e l'Aristotelismo. T. II: Guglielmo di Moerbeke, O.P. Il traduttore delle opere di Aristotele. — Roma, 1946; Guillaume de Moerbeke, recueil d'études à l'occasion du 700<sup>e</sup> anniversaire de sa mort (1286) / Éd. J. Brams, W. Vanhamel // Ancient and Medieval Philosophy 1/7. — Louvain, 1989; *Jourdain A.* Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. — Paris, 1843; *Labowsky L.* William of Moerbeke's manuscript of Alexander of Afrosdias // Mediaeval and Renaissance Studies 5 (1961), 155–162; *Minio-Paluello L.* Henri Aristippe, Guillaume de Moerbeke et les traductions latines médiévales des «Météorologiques» et du «De generatione et corruptione» d'Aristote // Revue philosophique de Louvain 45 (1947), 206–235; *Minio-Paluello L.* Guglielmo di Moerbeke traduttore della Poetica di Aristotele // Rivista di filosofia neoscolastica 39 (1947), 1–19; *Minio-Paluello L.* «Moerbeke, William of» // Dictionary of Scientific Biography IX. — New York, 1974, 434–440 (bibl.); *Quétif J., Echard J.* Scriptorum Ordinis Praedicatorum I. — Parisiis, 1719, 388–391 (II. — Parisiis, 1721, 818); *Sarton G.* Introduction to the History of Science. Vol. II, 1. — Baltimore, 1931, 339–344; *Steenberghen F. Van.* Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien. — Louvain, 1946 [Eng. tr.: Aristotle in the West. — Louvain, 1955]; *Vansteenkiste Ch.* Procli «Elementatio theologica» translata a Guilelmo de Moerbeke. Notae de methodo translationis // Tijdschrift voor Philosophie 14 (1952), 503–546; *Verbeke G.* Guillaume de Moerbeke traducteur de Jean Philopon // Revue philosophique de Louvain 49 (1951), 222–235; *Verbeke G.* Guillaume de Moerbeke et sa méthode de traduction // Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi, vol. II. — Firenze, 1955, 781–800; *Verbeke G.* Het wetenschappelijk profiel van Willem van Moerbeke. — Amsterdam/Oxford, 1975; *Vuillemmin-Diem G.* Wilhelms von Moerbeke Übersetzung der Aristotelischen Metaphysik (praefatio) // Aristoteles Latinus XXV, 3, 1: *Metaphysica* / Rec. et tr. G. de Moerbeka. — Leiden, 1995; *Wingate S.D.* The

Mediaeval Latin Versions of the Aristotelian Scientific Corpus, with Special Reference to the Biological Works. — London, 1951.

**СИГЕР БРАБАНТСКИЙ**  
И ЛАТИНСКИЙ  
АВЕРРОИЗМ

**СИГЕР БРАБАНТСКИЙ** (Sigerus de Brabantia, Sygerus [Sogerus, Sigerius] Brabantinus; Siger de Brabant) (ок. 1235/40, Брабант — между 1281 и 10.11.1284, Орвието, Умбрия), фламандский философ,

традиционно считающийся главным представителем движения так называемых «латинских аверроистов» (averroïstae, Averrois sectatores). Являясь первоначально каноником церкви Св. Павла в Льеже (Лютихе, Лимбург), С.Б. поступает ок. 1255 г. на факультет искусств Парижского университета, в образовательный курс которого в то же самое время было — после запрета кардинала Робера де Курсона (Robertus de Cursona, 1155/60–1219) от 1215 г., позволявшего изучение лишь аристотелевской логики и допускавшего изучение его этики в качестве факультативного курса (si placet), — включено чтение лекций по метафизике и естествознанию Философа (19.03.1255). Приблизительно с 1260/65 г. С.Б. преподает в качестве магистра искусств и члена Пикардийской нации на упомянутом факультете, где одним из его учеников был французский легист Петр Дюбуа, который позднее в своем «Вопросе о папской власти» («Quaestio de potestate papae») поставит С.Б. — «превосходнейшего доктора философии» (praecellentissimus doctor philosophiae) — в один ряд с Альбертом Великим и Фомой Аквинским, а в сочинении «О возвращении Святой Земли» («De recuperatione Terrae Sanctae», 1306–07) будет рекомендовать для изучения его естественнонаучные трактаты наравне с трактатами Фомы.

В 1266 г. папский легат Симон де Брион называет профессора С.Б. одним из главных инициаторов интеллектуальных споров на факультете, в результате приведших к тому, что — после опровержения Альбертом Великим в «О пятнадцати проблемах» («De quindecim problematibus», 1270) 13-ти из 15-ти тезисов сторонни-

ков С.Б., отосланных тому в Кёльн на авторитетное рассмотрение учеником последнего, доминиканцем Эгидием Лесинским — упомянутые 13 аверроистских положений были осуждены как еретические Парижским епископом Стефаном Тампье (10.12.1270). Вследствие того, что после выборов в 1271 г. нового ректора факультета искусств некоторые из его преподавателей — С.Б., Бозций Датский, Бернье де Нивель и др. — отказались признать таковым одержавшего победу Альберика Реймского, ими весной 1272 г. был образован параллельный, аверроистский факультет во главе с ректором С.Б. (раскол был преодолен 7 мая 1275 г., когда Симон де Брион назначил ректором единого факультета томиста Петра Овернского и добился того, чтобы ряд профессоров был отстранен от преподавания и даже отлучен от Церкви). 2 сентября 1276 г. вышел специальный декрет Парижского университета, поставивший ограничения в содержании и способе преподавания дисциплин: «чтобы ни один магистр или бакалавр какого бы то ни было факультета в будущем не читал в частных местах (locus privatus) каких-либо книг по причине опасностей, которые могут от этого произойти...»; однако их изучение продолжалось нелегально, и заподозренные в этом С.Б. и Бернье де Нивель были вызваны 23 ноября 1276 г. на суд великого инквизитора Франции Симона дю Валь. Но, видимо, предпочтя искать защиту у самого папы, они покинули Париж и отправились к его двору в Орвието еще до того, как Тампье — в ответ на просьбу Иоанна XXI (*Петра Испанского*, 1276–77) составить доклад о заблуждениях, распространенных среди преподавателей Парижского университета (18.01.1277), — выпустил 7 марта 1277 г. новый список («Syllabus») из 219-ти осужденных философских тезисов, в том числе и принадлежащих С.Б. Поскольку никаких осуждений С.Б. со стороны Священного Престола так и не последовало, его защита в Курии, вероятно, была удачной; однако — по сообщению *Иоанна Пеккама* от 10 декабря 1284 г. — он был зарезан в Орвието сошедшим с ума секретарем («a clerico suo quasi dedementi perfossus periiit») в понтификат папы Мартина IV (Симона де Бриона, 1281–85). В «Божественной комедии» Данте устами Фомы Аквинского о С.Б. говорится следующим образом: «Вот вечная ясность Сигера, который, преподавая на улице



Соломы, возбудил зависть истинными силлогизмами (*Essa è la luce etèrna di Sigieri, / Che, leggendo nel vico degli Strami, / Sillogizzò invidiosi veri*) (Пай X, 133–138).

К числу работ С.Б. принадлежат вопросы на сочинения Аристотеля: «О душе» («*Questiones in tertium De anima*», 1268/69), «Физику» («*Quaestiones in libros I–IV et VIII Physicorum*»), «Метафизику» («*Quaestiones in libros II–VII Metaphysicorum*», 1272/73) и на считавшуюся в то время аристотелевской «*Книгу о причинах*» («*Quaestiones super Librum de causis*», 1275/76), а также собственные трактаты, написанные в основном в 1271–74 гг.: «О вечности мира» («*De aeternitate mundi*»), «О разумной душе» («*De anima intellectiva*»), «О необходимости и случайности причин» («*De necessitate et contingentia causarum*»), «О невозможном» («*Impossibilia*»), «Пять моральных вопросов» («*Quinque quaestiones morales*»), «Логические вопросы» («*Quaestiones logicales*»), «Естественные вопросы» («*Quaestiones naturales*»), «Вопрос о том, является ли верным утверждение «человек есть животное» в том случае, если ни одного человека не существует» («*Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente?*»); при этом трактаты «О разуме» («*De intellectu*») и «О счастье» («*De felicitate*») считаются утерянными. Сознательно производя в перечисленных трудах последовательную рецепцию греко-арабской мысли (возможную благодаря осуществленным не задолго до этого времени переводам), С.Б., явно тяготеющий к перипатетизму, рассматривает в качестве своих главных авторитетов Аристотеля, — «достигшего в науке совершенства», а потому «являющегося божественным существом», чье мнение «предпочтительнее позиции Августина» («*Quaest. in tert. de an.*» II, 82) — и его непосредственных комментаторов, прежде всего *Аверроэса*, а также Александра Афродисийского и Фемистия; однако им делаются ссылки и на Авиценну, *Альгазеля*, Прокла и даже на своих современников — христианских аристотеликов *Альберта Великого* и Фому Аквинского.

Что же касается тех, обнаруживаемых в трудах С.Б. положений, что, с одной стороны, прямо вытекают из философии Аристотеля и *Аверроэса*, а с другой стороны, вкорме противоречат ортодоксальной христианской доктрине, то о них можно судить прежде всего

по пунктам осуждения 1270 г., которые в совокупности своей сводятся к отрицанию сотворения Богом мира и человека, свободы божественной и человеческой воли, существования обладающих собственным разумом индивидуальных человеческих душ и их бессмертия, наличия познающей и деятельной активности Бога по отношению к миру и Его всемогущества: 1) интеллект всех людей един по числу и является одним и тем же (*intellectus omnium hominum est unus et idem numero*); 2) ложно и неподобающе утверждать, что человек сам познает (*ista est falsa sive impropria: homo intelligit*); 3) воля человека желает и выбирает исходя из необходимости (*voluntas hominis ex necessitate vult et eligit*); 4) все, что происходит в этом мире, подчиняется закону небесных тел (*omnia que hic in inferioribus aguntur subsunt necessitati corporum celestium*); 5) мир вечен (*mundus est eternus*); 6) никогда не было первого человека (*nunquam fuit primus homo*); 7) душа, которая есть форма человека, подобно тому как и человек, погибает вместе с разрушением тела (*anima, que est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore*); 8) душа, отделившись после смерти, не страдает от телесного огня (*anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo*); 9) свободное решение является пассивной потенцией, а не активной, и по необходимости оно приводится в движение тем, к чему стремится (*liberum arbitrium est potentia passiva, non activa et quod de necessitate movetur ab appetibili*); 10) Бог не познает частных (единичных) явлений (*Deus non cognoscit singula [rea]*); 11) Бог не познает нечто отличное от Него Самого (*Deus non cognoscit aliud a se*); 12) действия человека не направляются божественным провидением (*humani actus non reguntur providentia Dei*); 13) Бог не может дать тленной и смертной вещи бессмертие и нетленность (*Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptibilitatem rei mortali vel corporali*). К этому можно добавить и ряд относящихся к С.Б. пунктов из осуждения 1277 г.: Бог производит непосредственные по отношению к Нему эффекты необходимо; Бог не может произвести эффект вторичной причины без вторичной причины самой по себе; мудрыми мира являются лишь философы (154) и потому не только нет более превосходной жизни, чем жизнь, посвященная философии (40), дарующая счастье уже в этом, а не ином мире, но и вообще не существует вопро-

са, могущего обсуждаться в умозаключениях, который философ не мог бы обсуждать и решать (145); следовательно, грядущее воскресение не должно признаваться философом, поскольку его невозможно исследовать разумом, утверждающим, что не может быть так, чтобы уничтоженное тело восстало нумерически одно и то же (17); более того, физик должен безусловно отрицать, что мир начал существовать, поскольку он основывается на естественных причинах и естественных аргументах, а верующий должен отрицать вечность мира, поскольку он основывается на сверхъестественных причинах (90), и др.

Согласно философским взглядам С.Б., существование вечного мира объясняется наличием метафизически, — но не хронологически, — предшествующей ему чистой актуальности (Бога), которая вследствие необходимости постоянно переводит мир из возможного состояния в действительное, выступая тем самым по отношению к нему как Перводвигатель и Первая Причина (*causa prima totius esse*), само понятие коей имплицитно всегда заключает в себе и сопутствующее ей в каждый момент следствие. Однако непосредственно Богом причиняется лишь та отделенная форма, что является первой в нисходящей иерархической последовательности интеллигенций (и далее телесных сущностей), которые связаны между собою подчиненными строгому детерминизму причинно-следственными отношениями (в том числе и астрологическими), исключаящими всякую случайность. Бог, совершенно не обладающий способностью творения, лишен, таким образом, не только возможности какого-либо свободного вмешательства в дела универсума, но и — как мыслящий лишь Самого Себя и потому постигающий только общее — знания обо всем индивидуальном (в частности о конкретных людях). В отсутствие божественного провидения и возможности чудесных явлений, за истинную реальность следует принимать только то, что «доказано по законам вещей и естественного разума». Что же касается отношения С.Б. к дистинкции сущности и существования, то полагая, что последнее есть наивысшая степень актуализации первой, он распространял их тождество на все сущее (а не на одного лишь Бога, как то делал Фома Аквинский).

При этом, поддерживая предложенную *Аверроэсом* интерпретацию аристотелевского учения об интеллекте («О душе» III), С.Б. утверждает, что последним звеном в вышеупомянутой цепочке отделенных интеллигенций является единый, безличный и вечный возможностный разум человеческого рода (*intellectus possibilis*), который, с одной стороны актуализируется отделенным деятельным разумом (*intellectus agens*, отождествляемый С.Б. с Богом), а с другой стороны, — в силу того, что акт познания не может осуществляться без данных чувственного восприятия, — с необходимостью операционально соединяется (при посредстве чувственно воспринимаемых форм: *phantasmata*, или *species*, *intentiones imaginatae*) с наличествующими в каждый данный момент человеческими телами, чьи индивидуальные вегетативно-сенситивные души (в отличие от названной общей разумной души) также умирают вместе с их гибелью: всякая же иная картина мира признается С.Б. рационально не состоятельной (*extra rationem*). Такой вариант монопсихизма, в частности, предполагает, что не только акт интеллектуального познания объектов материального и нематериального миров, но и акт, посредством которого постигается Божество, в действительности является ни чем иным, как действием Самого Бога. Таким образом, человеческий род в целом — необходимо вечен, однако состав его постоянно претерпевает изменение благодаря смене поколений индивидуально смертных людей, которые, несмотря на причастность общему интеллекту, «не одинаково умны», так как обладают разными «образами и фантазиями». С точки зрения *Альберта Великого* («О единстве разума против Аверроэса»: «*De unitate intellectus contra Averroem*», 1256), представленная теория абсолютно не верна, ибо она фактически ведет к «отождествлению души Иуды и души св. Петра», а следовательно, вообще отрицает «особые заслуги святых» и «уравнивает их со всеми людьми». А ученик *Альберта*, Фома Аквинский, — дважды приезжавший в Парижский университет для борьбы с воззрениями С.Б. и написавший в ответ на его трактат «О разуме» собственную работу «О единстве разума против аверроистов» («*De unitate intellectus contra averroistas*», 1270), за которой, в свою очередь, и последовали вопросы «О разумной душе» С.Б., — называет указанную концепцию «безобразным за-

блуждением» (*indecentior error*), а ее автора — «ложным учителем» и «ложным пророком»: ведь если бы она была истинной, то было бы неверно говорить, что индивидуумы разумеют, тогда как очевидно, что разумение есть функция индивидуального человеческого существа.

Более того, вступая в коренное противоречие с основами христианской этики, С.Б. полагает, что смирение (*humilitas*), — которое лишь пассивно сдерживает недолжные стремления, — хотя и является добродетелью, но добродетелью менее совершенной, чем духовное благородство, «великодушие» (*magnanimitas*) как своеобразная мирская духовность, побуждающая человека к возвышенному в согласии со «здравым разумом» (*recta ratio*), понятие о коем заимствуется из учения об «ὁ ὀρθὸς λόγος», изложенного в «Никомаховой этике» Аристотеля. Потому для человека «нет более превосходного состояния, чем занятие философией (*non excellentior status quam vacare philosophiae*)»; а так как религиозные «экстазы и видения происходят исключительно под действием естественных причин (*raptus et visiones non fiunt nisi per naturam*)», то даже и они входят в сферу философских исследований (оба этих вывода были осуждены в 1277 г. как еретические). Философ же как «человек, наделенный нравственными и умственными добродетелями, сам по себе имеет достаточно оснований для блаженства», достижимого, таким образом, уже в земной его жизни. На это осуждавший подобную интеллектуальную гордыню Фома Аквинский замечал: «В вопросах веры любая старуха знает больше всех философов..., ибо какая старуха не знает, что душа бессмертна? (*Plus scit modo una vetula de his quae ad fidem pertinet, quam quondam omnes philosophi... sed quae vetula est hodie quae non sciat quod anima est immortalis?*)».

На критику своих оппонентов, указывавших на несоответствие между его философией и его же вероисповеданием, С.Б., — считавший себя честным христианином, — как правило отвечал, что он вовсе «не утверждает чего-либо от себя», но говорит «согласно свидетельствам философов, заслуживающих доверия», и прежде всего согласно учению Аристотеля («*De an. intel.*» 6–9), т.е., другими словами, просто излагает его мнения по тому или иному вопро-

су, поскольку таковые не должны утаиваться даже в том случае, если они очевидно ложны: ведь «он был человек и был способен на ошибки». (Подобному подходу Фома Аквинский противопоставлял свое убеждение в том, что «задача философии состоит в знании не того, что думали люди, но того, в чем истина вещей»). К тому же, С.Б. была фактически сформулирована так называемая концепция «двойственной истины» (*duplex veritas*), которая в интерпретации «совета магистров теологии и других премудрых людей», подготовившего материалы для осуждения 1277 г., звучит следующим образом: «Существуют вещи истинные с философской точки зрения, хотя они не будут таковыми с точки зрения католической веры, как если бы были две противоположные истины или как если бы, в противоположность истине Священного Писания, могла быть другая истина в книгах осужденных язычников... (*dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates, etc.*)» (Пролог к Осуждению). Действительно, наблюдаемая принципиальная несовместимость данных естественного разума и данных Откровения, при которой то, что очевидно с точки зрения философии оказывается неприемлемым с точки зрения богословия, и обратно («если веришь Аристотелю, то ясно, что нельзя верить Августину, и наоборот: *si ergo credatur Aristoteli, planum est quod non est credendum Augustino; si vero credatur Augustino, erit aequaliter*»), отнюдь не указывает нам на необходимость осуществить выбор в ту или иную пользу или попытаться создать гармоническую мировоззренческую систему, устраняющую данное противоречие. По С.Б., мы можем считать истинным и то, что «известно, согласно Истине, которая лгать не может», и то, к чему неизбежно приведет нас «чистый», абстрагирующийся от данных Откровения, — как бы выносящий их за скобки, — интеллект, «если мы будем идти путем философии (*cum philosophice procedamus*)» («*De an. intel.*» VI). Однако истины эти обладают разным статусом, и потому истины христианской веры, безусловно, выше истин рационального познания. (Последнее утверждение, видимо, и дало повод Данте не сомневаться в ортодоксальности С.Б.). Что же касается Фомы Аквинского, то, с его точки зрения, ситуация, когда, «основываясь на разуме, я с необхо-

димостью заключаю» одно, «но, опираясь на веру, решительно придерживаюсь противоположного» («De un. int. contra aver.» 77), свидетельствует о лишении слова «истина» вообще всякого смысла.

Среди единомышленников С.Б. особенно выделяется его друг доминиканец Бозций Датский, магистр искусств, преподававший, — вероятно, с середины 1260-х гг. — на соответствующем факультете Парижского университета. Его перу принадлежат комментарии к работам Аристотеля; посвященные разработке *спекулятивной грамматики* «Способы обозначения, или Вопросы на Большого Присциана» («Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum Majorem», 1268–72); а также трактаты: «О сновидениях, или О предвидении, в сновидениях обретаемом» («De somniis sive De somniorum divinatione», до 1270), «О высшем благе, или О жизни философа» («De summo bono sive De vita philosophi», ок. 1270), «О вечности мира» («De aeternitate mundi», после 1270). В согласии с С.Б., Бозций полагал, что христианин, рассматривающий мир как имеющий начало своего существования («mundus novus est»), говорит истину, поскольку его утверждение следует из принципов его веры; но и философ, отвергающий мнение христианина и заявляющий, что неверно, что мир имеет начало существования, тоже говорит истину, поскольку из начал его науки подобное не следует. Далее, в связи с тем, что, по Бозцию, интеллектуальная способность является высшей по отношению ко всем прочим человеческим способностям, «естественно» (*naturaliter*) ради нее существующим, то именно при обладании ею человек находится в лучшем из возможных для него состояний (*in optimo statu, qui est homini possibilis*). Потому идеальный тип людей представляют из себя философы, к числу которых следует относить «всякого человека, живущего сообразно правильному порядку природы (*secundum rectum ordinem nature*) и достигшего лучшей и последней цели человеческой природы». Воззрения как Бозция, так и С.Б. были подвергнуты жесткой критике в специально посвященном им трактате Раймунда Луллия: «Пояснение Раймунда, написанное в форме диалога, направленное против ложных мнений неких философов и их последователей, осужденных досточтимым отцом и епископом Парижским, или Книга против заблуждений Бозция и Сиге-

ра» («*Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opinioneas et damnatas a venerabili patre et domino episcopo Parisiensi, seu Liber contra errores Boethii et Sigerii*», 1298).

*Соч.:* Propositions condamnées, 1277 // *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 1 / Eds. H. Denifle, A. Chatelain. — Paris, 1889; *Impossibilia* / Hrsg. v. Cl. Baeumker // *BGPM* II, 6 (1898): *Quaestiones logicae, Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente?*, *Quaestiones naturales, De aeternitate mundi, Impossibilia, Quaestio de anima intellectiva, Quaestiones de necessitate et contingentia causarum* // *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle. Vol. 2: Textes inédits* // *Les philosophes belges VI*. — Fribourg/Louvain, 1908; *Quaestiones in libros De anima* // *Steenberghen F. Van. Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. Vol. 1* // *Les philosophes belges XII–XIII*. — Louvain, 1931; *Quaestiones in libros Physicorum (I–IV, VIII)* / Éd. Ph. Delhaye // *Les philosophes belges XV*. — Louvain, 1941; *Quaestiones in Metaphysicam [Questions sur la Métaphysique]* / Éd. A.C. Graiff. — Louvain, 1948 (W. Dunphy. — Louvain-la-Neuve, 1981); *De necessitate et contingentia causarum* // *Duin J.J. La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant. Textes et étude (Philosophes médiévaux 3)*. — Louvain, 1954; *De aeternitate mundi* // *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi aeternitate*. — Budapest, 1954, 123–138; *Quaestiones super Librum de causis* / Éd. Marlasca. — Louvain/Paris, 1972; *Questiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi* / Éd. B. Bazàn. — Louvain/Paris, 1972; *Écrits de logique, de morale et de physique* / Éd. B. Bazàn // *Philosophes médiévaux 14*. — Louvain/Paris, 1974; *Вопросы о разумной душе (гл. I–VI)* / Пер. Г.В. Шевкиной // *Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2*. — М., 1969, 813–823 [Шевкина Г.В. Сигер Брабантский и парижские авероисты XIII в. — М., 1972, 85–94; АСМ II (включая Тезисы авероистов, осужденные в 1270 г. / Пер. М. Раскиной), 239–251]; *Вопрос к VI книге «Метафизики»* / Пер. А.В. Апполонова // «Z». *Философско-культурологический журнал* 3 (2000), 21–27.

*Лит.:* *Bäumker Cl. Zur Beurteilung Sigers von Brabant* // *Philosophisches Jahrbuch* (1911), 177–202; *Bianchi L. Il vescovo ei filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. — Bergamo/Lubrina, 1990 (*Quodlibet* 6); *Chossat M. Saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant* // *Revue de*

philosophie 24–25 (Paris, 1914); Delhayе P. Siger de Brabant Questions sur la «Physique» d'Aristote // Les philosophes belges XV. — Louvain, 1941; *Doncoeur P.* Notes sur les averroïstes latins. Boèce le Dace // RSPT 4 (1910), 500–511; *Duin J.J.* Les Commentaires de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote // Revue philosophique du Louvain 46 (1948), 463–480; *Duin J.J.* La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant. Textes et étude // Philosophes médiévaux 3. — Louvain, 1954; *Dwyer W.J.* Le texte authentique du «De aeternitate mundi» de Siger de Brabant // Revue neoscholastique de philosophie [L'opuscule de Siger de Brabant «De aeternitate mundi»]. — Louvain, 1937, 44–66; *Gauthier R.-A.* Notes sur Siger de Brabant. I: Siger en 1265 // RSPT 65 (1983); *Grabmann M.* Neuaufgefundene «Quaestiones» Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles // Miscellanea Francesco Ehrle. — Rom, 1924; *Grabmann M.* Neuaufgefundene Werke des Sigers von Brabant und Boetius von Dacien. — München, 1924; *Grabmann M.* Der lateinische Averroismus des XIII. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. — München, 1931; *Grabmann M.* Die Opuscula De Summo Bono sive De Vita Philosophi und De Sompniis des Boetius von Dacien // AHDLM 6 (1931), 287–317; *Graiff C.A.* Siger de Brabant: Questions sur la métaphysique // Philosophes médiévaux 1. — Louvain, 1948; *Keicher O.* Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie [Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opinioneas et damnatas a venerabili patre et domino episcopo Parisiensi, seu Liber contra errores Boethii et Sigerii] // BGPM VII, 4–5 (1909); *Kuksewicz Z.* De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII siècle. — Wrocław, 1968; *Kuksewicz Z.* Awerroizm łacinski XIII w. — Warszawa, 1971; *Le Clerc V.* Siger de Brabant, professeur aux écoles de la rue du Fouarre // Histoire littéraire de la France XXI; *Ley H.* Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter. — Berlin, 1957 [рус. пер.: *Леу Г.* Очерк истории средневекового материализма. — М., 1962, 279–360]; *Luquet G.H.* Aristote et l'université de Paris pendant le XIII<sup>e</sup> siècle. — Paris, 1904; *Majer A.* Nouvelles «Quaestiones» de Siger de Brabant sur la «Physique» d'Aristote // Revue philosophique du Louvain 44 (1946), 497–513; *Majer A.* Les commentaires sur la Physique d'Aristote attribués à Siger de Brabant // Revue philosophique du Louvain 47 (1949), 334–350 (Ausgehendes Mittelalter, gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des XIV. Jahrhunderts. — Roma, 1967, 189–206); *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle, 2 vols // Les philosophes belges VI–VII. — Fribourg, 1899 (Louvaine, 1908–11); *Mandonnet P.* Autour de Siger de Brabant // Revue thomiste 19 (1911);

*Mandonnet P.* Note complémentaire sur Boèce de Dacie // RSPT 22 (1933), 246–250; *Mandonnet P.* Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école // Revue philosophique de Louvain (1956), 130–147; *Maurer A.* Esse and Essentia in the Metaphysics of Siger of Brabant // Medieval Studies 8 (1946), 68–85; *Maurer A.* Siger of Brabant's De necessitate et contingentia causarum // Medieval Studies 12 (1950); *Müller J.P.* Philosophie et foi chez Siger de Brabant. La théorie de la double vérité // Studia Anselmiana VII–VIII. — Paris, 1938; *Nardi B.* Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante // Giornale critico della filosofia italiana 17 (1936), 26–35; *Nardi B.* Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano. — Roma, 1945; *Palma G.* La dottrina sull'unità dell'intelletto in Sigieri di Brabante. — Padua, 1955; *Reinach S.* L'énigme de Siger // Revue historique 151. — Paris, 1926; *Sajó G.J.* Boèce de Dacie et les commentaires anonymes inédits de Munich sur la physique et sur la génération attribués à Siger de Brabant // AHDLM 33 (1958), 21–58; *Sajó G.J.* Boetius de Dacia und seine philosophische Bedeutung // Miscellanea Mediaevalia II: Die Metaphysik im Mittelalter. — Berlin, 1963, 454–463; *Sajó G.J.* Tractatus de aeternitate mundi. — Berlin, 1964; *Steenberghen F. Van.* Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites, v. 1–2 // Les philosophes belges XII–XIII. — Louvain, 1931–42; *Steenberghen F. Van.* Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant. — Bruxelles, 1938; *Steenberghen F. Van.* Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien. — Louvain, 1946 [Eng. tr.: Aristotle in the West. — Louvain, 1955]; *Steenberghen F. Van.* Maître Siger de Brabant // Philosophes médiévaux 21. — Louvain/Paris, 1977; *Stegmüller F.* Siger de Brabantia. Quinque quaestiones morales // RTAM 3 (1931); *Thomas Aquinas.* De aeternitate mundi contra murmurantes, De unitate intellectus contra averroïstas etc. // De veritate catholicae fidei seu Summa philosophica, V. I. — Paris, 1853; Le travail intellectuel à la Faculté des Arts de Paris: textes et maîtres (vers 1200–1500). Vols. 1–3. / Éd. O. Weijers. — Turnhout: Brepols, 1994–98; *Voegelin E.* Siger de Brabant // Philosophy and Phenomenological Research 4. — Buffalo, 1944; *Zimmermann A.* Die Quaestiones des Siger von Brabant zur Physik des Aristoteles. — Köln, 1956; *Быховский Б.Э.* Сигер Брабантский. — М., 1979; *Малашенко И.Е.* Мировоззрение Данте и проблема философской эволюции Сигера Брабантского // Дантовские чтения. — М., 1982; *Шевкина Г.В.* Проблема веры и разума у Бозция Дакийского // Средние века 27 (1965); *Шевкина Г.В.* Сигер Брабантский и парижские averroïсты XIII в. — М., 1972; *Шевкина Г.В.* Парижские averroïсты XIII в. // Европа в Средние века: экономика, политика, культура. — М., 1972.



## СИСТЕМАТИЗАЦИЯ ВЫСОКОЙ СХОЛАСТИКИ (XII–XIII ВВ.)

«ЧЕТЫРЕ КНИГИ  
СЕНТЕНЦИЙ»  
ПЕТРА  
ЛОМБАРДСКОГО

ПЕТР ЛОМБАРДСКИЙ (Petrus Lombardus, Pier Lombardo) (ок. 1095/1100, Лумеллоньо (Lumello) близ Новары, Ломбардия (ныне Пьемонт) — 21/22.07.1160, Париж), выдающийся теолог и философ, являющийся автором одного из самых значительных систематических изложений христианской догматики и заслуживший — по названию своего основного труда — почетное прозвище «Магистр Сентенций» (Magister Sententiarum). Будучи выходцем из незнатной итальянской семьи, П.Л. получил первоначальное образование, вероятно, в Болонье. Но после того, как в 1133 г. епископ Лукки Гумберт рекомендовал его Бернарду Клервоскому, он — при содействии последнего — переезжает во Францию, где изучает теологию сначала в Реймсе (ок. 1134), а затем в Париже: в августинском аббатстве Св. Виктора (Сен-Виктор) у Гуго Сен-Викторского и на холме Св. Женевьевы у Петра Абеляра (с 1136). Затем П.Л. сам преподает богословие в парижской кафедральной школе Нотр-Дам, заслужив к 1142 г. репутацию «выдающегося теолога» и став ок. 1144 г. каноником собора, а в 1147 г. его субдеканом. Участвуя в Парижском (1147) и Реймском (1148) соборах он — наряду с Робертом Мелунским, Адамом Парвипонтаном (Адамом из Бальзама) и Бернардом Клервоским — выступал против тринитарного учения Гильберта Порретанского. В 1154 г. П.Л. посещает Рим, где знакомится с текстом трактата «О православной вере» («De fide orthodoxa») Иоанна Дамаскина, переведенного в 1151 г. Бургундием Пизанским и представляющего из себя один из наиболее удачных сводов христианского вероучения, написанных после первого из подобных трудов —

«О началах» («De principiis», 228–229) Оригена. С 1155 г. он вновь преподает в Париже (одним из его учеников в этот период был *Петр Коместор*); к 1157 г. становится архидиакономом, а в 1159 г. избирается Парижским епископом, наследуя эту должность у Теобальда. По последовавшей вскоре смерти П.Л. был похоронен в аббатстве Св. Марцелла (Сен-Марсель) в Париже. О нем упоминает в «Божественной комедии» Данте (Рай X, 106–108), причем делает это сразу после упоминания о Грациане Болонском, авторе «Согласования канонических расхождений» («Concordantia discordantium canonum», ок. 1140/41), или «Decretum Gratiani», — систематизации положений канонического права (jus canonicum).

К работам П.Л. (обладавшего знанием как греческого, так и еврейского языка) принадлежат ставшие образцовыми и известные вместе как «Великая глоссация» («Magna glossatura»): «Глоссы на Псалмы» («Glossa in Psalmos», ок. 1135–37) и «Глоссы на Послания ап. Павла» («Glossa in Epistolas Beati Pauli», или «Collectanea in omnes Divini Pauli Apostoli Epistolas», 1139–41), представляющие из себя опыт моральной и духовной экзегетики, базирующийся на более ранних «Глоссах на Псалмы» («Glossa in Psalmos») Ансельма Ланского, «Средних глоссах» («Media glossatura») Гильберта Порретанского, на трудах Флора Лионского («Opuscula de actione Missarum», etc.), анонимной «Сумме сентенций» («Summa sententiarum») и др. Кроме того, он является автором более чем 30-ти проповедей («Sermones»). Однако наибольшую славу принесли П.Л. «Четыре книги Сентенций» («Libri quattuor Sententiarum», или «Sententiae in quattuor libris distinctae», 1155–58), которые сам автор сравнивал в предисловии с той лептой, что вложила евангельская бедная вдова в сокровищницу храма (Лк. 21, 1–4).

Стремясь к созданию непротиворечивой богословской системы, максимально пригодной для преподавательских нужд, П.Л., — активно использующий в данном произведении методологию, разработанную до него в трудах Ансельма Ланского («Glossa interliniaria»), Петра Абеляра («Sic et Non», «Theologia Christiana», 1122–25) и Грациана Болонского («Decretum», ок. 1140/41), — синтезирует в единый корпус христианской доктрины положения, почерпнутые им из текста Писания, наследия св. Отцов, а также из

работ современных ему авторов: таким образом, источниками для него служат тексты Илария Пиктавийского, Амвросия Медиоланского, Иеронима Стридонского, Августина, Боэция, Кассиодора, Григория Великого, Юлиана Толедского, Исидора Севильского, Беда Достопочтенного, Иоанна Дамаскина, Валафрида Страбона, Иво Шартрского, *Гуго Сен-Викторского*, составителя «Суммы сентенций» («*Summa sententiarum*») и мн. др. При этом в рамках своей творческой компиляции, отличающейся логической строгостью изложения собранного материала, П.Л. предпринимает попытку примирения противоречащих друг другу суждений церковных авторитетов на догматическую и каноническую тематику путем последовательного противопоставления несогласующихся мнений, приведения аргументов в пользу ортодоксального решения рассматриваемой проблемы и опровержения иных вариантов ответа на поставленный вопрос. Характерно, что указанная система доказательства отчасти имеет и рационально-философскую природу, поскольку, с точки зрения П.Л., существуют и такие истины Откровения, которые могут быть познаны вне зависимости от веры, а именно: существование Бога, божественное творение мира, бессмертие человеческой души («*Sent.*» III, 24, 3).

Главный принцип, в соответствии с которым определяется порядок расположения материала «Сентенций», обосновывается П.Л. исходя из интерпретации положения Августина о том, что «всякое учение касается или вещей или знаков» («О христианском учении», или «Христианская наука»: «*De doctrina christiana*», 426), т.е. — в данном контексте — касается или того, что будучи рассматриваемо само по себе, не служит обозначением чего-либо иного (*res*), или того, что являясь церковным таинством, выступает как действенный символ благодати (*signum*). При этом, — согласно августиновской классификации благ человеческой жизни, основывающейся на противопоставлении объектов наслаждения (*frui*) и пользования (*uti*) («О христианском учении» III, 10, 16; «О Граде Божиим» XII, 8), — вещи, в свою очередь, делятся на следующие три группы: предметы наслаждения, доставляющие людям блаженство (Бог); предметы пользования, содействующие достижению блаженства (сотворенный мир); предметы наслаждения и пользования

вместе (христианские добродетели). Человек же по отношению к ним выступает как существо наслаждающееся и пользующееся («*homo est res diligens et utens*»). Исходя из этого, «Сентенции» (как «*Doctrina rerum et signorum*») состоят из трех книг, посвященных вещам, и одной, последней — посвященной знакам.

Так, в кн. I: «О таинстве Св. Троицы» («*De mysterio Trinitatis*») говорится о единой Божественной сущности, которая, однако, одновременно является внутренне различимой (*multiplex*) и потому существующей в трех Лицах, а также об атрибутах Божественной сущности, в равной степени относящихся ко всем Лицам, т.е. о премудрости, провидении, предопределении, всеприсутствии, всемогуществе и воле Бога. При этом П.Л. стремится избежать употребления по отношению к природе Бога — единственно истинного и абсолютно простого (а потому и вечного и неизменного) бытия — термина «субстанция» (*substantia*), в виду того, что он имеет прямую коннотацию с термином «акциденция» (*accidens*), в данном случае недопустимую. С другой стороны, несмотря на то, что Бог обладает способностью актуального постижения всех сотворенных Им вещей, это не означает, что их предвечные интеллигибельные архетипы являются причиной внутреннего дробления Божественной природы. Касаясь же вопроса об исхождении Св. Духа, П.Л. рассматривает его в контексте учения о *Filioque* (т.е. исхождении «и от Сына»), и предложенная им трактовка данной проблемы впоследствии повлияла на принятую II Латеранским собором (1274) официальную тринитарную доктрину Католической церкви.

В кн. II: «О творении и формировании существ материальных и духовных и о многом другом, к этому относящемся» («*De rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione, aliisque pluribus eis pertinentibus*») повествуется — в противоположность ряду полуретических космогонических концепций представителей Шартрской школы — о сотворении Богом «из ничего» (*creatio ex nihilo*: 2 Макк. 7,28) и «неба», т.е. мира духовного, ангельского, и «земли», т.е. вещественного мира четырех элементов, а также человека как соединяющего в себе оба упомянутых начала (при этом особо подчеркивается недопустимость эманационистской или традукционистской трактовки происхождения человеческих душ). В истол-



ковании же текста Книги Бытия (1), касающегося различия шести дней творения, П.Л. в целом склоняется к буквальному его пониманию, хотя не отвергает и мысли о том, что творение есть единичный и мгновенный акт (Екк, 18,1: «Qui vivit in aeternum creavit omnia simul»), после которого мир развивается в соответствии с заложенными в него Богом потенциями дальнейшего формирования (так называемыми «семенными причинами»: *rationes seminales*). Упомянув о происхождении, природе и свойствах тварного мира, П.Л. переходит далее к рассмотрению его первоначального и наличного состояний, т.е. в отношении мира духовного — состояний до и после утверждения одних ангелов в добре и падения других (*formatio*), а в отношении человека — состояний до и после его грехопадения (в последнем П.Л. прямо следует Августину: «О Граде Божиим» III, 17). Так, до грехопадения человек обладал, во-первых, естественными благами (*naturalia bona*), с помощью которых мог сохранять себя в том виде, в каком был сотворен, а именно: возможностью бессмертия (*posse non mori*), возможностью не грешить (*posse non peccare*), совершенным знанием и свободой от необходимости и страдания; а во-вторых, обладал дарованными благами (*gratuita bona*), с помощью которых мог приблизиться к Богу и достигнуть вечной и блаженной жизни (выражающейся в невозможности смерти и греха: *non posse mori, non posse peccare*), а именно: благодатью действующей (*gratia operans*) — усиленным стремлением воли к добру, благодатью содействующей (*gratia cooperans*) — помощью в этом стремлении, и добродетелями (*virtutes*) — правдой, благоразумием, воздержанием, мужеством. После же грехопадения, — которое сопоставляется П.Л. с событиями притчи о милосердном самарянине (Лк. 10, 30), — естественные блага человека были повреждены («ранение»), а дарованные ему блага — отняты («обнажение»): вследствие первородного греха (*originale peccatum*), наделившего людей пороком вожделения (*vitium concupiscentiae*), им стало присуще чувство вины перед Богом (*culpa*) и ожидание наказания за непослушание (*poena*); для них стало невозможно не грешить и не умирать (*non posse non peccare, non posse non mori*). Однако частичное восстановление исходного состояния человека — после отпущения ему грехов в таинстве крещения — воз-

можно благодаря сверхъестественному действию благодати Св. Духа (*caritas*), наделяющей его способностью творить добро (при этом человеческие поступки, кроме тех, что злы по природе своей, должны оцениваться в соответствии с их причинами и намерениями).

Кн. III: «О воплощении Слова» («*De incarnatione Verbi*») посвящена христологической проблематике, значению христианских добродетелей (веры, надежды, любви) и заповедей. В частности, в ней утверждается, что воплотившись с целью спасения человечества и примирения его с Богом через искупление, Христос, — будучи свободным от первородного греха, а следовательно и от вины, — воспринял ряд присущих людскому роду наказаний: голод и жажду — ради проявления в Нем человеческой природы (*ad ostensionem humanae naturae*), а страдание и смерть — ради исполнения Его миссии (*ad complendum officium*). Смерть же, согласно П.Л., принимается Христом для того, чтобы «по правде, не по насилию преодолелся диавол»: и «смерть Христа тогда оправдывает нас, когда через нее в наших сердцах просыпается любовь».

И, наконец, в кн. IV: «О таинствах» («*De sacramentis*») П.Л. излагает свое учение на соответствующую тему, отталкиваясь при этом от августиновского определения: «Таинство есть видимый знак (форма) невидимой благодати (*Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma*)». Однако в то время как установленные в целях смирения, научения и упражнения (*propter humiliationem, eruditionem et exercitationem*) ветхозаветные таинства, или таинства закона (*sacramenta legalia*), служат лишь в качестве знамений иных идей и событий (*quotum usus est in significando*), таинства Нового Завета, или евангельские таинства (*evangelica sacramenta*), предназначенные для дарования оправдания и спасения (*justitia et salus*), суть не только священные знаки, но и сами причины реального проявления в них благодати Божией. Потому в последних, христианских таинствах, — число которых П.Л. первый устанавливает как равное именно семи: это крещение (*baptismus*); подтверждение, т.е. миропомазание (*confirmatio*); благословение хлеба, или Евхаристия (*panis benedictio, id est Eucharistia*); покаяние, или исповедь (*poenitentia*), последнее помазание, т.е. елеосвящение (*unctio extrema*); чин, т.е. священство (*ordo*) и брак (*conjugium*), — следует раз-

личать: видимый знак (*sacramentum*), внутреннюю сущность (*res sacramenti*) и силу (*virtus*) как результат действия таинства. Так, например, для крещения знаком являются словесная формула и вода, а сущностью — оправдание и обновление (*justificatio et innovatio*), получаемые через веру и сердечное сокрушение (*per fidem et contritionem*); для Евхаристии знаком будут Св. Дары и формула, во время произнесения которой происходит их превращение (*conversio*) в тело и кровь Спасителя, а сущностью — с одной стороны, упомянутые тело и кровь (это сущность «простертая и знаменующая»: *contenta et significata*), с другой стороны, единство Церкви (это сущность «знаменующая и непростертая»: *significata et non contenta*); для покаяния знак есть внешнее (*exterior*) его выражение, сущность же — отпущение грехов; и т.д. Интересно, что, с точки зрения П.Л., видимый знак таинства брака заключается в личном согласии на него будущих супругов (*consensus de praesenti*), а не в благословении священника. В конце же IV-й книги содержится дополняющий ее рассказ, посвященный четырем эсхатологическим темам, а именно: смерти, Страшному Суду, аду и раю, включающий в себя учение о различном состоянии усопших праведников и грешников до и после Суда (в рамках которого рассматривается концепция чистилища и внутреннее устройство небесного и inferнального миров), о роли в спасении души заслуг святых и ходатайства Церкви Небесной, о наказании дьявола (с обсуждением вопроса о том, будет ли он грешить в аду), о воскресении мертвых (с описанием «возраста и формы тех, кто воскреснет») и об обновлении мира.

Ряд положений богословского синтеза П.Л. вызвал — как оправданную, так и не оправданную — критику со стороны других представителей схоластической мысли. Так, например, в трактате «Против четырех лабиринтов Франции» (*Contra quatuor labyrinthos Franciae*», ок. 1177/78) *Вальтер Сен-Викторский*, причисляя П.Л. — наряду с *Петром Абеляром*, *Петром из Пуатье* и *Гильбертом Порретанским* — к «безрассудным диалектикам, стремящимся выдать правдоподобие за истину», обвинял его в христологическом нигилизме («*quod Christus secundum quod est homo non est aliquid*»), а именно в том, что тот якобы рассматривает божественный

Логос по воплощении относящимся к человеческой природе Христа так же, как духовное относится к телесному, из чего следует, что как дух, соединяясь с телом, не превращается в него, так и Бог остается неизменным и отграниченным от души Христа-человека, Который, таким образом, не имеет субстанциальной реальности. Несмотря на то, что III Латеранский собор (1179), на обсуждение которого *Вальтер* представил краткое изложение своего трактата, осудил указанные «ложные толкования» как принадлежащие П.Л., их действительным автором является *Петр Абеляр*, цитируемый в «Сентенциях» исключительно в полемических целях. Далее, в «Книге об истинной и ложной философии» (*Liber de vera et falsa philosophia*) *Иоахима Флорского* была подвергнута осуждению тринитарная доктрина П.Л., трактующая божественное единство как «*vera et propria*», а не как лишь «*collectiva et similitudinaria*». IV Латеранский собор (1215), однако, не одобрил мнение калабрийского аббата, постановив: «*Credimus cum Petro [Lombardo]*». В Средние века также в целом не было воспринято как ортодоксальное учение П.Л. о том, что пребывающая в душе человеческой и благотворно воздействующая на нее сила божественной любви (*virtus caritatis*) скорее является не некоей тварной реальностью, но тождественна самому Св. Духу (к единомышленникам П.Л., однако, вероятно, можно причислить его старшего современника *Гильома из Сен-Тьерри*; в Новое же время этот взгляд будет подхвачен многими протестанскими мыслителями). Но, с другой стороны, затронутый в «Сентенциях» — и активно обсуждавшийся позднее в «Кводлибетах» («*Quodlibeta*») *Генриха Гентского* — вопрос о возможности возрастания и убывания (*augmentatio et diminutio*) в человеке благодати Св. Духа оказал глубочайшее влияние на развитие позднесредневекового естествознания и, в частности, на формирование калькуляторской науки (*Оксфордская* и *Парижская* школы).

Несмотря на то, что не все тезисы П.Л. стали общепринятыми, его «Сентенции», превосходящие прочие суммы XII в. по ясности изложения и дидактической практичности, быстро завоевали огромную популярность и авторитет, приобретя статус эталонного богословского трактата, в значительной степени задававшего тематический и методологический контекст развития европейской

теолого-философской мысли вплоть до нач. XVI в. и даже в более позднее время (хотя они и вытеснялись постепенно из круга внимания схоластов Суммами Фомы Аквинского). Как стандартное, образцовое произведение, они служили примером для подражания, — в частности, для Петра из Пуатье, автора «Пяти книг Сентенций» («*Quinque libri Sententiarum*», ок. 1177), — и объектом многочисленных комментариев, из общего — достигающего порядка 1400-т — числа которых 248 наиболее значительны. После того как ок. 1222 г. преподаватель Парижского университета Александр Гэльский впервые использовал сочинение П.Л. в качестве базового текста для своего теологического курса, оно заняло прочное положение официального учебника по богословию не только в Парижском, но и в других европейских университетах, изучение, преподавание и комментирование которого превратилось в традиционную систему последовательных этапов академической карьеры. Так, студент теологического факультета был обязан посвятить изучению «Сентенций» два года (Библия изучалась четыре), после чего мог стать сентенциарным бакалавром (*baccalaureus sententiarium*), а затем и магистром; для получения же звания доктора теологии необходимо было написать к «Сентенциям» собственный комментарий. Однако непререкаемый авторитет трактата П.Л. послужил также причиной частого игнорирования последующими схоластами важных богословских вопросов, оставшихся без внимания в книгах «Сентенций», таких, например, как сотериологическая роль Воскресения Христова или природа и внутреннее устройство Церкви. Кроме того, столь активное изучение текста П.Л. подчас вело к пренебрежению текстом самого Писания, против чего уже в 1267 г. выступал Роджер Бэкон, называвший производимую в университетах подмену Библии этой «Учительской суммой» («*Summa magistralis*») «четвертым грехом» современных ему теологов.

Основные компендиумы «Сентенций» были написаны магистром Бандином («*Abbreviatio magistri Bandini*», втор. пол. XII в.) и Симоном из Турне («*Abbreviatio in Sententias magistri Petri Lombardi*»). К числу первых авторов комментариев к ним, обычно издававшихся под типовым названием «*Commentarium [Glossae, Quaestiones, Scriptum, Lectura] in [super] quattuor libros Sententiarum Petri Lom-*

*bardi*», вероятно, принадлежит ученик П.Л. — *Петр Коместор*, составивший также комментарии к его «Великой глоссалии» («*Magna glossatura*»). Среди других комментаторов «Сентенций» можно назвать *Aлександра Гэльского*, *Альберта Великого*, *Бонавентуру*, *Фому Аквинского*, *Генриха Гентского*, *Ульриха Страсбургского*, *Петра Тарантасского*, *Иоанна Пеккама*, *Петра Иоанна Оливи*, *Ричарда из Мидлтауна*, *Иоанна Парижского*, *Эгидия Римского*, *Виталия дю Фур*, *Иоанна Дунса Скота*, *Дуранда из Сен-Пурсена*, *Петра Ауреоли*, *Иоанна де Бассоль*, *Фому Брэдвардина*, *Роберта Холкота*, *Уильяма Оккама*, *Григория из Римини*, *Ричарда Суисета (Суайнсхеда; Оксфордская школа)*, *Фому Бакингема*, *Фому Страсбургского*, *Николая Орема*, *Петра д'Айи*, *Жана Жерсона*, *Марсилия Ингенского*, *Дионисия Картузианца*, *Мартина Лютера*, *Ламберта Дано* и др. Одним из последних свой комментарий к «Сентенциям» составил в 1635/36 г. иезуит Х.М. де Рипальда.

*Соч.:* *Sermones*. — Argentorati, 1471; *Collectanea in omnes Divini Pauli Apostoli Epistolas*. — 1474 (Parisiis, 1535); *Libri quattuor Sententiarum*. — Venetiis, 1477 (Basileae, 1516; Coloniae Agrippinae, 1576; *Spicilegium Bonaventurianum IV–V (1871ff)*; Quaracchi: *Collegium S. Bonaventurae*, 1916 [1966–67, 1971–81 (*Sententiae in IV libris distinctae*, t. 1–2)]); *Commentarium in Psalmos*. — Parisiis, 1541; *Opera omnia // PL CXCI–CXCVI (1854–55)*, 1–964; *XXIX Sermones // PL CLXXI*, 339–964 [под именем Хильдеберга Лавардинского]; *Opera*, t. 1–4. — Quaracchi, 1882–9; Четыре книги Сентенций (кн. I, избр. главы) / Пер. А.В. Апполонова // *АСМ II*, 477–493.

*Ком.:* *Aegidius Romanus*. *Commentarium in libros Sententiarum*. — Cordubae, 1707; *Alexander Halensis*. *Glossa in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, t. 1–4. — Quaracchi, 1951–1954; *Dionysius Cartusianus*. *Commentarium in libros Sententiarum Petri Lombardi*. — Venetiis, 1584; *Durandus a Sancto Portiano*. *In Sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quattuor*. — Parisiis, 1508, 1515, 1533, 1539, 1547, 1550, 1568 [Lugduni. 1533, 1569 (N. Martimbos et al.); Anvers, 1566; Venetiis, 1571, 1586; Antverpiae, 1567]; *Gregorius Ariminensis*. *Lectura in Primum et Secundum librum Sententiarum*. — Parisiis, 1482, 1487, 1520 (Mediolani, 1494; Valentiae, 1500; Venetiis, 1503, 1518, 1522 [repr. Franciscan Studies Publications. Text Series 7. — Louvain/Paderborn: St. Bonaventure, 1955];

D. Trapp et al. // Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 9. — Berlin: De Gruyter, 1979); *Guillelmus de Ockham*. Quaestio prima principalis Prologi in Primum librum Sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel / Ed. P. Boehner. — Paderborn, 1939; *Henricus de Gandavo*. Commentarium in libros Sententiarum. — Parisiis, 1520; *Johannes Martinus de Ripalda*. Brevis expositio litterae Magistri Sententiarum. — Salmanticae/Lugduni, 1635–36; *Johannes Pecham*. Commentarius in Sententias [cum Questiones disputatae, Quodlibet I–IV, Quodlibet Romanum] / Ed. F.M. Delorme. — Roma, 1938; *Lambertus Daneau*. Commentarius in librum primum Sententiarum Petri Lombardi. — Genavae, 1580; *Marsilius Inguen*. Quaestiones super quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi. — Argentorati, 1501 (repr. Francfort, 1965); *Petrus de Alliaco*. Quaestiones super Sententias. — Argentorati, 1490 (Venetiis, 1500; Francfort, 1960); *Petrus Aureoli*. Scriptum super primum Sententiarum. — Romae, 1516 (E.M. Buytaert. — New York: St. Bonaventure, 1952–1956); Commentarium in primum (– quartum) libros Sententiarum, pars prima (quarta) // Quodlibeta sexdecim Petri Aureoli Verberii, t. 1–2. — Romae: Vaticane et A. Zannetti, 1596–1605; *Petrus Joannes Olivi*. Commentarius in quattuor libros Sententiarum. — Patavii, 1540; Summa quaestionum [Quaestiones ordinatae] in Secundum librum Sententiarum / Ed. B. Jansen // BFSMA IV–VI (1922–26); *Petrus de Tarantasia*. In quattuor libros Sententiarum Commentaria / Ed. A. Colomerium. — Tolosae, 1652; *Riccardus de Mediavilla*. Super quattuor libros Sententiarum quaestiones subtilissimae. — Brixiae, 1591; *Robertus Holcot*. Super libros Sententiarum quaestiones. — Lugduni, 1497; *Simon de Tornaco*. Abbreviatio in Sententiis Petri Lombardi [cum Disputationes] / Ed. J. Warishez // SSL 12 (1932); *Thomas Argentinensis*. Lectura super quattuor libros Sententiarum. — Argentorati, 1490; [*Johannes*] *Thomas Bokinham*. Opus in quattuor libros Sententiarum / Ed. J. Barbier. — Parisiis, 1505; *Vitalis de Furno*. Reportatio de la Lectura super IV librum Sententiarum [cum Memorialia] / Éd. F.M. Delorme, O.F.M // La France Franciscaine 9 (1926), 421–71; *Stegmüller F.* Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi, Bd. 1–2. — Herbipoli [Würzburg], 1947.

*Jlum.*: *Annat J.* Pierre Lombard et ses soueces patristiques // Bulletin de la littérature ecclésiastique (1906); *Baltzer O.* Die Sentenzen des Petrus Lombardus // Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche VIII, 3 (Leipzig, 1902, 1972); *Bertola E.* La dottrina della creazione nel Liber Sententiarum di Piero Lombardo // Review «Pier Lombardo» I, 1 (1957), 27–44; *Bertola E.* La dottrina lombardiana dell'anima nella storia delle dottrine psicologiche del XII secolo // Review «Pier

Lombardo» III, 1 (1959), 3–18; Bibliografia Lombardiana // Review «Pier Lombardo» IV (1960), 149–153; *Brady I., O.F.M.* A New Edition of the Book of Sentences // Review «Pier Lombardo» V, 3–4 (1961), 1–8; *Brady I., O.F.M.* Peter Lombard, Canon of Notre Dame // RTAM 32 (1965); *Brady I., O.F.M.* Peter Manducator and the Oral Teachings of Peter Lombard // Antonianum 41 (1966); *Carbonara M. da.* Dante e Pier Lombardo. — Città di Castello, 1899; *Delhaye Ph.* Pierre Lombard: sa vie, ses oeuvres, sa morale. — Montréal/Paris, 1961; *Doucet V.* Commentaires sur les Sentences: Supplément au répertoire de M. Frédéric Stegmüller. — 1954; *Espenberger J.N.* Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrhundert // BGPM III, 5 (1901); *Fabro C.* Attualità di Pietro Lombardo // Review «Pier Lombardo» IV (1960), 61–73; *Ghellinck J. de.* Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes. Études, recherches et documents. — Bruxelles, 1948 (1969); *Lorenzi G. de.* La filosofia di Pier Lombardo nei Quattro Libri delle Sentenze // Review «Pier Lombardo» IV (1960), 19–34; Miscellanea Lombardiana. — Novara, 1957; *Protois F.* Pierre Lombard: son époque, sa vie, ses écrits et son influence. — Paris, 1881; *Rogers E.F.* Petrus Lombardus and the Sacramental System. — New York, 1917; *Schneider J.* Die Lehre vom dreifaltigen Gott in der Schule des Pierre Lombard. — München, 1961; *Schneyer J.S.* Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350 // BGPTM XLIII, 4 (1972), 700–704; *Schupp J.* Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus. — Freiburg-im-Breisgau, 1932; *Smalley B., Lacombe G.* The Lombard's Commentary on Isaias and Other Fragments // New Scholasticism 5 (1931); *Stegmüller F.* Repertorium biblicum Medii Aevi IV (1954), 6625–6669, IX (1977), 6625–6668; *Пономарев П.П.* Петр Ломбардский // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. — М., 1995, 338–340.

**АЛЕКСАНДР ГЭЛЬССКИЙ** КАК ОСНОВОПОЛОЖНИК ФРАНЦИСКАНСКОЙ УЧЕНОЙ ТРАДИЦИИ

**АЛЕКСАНДР ГЭЛЬССКИЙ** (Alexander Halensis, Alexander of Hales [Hayles]) (1170/85, Гэльс Оуэн [Хэйлз Оуэн], Шропшир или Гэльс [Хэйлз], Глостершир — 21.08.1245, Париж), английский теолог и философ, сторонник августинизма, обновленного за счет аристотелевского и арабо-иудейского наследия. «Доктор неопровержимый» (*doctor irrefragabilis*) и, согласно эпитафии, «слава учителей, краса и цвет философов» (*gloria doctorum, decus et flos philosophorum*). Основатель францисканской теолого-философской школы; «отец и наставник» (*pater et magister*), по словам Бонавентуры, Францисканского ордена. Вероятно, получив первоначальное образование в Оксфорде, он приблизительно с 1200 г. учился в Парижском университете, став к 1210 г. магистром искусств, а ок. 1220 магистром теологии. Как преподаватель Парижского университета, А.Г. впервые использовал «Сентенции» *Петра Ломбардского* (одним из первых комментаторов которых он был) в качестве базового текста для кафедры теологии (после 1222). В 1235 г. А.Г. — архидиакон Ковентри (Уорикшир). Вступив ок. 1236 г. во Францисканский орден, он стал первым францисканским профессором в Париже (чем существенно повысил статус миноритов) и основал орденскую школу при университете, где его учениками были Бонавентура, Иоанн Рупелла (Жан из Ла-Рошели), Уильям из Мелитона. А.Г. был соавтором «Толкования Устава св. Франциска» («*Expositio super Regulam Fratrum Minorum*»), изложенного в булле Григория IX (1227–41) «*Quo elongati*» (28.09.1230), а также участником францисканского капитула 1239 г., отрешившего Илию Кортонского с поста генерала Ордена, и I Лионского собора (1244–45), после возвращения с которого он внезапно скончался (возможно, вследствие эпидемии в Париже).

А.Г. был одним из первых схоластов, кто начал активно работать с сочинениями нехристианских авторов: аль-Фараби, Авиценны, Авицебронна и с псевдо-аристотелевской «*Книгой о причинах*» («*Liber de causis*», арабской компиляцией из «Первооснов теологии» Прокла). Располагая переводами практически всех сочине-

ний Аристотеля и изучая традицию его арабских комментариев, он одним из первых предпринял серьезную попытку импликации его идей в христианскую теологию. Однако, будучи несомненным традиционалистом и сторонником приоритета истин Откровения над рациональными доводами, и потому считавшим, что «следует больше доверять Августину, чем Философу (*plus credendum est Augustino quam Philosopho*)», А.Г. стремился к истолкованию новой философской информации в духе богословия Августина, Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина. Другими авторитетами для него служили: Ансельм Кентерберийский, Бернард Клервоский, *Гуго Сен-Викторский*, *Ришар Сен-Викторский*, *Алан Лилльский*, *Гильберт Порретанский*, *Гильом Кониский*, Ансельм Ланский и даже *Петр Абеляр*. В своей психологической доктрине он опирался на псевдо-августиновский трактат «О духе и душе» («*De spiritu et anima*»), автором которого является Алхер Клервоский. При этом, превосходя современников интеллектуальным кругозором и глубиной постановки новых, требующих своего решения проблем, А.Г. во многом инициировал тот стиль философского мышления, что был характерен как для представителей Высокой схоластики XIII в. в целом, так и для францисканских теологов-августинистов в частности: Одона Риго, Бонавентуры, *Матфея из Акваспарты* и др.

Среди произведений, связанных с именем А.Г., — к которым относятся «Глоссы к четырем книгам «Сентенций» Петра Ломбардского» («*Glossa in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*»), «Спорные вопросы» («*Quaestiones disputatae*»), «Кводлибеты» («*Quodlibeta*»), а также посвященный объяснению сложных терминов «Эксотикон» («*Exoticon*»), — особого внимания заслуживает написанная по поручению Иннокентия IV (1243–54) «Сумма всеобщей теологии» («*Summa universae theologiae*», или «*Summa theologica*», 1235–57), снабженная собственными трактовками обширная компиляция, представляющая из себя одну из первых значительных попыток систематизации католического богословия и содержащая в своих положениях основу теологической доктрины францисканской школы XIII в. (за что и получила дополнительное название «*Summa Minorum*»). При том, что позднее это произведение — несмотря на очевидные расхождения в тексте — приписыва-

валось непосредственно А.Г. («Summa fratris Alexandri»), в целом оно было составлено на основе его сочинений учениками: Уильямом из Мелитона, Иоанном Рупеллой (Жаном из Ла-Рошели) и др.; причем, как под руководством самого А.Г., так и — при содействии Александра IV (1254–61) — после его смерти. Текст «Суммы» состоит из 4-х кн.: в 1-ой говорится о характере теологической науки как таковой, о доказательствах бытия Бога, о Св. Троице, о божественной природе и именах; первая часть 2-ой кн. посвящена шести дням творения и отдельным тварным существам (ангелам, человеку как единству души и тела), а вторая ее часть — моральной теологии (включая установление природы зла и классификацию грехов); 3-я кн. повествует о Боговоплощении и земной жизни Христа, о законе (вечное, естественное и позитивное право, заповеди) и благодати; 4-я же — об искуплении грехов, семи христианских таинствах, богослужении, молитвах, церковных праздниках и т.д. Несмотря на то, что, согласно легенде, после одобрения «Суммы» семьдесятю теологами Иннокентий IV рекомендовал ее как руководство всем парижским магистрам, приписываемое А.Г. произведение вызывало неоднозначную оценку схоластов: так, *Роджер Бэкон* заявлял в «Большом сочинении» («Opus majus»), что «весьящее больше, чем может вынести лошадь», оно свидетельствует о тщеславии и научной некомпетентности ее автора, чья широчайшая эрудиция не спасает его от интеллектуального бессилия.

Согласно выводам из открывающего «Сумму» исследования собственной природы теологии как науки (несущего на себе заметные следы влияния аристотелевского идеала науки), наше знание о Боге исходит как от авторитетов, т.е. из веры, возникающей «от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10,17), так и от разума, т.е. из познания нами тварного мира как символической лестницы, ведущей к Создателю. Приводимые доказательства бытия Бога опираются с одной стороны на аргументы Августина: когда сами условия конечного бытия требуют существования Первого Бытия, самодовлеющего и ни от чего независящего Высшего Блага, Истины и Единства, являющегося совершенством всех конечных вещей, причастных, уподобляющихся и стремящихся к бесконечности; с другой стороны — на аргументы Ансельма Кентерберий-

ского: когда полагается, что, «говоря о Божественной сущности (essentialitas), следует указать, что она столь очевидна, что не может мыслиться несуществующей» («Sum. univ. theol.» I, 26); а также — на аргументы Аристотеля: когда для обоснования движения в универсуме утверждается необходимость допущения неподвижного Перводвигателя. При этом в Боге усматривается нераздельное единство формальной, действующей и целевой причин мироздания (causa formalis, efficiens et finalis), т.е. как порождающий формы Он есть первообразная причина, как творящий вещи — причина деятельная, как совершенная цель стремлений всего сущего — причина конечная. Бог, таким образом, является залогом вселенской гармонии, не нарушаемой даже фактом существования зла, которое — здесь А.Г. прямо следует Августину — косвенно также способствует указанной гармонии целого, обуславливающей красоту универсума как откровение славы Божией в мире.

Примыкая к традиции реализма и экземпляризма, А.Г. разделяет мнение Августина о том, что платоновские идеи (универсалии) предвечно содержатся в божественном Разуме, не обладая никакой автономной сферой своего чистого, внетелесного существования. Более того, в своем последнем основании они реально совпадают в совершенном единстве самой божественной сущности, и Бог, познавая свое существование как первообраз (causa exemplaris) многих и различных вещей, производит лишь относительное разделение этих прототипов тварного мира. Образцы в божественном разуме, универсалии суть формы в сотворенных вещах, по которым читается замысел Творца. При этом само творение мира, — являясь свободным, ничем не детерминированным божественным актом, — есть творение из ничего (ex nihilo), но не из предвечной материи как возможности (possibilitas) бытия. Однако естественная теология А.Г. исходит не только из тех свойств тварного бытия, что отражают его божественную причину, но строится также на исследовании собственных особенностей создания, прежде всего пространственно-временных характеристик и композиционного устройства: в противоположность божественной простоте, всякое сотворенное сущее составлено из того, «что есть» (quod est), т.е. сущности вещи, и бытия, «которым есть» (quo est) вещь — в этом А.Г. следует Бозцию.



Кроме того, А.Г. придерживается учений о множественности субстанциальных форм в каждой вещи и нередко прибегает к терминологии *метафизики света*.

Вопреки ангелологии и психологии А.Г., изложенным в его «Глоссах» (II, 28) и «Спорных вопросах» (556–565), соответствующая доктрина «Суммы» утверждает всеобщий гилеморфизм, т.е. распространяет представление о формально-материальном строении и на бестелесные сущности, на ангелов и человеческие души, вводя при этом понятие об особой, духовной материи (*materia spiritualis*). Способности же души, как заявляет А.Г., выступая против учения Гильома Осеррского, едины с ее субстанцией (но не с сущностью). Указывая, что при познании чувственного мира необходимо — как учил о том Аристотель — прибегать к опыту, абстрагирующему мышлению и логическим доказательствам, А.Г. считает одновременно, что познание первоначал, вечных и неизменных божественных истин достигается лишь посредством прямого озарения деятельного разума исходящим от Бога интеллигибельным светом. При этом роль и характер действия в человеческом уме запечатленных понятий (*notiones impressae*), обретаемых путем иллюминации, сравнивается им с той функцией, что выполняют в природе заложенные в нее Богом при сотворении «семенные причины» (*rationes seminales*), конституирующие дальнейшее самостоятельное развитие вещей. В рамках своей моральной философии, изложенной прежде всего в «Спорных вопросах» (566–608), А.Г. особое внимание уделяет проблеме человеческой свободы: настаивая на том, что человек свободен по самой своей природе, он указывает, что изначально присущая ему способность к свободному выбору (*liberum arbitrium*) не сводима ни к его разуму, ни к воле, а потому образует с последними троицу, подобную Св. Троице. Целью же всякого свободного произволения является выбор того, что нравственно дубро. В «Глоссах» (II, 380–385) А.Г. представлена также — еще до того, как это сделал Филипп Канцлер («*Summa quaestionum theologiarum seu Summa de bono*», ок. 1225–28), — особая трактовка учения о синдерезисе (*synderesis*), врожденной эмоционально-волевой способности души, которая заключается в интуитивном любовном влечении ее к благу как таковому и которая во

взаимодействии с чистым разумением является средством постижения Бога.

К особой заслуге А.Г. следует отнести то, что в его сочинениях впервые была задана общая форма схоластического изложения обсуждаемой проблемы, ставшая традиционной для разного рода средневековых «сумм», «комментариев», «вопросов». Эта форма, заключенная в рассуждение посредством силлогизмов, базируется на методе «*pro et contra*» (в менее разработанном варианте существовавшем ранее как метод «*sic et non*» *Петра Абеляра*), согласно которому рассмотрению подлежат подкрепленные авторитетными мнениями или рациональными доводами противоположные варианты решения проблемы, а окончательное, устраняющее противоречие заключение автора является либо гармонизацией исходных вариантов ответа с демонстрацией мнимости предъявляемой альтернативы, либо выбором одного из них при доказательстве неуместности в данном случае противоположных аргументов. Схематично эта форма выглядит следующим образом: 1) постановка вопроса («*Quaeritur an...*»), 2) возражения против предполагаемого ответа («*Videtur quod non...*»), 3) авторитетные суждения в пользу того утверждения, которое является ответом автора на поставленный вопрос («*Sed contra...*»), 4) доказательство этого утверждения («*Respondeo discendum*»), 5) опровержение возражений («*Ad primum, ad secundum, etc.*»).

*Соч.:* *Summae theologicae liber III.* — Venetiis, 1475; *Summa universae theologiae.* — Norimbergae, 1481–1482 (Venetiis, 1576; Coloniae Agrippinae, 1622; Libri I–III, t. 1–4. — Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1924–1948); *Expositio quattuor magistrorum super Regulam Fratrum Minorum* / Ed. L. Olier. — Roma, 1950; *Glossa in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, t. 1–4. — Quaracchi, 1951–1954; *Quaestiones disputatae «Antequam esset Frater»*, t. 1–3. — Quaracchi, 1960.

*Лит.:* *Bérubé C.* La connaissance intellectuelle du singulier matériel au XIII<sup>e</sup> siècle // *Franciscan Studies* 11 (1951), 157–201; *Bettoni E.* Il problema della cognoscibilità di Dio nella scuola francescana. — Padova, 1950; *Boehner Ph., OFM.* The System of Metaphysics of Alexander of Hales // *Franciscan Studies* 5 (1945),



366–414; *Doucet V.* Prolegomena in librum III necnon in libros I et II Summae Fratris Alexandri. — Quaracchi, 1948 (Franciscan Studies 6 (1946), 403–417; 7 (1947), 26–41, 274–312); *Endres von.* Des Alexander Halles Leben und Psychologische Lehre // Philosophisches Jahrbuch (1888); Franciscan Studies 10 (1950), 164–185, 286–312 [19 (1959), 334–383; 20 (1960), 96–148; 22 (1962), 32–149]; *Fuerst A.* A Historical Study of the Doctrine of the Omnipresence of God. — Washington, 1951; *Glorieux P.* D'Alexandre de Halès a Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIIIe siècle // AFH XXVI (1933), 260–278; *Gössmann E.* Metaphysique und Heilsgeischichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis. — München, 1964; *Herscher I.* A Bibliography of Alexander of Hales // Franciscan Studies 5 (1945), 434–454; *Hufnagel A.* Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 4 (1957), 148–174; *Lio E.* Determinatio «Superflui» in Doctrina Alexandri Halensis. — Roma, 1953; *Picavet F.* Abélard et Alexandre de Hales, créateurs de la méthode scolastique. — Paris, 1896; *Rohmer J.* La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexander de Hales à Jean Peckam // ANDLMA 3 (1928).

**ТЕОЛОГО-ФИЛОСОФСКОЕ  
МЫСЛЬ  
ГИЛЬОМА ОВЕРНСКОГО**

**ГИЛЬОМ ОВЕРНСКИЙ**, или Гильом Парижский (Guillelmus Alvernus [Alvernensis, de Alvernia], Guillelmus Parisiensis; Guillaume d'Auvergne, Guillaume de Paris) (ок. 1180/90, Ориак, Овернь —

30.03.1249, Париж), французский теолог и философ. Учился теологии в Париже; магистр (с 1223), а затем профессор (с 1225) теологии в Парижском университете. К 1225 г. Г.О. — каноник Нотр-Дам; в 1228 г. он становится епископом Парижа (episcopus Parisiensis), но сохраняет при этом тесные связи с университетом, покровительствуя нищенствующим орденам (в период его епископата свои кафедры в университете получили как францисканцы, так и доминиканцы). Он известен также деятельностью по ограничению представителей духовенства одним бенефицием (в случае если тот доставляет достаточно средств к существованию) и участием в комиссии по

цензурному редактированию аристотелевских книг по естественной философии (libri naturales), назначенной в 1231 г. Григорием IX (1227–41) и возглавлявшейся Гильомом Осеррским. Главной работой Г.О. является монументальный компендиум «Божественное учение» («Magisterium divinale», 1223–40), состоящий из семи частей: «О первом начале» («De primo principio», ок. 1228), или «О Троице» («De Trinitate»); «О душе» («De anima», 1230), или «О бессмертии души» («De immortalitate animae»); «О сотворенном универсуме» («De universo creaturarum», 1231–36); «Почему Бог стал человеком» («Cur Deus homo»); «О таинствах» («De sacramentis»); «О вере и законах» («De fide et legibus»); «О добродетелях и нравах» («De virtutibus et moribus»), или «О добре и зле» («De bono et malo»). Кроме того, его перу принадлежит еще порядка двадцати трактатов, включая «Божественную риторику» («Rhetorica divina») и сочинения по практическому богословию.

Несмотря на то, что Г.О., — на мировоззрение которого сильное влияние оказали идеи Августина, Доминика Гундиссалпина и неоплатонической «Книги о причинах» («Liber de causis»), — являлся активным сторонником христианского платонизма, он, обладая обширной философской эрудицией, был (наряду с Александром Гэльским, Гильомом Осеррским и др.) одним из первых схоластических мыслителей, кто предпринял попытку интегрировать в рамки традиционно устоявшейся теологической системы августинизма теории, почерпнутые из произведений Аристотеля, а также арабских и еврейских авторов: аль-Фараби, Альгазеля, Авиценны, «благороднейшего из всех философов» Авицеброна, Моисея Маймонида («Dux neutrogum»). Однако при этом, те аристотелевские и арабо-еврейские концепции, что очевидным образом противоречили христианскому учению, подвергались им последовательной критике и осуждению. Указанный характер мировоззрения Г.О. сочетался с четким разделением в его работах предметных областей теологии и философии, с признанием за последней собственных законов и объектов исследования.

Наследуя от Боэция и Авиценны различие между сущностью и существованием, Г.О. утверждает, что глагол «быть» (esse) может указывать как на некую определенную сущность («быть чем-то»), так и иметь чисто экзистенциальное значение: «Substantia rei est ejus

esse et ejus quidditas». В своем последнем смысле бытие не входит в дефиницию никакого сущего, помимо Бога, чье определение существованием и ограничивается: «Ego sum qui sum» (Исх. 3,14), — почему более точно следует говорить, что Он вообще «не имеет ни чтойности, ни определения (non habet quidditatem nec diffinitionem)». Так как субъект может обладать предикатом либо вследствие своей сущности (praedicatio secundum essentiam), либо вследствие причастия чему-либо иному (praedicatio secundum participationem), то тогда в случае, если бы все сущности имели свое бытие лишь благодаря участию в бытии иного (т.е. все обладали бы не необходимым существованием, но существованием «в силу чего-то», secundum quid), их цепочка или уходила бы в бесконечность, что невозможно, или образовывала бы причинно-следственный круг, что также является очевидным абсурдом. Следовательно, для того, чтобы существование по причастию вообще имело место, требуется постулировать наличие такого сущего, которому бытие принадлежало бы вследствие самой его сущности (per essentiam), т.е. которое существовало бы необходимо и само по себе (necesse esse per se) — это и есть Бог, в силу причастия Которому существует все сотворенное: «как душа — жизнь тела, так и Бог — бытие всего». Таким образом, бытие Бога — это бытие, которым существуют все вещи, но не то, что они суть (esse quo sunt, non autem quod sunt), и вещи обладают бытием, которым они суть, не сущностным, но как бы привходящим образом (esse quo sunt non est ejus essentielle, sed quasi accidit). При этом вне Бога нет и никакого самостоятельного начала возможности вещей, ибо материя, претендующая на этот статус, во-первых, сама нуждается в получении бытия, а во-вторых, в случае ее отождествления с возможностью как таковой подпадает под категорию отношения, т.е. может являться лишь акциденцией. К тому же гилеморфическое строение Г.О. (вопреки Авицеброну) приписывает исключительно телесным вещам; приведенной выше концепции сущности и существования достаточно, по его мнению, для характеристики онтологического различия мира чистых интеллигенций (ангелов) и божественной природы.

В противоположность арабским мыслителям (особенно Авиценне), Г.О. утверждал также, что Бог как абсолютное совершен-

ство исключает ограничение своего могущества («voluntas sui juris suaeque potestatis est»), и потому неверно говорить, что непосредственно от Него исходит лишь первая интеллигенция, обуславливающая, в свою очередь, существование последующего множества вещей. Принцип «от одного может быть лишь одно (ab uno non est nisi unum)» относится к естественному причинению, но не к Богу, обладающему свободной волей, благодаря которой Он решает творить вещи (божественное же могущество приводит это решение в исполнение). При этом — в силу того, что данное творение осуществляется непосредственно (т.е. без каких-либо промежуточных ступеней) и примордиальные идеи всех вещей, в соответствии с которыми оно происходит, одинаковым образом содержатся в божественном Разуме, — все сотворенное в равной степени является объектом божественного познания, в равной степени причастно божественному бытию и в равной степени подпадает под действие божественного Провидения, направляющего каждую вещь к ее цели (естественная причинность в таком случае также есть проявление воли Творца: «Potestas naturarum sola voluntas est Conditoris»). Доказательство того, что мир (вопреки Аристотелю) имел свое начало во времени заключается, по Г.О., в том, что он — как существующий не необходимо — сам по себе только возможен, а возможность относится к действительности как небытие к бытию, и, следовательно, мир сам по себе есть ничто. А так как, с одной стороны, он получает свое бытие от Бога, а с другой стороны, то, что присуще вещи самой по себе, всегда предшествует тому, что дается ей извне, то мир не должен был существовать прежде, чем обрел свое бытие в действительности (впоследствии этим аргументом Г.О. воспользуется Бонавентура, однако Фома Аквинский будет доказывать его несостоятельность в трактате «О вечности мира против ворчунов»: «De aeternitate mundi contra murmurantes», 1271).

В своей психологической доктрине Г.О. одновременно разделял аристотелевское представление о душе как «совершенстве физического, органического тела, имеющего жизнь в потенции (perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis)» («О душе» I, 1) и, оставаясь на позициях августинизма, утверждал независимое существование души, рассматривая человека как душу, управляю-

щую телом, во всех частях которого она присутствует. Аргументы в пользу нетленности души, основанные на специфике ее собственной природы, во многом заимствуются Г.О. у Доминика Гундиссаллина («*De immortalitate animae*»); а его теория о том, что душевные потенции (разум, воля и др.), не добавляя ничего реального к сущности души и, таким образом, являясь тождественными ей, суть только ее различные отношения — действительные или возможные — к тем или иным актам и объектам, впоследствии была развита Генрихом Гентским. Отказываясь, следовательно, признать активный и пассивный интеллекты за существенно отличные друг от друга способности души, Г.О. отвергает авиценновскую концепцию отделенного деятельного разума и полагает, что человеческое познание обусловлено не воздействием с его стороны, но изначально заключенными в душе и созерцаемыми ею по мере возможности очевидными принципами разумного постижения, интеллигибельными экземплярами вещей и моральными постулатами, которые, излучаясь от Бога как вечной Истины, отражаются в зеркале разума (отчего он и является образом Божиим в душе человека). При этом «никакое знание не является более естественно присущим душе, чем знание ею себя самой». Однако данный вариант иллюминационистской доктрины сочетается в эпистемологии Г.О. с аристотелевской идеей эмпирического познания, согласно которой разумная душа формирует в себе образы вещей на основе тех впечатлений, что она получает извне, вступая в контакт с вещами посредством органов чувств.

Кроме того, работа Г.О. «О сотворенном универсуме» содержит много сведений по космологии и естественной истории, интерпретированных с точки зрения христианской ортодоксии: так, например, Г.О. безоговорочно признает в ней, — игнорируя доводы аристотелевской физики, — реальное существование вод над твердью. Там же им рисуется картина идеального земного государства, чье благоустройство подобно государству небесному, образуемому ангельской иерархией. К сказанному можно добавить, что именно в данном сочинении Г.О. со ссылкой на Авиценну говорит об истине как соответствии высказывания (*oratio*) и вещи, поясняя, что высказывание есть утверждение или отрицание относительно чего-

либо. В целом же в его трудах предвосхищен ряд идей более поздних и более знаменитых авторов: Альберта Великого и Фомы Аквинского (рассмотрение философии как автономной дисциплины), Иоанна Дунса Скота (учение о бытии и божественной свободе), Уильяма Оккама (концепция абсолютного могущества Бога: *potentia Dei absoluta*).

*Соч.:* De universo. — Norimbergae, 1496 (Venetiis, 1591); Opera omnia, t. 1–2 / Ed. B. Leferon. — Parisiis, 1674 (repr. 1962); Opera, t. 1–3 / Curante Blasio Ferronio. — Aureliae, 1674; De immortalitate animae // Bülow G. Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae // BGPM II, 3 (1897), 39–61; De bono et malo // Mediaeval Studies 8 (1946), 245–299 (J.R. O'Donnell. — 1954); De Trinitate / Ed. B. Switalski. — Toronto, 1976.

*Лит.:* Baumgartner M. Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne // BGPM II, 1 (1895); Borok H. Der Tugendbegriff des Wilhelm von Auvergne (1180–1249). — 1979; Bülow G. Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae // BGPM II, 3 (1897); Gilson É. La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne // AHDLM 15 (1946), 55–91; Guttmann J. Guillaume d'Auvergne et la littérature juive // Revue des études juives 18 (1889); Kramp J. Des Wilhelms von Auvergne «Magisterium divinae» // Gregorianum I (1920), 538–616 [2 (1921), 42–103, 174–195]; Lingenheim J. L'art de prier de Guillaume d'Auvergne. — Lyon, 1934; Marrone S.P. William of Auvergne and Robert Grosseteste. New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century. — Princeton: Princeton University Press, 1983; Masnovo A. Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino, t. 1–3. — Milano, 1945–46 (2nd ed.); Masnovo A. Guglielmo d'Auvergne e la Provvidenza divina // ADGM, 503–524; Quentin A. Naturkenntnis und Naturanschauungen bei Wilhelm von Auvergne. — 1976; Rohls J. Wilhelm von Auvergne und der mittelalterliche Aristotelismus. — 1980; Schindele St. Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne. — München, 1900; Valois N. Guillaume d'Auvergne — sa vie et ses ouvrages. — Paris, 1880; Werner K. Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne // SWAW, Philosophisch-historische Klasse LXXIII (1873); Werner K. Wilhelms von Auvergne Verhältniss zu den Platonikern des XII. Jahrhunderts // SWAW, Philosophisch-historische Klasse

LXXIV (1873), 119–172; *Ziesché K.* Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne. — Wien, 1910.

**АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ**  
**И РЕЦЕПЦИЯ**  
**АРИСТОТЕЛИЗМА**

**АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ**, или Альберт Кёльнский, Альберт Тевтонский, Альберт фон Больштедт (*Albertus Magnus*, *Albertus Coloniensis* [*de Colonia*], *Albertus Teutonicus*; *Albert der Große*, *Albert von*

*Bollstädt*) (1193 или 1206/07, Лаунген близ Ульма, Швабия — 15.11.1280, Кёльн), немецкий теолог, философ и ученый-естествоиспытатель периода Высокой схоластики; наиболее влиятельный из учителей своего времени. Будучи уже при жизни по причине необычайно высокого авторитета названным «Великим», получил за энциклопедичность своих познаний почетный титул «доктор всеобъемлющий» (*doctor universalis*). Происходя из графского рода, А.В. учился в Падуе, где в 1223 г. вступил в Доминиканский орден, и в Болонье. Преподавал естественную философию в доминиканских школах Германии (Страсбург, Фрейбург, Регенсбург, Хильдесхайм; 1228–40) и в Парижском университете, где у него учился *Петр Испанский* (будущий папа Иоанн XXI, 1276–77). Став в 1242 г. бакалавром, а в 1245 г. магистром теологии, он преподавал данный предмет наравне с указанным выше сначала в Парижском университете (1245–48), а затем и в новой доминиканской школе в Кёльне (1248–52), где его учениками были Фома Аквинский, Гуго Страсбургский («*Compendium theologiae veritatis*», 1265–70), *Ульрих Страсбургский*. В споре с прокуратором Парижского университета, каноником Гильомом из Сент-Амура — автором «Краткого трактата об опасностях новейших времен» («*Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*», 1255/56) и «Книги об Антихристе и его слугах» («*Liber de Antichristo et ejus ministris*») — А.В., посланный к папскому двору в Ананьи под Римом, отстоял право представителей нищенствующих орденов (доминиканцев и францисканцев) занимать университетские кафедры, что было подтверждено бул-

лой Александра IV (1254–61) «*Quasi lignum vitae*» (1255), в соответствии с которой Гильом был изгнан из университета. В 1254–57 гг. А.В. — провинциал Ордена в Германии, в 1260–62 гг. — епископ Регенсбурга (Ратисбонна: *episcopus Ratisbonnensis*).

В 1263–64 гг., добившись от Урбана IV (1261–64) разрешения сложить с себя епископский сан, он проповедует в немецких и богемских городах новый Крестовый поход против еретиков (в чем ему активно помогает *Бертольд Регенсбургский*). В последующие годы он занимается научно-преподавательской деятельностью: до 1268 г. в Вюрцбурге, потом главным образом в Кёльне, покидая его в 1274 г. для участия во II Лионском соборе. Однако еще ранее, в 1270 г., доминиканец Эгидий Лесинский — бакалавр теологии Парижского университета и будущий автор томистского по духу трактата «О единстве формы» («*De unitate formae*», 1278), ранее обучавшийся у А.В. в Кёльне, — отсылает последнему письмо с просьбой высказать мнение о состоятельности с точки зрения христианской ортодоксии 15-ти сомнительных тезисов, циркулировавших среди аверроистски настроенных преподавателей факультета искусств Парижского университета, сторонников идей *Сигера Брабантского* и др. В своем ответе («О пятнадцати проблемах»: «*De quindecim problematibus*», 1270) А.В. опроверг 13 из них, заявив, в частности, что причина «тезиса [о единстве интеллекта] есть невежество многих парижан, которые следуют не философии, а софизмам»; после чего эти 13 положений были осуждены как еретические Парижским епископом Стефаном Тампье (10.12.1270). Но когда — в ответ на просьбу Иоанна XXI — Тампье провел соответствующее расследование и осудил уже 219 теолого-философских тезисов (07.03.1277), в их число вошло и порядка 12-ти положений, отстаиваемых самим А.В. и его учеником Фомой Аквинским. Это послужило причиной того, что А.В. в том же году снова покинул Германию и направился в Париж для защиты своего учения. В 1278 г., однако, он впадает в старческое слабоумие и через два года умирает. Похоронен А.В. в Кёльнском соборе, хор которого, — согласно легенде, — он спроектировал сам: «как лучший архитектор по правилам и законам истинной геометрии (*tanquam optimus architectus juxta normam et verae geometriae leges*)». Беатифицирован Римско-Като-

лической церковью в 1622 г., канонизирован и объявлен Пием XI (1929–39) Учителем Церкви (Doctor Ecclesiae) в 1931 г.; с 1941 г. А.В. — официальный патрон естествознания (день почитания — 15 ноября). О нем в «Божественной комедии» (Рай X, 98) упоминает Данте.

С именем А.В., изложившего и прокомментировавшего практически все работы Аристотеля, связана рецепция идей и методов последнего (с учетом их тщательной корректировки и истолкования в духе христианской теологии) философией и наукой европейского Средневековья. По мнению А.В., всякое истинное знание о чувственно воспринимаемом или умопостигаемом мире ценно само по себе, а потому является (вне зависимости от своего происхождения) пригодным для включения в общий контекст христианской мысли; и цель исследователя — согласовать это знание с догматическими представлениями о личностном Боге, свободной душе и сотворенном универсуме. При этом в попытке создать с помощью аристотелевских трудов целокупную систему католического мировоззрения А.В. удается выдержать необходимый баланс, отвергающий как абсолютное неприятие перипатетизма со стороны традиционного августинистского богословия, так и противоположную ему некритическую приверженность ряду одиозных концепций некоторых последователей Философа, — свидетельством чему служит написанный А.В. по поручению папы Александра IV (1254–61) трактат «О единстве разума против Аверроэса» («De unitate intellectus contra Averroem», 1256). К тому же, несмотря на то, что даже общая классификация философских сочинений А.В. (книги по рациональной, реальной и моральной философии) и порядок его естественнонаучных работ следуют плану аристотелевских произведений, называть его — вслед за *Роджером Бэконом* — «обезьяной Аристотеля» (simia Aristotelis) совершенно безосновательно, поскольку не менее ощутимым было и влияние на мысль А.В. со стороны неоплатонических по духу идей (Августина, Дионисия Ареопагита, аль-Фараби и др.). Более того, и саму трактовку А.В. концепции Аристотеля нельзя рассматривать как всецело корректную: и потому, что, отличаясь смелостью толкований, она сильно зависит от интерпретации, предложенной

Авиценной, и в особенности потому, что А.В. считал принадлежащими Философу «Книгу о причинах» («Liber de causis»), арабскую компиляцию из «Первооснов теологии» Прокла, и «Теологию Аристотеля» («Theologia Aristotelis»), арабское же переложение «Эннеад» Плотина.

К основным трудам А.В., — помимо комментариев на Св. Писание, «Сентенции» *Петра Ломбардского* («Commentarium in IV libros Sententiarum», 1240–49), корпус «Ареопагитик» (1248–54; частью этого комментария является трактат «О красоте и благе»: «De pulchro et bono»), парафраз работ Аристотеля, Боэция, псевдо-Аристотеля и толкования Канона Мессы («Super Missam»), — относятся: «Сумма о творениях» («Summa de creaturis», 1240–43), «Об интеллекте и интеллигибельном» («De intellectu et intelligibili», ок. 1250), «О душе» («De anima», 1254–57), «О причинах и о возникновении всеобщего» («De causis et processu universalitatis», 1254–70), «О природе и происхождении души» («De natura et origine animae», 1258–64), «Метафизика» («Metaphysica», после 1262), «Сумма теологии» («Summa theologiae», 1270–80), «О четырех совечных» («De quattuor coaevis»), «Трактат о природе блага» («Tractatus de natura boni») и др. Существует также целый ряд сочинений — как, например, «Зерцало астрономии» («Speculum astronomiae»), — чья идентификация А.В. является сомнительной; не принадлежит ему и работа «О приверженности Богу» («De adhaerendo Deo»), написанная позднее Иоанном из Кастла.

В отличие от многих других схоластов, А.В. проводит четкое разделение областей теологии и философии, не смешивая и не противопоставляя их, но признавая самодостаточность каждой в сфере своего приложения. Теология, — являясь практическим учением, стремящимся к знанию не ради него самого, но как к средству спасения, — рассматривает свой предмет с точки зрения его способности вести душу к блаженству (res ut beatificabilis) и руководствуется при этом дарованными нам положениями веры, которые разум судить не может, ибо многие истины Откровения (как, например, тайна Св. Троицы) ему не доступны. Философия же как разумное постижение сущего, или вещей самих по себе (res in se), со своей стороны, не нуждается в процессе обретения знания о них ни в

каких иных авторитетах, кроме логического доказательства и опыта, и имеет своей целью само это знание (даже, если толкует о первосущем, т.е. Боге). Философы — и главный из них, «archidoctor philosophiae» Аристотель — опираются в своей науке (scientia) на низшую, рациональную способность ума, теологи же — и главный из них, Августин — извлекают свою мудрость (sapientia) из его сокровенной части (abditum mentis), озаряемой светом Божества (lumen infusum). При этом, так как из логической необходимости принятия первоначала выводится косвенное доказательство бытия Божьего, а видимый мир, как учат св. Отцы и Писание (Рим. 1,20), сотворен, дабы посредством его изучения осуществлять естественное богопознание, мысленно восходя от творений к Творцу, — вера (в известных пределах) может прибегать к услугам разума для своего укрепления и распространения среди людей.

Важнейшее место в онтологической структуре реальности занимает у А.В. *бытие*, являющееся первым сотворенным *сущим* (ens), а, следовательно, и основой всех сотворенных вещей, композиция каждой из которых образована из «того, что есть» (id quod est), т.е. *сущности* вещи, и отличного от сущности «бытия, которым есть» (esse quo est) вещь. Бытие, таким образом, метафизически предшествует конкретизирующим и ограничивающим его определениям, благодаря которым просто бытие (esse simpliciter) становится бытием чем-либо (aliquid esse). А так как порядок нашего мышления параллелен указанной онтологической структуре, бытие является и предельным основанием всякого умопостижения, будучи простейшим понятием (концептом), на знании которого останавливается анализирующий интеллект (intellectus resolvens), ибо уже не может произвести от него никакую дальнейшую абстракцию. Однако несмотря на то, что бытие это — наипростейшее из всего сотворенного, оно все же обладает (также наипростейшей) композицией, поскольку может быть рассматриваемо как существующее по отношению к Творцу и как существующее по отношению ко всем своим частным детерминациям. Абсолютно же чистое и простое *первое бытие* находится по ту сторону этого абстрагированного бытия как его причина. Это есть бытие Бога, в Котором нет и не может быть никакой композиции, так как в Нем и «то, что

есть», и Его бытие совершенно тождественны: Бог актуально есть все, что Он есть, и чем может быть. Непосредственным следствием из указанного совпадения в Боге сущности и существования являются такие Его атрибуты, как единство, простота, неизменность, вечность (качественно разнящаяся не только со временем, но и с тем нескончаемым веком (aeon), в коем пребывают нетленные творения), истинность (поскольку в божественной сущности нет ничего иного, отличного от нее, она есть то, что есть) и благодать (Бог не испытывает никакой лишенности и не может ничего утратить). И как Сущий, как Истина и как Благо Бог выступает причиной всего прочего существующего, истинного и благого.

Всему сотворенному, помимо обладания вышеописанной композицией, присуща причастность определенной форме, соединенной или же несоединенной (как у чистых интеллигенций, т.е. ангелов) с материей, качественно различной в надлунном и подлунном мирах. При этом формы имеют природу умопостигаемого света, являющегося, таким образом, универсальной природой (natura universalis) и формой целого (forma totius), излучаемой Первой причиной существования всего того, что есть. Однако множественность и разнообразие вещей нельзя, исходя из этого, объяснять исключительно спецификой процесса погружения света форм во тьму материи и, как следствие, возрастающей отдаленностью твари от Бога, ибо бытие всякой вещи изначально имеет свое основание непосредственно в замысле Бога о мире. При том, что определяя характер отношения между различными уровнями нисходящей иерархии сущностей, А.В. активно использует неоплатоническую по духу терминологию *метафизики света* и даже такие выражения как «эманация» (emanatio) и «истечение бытия» (fluxus entis), это не означает, что он имел отличную от догматической трактовку происхождения универсума. Согласно А.В., мы должны верить в факт творения мира Богом «из ничего» (ex nihilo), поскольку Сам Бог сообщил нам об этом в Книге Бытия: доказанной же средствами естественного разума (naturaliter loquendo) невечность мира быть не может. Впрочем, разум не может убедить нас и в обратном: Аристотель, по мнению А.В., не доказал вечности мира, но лишь показал, что тот не может возникнуть или исчезнуть посредством естествен-

ных причин. Существование же причин сверхъестественных, опровергающих справедливое лишь по отношению к природной каузальности положение «из ничего ничего не бывает (ex nihilo nihil fit)», Философ, не будучи христианином, не допускал.

Что же касается устройства сотворенного универсума, то геоцентрическая космология А.В. близка аристотелевской, а принципы качественной физики Аристотеля он полагал возможным совместить с математической астрономией Птолемея. Неподвижное небо эмпирия, — сотворенное совместно с другими тремя из четырех так называемых «соаецаева (совечных)»: материей, временем и природой ангелов, — являясь высшим в иерархии небес и объемлющимся только небом Св. Троицы (т.е. Самим Богом), играет в его космосе роль перводвигателя. Эта обладающая световой природой «движущая телесная форма», которая есть причина и иных светов, составляющих сферу звезд, обуславливает своими влияниями круговое движение всей системы концентрических сфер, а через них и активность элементов подлунного мира. Представление же об ангелах, движущих небеса, вытекающее из отождествления чистых умов (*intelligentiae*) с предполагаемыми душами небесных сфер, А.В. называл «безумием» (*insania*). Что же касается концепции движения как такового, то он — с опорой на Аристотеля — выделяет следующие типы его определения: формальное (актуализация самой потенции), материальное (актуализация могущего двигаться) и целостное, охватывающее актуальность двигателя и движимого. Таким образом, движение — вопреки его аверроистской интерпретации — нельзя рассматривать только лишь в аспекте претерпевания: существуя в движимом (претерпеваемом), оно в то же время принадлежит движущему (действующему) как причине.

В рамках своей антропологии А.В. стремится примирить противоречащие друг другу платоновско-августиновское учение о душе как простой нематериальной, а потому и бессмертной, субстанции, которая, хоть и соединяется на время с телом, обладает независимым от него существованием, и аристотелевское представление о душе как форме тела. В этой попытке он отчасти следует Авиценне, т.е. рассматривает тварную человеческую душу одновременно

в двух ее аспектах: в то время как сущностно, сама по себе душа есть чисто духовная субстанция, чья интеллектуальная деятельность не связана непосредственно с телесными органами (и это обуславливает ее бессмертие), операционально она функционирует как единственная субстанциальная форма тела человека, определяющая его видовое отличие от животного и придающая ему жизнь (почему и носит название «*anima*»). Придерживаясь аристотелевского различения деятельной и возможностной интеллектуальных способностей души, А.В. критикует теорию универсального деятельного разума (*intellectus universaliter agens*) Авиценны, корректируя — с помощью концепции интеллигибельного Солнца из I кн. «Монологов» («*Soliloquia*», 386/387) Августина — ее так, что упомянутый разум отождествляется им с Богом, Чей свет разумения сообщается индивидуальным деятельным разумам отдельных людей. Он также выступает убежденным противником учения *Аверроэса* (и *Сигера Брабантского*) о том, что существует лишь один, вечный и общий для всего человечества интеллект: так, после приведения — со ссылкой на «всех арабов» — 30-ти аргументов в пользу данной доктрины им выдвигаются разрушающие их 36 доводов против нее («*De un. int. cont. Aver.*»).

В своем анализе познавательного процесса, опирающемся на трактат Аристотеля «О душе» (III, 4), А.В. исходит из того, что разум, который до опыта подобен «чистой доске» (*tabula rasa*), — так что «*nihil est in intellectu quod prius in sensu non erat*», — постепенно приобретает знания при последовательном посредстве двух интенций. Первая интенция (*intentio prima*) есть акт интеллекта, направленный на внешний объект, и сформированное таким образом понятие об определенной вещи; вторая же интенция (*intentio secunda*) предполагает акт интеллектуальной рефлексии, объектом которой выступают уже не вещи, а содержание самого мышления (т.е. универсальные понятия, логические законы и т.п.). При этом универсалия как абстракция, содержащаяся «после вещи» (*post rem*) в человеческом разуме, представляет собой лишь один из трех возможных способов существования общей природы вещей («*natura communis*», о которой учил Авиценна): два других — это идея, актуально пребывающая «до вещи» (*ante rem*) в божественном Уме; и



потенциально пребывающий «в вещи» (*in re*) индивидуализированный материей вид (*species*), или форма, которая, став при посредстве деятельного разума актуально интеллигибельной, делает вещь постижимой возможностным разумом. В данном контексте — опять-таки со ссылкой на Авиценну — А.В. приводит и подробную классификацию степеней указанного постижения: 1) материальный интеллект (*intellectus hyleiis*), потенциальный ко всякому познанию и потому подобный первоматерии, готовой к принятию любых форм; 2) хабитуальный интеллект (*intellectus in habitu*), уже владеющий соответствующим навыком и началами познания; 3) интеллект, владеющий познаниями и обращающийся к ним по своему усмотрению (*intellectus in effectu*); и 4) интеллект, сообразовывающийся с отделенными интеллигенциями, т.е. с умными сущностями, или ангелами (*intellectus accomodatus*).

Помимо способности к рациональному постижению, душа человеческая обладает, по А.В., совестью, которая сообщает ей моральные нормы как всеобщие принципы нравственного поведения, ведущего к будущему вечному блаженству при посредстве добродетелей — в частности, добродетелей стойкости (*fortitudo*), умеренности (*temperantia*), справедливости (*justitia*) и благоразумия (*prudentia*), чьи определения и внутренние подразделения заимствуются из «О нахождении» («*De inventione*») Цицерона: так, например, благоразумие включает в свой состав память (*memoria*), разумение (*intelligentia*) и предусмотрительность (*providentia*). Душа обладает также и свободной волей, которая, не подчиняясь никакой необходимости, способна совершать основанный на знании выбор (характерно, что из всех комментариев к «Никомаховой этике» Аристотеля именно комментарий А.В., излагающий указанные положения его практической философии, считался наиболее авторитетным в средневековых европейских университетах). При этом в качестве причины, обуславливающей различие разума теоретического и разума практического, выступает различие в их объектах: в то время как теоретический разум имеет своей целью истину, разум практический направлен на достижение блага. Говоря же о господствующей в телесном мире естественной каузальности, А.В. подчеркивал, что ее субъектом является только тело человека, но душа его ей не под-

вержена. Потому астрология — как учение о причинно-следственной связи небесных феноменов и земных событий — имеет отношение не к причинам человеческих поступков, а лишь к внешним условиям (благоприятным или неблагоприятным) проявления его свободного воления. Кроме того, А.В. проявлял специальный интерес к таким необычным психическим явлениям, как например, феномен пророческого сновидения: с его точки зрения, знания, полученные во сне, — не будучи ни теоретическими (ибо они не демонстративны), ни практическими (ибо не связаны с проявлениями свободной воли), — имеют божественную природу (на что ранее указывал и Сократ).

Как ученый А.В., в чьих трудах представлены практически все возможные в то время области естествознания, ввел в обиход средневековой мысли значительный объем ранее не доступной для нее естественнонаучной информации, содержащейся в сочинениях Аристотеля и арабских ученых. Однако, будучи убежденным в том, что научное знание не может добываться исключительно из книг; в том, что, в отличие от непостижимой божественной воли, законы естественного порядка вещей (являющиеся инструментами ее проявления) подлежат изучению человеком; и в том, что в отношении частных явлений природы невозможно применять силлогизмы («*sylogismus haberi non potest*») и только посредством опыта (*experimentum*) постигается индивидуальное сущее, — А.В. прославился и как практик-натуралист, проводивший собственные, основанные на непосредственном наблюдении и эмпирической верификации исследования, сопровождавшиеся тщательным описанием природных явлений и большой систематизаторской работой по их классификации. Среди его работ есть трактаты, посвященные зоологии («О животных»: «*De animalibus*» в 26-ти кн., первые 19 из которых опираются на аристотелевские труды, а остальные построены по самостоятельному плану), ботанике («О растениях»: «*De vegetabilibus*», в основу которого положено принадлежащее Николаю Дамасскому сочинение «*De plantis*», атрибутируемое в то время Аристотелю), минералогии («О минералах»: «*De mineralibus*», где им описано 95 их видов), а также астрономии, климатологии, географии: «О небе и мире» («*De caelo et mundo*»), «О свойствах

элементов» («De proprietatibus elementorum»), «О небесных явлениях» («De meteoris»), «О природе местностей» («De natura locorum») и т.д. Он наблюдал кометы и лунную радугу; изучал морские течения, горячие источники, горные системы, вулканы, землетрясения; возможно, первым получил металлический мышьяк.

Одновременно благодаря приписываемому А.В. ряду алхимических — как, например, «Книжица об алхимии» («Libellus de alchimia»), посвященная разработке ее технических процедур, включая условия и стадии алхимического эксперимента, — и даже откровенно оккультных трактатов он приобрел славу великого мага (*magnus in magia*) и чернокнижника, изобретшего, в частности, — подобно *Герберту* и *Роджеру Бэкону*, — говорящую медную голову, способную отвечать на задаваемые ей вопросы. Впрочем, слава эта, с одной стороны, отчасти имела свое основание в благосклонном отношении А.В. к так называемой естественной магии, а с другой — отнюдь не помешала (если не поспособствовала) популярности его трудов: так, например, в XV в. именно А.В. лидировал по количеству печатных научных изданий — 151 (второе место занимал Аристотель — 98). В 1670 г. — под заголовком «Альберта славного таинства женские» — был осуществлен и русский перевод атрибутировавшейся ему работы «О таинствах жен» («De secretis mulierum»). Не случайно также, что именно образ А.В. символизирует на гравюре А. Дюрера «Аллегория Философии», — опубликованной в качестве иллюстрации к «Четырем книгам любовных стихов» («Quattuor libri amorum», 1502) К. Цельтиса, — мудрость немецких ученых (*sophia Germanorum sapientum*).

*Соч.*: Liber de coelo et mundo. — Venetiis, 1485; De meteoris / Ed. Rainald de Nimwegen. — Venetiae, 1488; Biblia Mariae, opus ab Alberto Magno conscriptum. — Coloniae Agrippinae, 1625; Opera omnia, t. 1–21 / Ed. P. Jammy. — Lugduni, 1651; De vegetabilibus libri VII / Eds. E. Meyer, C. Jessen. — Berolini, 1867 [рус. пер.: О растениях (отрывки) / Пер. Е.Ч. Скржинской // Агрικультура в памятниках Западного средневековья. — М.–Л., 1936, 231–283]; De quindecim problematibus // Chartularium Universitatis Parisiensis, t. I / Eds. H. Denifle, A. Chatelain. — Parisiis, 1889; Opera omnia, t. 1–38 / Éd. A. Borgnet. — Paris, 1890–1899; De animalibus / Hrsg. v. H. Stadler // BGPM XV–XVI (1916); Opera

omnia, t. 1–50 / Hrsg. v. B. Geyer. — Monasterii Westfallorum [Münster]: Verlag Aschendorff, 1951f; Augsburger Predigtzyklus über den Augustinus / Hrsg. v. J.B. Schneyer // RTAM 36 (1969), 100–147; Super Missam-Traktat // Mittelchochdeutschen Übertragungen Untersuchungen und Texte / Hrsg. v. K. Illing. — München: C.H. Beck, 1975; Ausgewählte Texte / Hrsg. und übers. v. A. Fries. — Darmstadt, 1981; Руководство об истинных и совершенных добродетелях, называемое также Духовным раем. — 1823; Об интеллекте и интеллигибельном (кн. I) / Пер. К.В. Бандуровского // АСМ II, 2002, 43–80.

*Псевдо-Альберт*: Малый алхимический свод / Пер. В.Л. Рабиновича // Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV веков / Под ред. И.Т. Касавина. — М., 1996, 134–180.

*Лат.*: Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Perspektiven // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 32 (1985); Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays / Ed. J.A. Weisheipl. — Toronto, 1980; Albertus Magnus Doctor Universalis, 1280–1980 / Hrsg. v. G. Meyer, A. Zimmermann // Walberberger Studien 6. — Mainz: Grünewald, 1980, 495–508 (bibl.); Albertus Magnus: Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung / Hrsg. v. A. Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia XIV). — Berlin/New York, 1981; *Arendt W.* Die Staats- und Gesellschaftslehre Albert des Großen nach den Quellen Dargestellt. — Jena, 1929; *Balß H.* Albertus Magnus als Biologe. — Stuttgart, 1947; *Catania F.J.* A Bibliography of St. Albert the Great // The Modern Schoolman 37 (1959), 11–28; *Craemer-Ruegenberg I.* Albertus Magnus. — München: C.H. Beck, 1980; *Endriss G.* Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik. — München, 1886 (Diss); *Grahmann M.* Der heilige Albert der Große. Wissenschaftliches Charakterbild. — München, 1932; *Grahmann M.* Der Einfluß Albert des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben // Mittelalterliches Geistesleben 2. — München, 1936; *Heneberg.* Zur Erkenntnislehre des Avicenna und Alberts des Großen. — München, 1865; *Hertling G. von.* Albertus Magnus. — Bonn, 1880 (2. Auflage. — Münster, 1914); *Joël M.* Das Verhältniss Alberts des Großen zu Moses Maimonides. — Breslau, 1863; *Laurent M.-H., Cognar Y.M.J.* Essai de bibliographie albertinienne // Revue thomiste 36 (1931), 422–468; *Libera A. de.* Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'Ecole dominicaine allemande // Die Kölner Universität im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia XX). — Berlin/

New York, 1989, 46–67; *Libera A. de.* Albert le Grand et la philosophie (A la Recherche de la vérité). — Paris: Vrin, 1990; *Liertz R.* Der selige Albert der Große als Naturforscher und Lehrer. — München, 1931; *Liertz R.* Albert der Große. — Münster, 1948; *Mansion A.* La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux: Averroès, Albert le Grand, Thomas d'Aquin // *Revue néoscholastique de philosophie* 36 (1934), 275–307; *Meerseemann G.G.* Introductio in Opera omnia Beati Alberti Magni, O.P. — Brugge, 1931 (bibl.); *Michaud-Quantin P.* La psychologie de l'activité chez Albert le Grand. — Paris, 1966; *Mojsich B.* La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg // *Archives de philos.* 43 (1980), 675–693; *Pelster F.* Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen. — Freiburg, 1920; *Pouchet F.A.* Histoire de science naturelle au Moyen Âge, ou Albert le Grand et son époque considéré comme point de départ de l'école expérimentale. — Paris, 1853; *Raeymaecker L. de.* Albert le Grand, philosophe. Les Lignes fondamentales de son système métaphysique // *Revue néoscholastique de philosophie* 35 (1933), 5–36; *Reilly G.C.* Psychology of St. Albert the Great Compared with That of St. Thomas. — Washington, 1934; *Rudolf Noviomagensis.* De vita Alberti Magni. — Coloniae Agrippinae, 1499; *Scheeban C.H.* Albertus Magnus. — Köln, 1955; *Schlette H.R.* Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin. — München, 1959; *Schneider A.* Die Psychologie Albert des Großen // *BGPM* IV, 5–6 (1903–06); *Schoyans M.* Bibliographie philosophique de St. Albert le Grand // *Revista de Universidade Catolica de Sao Paulo* 21 (1961), 36–88; *Schwertner T.N.* St. Albert the Great. — New York, 1932; *Serta Albertina* // *Angelicum* 21 (1944); *Sighart J.* Albertus Magnus. Sein Leben und seine Wissenschaft. — Regensburg, 1857; *Stephen M.* Albert the Great — *New Mathematician of the Middle Ages?* // *Mathematical Teacher* 4 (1962), 291–95; *Studia Albertina* // *BGPTM*, Suppl. 4 (1952); *Thorndike L.* A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era. Vol. II. — New York, 1923, 517–592; *Weddingen van.* Albert le Grand, maître de Thomas d'Aquin. — Bruxelles, 1881; *Winterswyl L.* Albert der Deutsche. Das Leben und Wirkendes Albertus Magnus. — Potsdam, 1936; *Фортинский Ф.А.* Борьба Парижского университета с нищенствующими монахами в половине XIII в. // *ЖМНП* (1892); *Харитонович Д.Э.* Альберт Великий и естественнонаучное знание XIII века (на примере «Mineralia») // *Одиссей. Человек в истории* (2001), 255–286.



АСТРОНОМИЯ  
ИОАННА  
САКРОБОСКО

НАТУРАЛЬНАЯ И  
РАЦИОНАЛЬНАЯ  
ФИЛОСОФИЯ,  
ЛИНГВИСТИКА (XIII В.)

ИОАНН САКРОБОСКО, или Джон из Голивуда (Холивуда), Джон из Галифакса (Johannes de Sacrobosco [Sacro Bosco, Busco, Busto]; John of Holywood [Holywalde], John of Halifax [Holyfax]) (ок. 1200, Галифакс, Йоркшир — 1256, Париж), английский астроном и математик. Учился в Оксфордском университете, ок. 1230 г. стал преподавателем в Парижском университете. Будучи первым на латинском Западе, кто широко использовал астрономические работы арабов — прежде всего, переведенную в 1135 г. Иоанном Севильским (Иоанном из Луны) работу Альфрагана (аль-Фаргани) «Об основах астрономии» («De rudimentis astronomiae»), а также переведенную до 1143 г. Робертом Ретинским «Астрономию» («Opus astronomicum») Альбатена (аль-Баттани), — И.С. составил небольшой, но весьма знаменитый трактат «О сфере», или «О мировой сфере» («Tractatus de sphaera», «De sphaera mundi») в 4-х главах, представляющий из себя парафраз «Альмагеста» Птолемея (переведенного в 1175 г. Герардом Кремонским) и его арабских комментариев. В трактате подвергаются последовательному рассмотрению: земной шар (при этом прилагаются зональные карты климатических поясов, чьи границы соотношены с географическими параллелями, и дается определение климата: «Климатом называется такое пространство, на протяжении которого ощутимо меняются показания солнечных часов»), небесные сферы, порядок восходов и заходов звезд, орбиты движения планет.

Согласно И.С., как Вселенная в целом, так и земная и водная поверхности — сферичны. Вслед за Альфраганом он утверждает, что о кривизне земной поверхности (tumor terrae) свидетельствует

различие во времени затмений на Востоке и на Западе, а также разница в видимости звезд. Кривизну же водной поверхности доказывает тот факт, что человек, стоящий у основания корабельной мачты, не видит объекты, видимые человеку, находящемуся наверху этой мачты. К тому же, поскольку вода — однородное вещество, каждая ее частица должна обладать свойствами целого, и, следовательно, так как водяная капля — круглая, то и вся водная масса должна быть сферической. Земля неподвижно располагается в центре универсума: И.С., во-первых, косвенно заимствуя доказательство Аристотеля, заявляет, что это обуславливается ее весом (она самый тяжелый из элементов, а всем тяжелым телам свойственно стремиться к центру Вселенной); а во-вторых, по-своему интерпретируя рассуждения Птолемея, указывает, что если бы Земля была не в центре, из ее областей, расположенных ближе всего к небесному своду, было бы невозможно видеть его середину (*medietas caeli, medietas firmamenti*), т.е. небесный экватор, и шесть знаков зодиака, которые однако видны с любой точки земной поверхности. Последнее, по мнению И.С., свидетельствует также и о незначительности земных размеров по сравнению с размерами небесных тел, среди которых, как заявлял Альфраган, самая маленькая неподвижная звезда больше Земли, чья величина — со ссылкой на Амвросия Медиоланского, Макробия и Эратосфена (краткое описание метода измерения которого приводится в трактате) — определяется И.С. равной 252000 стадиев.

Несмотря на отсутствие оригинальности и целый ряд ошибок (обнаруженных, в частности, Федерико Бароцци в 1570 г.), чрезвычайно популярный и сохранившийся во множестве манускриптов трактат И.С. использовался как авторитетное базовое сочинение при изучении астрономии в средневековых университетах. Став второй появившейся в печати астрономической работой, он выдержал 74 издания в 1472–1647 гг. и был переведен на итальянский, французский, немецкий и испанский языки. Комментарии к нему принадлежат перу *Иоанна Пеккама*, *Петра д'Айи*, Иоанна Региомонтана (Иоганна Мюллера из Кёнигсберга), К. Клавиуса (1581), а также, возможно, *Михаила Скота*.

Среди других работ И.С. выделяются арифметический труд «Алгоритм» («*Algorismus*»), или «Об искусстве вычисления» («*De*

*arte numerandi*»), и посвященное календарным расчетам сочинение «О летоисчислении» («*De anni ratione*»), или «О церковном исчислении» («*De computo ecclesiastico*»). Кроме того, ему приписывается авторство трактата «Об астроблабии» («*De astrolabio*»), а также «Краткого изложения права» («*Breviarium juris*»).

*Соч.*: *De sphaera*. — Ferrariae, 1472 (Com. Crevelli. — Parisiis, 1498; Leyden, 1647) [It. tr.: Mauro. — Venetiis, 1537, 1550; A. Brucioli. — Venetiis, 1543; Dante de Renaldi. — Florentiae, 1571, 1579; Pifferi. — Siena, 1604. Fr. tr.: Parisiis, 1546, 1570, 1584. Germ. tr.: C. Heinfogel. — Norimbergae, 1516, 1519; Argentorati, 1533. Esp. tr.: Hispalis, 1545; G. Texada de los Reyes. — Madrid, 1650]; *Spera mundi* [cum «*Theorica planetarum*» Gerardi Cremonensis] / Ed. F. Renner de Hailbrun. — Venetiis, 1478; *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators* (Lat. and Eng.) / Ed. L. Thorndike. — Chicago, 1949; *Algorismus*. — 1488, 1490 (H. Viator. — Vindobonae, 1517; Cracow, 1521/22; Venetiis, 1523; *J.O. Halliwell*. — Cambridge, 1838; Halliwell J.O. *Rara mathematica*. — 1841); *De anni ratione*. — Parisiis, 1538, 1550, 1572 (Antverpiae, 1547, 1566).

*Лит.*: *Duhem P.* Le Systèm du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Vol. III. — Paris, 1915; Graesse. Trésor des Livres. Vol. VI, 209–211; *Halliwell J.O.* *Rara mathematica*. — 1841; *Histoire littéraire de la France* XIX, 1–4; *Krafft F.* «*De sphaera*» // *Lexikon der philosophischen Werke* / Hrsg. v. F. Volpi. — Stuttgart: Kröner, 1988, 151–152; *Lalande.* *Bibliographie astronomique*. — 1803; «*Sacrobosco, John*» // *Dictionary of Scientific Biography* XII. — New York, 1974; *Зубов В.П.* Неизвестный русский перевод «Трактата о сфере» Иоанна де Сакробоско // *Историко-астрономические исследования* 8 (1962), 221–239.

ОПТИКА

ВИТЕЛО

ВИТЕЛО, пол. Цёлек (Witelo [Vitello, Vitellio, Vitellius] de Viconia, de Vitonia; Witelo Thuringopolonus; Ciołek) (ок. 1225/30, Легница, Силезия — после 1274

[возм. ок. 1292], монастырь премонстратов в Витове близ Пётркува, Малая Польша), философ и естествоиспытатель (преимущественно

венно оптик), чей отец был выходцем из Тюрингии, а мать — полячкой, и чье имя, вероятно, представляет из себя производную форму от Wito, или Wido, и, следовательно, не происходит от латинского «vitellus (теленочек, бычок)». Учился в соборной школе Вроцлава (Силезия), затем в Парижском университете (ок. 1253–55), где стал магистром искусств, а после отъезда в 1262 г. в качестве опекуна кн. Владислава в Италию — и в Падуанском университете на факультете канонического права (1262–68). В 1268–74 гг. он работает вместе с *Виллемом из Мёрбеке* при дворе папы Григория X (1271–76) в Витербо, изучая труды греческих и арабских ученых. (Чуть позже Витербо станет также местом работы *Петра Испанского* (Иоанна XXI, 1276–77) и *Иоанна Пеккама*, 1277–79). В 1274 г. В. служит в Праге капелланом короля Пржемысла II Отакара (1253–78) и с неудачной миссией посещает II Лионский собор (1274); после чего живет в Легнице как приходской священник церкви Св. Петра.

Помимо целого ряда утерянных трактатов, посвященных различным проблемам философии, геометрии, космологии, астрономии, метеорологии и физиологии («De elementis conclusionibus», «De ordine entium», «De partibus universi», «Scientia motum caelestium», «Philosophia naturalis», «Naturales animae passionibus»), В. является автором сочинения «О первоначальной причине покаяния в людях, и О природе демонов» («De causa primaria poenitentiae in hominibus et De natura daemonum», ок. 1268), изложенного в виде «Послания к Людвигу в Левенберг» — магистру, протонотариусу, врачу и капеллану (с 1253) кн. Болеслава Силезского (Слёнского). Описывая в «Послании» устройство мироздания путем выстраивания — по принципу различия в уровнях познавательных способностей — нисходящей иерархии сотворенных живых существ, В. (по всей видимости, не без сочувствия относившийся к теории «двойственной истины»), отходит от общепринятого учения о падении ангелов и помещает на высшую ступень иерархии бесплотных духов, или интеллигенций, Люцифера, осуществляющего движение небесных сфер и передающего исходящие от Божества влияния всей системе мироздания, так что даже души людей просвещаются светом божественных истин лишь через посредство Люцифера, получающего

от Бога свет разумения напрямую. Подлунный мир образуют демоны, затем — располагающиеся на более низкой ступени — люди и, наконец, животные. При этом В. объясняет данное устройство универсума и при помощи заложенной в него Богом системы пропорциональных отношений. Касаясь же вопросов психологии, он дает — в целом традиционную — классификацию потенций человеческой души, а также описание различных психических заболеваний: в частности, вероятно, первое в истории описание эпилептического бреда (delirium epilepticum).

Однако главной работой В. является написанная им с сотрудничеством с *Виллемом из Мёрбеке* и задуманная как сумма всех средневековых знаний по оптике «Перспектива» («Perspectiva», ок. 1270–74) в 10-ти книгах, основной объем научной информации которой заимствован из сочинения «Перспектива, или О видимых явлениях» («Perspectiva seu De aspectibus») арабского оптика Альхазена (Ибн аль-Хайтама); причем, помимо названного, В. использовал также труды Евклида, Аполлония Пергского, Герона Александрийского, Птолемея, аль-Кинди, *Роджера Бэкона* и мн. др. При этом он — в противоположность Альхазену и *Бэкону* — утверждает, что свет распространяется мгновенно, но, касаясь специфики протекания зрительного процесса, единственный в XIII в. следует Альхазену в отрицании существования истекающих из глаз зрительных лучей, рассматривая лишь соответствующие им воображаемые геометрические линии. Если первая книга «Перспективы» посвящена разработке математического аппарата, основанного на началах геометрии и предназначенного для изучения световых явлений (помимо прочего, в ней содержится около ста теорем, не встречающихся у Евклида), то в остальных девяти последовательно рассматриваются все основные вопросы геометрической, метеорологической и физиологической оптики того времени: общие законы прямолинейного распространения света (кн. II); устройство и функции глаза, включая психологию зрительного восприятия (кн. III–IV, где, в частности, описываются оптические иллюзии и объясняются их причины); отражение света (кн. V–IX, в которых, помимо прочего, говорится о зеркалах, в том числе и зажигательных); преломление света (кн. X, на чьих страницах дается собственное объяснение радуги).

Особого интереса заслуживает предпринятый В. в IV кн. (гл. 148–149) последовательный разбор 22-х воспринимаемых зрением аспектов видимой реальности, к числу коих относятся: свет, цвет, а также близость и удаленность, величина, место, очертание (*figura*), телесность, сплошность (*continuatio*), разделенность (*divisio*), число, движение и покой, шероховатость и гладкость, прозрачность и плотность (*spissitudo*), тень, темнота (*obscuritas*), подобие, различие, пропорциональность (как результат сочетания нескольких качеств). При этом им — вслед за Альхазеном — специально подчеркивается, что только свет и цвет являются непосредственными данностями зрительного ощущения (III, 59), которые видны «сами по себе» (*per se*); что же касается оставшихся 20-ти пространственных характеристик наблюдаемого объекта, то они, не будучи предметами зрения как такового, видимы в несобственном смысле, «косвенно» (*per accidens*), т.е. хоть и при посредстве зрения, но все же благодаря «другим действиям души» (III, 60). В связи с этим устанавливается отличие между опирающимся исключительно на восприятие (*comprehensio*) «простым зрением» (*aspectus simplex*) и использующим силу суждения (*aestimatio*) «прилежным рассматриванием» (*intuitio diligens*), с помощью которого — в результате деятельности особой различающей способности (*virtus distinctiva*) — и постигаются все пространственные характеристики (IV, 9). Так, например, для постижения места (*situs*), занимаемого видимым предметом, требуется прежде всего познание расстояния (*remotio*), т.е. непосредственная констатация восприятием того, что наблюдаемый предмет находится не в глазу зрителя, а вне его. Однако, кроме того, одновременно требуется еще и познание величины расстояния (*quantitas remotiois*), основанное на исчислении (*numeratio*) упорядоченно расположенных тел (рядов деревьев, гор, башен и т.п.), а в случае отсутствия таковых — на машинальном исчислении расстояния с помощью подразумеваемого масштаба (единицы измерения). Величина (*magnitudo*) же видимого предмета определяется из совместного постижения величины расстояния и величины зрительного угла (аналогичной трактовке подвергаются В. и другие пространственные характеристики). Результатом подобного анализа бессознательной логики зрительного и простран-

ственного восприятия, в частности, служит вывод, согласно которому в том случае, «когда зрение видит какую-нибудь видимую поверхность, тотчас же видящий видит тело, хотя зрение и не воспринимает его протяжения в глубину» (IV, 63). Характерно, что, помимо этого, В. делается утверждение о зависимости красоты наблюдаемого объекта не только от степени его световой насыщенности (что не выходит за рамки обычных эстетических представлений того времени), но и от особенностей субъективной привычки (*consuetudo*) самого наблюдателя, а также — как следствие — высказывается мысль о локальном разнообразии эстетических идеалов.

Собственно же философские взгляды В., сформировавшиеся под сильным влиянием арабской неоплатонической *метафизики света*, изложены им в Прологе к «Перспективе», где, описывая иерархическую систему уровней бытия, он говорит о поступенчатом освещении всего сотворенного исходящим от Бога светом бытия, разума и жизни. Этот божественный свет, осуществляющий распространение (*diffusio*) высших телесных форм в материю, посредством своего дробления создает новые родо-видовые формы (в которых в результате действия света отражается божественная творческая сила, исходящая от двигателей небесных сфер, чем осуществляется влияние высших субстанций на низшие), а также формирует в соответствии с ними все возможные тела. Свет же чувственно воспринимаемый, будучи посредником (*medium*) всех телесных влияний, соединяет телесный и духовный миры через свое уподобление умопостижаемому свету. Таким образом, выстраивается единая система универсума, предоставляющая возможность объяснять любые природные явления с помощью законов геометрической оптики.

Являясь — наряду с подобными ей по тематике произведениями представителей *Оксфордской школы*, Иоанна Пеккама («*Perspectiva communis*», 1277–79), Доминика де Клавазио («*Questiones super perspectivam*»), Генриха Гессенского («*Questiones perspektivae*»), Блазия Пармского (Бьяджо Пелакани: «*Questiones super perspectivam*») — одним из величайших средневековых сводов по оптике, «Перспектива» В. оставалась влиятельной до XVII в. включительно, привлекая внимание художников, теоретиков искусства

и естествоиспытателей, проверявших и дополнявших содержащиеся в ней описания опытов и наблюдения: в частности, *Николая Орема*, *Лоренцо Гиберти*, *Леонардо да Винчи* и *Иоганна Кеплера*, создавшего в качестве примечаний к ней свои «Дополнения к Витело» («Ad Vitellionem Paralipomena», 1604).

*Соч.*: Περί ὀπτικῆς, id est De natura, ratione et projectione radiorum visus, luminum, colorum atque formarum, quam vulgo Perspectivam vocant, libri X / Eds. G. Tanstetter, P. Apianus. — Norimbergae: I. Petreium, 1535 (1551); Vitellionis Turingopoloni libri X. Omnes instaurati, figuris illustrati et aucti, adiectis etiam in Alhazenum commentariis. — Basileae: Ex Officina Episcopiana, 1572; Perspectiva // *Baeumker Cl.* Witelo, ein Philosoph und Naturforsher des XIII. Jahrhunderts // *BGPM* III, 2 (1908), 127–183 [рус. пер.: Перспектива IV, 148 / Пер. В.П. Зубова // *История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли*. Т. 1. — М., 1962, 302–306]; *Opticae Thesaurus* [Alchazeni arabis libri septem nuncrimum editi, Eiusdem liber de crepusculus et nubium ascensionibus, Item Vitellionis Thuringopoloni libri X] / Ed. D.C. Lindberg. — New York, 1972; *Perspectivae liber primus* / Ed. S. Unguru. — Wrocław: Ossolineum-PAN, 1979; *Perspectivae liber liber quintus* / Ed. A.M. Smith. — Wrocław: Ossolineum-PAN, 1983; *De causa primaria poenitentiae et de natura daemonum* // *Birkenmajer A.* Étude d'histoire des sciences en Pologne. — Wrocław: Ossolineum, 1972, 122–141 [Paschetto E. Demoni e prodigi. — Torino: G. Giappichelli, 1978, 89–132; рус. пер.: О первоначальной причине покаяния в людях / Пер. В.Л. Задворного // *Время, истина, субстанция: от античной рациональности к средневековой*. — М.: ИФАН, 1991, 116–131].

*Лит.*: Archiwum Komisji do badania historji filozofii w Polsce, t. II, 1. — Krakow, 1921; *Baeumker Cl.* Witelo, ein Philosoph und Naturforsher des XIII. Jahrhunderts // *BGPM* III, 2 (1908); *Baeumker Cl.* Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrümlich Witelo zugeschriebenen. Liber de intelligentiis // *Miscellanea für F. Ehrle*, vol. I (1925), 87–102; *Birkenmajer A.* Études sur Witelo (Studja nad Witelonem), 4 vols. // *Bulletin international de l'Academie Polonaise des sciences et des lettres. Classe de philologie*. — Cracovie, 1918–1925; *Birkenmajer A.* Études d'histoire des science en Pologne. — Wrocław: Ossolineum, 1972; *Burchardt J.* Witelo, pierwszy polski przyrodnik, matematyk i filozof (XIII w.) // *Kwartalnik historii nauki i techniki* 20 (1975), 15–24; *Burchardt J.* List Witelona do Ludwika we Lwówku Śląskim. — Wrocław, 1979; *Burchardt J.* La psicopatologia

nei concetti di Witelo. — Wrocław, 1986; *Grabmann M.* Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik // *Philosophisches Jahrbuch* 23 (1910), 38–54; *Keppler J.* Ad Vitellionem Paralipomena quibus astronomiae pars optica traditur. — Basileae, 1604; *Najdawiniejski W.* Śląski Uczony. — Kattowitz, 1936; *Paravicini-Baglioni A.* Witelo et la science optique à la cour pontificale de Viterbe (1277) // *Mélanges de l'École Française de Rome: Moyen Âge; Temps Modernes*. T. 87/2. — Paris, 1975, 425–453; *Paschetto E.* Il De natura daemonum di Witelo // *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 109, II (1975), 231–271; *Rednarski.* Die anatom. Augenbilder in den Handschr. des Roger Bacon, Johannes Peckham und Witelo // *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 24 (1931), 60–78; *Tartarkiewicz W.* Estetyka Alhazena i Witelona // *Historia estetyki*, t. II. — Wrocław: Ossolineum, 1962, 304–314; *Tea E.* Witelo, prospettico del secolo XIII // *L'Arte* 30 (1927), 3–29; *Witelo e lo studio di Padova nel settimo centenario della sua fondazione*. — Padova, 1928; *Witelo — matematyk, fizyk, filozof*. — Wrocław, 1979; *Задворный В.Л.* Витело — первый польский физик, математик, философ (XIII в.). — М.: ИИЕТ, 1988; *Задворный В.Л.* Учение о душе польского философа Витело // *Время, истина, субстанция: от античной рациональности к средневековой*. — М.: ИФАН, 1991, 98–116; *Зубов В.П.* Леонардо да Винчи и работа Витело «Перспектива» // *Труды Института истории естествознания и техники АН СССР* I (М.–Л., 1954), 219–248.

ЛОГИКА

ПЕТРА ИСПАНСКОГО

ПЕТР ИСПАНСКИЙ, или Иоанн XXI, Пьетро Юлиани, порт. Педро Юлиано-Реболо (Petrus Hispanus, Petrus Portugalensis; Petrus Juliani; Pedro Juliano Rebolo [Rebello]) (ок. 1210/20, Лиссабон — 20.05.1277, Витербо, Лацио), выдающийся философ, теолог, логик и медик; португалец по происхождению. Получая образование в Парижском университете, учился логике у Уильяма Шервуда, физике и метафизике — у *Альберта Великого*, медицине и теологии — у Иоанна Пармского, будущего генерала Францисканского ордена (1247–57); одним из его учителей был также Ламберт Осеррский (Lambertus Autissiodorensis: «Summa logicae», ок. 1260). После достижения ок. 1240 г.



звания магистра, П.И. преподавал сначала там же, в Париже, но в 1245/46 г. стал профессором медицины в университете Сиены (Тоскана), где одновременно занимался и врачебной практикой. С 1261 г. он — декан собора в Лиссабоне; когда же его знакомый Тебальдо Висконти был посвящен в сан Римского папы под именем Григория X (1272–76), П.И. был назначен при нем персональным врачом. С весны 1273 г. П.И. — архиепископ Браги (Минью, Португалия), с лета того же года — кардинал-епископ Тускула (ныне Фраскати, Лацио); в 1273–74 гг. он сопровождал Григория X на II Лионский собор, а 20 сентября 1276 г. сам стал главой Римской церкви под именем Иоанна XXI (ошибочно считая, что после Иоанна XIX существовал папа Иоанн XX). Находясь на этом посту, П.И. улаживал политические вопросы с королем Сицилии Карлом I Анжуйским (1266–82) и императором Рудольфом I Габсбургом (1273–91), безуспешно пытался организовать новый Крестовый поход под началом французского короля Филиппа III Смелого (1270–85) и короля Кастилии Альфонса X Мудрого (1252–82), вел переговоры с византийским императором Михаилом VIII Палеологом (1261–82) и с Константинопольским патриархом Иоанном XI Векком (1275–82) о соединении Церквей, посылал посольство к монгольскому хану с целью договориться о совместных действиях его войск с крестоносцами, утвердил своей буллой от 17 октября 1276 г. основание *Раймундом Луллием* специальной монастырской школы в Мирамаре (Мальорка) для обучения францисканских миссионеров арабскому языку и луллианскому «великому искусству» (*ars magna*), а также откорректировал в булле «*Licet felicitatis recordationis*» (1276) решение II Лионского собора о конклаве кардиналов.

Но прежде всего П.И. прославился тем, что, будучи уведомлен о распространении в среде профессоров факультета искусств Парижского университета ошибочных богословских воззрений, поручил 18 января 1277 г. Парижскому епископу Стефану Тампье изучить ситуацию и доложить о результатах расследования в Курию. Это обращение, однако, дало повод Тампье без предварительного доклада папе осудить — совместно с комиссией магистров теологического факультета, в состав которой входил и *Генрих Гентский*, — как еретические 219 теолого-философских тезисов (07.03.1277), после

чего — в конце апреля того же года — П.И. поручил ему перенести свое расследование уже и на факультет теологии (в число преподавателей коего ранее входил и сам Тампье). Вероятно, он не вполне осознавал всех возможных последствий произошедшего, ибо более, чем отвлеченными богословскими спекуляциями, интересовался рациональной и натуральной философией (в особенности медицинской и оптикой), превратив свою резиденцию в Витербо в один из главных европейских научно-исследовательских центров, где, среди прочих, работали переводчик *Виллем из Мёрбеке* (одновременно являвшийся капелланом П.И.) и оптик *Иоанн Пеккам*. При этом делами, связанными с текущим управлением Церковью, фактически заведовал ближайший его советник — кардинал Джованни Гаетано Орсини, будущий папа Николай III (1277–80). В результате П.И. скончался от ран после обрушения пристроенного к папскому дворцу специального помещения для научных занятий. По смерти он зачастую обвинялся в тайной приверженности магии, но в «Божественной комедии» (Рай XII, 134–135) его имя упоминается Данте во всецело положительном контексте.

Примыкая по своим философским воззрениям к традиции августинизма, П.И. активно использовал также в рамках своей психологии и физиологии данные, почерпнутые из альтернативных источников как античного, так и арабского происхождения. Так, помимо комментариев на трактат «О Небесной Иерархии» Дионисия Ареопагита («*Expositio librorum Beati Dionysii*»), он составил толкования на ряд сочинений Аристотеля: «О душе» («*De anima*»), «О животных» («*De animalibus*»), «О смерти и жизни» («*De morte et vita*»), «О причинах долголетия и краткости жизни» («*De causis longitudoinis et brevitatis vitae*»), а также на труды Гиппократы, Галена, Теофила, Иоанниция (аль-Ибади: «*Quaestiones medicinae*»), Исаака Изразли («*Commentaria in Isaacum medicum*»), Ибн аль-Язара и др. Среди его оригинальных работ выделяются «Книга о душе» («*Liber de anima*», до 1261), написанная под сильным влиянием со стороны арабского перипатетизма, представленного преимущественно в лице Авиценны; «Книга о началах естествознания» («*Liber naturalis de rebus principalibus*»); корпус медицинских трудов, состоящий из «Книги о болезнях глаз» («*Liber de morbis oculorum*»), или

просто «О глазе» («De oculo»), «Суммы о сохранении здоровья» («Summa de conservanda sanitate»), различных руководств по терапии и хирургии («Regimen sanitatis», «Regimen salutis per omnes menses», «De medenda podagra», «Diete super cyurgian») и, наконец, традиционно атрибутируемого П.И. популярного трактата «Тезаурус для больных, или О лечении органов человеческого тела» («Thesaurus pauperum seu De medendis humani corporis membris», 1272–76), содержащего рецепты излечения от различных болезней и впоследствии снабженного большим числом вставных добавлений со стороны иных авторов. Что же касается взглядов П.И. на природу человека в целом, то, с его точки зрения, хотя душа и является субстанцией в определенной степени независимой и совершенной (quodam modo completa) и потому в принципе способной существовать без тела, в настоящей жизни она необходимо связана с последним, причем при посредстве света и тепла. Современник П.И. Фома Аквинский критиковал подобную антропологическую доктрину как «фиктивную и смехотворную» («Summa theologiae» I, 76, 7).

Однако наибольшую известность принесли П.И. его логические сочинения: «Трактат о синкатегорематических терминах» («Tractatus syncategorematicum»), «Трактат об основных видах обманных суждений» («Tractatus majorum fallaciarum», до 1245/46) и, наконец, просто «Трактат» («Tractatus»), или «Малые суммы логики» («Summulae logicales», 1250–60) в семи книгах, во многом опирающиеся на более ранние «Малые суммы, или Введения в логику» Уильяма Шервуда («Summulae sive Introductiones in logicam»), но и отличающиеся от них при этом большей приспособленностью для преподавательских нужд и широтой охвата материала. Открываясь заявлением о том, что «диалектика есть искусство искусств и наука наук (dialectica est ars artium et scientia scientiarum), ибо является приготовлением ко всем другим наукам», трактат касается далее на протяжении первых шести книг как проблематики «старой логики» (logica vetus), — опирающейся на «Категории» и «Об истолковании» Аристотеля, «Введение к «Категориям» Аристотеля» («Isagoge», или «Porphyrii de quinque vocibus in Categorias Aristotelis Introductio») Порфирия с комментариями Боэция и на логические сочинения последнего, — так и

вопросов «новой логики» (logica nova), — сформировавшейся за счет расширения содержания прежней благодаря осуществленным в сер. XII в. (в частности *Тьерри Шартрским*) переводам прочих частей аристотелевского «Органона»: обеих «Аналитик» и «Топики» (включая ее IX гл.: «О софистических опровержениях»). При этом специфика рассмотрения пропозиций, предикабилей, предикаментов, силлогизмов, общих мест (loci communes) диалектического рассуждения и ложных умозаключений заключается у П.И. в стремлении к формулированию кратких определений и правил, сопровождающихся специально разработанными мнемоническими средствами. Так, им не только воспроизводится предложенный Шервудом квадрат модальных высказываний, иллюстрирующий взаимоотношения между шестью видами функторов («истинно», «ложно», «возможно», «невозможно», «случайно», «необходимо»), но и вводятся особые наименования для 19-ти правильных модусов фигур силлогизмов: I (прямая). Barbara, Celarent, Darii, Ferio; II. Cesare, Camestres, Festino, Baroco; III. Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison; I (непрямая). Baralipon, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum. Каждая из — происходящих от слов «affirmo (утверждаю)» и «nego (отрицаю)» — гласных букв указанных наименований имеет собственный смысл: А означает общеутвердительное суждение, I — частноутвердительное, Е — общеотрицательное, О — частноотрицательное; первая гласная в имени указывает на количество и качество большей посылки, вторая — меньшей, третья — на количество и качество следствия. Что же касается согласных, то начальные согласные имен (В, С, D, F) указывают к какому модусу первой фигуры возможна редукция; прочие же говорят о возможности тех или иных операций: S — о возможности простой конверсии (conversio simplex), при которой субъект заменяет предикат без изменения количества пропозиции; Р — о конверсии в акциденции (вместе с позицией терминов меняется количество пропозиции от общего к частному); М — о взаимной обратимости посылок (большая становится меньшей и наоборот); С — о редукции к невозможному (когда при отрицании вывода, как следствие, отрицаются все или одна из посылок, что является противоречием самому себе).

Но для дальнейшего развития рациональной философии и становления так называемой «новейшей», или «современной логики» (*logica moderna*, или *logica modernorum*) принципиальную роль сыграла последняя, седьмая книга трактата П.И. — «О свойствах терминов» («*De terminorum proprietatibus*»), исследующая субъекты логического рассуждения не изолированно друг от друга, но в тех связных речевых конструкциях, в которых они действительно встречаются, т.е., другими словами, изучающая функции терминов как составных частей словосочетания (*oratio*) и предложения (*oratio completa*). При этом предложения, в теории значения которых центральное место занимает понятие «высказанного» (*dictum*), имеют отношение не непосредственно к самим предметам, но к их различным состояниям, и в зависимости от вариантов последних подразделяются на: декларативные (*propositio*: истинное или ложное утверждение или отрицание относительно какой-либо вещи), императивные (побуждающие к действию), оптативные (пример: «*Utinam bonus clericus essem!*») и субъюнктивные (пример: «*Si veneris ad me, tibi dabo equum*»). Первая из шести частей седьмой книги посвящена учению о суппозиции (*suppositio*), которая, по определению самого П.И., «есть предпринятое с фиксированной целью употребление (*acceptio*) термина, выраженного именем существительным (*termini substantivi*)», или, что то же самое, допустимая *подстановка* значений терминов. При этом важно, что в рамках теории суппозиции субстантивный термин, который употребляется вместо некоторой определенной вещи (*подставляется* вместо нее), функционирует в конкретном контексте предложения-суждения, будучи заранее наделенным собственным значением, т.е. с уже имеющимся смыслом. В этом отличие суппозиции от сигнификации (*significatio*), являющейся — со ссылкой на «Об истолковании» I, 5 — «представлением вещи через условный голосовой звук», иначе говоря, самим актом приписывания слову его специфического значения (смысла). Сигнификация же как таковая подразделяется, со своей стороны, на главную и дополнительную (*consignificatio*) в соответствии с различием между значениями, передаваемыми корнями слов, и значениями, передаваемыми сочетающимися с корнями аффиксами.

От прочих видов суппозиции прежде всего отличается суппозиция материальная (*materialis*), при которой термин используется в качестве имени себя самого («*homo*» состоит из четырех букв», где слово «*homo*» не имеет отношения к соответствующему реальному объекту). Дальнейшая классификация суппозиций подразумевает выделение единичной (*singularis*, или *discreta*), присущей термину, подразумевающему один единственный объект («[этот конкретный] человек бежит»), и общей суппозиции (*communis*), где обозначение объекта происходит посредством универсального термина («человек бежит»). Общая суппозиция подразделяется, в свою очередь, на естественную (*naturalis*), при которой общий термин употребляется в отношении всего того, чему он в силу собственной своей природы может быть приписан как предикат (в соответствии с общим объемом понятия, слово «человек» подразумевает (*habet suppositionem*) вообще всех людей, включая тех, кто существовал в прошлом или будет существовать в будущем), и акцидентальную (*accidentalis*), когда употребление общего термина происходит при наличии какого-либо добавочного (*adjunctum*) фактора (если в высказывании «человек есть» подразумевается дополнение «в настоящее время»). Акцидентальная суппозиция бывает простой (*simplex*), когда общий термин обозначает универсальную природу объектов («человек есть вид»), и персональной (*personalis*), при которой он употребляется в отношении любого из подчиненных ему конкретных индивидов («Сократ — человек»). Разновидностями персональной суппозиции выступают суппозиция определенная (*determinata*), где показатель объема общего термина выражен, или подразумевается, партикулярным образом («человек видим Сократом»), и смутная (*confusa*), где перед общим термином стоит, или подразумевается, квантор общности («ни один человек не есть осел»). И, наконец, смутная суппозиция является или подвижной (*mobilis*), когда общий термин предиктируется объекту и как виду, и как индивиду («всякий человек есть животное»), или неподвижной (*immobilis*), когда он предиктируется объекту только как виду («перец продается в Болонье и в Риме»). (Позднее к представленной классификации были добавлены и другие виды суппозиции, например, несобственная (*impropria*), реализуемая благодаря фи-

гуральным значениям имен). Неразличение же видов суппозиций одного и того же термина приводит, согласно П.И., к софизмам, например, к «учетверению терминов» в силлогизме (*quaternio terminorum*).

Следующие четыре части седьмой книги трактата посвящены процедурам изменения объема значения термина в речевых конструкциях, а именно: его расширению (*ampliatio*), сужению (*restrictio*) и распределению по объектам (*distributio*); а также операции наименования (*appellatio*), т.е. правилам использования термина в качестве имени реально существующей вещи. Последняя же часть данной книги, — повествующая о суждениях, требующих дополнительного истолкования (*exponibilia*) в силу наличия в них слов, обуславливающих выделительный или исключительный, расширительный или ограничительный, сравнительный или различительный и т.д. характер, — в дальнейшем зачастую фигурировала как самостоятельное произведение («*Tractatus exponibilem*»). В ней, в частности, при рассмотрении выделяющих суждений (имеющих в своем составе слово «только») П.И. формулируются четыре правила их эквивалентности (равносильности). В целом же произведенный П.И. анализ слов-кванторов, — таких как «всякий» (*omnis*), «никакой» (*nullus*), «единственный» (*solus*), «оба» (*uterque*), «ни тот ни другой» (*neuter*), «весь» (*totus*), «некоторый» (*quidam*) и т.д., — позволил ему (вслед за Шервудом) выделить в качестве самостоятельной сферы логических исследований изучение синкатегорематических терминов (*syncategoremata*), которые, в отличие от терминов категорематических (*categoremata*), не могут быть ни субъектом, ни предикатом высказывания и потому, употребляясь с именами или глаголами, несут лишь соознающую функцию.

При том что по оригинальности предлагаемых идей П.И. уступает своему учителю Уильяму Шервуду, именно его — отличающийся простотой языка и ясностью мысли — трактат быстро занял положение стандартного учебника по логике, пользовавшегося популярностью в европейских университетах на протяжении почти трех веков после написания: так, например, устав Венского университета от 1389 г. предписывал обязательное его изучение студентами факультета искусств. В XIV в. следы влияния П.И. обнаруживаются как в

«Монархии» П, 11 («*De monarchia*», 1312/13) Данте, содержащей скрытую ссылку на теорию силлогизмов из V кн. трактата, так и в сочинениях оккамистов, активно разрабатывавших учение о свойствах терминов вообще и о правилах суппозиции в частности; а во втор. пол. XVI в. «перипатетики», последователи П.И., — наряду с луллистами, последователями Раймунда Луллия, и рамистами, последователями Петра Рамуса («*Animadversiones in dialecticam Aristotelis*», 1543), — составляли одну из трех главенствующих логических школ. При этом только за первые полвека после изобретения книгопечатания вышло 48 изданий трактата, а их общее количество за период XV–XVI вв. равняется 166-ти. Среди основных комментаторов работы П.И. можно назвать Роберта Килвардби, канцлера Оксфордского университета в 1304–06 гг. Симона Фаверсхэмского, Иоанна Буридана, Марсилиа Ингенсого («*Commentum novum in primum et quartum tractatum Summularum logicalium Petri Hispani*»), ректора Парижского университета с 1490 г. Петра Тартаретского (*Petrus Tartaretus*: «*Expositio in Summulas Petri Hispani*», 1494), а также Иоанна Майориса («*In Petri Hispani Summulos Commentarium*», 1505) и Доминика Сото («*Summularum commentaria*», 1529). На греческий язык трактат перевел Георгий Схоларий, известный также как патриарх Константинопольский Геннадий II (1454–56, 1463, 1464–65) и переводчик трудов Фомы Аквинского. В связи с этим интересно отметить, что одно время ошибочно считалось, будто сочинение П.И., не являясь самостоятельным произведением, представляет из себя лишь перевод на латынь «Обзора логики Аристотеля» («*Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην*», лат. «*Synopsis logicae Aristotelis Michaelae Psello auctore*») Михаила Пселла. В Новое время в качестве поклонника творчества П.И. выступил мексиканец Томас Меркадо (1775).

Логика и мелика П.И., являвшегося Римским папой Иоанном XXI, не следует путать с канонистом П.И. («*Compilatio prima*», 1193–98; «*Notabilia ad Compilationem quartam*», после 1215; «*De ordine iudiciorum*»).

Соч.: *Tractatus [Summulae logicales]*. — Coloniae Agrippinae 1480, 1487, 1489, 1494, 1496 (Venetiis, 1487, 1489, 1503, 1589, 1603; I.M. Bochenski, O.P. — Roma, 1947; L.M. de Rijk. — Assen, 1972 (bibl.)) [*Gennade Scholarios. Oeuvres*

complètes, t. 8. — Paris, 1936; Eng. tr.: J.P. Mullally. — Notre Dame (Ind.), 1945; germ. tr.: W. Degen, B. Papst. — 1987]; Liber de oculo // *Berger A.M.* Die Ophthalmologie des Petrus Hispanus. — München, 1899; Obras filosóficas, 3 vols. [Commentario al «De anima» de Aristoteles, Expositio Libri de anima, De morte et vita, De causis longitudinis et brevitatis vitae, Liber naturalis de rebus principalibus, Scientia Libri de anima] / Ed. M. Alonso. — Madrid, 1941–52; Expositio librorum Beati Dionysii / Ed. M. Alonso. — Lisboa, 1957; Tractatus Syncategorematum and Selectes Anonymous Treatises / Tr. J.P. Mullally. — Milwaukee (Wis.), 1964; Obras medicas / Ed. M.H. da Rocha Pereira. — Coimbra, 1973.

Лит.: *Berger A.M.* Die Ophthalmologie (Liber de oculo) des Petrus Hispanus... zum ersten Mal herausgegeben... — München, 1899; *Boehner Ph.* Medieval Logic. An Outline of Its Development From 1250 ca 1400. — Manchester, 1952; *Dominicus Soto.* Summularum commentaria / Ed. J. de Junta. — Salmanticae, 1529; *Gillman F.* Des Petrus Hispanus Glosse zur Compilatio prima auf der Würzburger Universitätsbibliothek // Archiv für katholischen Kirchenrecht 102 (1922); *Giuraud, Cadier E.* Les Registres de Grégoire X et de Jean XXI. — Paris, 1892–98; *Gottlob.* Die papstlichen Kreuzzugsteuern des XIII. Jahrhunderts. — Heiligenstadt, 1892; *Grabmann M.* Medizinische Traktate und der Kommentar des Petrus Hispanus zur aristotelischen Tiergeschichte // Grabmann M. Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken // SBAW, Philosophisch-philologische und historische Klasse. Abhandlung V (1928), 98–113; *Grabmann M.* Ein ungedrucktes Lehrbuch der Psychologie des Petrus Hispanus // Spanische Forschungen der Görresgesellschaft I. — Münster, 1928, 166–173; *Grabmann M.* Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI († 1277). — München, 1937 // SBAW, Philosophische-historische Abteilung IX (1936); *Grabmann M.* Bearbeitungen und Auslegung der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus. Mitteilungen aus Handsschriften deutscher Bibliotheken. — Berlin, 1937; *Grabmann M.* Die Lehre vom Intellectus possibilis und Intellectus agens im «Liber de anima» des Petrus Hispanus // AHDLMA (1938), 167–208; *Johannes Majoris.* In Petri Hispani Summulos Commentarium. — Lugduni, 1505; *Kohler.* Vollständige Nachricht von Papst Johann XXI. — Gottingen, 1760; *Kokoszynska M.* Nauka o supozycji terminów według Piotra Hiszpana // Przegląd Filozoficzny 37, III (1934); *Marsilius Inguen.* Commentum novum in primum et quartum tractatum Summularum logicalium Petri Hispani. — Hanau,

1495 (reprod. Francfort, 1967); *Martins M.* Os Commentários de Pedro Hispano ao Pseudo-Dionísio Areopagita // Revista Portuguesa di Filosofia 8 (1952), 295–314; *Mullally J.P.* The Summulae Logicales of Peter of Spain // Medieval Studies 8 (1945), 133–158; *Paravicini-Baglioni A.* Witelo et la science optique a la cour pontificale de Viterbe (1277) // Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age. Temps Modernes. T. 87/2. — Paris, 1975; *Petella.* Les connaissances philosophiques d'un médecin philosophe devenu pape in Janus, II. — Amsterdam, 1897–98, 405–20, 570–96; *Petrus Tartaretus.* In Summulas Petri Hispani, in Isagogen Porphyrii et Aristotelis Logicam. — Venetiis, 1592; *Prantl K.* Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. III. — Leipzig, 1870, 32–74; *Prantl K.* Michael Psellus und Petrus Hispanus. — Leipzig, 1867; Presença do Augustinismo avicinizante na teoria dos intelectos de Pedro Hispano. — Braga, 1959; *Rijk L.M. de.* On the Genuine Text of Peter of Spain's Summulae logicales I–V // Vivarium 6–8 (1968–70); *Rijk L.M. de.* The Development of Suppositio Naturalis in Medieval Logic // Vivarium 9 (1971), 71–107; *Roedt.* Commentarii in omnes parvos tractatus Parvorum logicalium Petri Hispani. — Coloniae Agrippinae, 1493; *Simonin H.D.* Les Summulae logicales de Petrus Hispanus // AHDLMA 5 (1980); *Stapper R.* Die Summae logicales des Petrus Hispanus und ihr Verhältnis zu Michael Psellus // Festschrift des deutschen Campo Santo in Rom. — Freiburg, 1897, 130–8; *Stapper R.* Papst Johannes XXI // Kirchengeschichtliche Studien 4 (Münster, 1899); *Walsh.* John XXI, Philosopher, Physician, Pope // American Ecclesiastical Review (1908); *Владиславлев М.И.* Схоластическая логика // ЖМНП XII, 2, 3 (1872), 195–271; *Попов П.С., Тяжкин Н.И.* Развитие логических идей от Античности до эпохи Возрождения. Гл. II: Средневековая логика. — М., 1974, 136–208.

«ВЕЛИКОЕ  
ИСКУССТВО»

РАЙМУНДА ЛУЛЛИЯ

РАЙМУНД ЛУЛЛИЙ, или Раймонд Луллий, катал. Рамон Люль (Raymundus Lullius, Raimondus Lullus; Raymond Lully, Raimundo Lulio; Ramyn Llull [Lull, Lul, Lulle, Lyul]) (ок. 1232/35, Пальма де Мальорка — 29.06.1315, Багио (Bougie), Тунис или кон. 1315 / до 25.03.1316, Мальорка или корабль из Туниса на Мальорку), каталонский философ, теолог-мистик, логик и математик; христиан-

ский миссионер, педагог и поэт; который за оригинальность своих идей заслужил почетный титул «доктор озаренный» (*doctor illuminatus*), или же «доктор озареннейший» (*doctor illuminatissimus*), а за неутомимый труд по обращению мусульман — прозвище «Прокуратор неверных». Происходя из знатной семьи, Р.Л. в молодости был сенешалем (*senescallus mensae*), т.е. стольником при дворе короля Арагона Иакова (Хайме) I Завоевателя (1213–76), отвоевавшего у арабов Балеарские острова и провозгласившего себя королем Мальорки (1229). Находясь на этой должности, он являлся и воспитателем сына Иакова I — Иакова (Хайме) II Справедливого, будущего короля Сицилии (1285–95/96) и Арагона (1291–1327). Однако ок. 1265 г. — после явившегося ему во время сочинения эротической песни видения распятого и призывающего к себе Христа (повторившегося еще четыре раза) — Р.Л. испытал религиозное обращение и решил посвятить свою жизнь миссионерской деятельности среди мусульман. Для этого он, оставив двор и семью, удалился на гору Мирамар (Мальорка), где по совету доминиканца св. Раймунда из Пеньяфорта («*Summa juris*», 1220), — по чьему заказу, согласно одной из версий, Фомой Аквинским была написана чуть ранее «Сумма против язычников» («*Summa contra gentiles*», или «*Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*», 1261–64), — около 10-ти лет изучал арабский язык и культуру. В 1275 г. на горе Ранда (Мальорка) ему путем озарения открылся новый способ обращения неверных — комбинаторное искусство (*ars combinatoria*) как особый метод, посредством которого можно с логической необходимостью вывести из исходных понятий любые истины, и прежде всего — истины христианского вероучения. Вследствие этого Р.Л. убедил в 1276 г. Иакова I основать в Мирамаре монастырскую школу, где тринадцать миссионеров-францисканцев могли бы изучать арабский язык и разработанное им «великое искусство» (*ars magna*); 17 октября 1276 г. основание этой школы было утверждено и специальной буллой Иоанна XXI (*Петра Испанского*, 1276–77).

До 1287 г. он преподает в Мирамаре и Монпелье, а в дальнейшем, — не имея ученой степени, — посещает с лекциями по пропаганде своего метода университеты Европы: Парижский (1287–89, 1297–99, 1305, 1306, 1309–11), Неаполитанский (1293–94) и др.

Вероятно, будучи с 1292 г. терциарием Францисканского ордена, Р.Л., навещая королевские (Франция, Арагон) и папский дворы, призывает к повсеместному открытию миссионерских школ, где бы преподавались восточные языки, и после выступления с этой идеей на Вьеннском соборе (1311–12) добивается, наконец, его постановления об организации изучения арабского, еврейского и халдейского языков в пяти университетах: Парижском, Оксфордском, Болонском, Саламанкском и при папской Курии в Авиньоне. На том же соборе он предлагал также преобразовать все монашеско-рыцарские ордена в единый миссионерский орден, возобновить Крестовые походы и окончательно запретить аверроизм. При этом одновременно Р.Л. совершает самостоятельные миссионерские экспедиции в Северную Африку (1281–82, 1292/93, 1307, 1314–15), на Кипр (1301–02) и Сицилию (1313/14), периодически подвергаясь насилию, заточению и изгнанию из страны. Согласно легенде, он умер мученической смертью, будучи побитым камнями за проповедь Евангелия на городской площади в Багио (Тунис), и его тело было перевезено на Мальорку генуэзским купцом Стефаном Колумбом, предком Христофора. Однако более вероятно, что он скончался на корабле или на Мальорке, где и был похоронен в церкви Сан-Франциско в Пальме. Впоследствии неоднократно делались попытки канонизации Р.Л., но в виду того, что он отстаивал не признаваемое тогда официально учение о непорочном зачатии Девы Марии («*Liber de immaculata Beatissimae Virginis conceptione*»), они встречали противодействие. Так, в 1372 г. провинциальный инквизитор Арагонского королевства доминиканец Николай Эймерик (автор «*Directorium inquisitorum*», 1376) возбудил против Р.Л. обвинение в различных ересь, добившись осуждения его взглядов в булле Григория XI (1371–78) от 1376 г., которая после однако была объявлена подложной (1419) из-за резкого неприятия ее каталонцами. В 1559 г. работы Р.Л. — экземпляры некоторых из них сохранились в библиотеке Эскориала, будучи снабженными пометками испанского короля Филиппа II (1556–98) — включаются Павлом IV (1555–59) в «Индекс запрещенных книг» («*Index librorum prohibitorum*»), но затем постановлением Тридентского собора (1545–63) они были оттуда изъяты. Решением папского Престола от 1619 г.

его учение вновь было запрещено как вызывающее опасение; однако в итоге Пий IX (1846–78) одобрил в 1847 г. местное почитание Р.Л. на Мальорке, а в 1858 г. он был беатифицирован Римско-Католической церковью (день почитания — 3 июля).

Перу Р.Л. — одного из первых авторов средневековой Европы, чьи основные сочинения были написаны на национальном языке, — принадлежит ок. 290-та работ на каталанском, латинском и арабском, из которых до нас дошло порядка 240-ка (при этом все арабские версии были утеряны, а ок. 190-та работ сохранились лишь в латинском варианте). Являясь фактическим родоначальником каталанской литературы, Р.Л. написал на своем родном языке целый ряд любовно-эротических стихов и куртуазных поэм, но наибольшую известность как писателю принес ему философский роман «Бланкверна» («Blanquerna», или «Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna son fill», 1283/85), в рамках которого им, помимо прочего, была намечена программа объединения человечества на основе единой христианской религии и под главенством Римского папы (план *Rex Christiana*). Самой же известной частью романа явилась «Книга о Любящем и Возлюбленном» («Libre d'amic e amat»), состоящая из 366-ти — по числу дней в году — «духовных метафор» и повествующая о взаимной любви человека и Бога, а также о созерцании человеком божественных совершенств, которое достигается посредством очищения его памяти, разума и воли. Созданная под заметным влиянием исламской мистической традиции (суфизма), эта книга, — впоследствии соперничавшая по популярности с «О подражании Христу» («Imitatio Christi») *Фомы Кемпийского*, — отчасти предвосхитила достижения испанской мистики в лице св. Терезы Авильской («*El castillo interior o Las moradas*», 1577) и св. Иоанна Креста («*En una noche oscura*», «*Cántico espiritual*»). Среди других литературных произведений Р.Л. можно выделить роман «*Felix*» (или «*Libre de meravelles*», ок. 1288) и автобиографию «*Vita coetanea*» (или «*Vida coetània*», 1311).

К числу же научно-философских и теологических работ Р.Л. относится прежде всего «Великое искусство» («*Ars magna*») — «лучшая в мире книга», представленная в различных вариантах как «Краткое искусство нахождения истины» («*Art abreujada d'atobar*

*veritat*», «*Ars compendiosa inveniendi veritatem*», 1274), «Искусство нахождения истины» («*Ars inventiva veritatis*», 1289–1304), «Краткое искусство» («*Ars brevis*», 1307) и в окончательном виде изложенная в «Самом общем искусстве» («*Ars generalis ultima*», 1305–08) с примыкающими к нему «Книгой о восхождении и нисхождении разума» («*Liber de ascensu et descensu intellectus*», 1305) и «Древом знания» («*Arbre de ciència*», «*Arbor scientiae*», 1296), энциклопедией, классифицирующей по единому плану данные всех наук. С этим корпусом сочинений соприкасаются и другие «искусства»: «*Ars infusa*» (ок. 1272), «*Ars demonstrativa*» (1283–89), «*Ars Dei*», «*Ars mystica theologiae et philosophiae*» и др. Среди богословских трудов Р.Л. выделяются «Книга о созерцании Бога» («*Libre de contemplació en Déu*», ок. 1275), «Книга о началах теологии» («*Liber principiorum theologiae*»), «Книга о действительном согласии веры и разума» («*Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto*»), «Книга о четырнадцати положениях относительно священной римской католической веры» («*Liber de quattuordecim articulis de sacrosanctae Romanae Catholicae fidei*»), «Книга об абсолютном и упорядоченном могуществе Божьем» («*Liber de potestate Dei absoluta et ordinata*»), «Книга о ста именах Бога» («*Liber de centum nominibus Dei*»), «О пришествии Мессии» («*De adventu Messiae*»), а также «Книга проповедей против иудеев» («*Liber predicationis contra Judaeos*»), «О католической вере против сарацинов» («*De fide catholica contra Sarracenos*») и др.; среди трудов философских — «Книга о началах философии» («*Liber principiorum philosophiae*»), «Книга об акциденции и субстанции» («*Liber de accidente et substantia*»), «Книга о пяти предикациях и десяти предикаментах» («*Liber de quinque praedicabilibus et decem praedicamentis*»), «Трактат о душе» («*Tractatus de anima*»), «Древо философии любви» («*Arbor philosophiae amoris*»), а также «Проповеди против ошибок Аверроэса» («*Sermones contra errores Averrois*»), «Двенадцать начал философии, или Вопль философии против аверроистов» («*Duodecim principia philosophiae seu Lamentatio philosophiae contra Averroistas*»), «Пояснение Раймунда, написанное в форме диалога, направленное против ложных мнений неких философов и их последователей, осужденных досточтимым отцом и епископом Парижским, или Книга против заблуждений



Бозэция и Сигера» («*Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opinioneas et damnatas a venerabili patre et domino episcopo Parisiensi seu Liber contra errores Boethii et Sigerii*», 1298) и др.

Как логик, фактически положивший начало средневековым трактатам на тему «*de consequentiis*» («о следовании», т.е. импликации), Р.Л. создал «Компендиум логики Альгазеля» («*Compendium logicae Algazelis*», 1271), «Новую логику» («*Logica nova*», 1303), а также «*Liber de praedicatione*», «*De venatione medii inter subjectum et praedicatum*», «*De conversione subjecti et praedicati per medium*» и др. В своем «Введении в диалектику» («*Introductio ad dialecticam*») он специально останавливается на анализе семи видов гипотетических предложений (*hypotheticae propositiones*), из которых последние четыре сводимы к трем первым: это копулятивные (*copulativae*), дизъюнктивные (*disjunctivae*), условные (*conditionales*), причинные (*causales*), временные (*temporales*) предложения, а также предложения места (*locales*) и предложения, основанные на умозаключении (*rationales*). При этом он отводит особый раздел данного труда под изучение индукции и принимает в качестве основного свойства истины положение, согласно которому «из истины не следует ничего иного, кроме истины (*ex veris non sequitur nisi verum*)». По другим наукам им были написаны: «Новая риторика» («*Rhetorica nova*», 1301), «Новая краткая книга о геометрии» («*Liber de geometria nova et compendiosa*»), «О квадратуре и триангулатуре круга» («*De quadratura et triangulatura circuli*»), «Об умножении» («*De multiplicatione*»), «Книга о началах медицины» («*Liber principiorum medicinae*»), «Краткое искусство медицины» («*Arts compendiosa medicinae*»), «Новый трактат об астрономии» («*Tractatus novus de astronomia*»), «Книга о началах права» («*Liber principiorum juris*»), «Краткое искусство гражданского права» («*Arts brevis juris civilis*») и пр. Кроме того, осуждавший алхимию Р.Л. прославился и в этой области, во-первых, благодаря своим действительным химическим занятиям (в XIV в. ему приписывали опыт по перегонке вина с негашеной известью, приведший к получению почти абсолютно чистого спирта), во-вторых, благодаря тому, что название его логического метода (*ars magna, ars universalis*) в тогдашнем словоупотреблении означало именно искусство превра-

щать металлы и добывать жизненный эликсир. Его перу принадлежит также «Книга о приобретении Святой Земли» («*Liber de acquisitione Terrae Sanctae*», 1309), «Воспитание юношества» («*Doctrina pueril*», ок. 1280), «*Opera Messanensia*», «*Opera Parisiensia*» и др.

Исходным мотивом теолого-философских построений Р.Л. служила идея религиозно-политического и культурно-языкового единства человечества: «дабы во всем мире не было бы более, чем одного языка и одной веры». Для ее воплощения прежде всего требуется признание единственности истины; потому Р.Л. выступает резко против теории «двойственной истины» латинских аверроистов, настаивая при этом на том, что логика человека, постигающего творение, и Бога, его создавшего, — одна. Находясь под влиянием концепции христианского реализма, а также, возможно, идей суфия Ибн Араби из Мурсии («Геммы мудрости») и еврейских философов-каббалистов, он рассматривает сотворенную действительность как систему, чья организация подчинена законам постепенного нисхождения и переплетения — через различные комбинации — общих понятий (*universalia*), начиная с самих божественных атрибутов, или «достоинств» (*dignitates*), благодаря чему мир представляет из себя поле манифестации Божества, отражающегося в каждой вещи: «*Totum esse creaturae nihil aliud esse quam imitationem Dei*». Потому наш разум, следуя за логическим порядком понятий, может открывать действительную связь вещей, постигать изначальный божественный план, в соответствии с которым осуществлялось творение, и даже саму божественную природу. Истины веры, следовательно, никак не могут противоречить истинам разума, ибо объект разумного постижения и веры — един: разум показывает возможность и необходимость того, действительность чего дается через веру. Согласно Р.Л., мы можем, опираясь на один лишь разум, доказать истины христианства, приводя в их пользу не только вероятные (*probabiles*), но и необходимые основания (*rationes necessariae*), а также опровергнуть с помощью рациональных аргументов всякое заблуждение в религиозной сфере. Так, троичность Божества доказывается Р.Л., исходя из того рассуждения, что для Бога более достойно (т.е. более соответствует Его совершенству) вечно заключать адекватный Ему предмет познания и любви в Себе Самом (а

именно, в Лицах Сына и Св. Духа), нежели нуждаться в таком предмете или искать его вне Себя; творение мира объясняется тем, что сообщение бытия другому выражает более совершенную степень могущества, мудрости и благодати, нежели ограничение Себя одним собственным бытием; истина же воплощения основывается на том, что соединение с человеческой природой есть самое совершенное и самое достойное Божества деяние. При этом разумное доказательство религиозных догм вовсе не отнимает у человека нравственную заслугу его веры, ибо оно не создает веры как личного акта, но только лишь наделяет ее общими для всех основаниями, благодаря которым ее истины могут быть сообщаемы другим людям.

Однако в центре внимания Р.Л. находится не просто логика как «искусство и наука, при помощи которой истина и ложь распознаются разумом и отделяются друг от друга, — наука принятия истины и отбрасывания лжи (*ars et scientia, quae verum et falsum ratiocinando cognoscantur et unum ab altero discernitur, verum eligendo et falsum dimittendo*)», т.е. логика доказательства и опровержения. Его главной задачей становится разработка техники механического моделирования логических операций — «великого» комбинаторного искусства как такого логического аппарата, с помощью которого любой человек без предварительной подготовки мог бы открывать новые истины (в частности, не христианин — открывать для себя истины христианской веры). С этой целью им была изобретена специальная логическая машина, чьей основной задачей была репродукция божественного и человеческого мышления, и чей принцип действия был основан на формализации логических операций посредством процесса комбинирования фундаментальных понятий, представляющих из себя начала всякого знания и потому в совокупности своей образующих первую часть «великого искусства» — алфавит (*alphabetum*) из 9-ти букв, наделенных шестью значениями. Эти значения сгруппированы в следующие типы понятий: абсолютные начала (*principia absoluta*), т.е. атрибуты Божества, которые — как инструменты божественной творческой активности — являются принципами бытия и мышления и к которым метафизически редуцируются все сотворенные вещи, в ограниченной степени также обладающие этими атрибутами; за-

тем следуют относительные начала (*principia respectiva*), вопросы (*quaestiones*), субъекты (*subjecta*), добродетели (*virtutes*) и пороки (*vitia*). Так, буква В означает «благость» (*bonitas*), «различие» (*differentia*), «является ли?» (*utrum?*) или «возможность» (*possibilitas*), «Бог» (*Deus*), «справедливость» (*justitia*), «скупость» (*avaritia*); С — «величие» (*magnitudo*), «согласие» (*concordantia*), «что?» (*quid?*) или «сущность» (*quidditas*), «ангел» (*angelus*), «благоразумие» (*prudentia*), «чревоугодие» (*gula*); D — «вечность» (*aeternitas sive duratio*), «противоречие» (*contrarietas*), «из чего?» (*de quo?*) или «материальность» (*materialitas*), «небо» (*caelum*), «стойкость» (*fortitudo*), «невоздержанность» (*luxuria*); E — «могущество» (*potestas*), «начало» (*principium*), «почему?» (*quare?*) или «формальность» (*formalitas*), «человек» (*homo*), «умеренность» (*temperantia*), «гордыня» (*superbia*); F — «мудрость» (*sapientia*), «середина» (*medium*), «как велико?» (*quantum?*) или «количество» (*quantitas*), «воображаемое» (*imaginativa*), «вера» (*fides*), «уныние» (*accidia, acedia*); G — «воля» (*voluntas*), «конец» (*finis*), «каково?» (*quale?*) или «качество» (*qualitas*), «чувственное» (*sensitiva*), «надежда» (*spes*), «зависть» (*invidia*); H — «праведность» (*virtus*), «превышение» (*majoritas*), «когда?» (*quando?*) или «время» (*tempus*), «растительное» (*vegetativa*), «любовь» (*caritas*), «гнев» (*ira*); I — «истина» (*veritas*), «равенство» (*aequalitas*), «где?» (*ubi?*) или «место» (*locus*), «элементарное» (*elementativa*), «терпение» (*patientia*), «лживость» (*mendacium*); K — «слава» (*gloria*), «недостижение» (*minoritas*), «как?» и «чем?» (*quo modo? et cum quo?*) или «модальность» и «инструментальность» (*modalitas et instrumentalitas*), «инструментальное» (*instrumentativa*), «благочестие» (*pietas*), «непостоянство» (*inconstantia*).

Позднее алфавит машины Р.Л. зачастую — совершенно не правомерно, исходя из концепции самого автора, — описывался ее интерпретаторами в виде такой системы из семи вращающихся концентрических кругов, в центре которой находится круг, эту систему скрепляющий, а шесть прочих кругов, разделенные на девять секторов (В, С, D, E, F, G, H, I и К), снабжены понятиями, составляющими одну из вышеперечисленных групп, и расположены в указанном выше порядке: от наибольшего круга с абсолютными началами до наименьшего с пороками. Однако подобный вариант

описания алфавита имел своей целью наглядно продемонстрировать то, что при вращении кругов основные понятия вступают в соприкосновение друг с другом и производят таким образом различные комбинации терминов, представляющие из себя новые понятия и призванные отвечать на все вопросы относительно какого-либо исследуемого объекта из этой машины (число возможных комбинаций равняется  $9^6$ , т.е. 531411). При этом абсолютные начала и шесть первых относительных начал предназначены в том числе и для описания жизни Св. Троицы; последними же тремя относительными началами обладают исключительно объекты тварного мира.

На основе указанного алфавита Р.Л. осуществляет построение второй части своего «великого искусства» — четырех фигур (*figurae*). Первая фигура (А), служащая для превращения субъектов в предикаты и наоборот, представляет из себя круг с девятью секторами, где под существительным, обозначающим одно из абсолютных начал, помещается соответствующее ему прилагательное: благо (*bonitas*) — благой (*bonus*), величие (*magnitudo*) — великий (*magnus*) и т.д.; линии же соединяют каждый из девяти секторов с прочими восемью, указывая на возможные их комбинации, такие как, например: «*bonitas est magna*», «*magnitudo est bona*» и т.п. Вторая фигура (Т), — чья функция состоит в выборе между комбинациями, полученными посредством первой фигуры, — включает в себя три треугольника, из которых первый имеет обозначения таких относительных начал как различие, согласие и противоречие, второй — начало, середина и конец, а третий — превышение, равенство и недостижение. В состав третьей фигуры, предназначенной для формулирования суждений, входит 36 «камер», каждая из которых содержит особую парную комбинацию букв алфавита машины: с их помощью осуществляется сочетание двух предыдущих фигур. И, наконец, четвертая фигура, моделирующая процесс построения силлогизмов, состоит из трех разделенных на девять секторов концентрических кругов, внешний из которых неподвижен, а два внутренних вращаются: в итоге образуется 252 «камеры», содержащие специфические комбинации из трех букв алфавита. К оставшимся 11-ти частям «великого искусства» относятся: определения (*definitiones*), правила (*regula*), таблица (*tabula*), извлечение

из третьей фигуры (*evacuatio tertiae figurae*), умножение четвертой фигуры (*multiplicatio quarte figurae*), сочетание начал и правил (*mixtio principiorum et regularum*), девять субъектов (*novem subjecta*), применение (*applicatio*, включающее в свой состав и сто определенных различных «форм», или философских понятий), вопросы (*quaestiones*), приобретение навыка (*habituatio*), а также способ обучения данному искусству (*modus docendi hanc artem*). При этом важно, что Р.Л. считал, что его комбинаторное искусство применимо по отношению к любому предмету исследования, ибо оно определяет самоочевидные (*per se notae*) принципы всех наук, свидетельствуя тем самым об их гармоническом единстве (сам Р.Л. использовал свой метод в таких областях как: математика, физика, астрономия, медицина, право, мнемоника, риторика и др.).

**Луллизм.** Уже в последние годы жизни Р.Л. около 50-ти магистров и докторов Парижского университета выразили письменное одобрение его учения; к числу первых приверженцев его метода можно отнести Арнольда из Виллановы («Салернский кодекс здоровья»: «*Regimen sanitas Salernitanum*»; «Философский розарий»: «*Rosarium philosophorum*») и Раймунда Сабундского («Книга творений, или Естественная теология»: «*Liber creaturarum seu Theologia naturalis*»); его творчество привлекало внимание и кардинала Николая Кузанского. В дальнейшем учение Р.Л. так или иначе оказало воздействие на всех разработчиков «*mathesis universalis*», искусственных языков (космоглотики) и «думающих машин», среди которых: глава кафедры луллизма в Сорбонне Бернард де Лавинхета (*Bernardus de Lavinheta*: «*Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli*», 1523); автор труда «О сокровенной философии» («*De occulta philosophia*», «*Von der geheimen Philosophie*», 1531) Корнелий Агриппа Неттесгеймский из Кёльна; Хуан Луис Вивес («Путеводитель к премудрости»: «*Introductio ad sapientiam*», 1524); Иоганн Генрих Альстед из Нассау, написавший сочинение «Ключ к искусству Луллия и к истинным логикам» («*Clavis artis Lullianae et verae logicae*», 1609); изобретатель проекционного аппарата «волшебный фонарь» (*laterna magica*) иезуит Афанасий Кирхер, создавший «Великое искусство света и тени» («*Ars magna lucis et umbrae*»), «Великое искусство знания»

(«Ars magna sciendi», 1669) и «Универсальную магию» («Magia universalis», 1657–59), в том числе посвященную разработке технических приемов «магии анаморфозы» (*magia anamorphotica*) и «тайной перспективы» (*perspectiva secreta*). Особенное значение имеет автор «Об упрощенном построении и дополнении искусства Раймунда Луллия» («De compendiosa architectura et complemento artis Raymundi Lullii», 1582), — а также «De lampade combinatoria Lulliana» (1587), «De Lulliano specierum scrutinio» (1588), «Medicina Lulliana» и др., — доминиканец Джордано Бруно, подведший под систему Р.Л. специальную эпистемологическую базу. Выделяя три формы разумной деятельности человека: восприятие отдельных предметов, их отождествление (и различение) и доказательство, Бруно утверждает, что в соответствии с этим и «Ars magna» должно складываться из: списка исходных терминов (алфавита), теории способов их комбинирования (соединения и разделения) и аргументации, основывающейся на законах сочетания терминов.

Несмотря на безапелляционное мнение Р. Декарта, согласно которому правила искусства Р.Л. учат лишь тому, «чтобы говорить, не задумываясь, о том, чего не знаешь, вместо того, чтобы познавать это» («Рассуждение о методе»: «Discours de la méthode», 1637), уже в следующем, 1638 г. мысль о необходимости построить логику по модели математического исчисления высказывает Иоахим Юнг («Logica Hamburgensis»). В том, «что можно найти известный алфавит человеческих мыслей, и что, комбинируя буквы этого алфавита и анализируя составленные из них слова, можно, как все вывести, так и все обсудить», был уверен и Г.В. Лейбниц, прямо обращавшийся при разработке собственной концепции математической логики, основанной на идее «всеобщей характеристики» (*characteristica universalis*), к творчеству Р.Л., оцененному им, впрочем, как «лишь слабая тень настоящего искусства комбинаторики» (при этом интересно, что Лейбниц, — опять-таки подобно Р.Л., — помышлял о возможности использования логических схем в деле воссоединения христианских конфессий). Среди соответствующих сочинений Лейбница выделяются: «Диссертация о комбинаторном искусстве» («Dissertatio de arte combinatoria», 1666), излагающая, в частности, замысел о пазиграфии как единой методологической

основе для универсального языка науки; «История и преимущество языка универсальной характеристики, который, вместе с тем, может быть искусством открытия и рассуждения» («Historia et commendatio linguae characteristicae universalis, quae simul sit ars inveniendi et judicandi», 1765), где осуществляется построение «алфавита человеческих мыслей», предназначенного для дедуктивного вывода из него (по определенным правилам комбинирования знаков) новых содержательных концепций; а также «Начала универсальной характеристики» («Elementa characteristicae universalis», 1679), «Дополнения к образцу универсального исчисления» («Addenda ad specimen calculi universalis»), «Об универсальной науке, или философском исчислении» («De scientia universalis seu calculo philosophico») и нек. др. Характерно, что один из непосредственно вдохновлявших Лейбница источников — лингвистические исследования Дж. Далгарно («Ars signorum vulgo character universalis et lingua philosophica», 1661), направленные на создание единого мирового языка, — также несут на себе заметную печать луллианской традиции.

Несмотря на то, что в дальнейшем луллизм зачастую выступал объектом для насмешек — в частности, со стороны Дж. Свифта, описавшего в третьей части «Путешествий Гулливера» («Путешествие в Лапуту, Бальнибарби, Лаггнетт, Глаббдобдриб и Японию», 1726) Большую Академию в Лагадо, где велась «работа над проектом усовершенствования умозрительного знания при помощи технических и механических операций», дабы «самый невежественный человек» был способен «писать книги по философии, поэзии, политике, праву, математике и богословию», — устройство Р.Л. можно рассматривать также и как предвосхищение «логических машин» XVIII–XIX вв., сконструированных, в частности, Ч. Стенхопом и У.С. Джевонсом. В пер. пол. XX в. в качестве идейных наследников Р.Л. выступили Аннибал Пасторе, занимавшийся разработкой механического моделирования силлогистических процедур (A. Pastore: «Logica formale dedotta dalla considerazione di modelle masscanici», 1906) и А.М. Тьюринг, выдвинувший в 1936–37 гг. концепцию абстрактной «вычислительной машины». Школа луллистов, выпускающая с 1957 г. периодическое издание «Estudios Lulianos», существует на Мальорке и в настоящее время.

Что же касается традиций луллизма в России, то начало им было положено, по-видимому, Квирином Кульманом — мистиком, автором опирающегося на идеи А. Кирхера луллианского по духу сочинения («*De Arte magna sciendi sive Combinatoria*»), которого сожгли в Москве как еретика (04.10.1689) в ответ на соответствующее обращение к властям пастора лютеранской церкви в Немецкой слободе Иоахима Мейнеке. Непосредственное же влияние Р.Л. на русскую мысль (в том числе на русскую логику и риторику) оказалось возможным благодаря переводчику Посольского приказа Андрею Христофоровичу (Яну) Белобоцкому — поляку, прибывшему в Москву в 1681 г. Белобоцкий написал трактат «Риторика Раймунда Люллия» (или «Книга нарицаемая Раймундалюлия писанных вещей»), «Книга о разуме письма святого риторика Раймунда Люлия, римского учителя и кавалера», «Наука проповедей», после 1691; сохранилось 9 списков), в содержание которого входит, помимо прочего, изложение учений Агриппы Неттестеймского и Джордано Бруно; он же полностью перевел «*Ars brevis*» («Краткая книга Раймунда Люллия», 1707; сохранилось 10 списков) и вольно переложил «*Ars magna*» («Великая и предивная наука кабалистическая великого Богом преосвященного Раймунда Люллия в Сарбоне Парижской академии философии и богословия и прочих наук славноименитого учителя, Маиорикския академии в царстве гишпанском заводчика, первоначальника, воздвижителя и нового учения, до его в прочих академиях непредлагаемого, творца и уставителя», 1698–99; сохранилось 55 списков). При этом в «Предисловии Философии», предваряющем «Великую и предивную науку», говорится, что Р.Л. есть «великий и предивный учитель философии и богословия и прочих наук», что «мудрость Божия от... Адама, Моисея, Иисуса Наввина и Соломона многая времена в мире не являющаяся, в того Раймунда Луллия влияна быть» и что его система «заключает... в себе вся прочая мудрости и к познанию истинны наставляет, разрешающи все вопросы и недоумения, яже могут случитися о вещах предлагаемых», а ее задача состоит в том, чтобы «соответчати о всяцем вопрошении». На основе переведенных и пересказанных образцов Белобоцким было создано также собственное сочинение «Соборная наука» (или «Книга философская, сложенная философом Анд-

реем Христофоровичем»), ставящее целью дать универсальный метод познания, подкрепленный графическим материалом: «решеткой», т.е. таблицей, классифицирующей «все сущее», «древом майориканским» и т.п.

В 1725 г. киноиарх беспоповского Выговского поморского общезнательства (основано в 1694 г. Даниилом Викулиным), главный автор «Поморских ответов» Андрей Денисов составил на основе «Великой и предивной науки» ее сокращенный вариант («Малая книга Великая наука кабалистическая»), благодаря чему переработанный текст «*Ars magna*» Р.Л. — «ароматуханный гроздеполезный овощ», как именует его один из переписчиков, — получил широкое распространение в старообрядческих рукописях XVIII в. и подвергся многочисленным комментариям. Тогда же и в той же среде стали появляться и самостоятельные произведения, построенные в соответствии с луллианской моделью: например, «Рассуждение о предивном величестве природы человека» Семена Денисова, брата вышеупомянутого Андрея. Наконец, можно упомянуть и о том, что позднее А.К. Толстой сделал Р.Л. главным героем своей неоконченной поэмы «Алхимик» (1867).

Соч.: Blanquerna. — 1505 [Eng. tr.: *Blanquerna: A Thirteenth Century Romance* / Tr. E. Allison Peers. — London, 1926]; *Opera ea, quae ad inventam a Lullo artem universalem pertinent.* — Argentorati, 1598 (1617); *Ars generalis ultima.* — Argentorati, 1651; *Tractatus*, t. 1–2 / Ed. J. Manget (*Bibliotheca chemica curiosa*). — Genavae, 1702; *Opera omnia*, t. 1–6, 9–10 / Hrsg. v. I. Salzinger. — Mogontiaci, 1721–42 (Frankfurt-am-Main, 1965); *Arbor scientiae.* — Majorca, 1745; *Ars brevis.* — Parisiis, 1901; *Liber de Immaculata Beatissimae Virginis Conceptione* / Ed. Avinyó. — Barcinonis, 1901; *Obres de Ramón Lull*, 21 vols. / Ed. S. Galmès et al. — Palma de Mallorca, 1906–50; *Libre de Evast e Blanquerna* — Barcelona, 1947; *Ars infusa* / Ed. S. Galmès // *Studia monographica. Lullist School of Medieval Studies* 7–8. — Palma de Mallorca, 1952; *Liber predicationis contra Judaeos* / Ed. J.M. Millás Vallicrosa. — Madrid/Barcelona, 1957; *Obres essencials*, 2 vols. / Ed. M. Batllori. — Barcelona, 1957–60; *Opera latina*, t. 1–5 [*Opera Messanensia, Liber de preadicatione, Opera Parisiensia*] / Ed. F. Stegmüller. — Palma de Mallorca, 1959–67; *Opera latina*, t. 6–23 / Eds. F. Dominguez Reboiras, H. Harada, A. Madre, etc. // CCCM 32–39, 75–80, 111–115 (1975–98); *Doctrina pueril.* — Barcelona,

1972 [fr. tr.: *Doctrine d'enfant* / Éd. A. Llinarès. - Paris, 1969]; *Selected Works of Ramon Llull* (1232–1316), 2 vols. / Ed. and tr. A. Bonner. — Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1985; *Il libro dell' amante e dell' amato*. — Roma, 1991; *Doctor Illuminatus: A Ramon Llull Reader* / Ed. and tr. A. Bonner. — Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1993; *Рамон Льюль. Книга о Любящем и Возлюбленном* [включая: «Книга о рыцарском ордене», «Книга о животных», «Песнь Рамона»] / Пер. и предисл. В.Е. Багно. — СПб., 1997; *Краткое искусство* (ч. 1–4) / Пер. В.А. Кульматова, *Книга о Любящем и Возлюбленном* / Пер. В.Е. Багно // АСМ II, 185–238.

*Lum.*: *Alos R.D.* Los catalogis Lulianos. — Barcelona, 1918; *Alstaedt J.H.* Clavis artis Lullianae et verae logicae. — Argentorati, 1609; *Avino T.* Les obres autentiques del Ramón Llull. — Barcelona, 1935; *Analecta Bollandiana XLVIII* (1930), 130–78; *Barber W.Th.A.* Ramon Llull. — London, 1903; *Batllori M.* Introducció bibliográfica a los estudiós Lulianos. — Palma de Mallorca, 1945; *Bernardus de Lavinheta.* Opera omnia quibus tradidit Artis Raymundi Lullii compendiosam explicationem / Ed. J.H. Alstaedt. — Coloniae Agrippinae, 1612; *Bonner A.* El lullisme alquímic i cabalístic i les edicions de Llatzer Zetzner // *Randa 27*; *Brambach W.* Des Raimundus Lullus Leben und Werke in Bildern des XIV. Jahrhunderts. — Karlsruhe, 1893; *Brummer R.* Bibliographia Lulliana: Ramon-Llull-Schriftum 1870–1973. — Hildesheim, 1976; *Carreras y Artau TyJ.* Historia de la filosofía española. Vol. I: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV. — Madrid, 1939, 231–640 [Vol. II. — Madrid, 1943]; *Carreras y Artau J.* De Ramón Llull á los modernos ensayos de formación de una lengua universal. — Barcelona, 1946; *Colomer E.* Nikolaus von Kues und Raimund Llull. — Berlin, 1961; *Cornelius Agrippa.* Opera in duos tomos digesta. — Lugduni, 1550 (1560); *Cruz Hernández M.* El pensamiento de Ramón Llull. — 1977; *Dalgarno G.* Ars signorum vulgo character universalis et lingua philosophica. — Londini, 1661; *Darjes G.* Via ad veritatem. — Jenae, 1764, 263–75; *Díaz y Díaz M.C.* Index scriptorum latinorum Medii Aevi Hispanorum. — Madrid, 1959, 348–84; *Esclasans A.* La filosofía de Ramón Llull. — Barcelona, 1952; *Estudios Lulianos*. — Palma de Mallorca, 1957f; *Gardner M.* Logic Machines and Diagrams. — New York/Toronto/London, 1958; *Gayà J.* La teoria luliana de los correlativos: Historia de su formación conceptual. — 1979; *Hames H.J.* Discourse in the Synagogue: Ramon Llull and His Dialogue with the Jews. — Cambridge, 1999; *Hames H.J.* The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century. — Leiden/Boston/Köln/Brill, 2000; *Helfferich.*

*Raymund Lull und die Anfänge der Catalonischen Literatur*. — Berlin, 1858; *Hillgarth J.N.* Ramón Llull and Lullism in Fourteenth-Century France (Oxford Warburg Studies). — Oxford, 1971; *Hillgarth J.N.* Readers and Books in Majorca 1229–1559, 2 vols. — Paris, 1991; *Johnston M.D.* The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull: Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300. — New York/Oxford, 1996; *Jordanus Brunus Nolanus.* De compendiosa architectura et complemento artis Raymundi Lullii / Ed. E. Gorbium. — Parisiis, 1582 (A.F. Gförer // *Jordanus Brunus Nolanus.* Scripta quae latine confecit omnia. — Stuttgartiae, 1835); *Jordanus Brunus Nolanus.* De lampade combinatoria Lulliana. — Vitebergae, 1587; *Jordanus Brunus Nolanus.* De Lulliano specierum scrutinio. — Praegae, 1588; *Jungius I.* Logica Hamburgensis. — Hamburg, 1638 (1681); *Keicher O.* Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie [Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opinio-neas et damnatas a venerabili patre et domino episcopo Parisiensi seu Liber contra errores Boethii et Sigerii] // BGPM VII, 4–5 (1909); *Kircher A.* Magia uniuersalis. — Herbipoli [Würzburg], 1657–59; *Klaiber L.* Der Mystiker Ramón Llull // *Geist und Leben 23* (Würzburg, 1950); *Kuhlmann K.* Epistolae duae, prior De Arte magna sciendi sive Combinatoria, posterior De admirabilis quibusdam inventis. — Lugduni, 1762 (Kircheriana de Arte magna sciendi sive combinatoria. — Londini, 1681); *A Life of Ramón Llull Written by a Unknown Hand About 1311* / Tr. E.A. Peers. — London, 1927; *Leibniz G.W.* Dissertatio de arte combinatoria. — Lipsiae, 1666 (Francfordiae, 1690); *Llmarès A.* Raymond Lulle: philosophe de l'action. — Paris/Grenoble, 1963; *Menéndez y Pelayo M.* Ramón Llull (Raimundo Lulio) // *Menéndez y Pelayo M.* La ciencia española. Vol. III. — Buenos Aires, 1947, 5–38; *Millas-Vallcrosa J.M.* La doctrina luliana y la Cabala // *L'Homme et son destin. D'apres les penseurs du Moyen Âge*. — Louvain/Paris, 1960, 635–642; *La mystique de Raymond Lulle et l'Art de Contemplatio* // BGPM XIII, 2–3 (1914); *Ottaviano C.* L'art compendiosa de Ramón Lulle. — Paris, 1930; *Pastore A.* Logica formale dedotta dalla considerazione di modelle maccanici. — Torino, 1906; *Peers E.A.* Ramón Llull: A Biography. — London, 1929 (New York, 1969; bibl.); *Peers E.A.* Fool of Love: the Life of Ramón Llull. — London, 1946; *Pereira M.* The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull // *Warburg Institute Surveys and Texts 18*. — London, 1989; *Perroquet.* Vie de Raymond Lulle. — Vendom, 1667; *Platzeck E.W.* Die Lullische Kombinatorik // *Franziskanische Studien 34* (1952), 32–60; *Platzeck E.W.* La combinatoria luliana // *Revista de filosofia 12* (1953), 13 (1954); *Platzeck E.W.* Raimund Llull: Sein Leben, seine Werke und die Grundlagen seines Denkens, Bd.

1–2. — Düsseldorf, 1962–64; *Prantl K.* Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. IV (18). — Leipzig, 1927, 145–77; *Pring-Mill R.* The Trinitarian World Picture of Ramon Lull // *Romanistisches Jahrbuch* 7 (1955–56), 229–256; *Pring-Mill R.* El microcosmos lullia. — Palma de Mallorca/Oxford, 1962; *Probst J.-H.* Caractère et origines des idées du Bx. Raymond Lulle (Ramon Lull). — Toulouse, 1912; *Riber [Campins] L.* Raimundo Lullio (Ramón Lull). — Barcelona, 1935; *Rogent E., Duràn E., d'Alós-Moner R.* Bibliografía de les impressions Lullianes. — Barcelona, 1927; *Rossi P.* Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz. — Milano/Napoli, 1955; *Rossi P.* The Legacy of Ramon Lull in Sixteenth-Century Thought // *Mediaeval and Renaissance Studies* 5 (1961); *Rubió J.* El Brevicolum i les miniatures de la vida d'en Ramón Lull de la Biblioteca de Karlsruhe // *Butleletí de la Biblioteca de Catalunya.* — Barcelona, 1916; *Rzytka B.* Ars magna. Die grosse Kunst des Raimund Lull. — Mödling bei Wien, 1960; *Sureda Blanes Fr.* El beato Ramón Lull: Su época, sus obras, suas empresas. — Madrid, 1934; *Trias Mercant S.* Hermeneutica y lenguaje de la filosofía lulista del siglo XVIII // *Mayurqa*, t. VI (Miscelanea de Estudios Humanisticos). — Palma de Mallorca, 1971; *Trias Mercant S.* Filosofía y sociedad (Hacia una ecología del lulismo de ilustración). — Palma de Mallorca, 1973; *Tusquets J.* Ramón Lull, pedagogo de la cristiandad. — Madrid, 1954; *Urvoy D.* Penser l'islam: Les présupposés islamiques de l'«Art» de Lull. — 1980; *Ver Misser Valles S.* Ramon Lull y las iglesias orientales disidentes // *Estudios franciscanos* 62 (1961); *Vives J.L.* Opera. — Basileae, 1555; *Waite A.E.* Raymond Lully: Illuminated Doctor, Alchemist and Christian Mystic. — London, 1922 [repr.: Montana, 2000]; *Waite A.E.* Three Famous Alchemists: Raymond Lully, Lewis Spence, Cornelius Agrippa, W.P. Swainson, Theophrastus Paracelsus. — London, 1930; *Yates F.A.* The Art of Ramon Lull // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954), 115–73; *Yates F.A.* Ramon Lull and John Scotus Erigena // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 23 (1960) 1–44; *Yates F.A.* The Art of Memory. — London, 1966 [рус. пер.: *Йейтс Ф.А.* Искусство памяти. — СПб., 1997]; *Yates F.A.* Lull and Bruno: Collected Essays, 2 vols. — London, 1998; *Zubov V.P.* Quelques notices sur les versions russes des écrits et commentaires Lulliens // *Separata de Estudios Lullianos* II, 1. — Palma de Mallorca 1958, 63–66; *Zweig J.* Ars Combinatoria // *Art Journal* 1 (1997); *Zwemer S.M.* Raymond Lull, First Missionary to the Moslems. — New York, 1902; *Багно В.Е.* Свое в чужом, чужое в своем (Искушение максимализмом) // *Русские утопии / Сост. В.Е. Багно (Альманах «Канун».* Вып. 1). — СПб., 1995, 96–135; *Безобразова М.В.* О «великой науке» Раймунда Луллия в русских рукописях XVII в. //

ЖМНП 2 (1896); *Белобоцкий А.Х.* Риторика (кн. 2: О материи поучения; кн. 3: О формах поучений), *Краткая риторика* // *Аннушкин В.И.* История русской риторики: Хрестоматия. — М., 1998, 81–89; *Белобоцкий А.Х.* Великая и предивная наука Богом преосвященного учителя Раймунда Луллия (ч. 2, гл. 8), Об истине / Под ред. В.А. Кульматова // *Verbum* 5 (СПб., 2001); *Вивес Х.Л.* Путеводитель к премудрости. — СПб., 1768; *Владиславцев М.И.* Логика. — СПб., 1881, 100–12, 115–20; *Волперский В.П.* Стилистическая теория А.Х. Белобоцкого // *Лингвистические аспекты исследования литературно-художественных текстов.* — Калинин, 1979, 9–29; *Волперский В.П.* Риторика в России XVII–XVIII вв. — М., 1988, 38–53; *Горфункель А.Х.* «Великая наука» Раймунда Луллия и ее читатели // XVIII век. Вып. 5 (сб. ст.). — М./Л., 1962, 336–48; *Горфункель А.Х.* Андрей Белобоцкий — поэт и философ XVII — нач. XVIII в. // *Труды Отдела древне-русской литературы Института русской литературы АН СССР.* Т. XVIII. — М./Л., 1962, 188–213; *Горфункель А.Х.* Неизвестное издание Петровской эпохи // *Книга: исследования и материалы.* Сб. 6. — М., 1962, 123–131; *Дружинин В.Г.* Словесные науки в Выговской поморской пустыни. — СПб., 1911; *Дружинин В.Г.* К вопросу об авторе сокращения «Великой науки» Раймунда Луллия // *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук.* Т. XIX, 1. — Пг., 1914, 342–344; *Зубов В.П.* К истории русского ораторского искусства кон. XVII — пер. пол. XVIII в. (Русская люллианская литература и ее назначение) // *Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР* 16. — М./Л., 1960, 228–303; *Йейтс Ф.А.* Искусство памяти. Гл. VIII: Луллизм как искусство памяти. — СПб., 1997, 226–256; *Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. — М., 2000; *Карташкин А.* Житие и загадочные деяния монаха Раймунда Луллия // *Наука и религия* 6–7 (1990); *Кульматов В.А.* К истории распространения идей Раймунда Луллия в России // *Россия и гнозис.* — М., 2000; *Кульматов В.А.* От «Ars magna» Р. Луллия к «Великой науке» А.Х. Белобоцкого // *Verbum* 5 (СПб., 2001); *Кульматов В.А.* Способ задания определений и характер аргументации в «Искусстве» Раймунда Луллия // *Историко-логические исследования* (СПб., 2002); *Лазарев Е.* Алхимия в старобрядческом скиту // *Наука и религия* 6 (1994); *Мейер Э.* История химии с древнейших времен до настоящих дней. — СПб., 1899; *Никанор, архимандрит.* «Великая наука» Раймунда Луллия в сокращении Андрея Денисова // *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук.* Т. XVIII, 2. — Пг., 1913, 10–36; *Поньрыко Н.В.* Учебники риторики на



Выгу // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР 36. — Л., 1981, 154–162; Соколов Н.А. «Философия Раймунда Луллия» и ее автор // ЖМНП 8 (1907), 331–338; Стяжкин Н.И. Формирование математической логики. — М., 1967, 131–36, 187–91.

СПЕКУЛЯТИВНАЯ  
ГРАММАТИКА  
МОДИСТОВ

СПЕКУЛЯТИВНАЯ ГРАММАТИКА (grammatica speculativa), направление в лингвистике, сформировавшееся в результате предпринятой средневековыми учеными попытки создания такой универсальной теории человеческого языка как такового (scientia sermocinalis), в рамках которой он обладал бы свойством управляемой точными законами автономной грамматической системы (grammatica regularis), лежащей в основании всех частных языков, чьи различия являлись бы, таким образом, лишь акцидентальными по отношению к единой сущностной структуре, или, другими словами, были бы лишь внешне-фонетическими при наличии общих правил внутреннего строения. В соответствии с обозначенной целью разработчики с.г., первой отчетливо сформулированной языковой концепции в истории европейской науки, — в отличие от своих авторитетных предшественников: Элия Доната, автора «Искусства грамматики» («Ars grammatica», или «Ars major», IV в.) с ее сокращенным изложением («Ars minor»), и Присциана, создателя «Грамматических наставлений» («Institutiones grammaticae», нач. VI в.) в 18-ти книгах, — ставили перед собой задачу не простого описания явлений конкретного языка (латыни), но проникновения в саму языковую природу, не обозрения лишь правильных грамматических конструкций, но объяснения причин их правильности, что предполагало придание грамматике статуса науки в аристотелевском смысле слова, при котором ее необходимые положения были бы дедуктивно выводимы из самоочевидных начал посредством доказательства (demonstratio), являющегося «силлогизмом, дающим знание (syllogismus faciens scire)» («Вторая Аналитика» I, 2).

Становление с.г., следовательно, было тесно связано с развитием схоластической логики, в частности, с возникновением «новой логики» (logica nova), берущей свое начало из опубликованных в составе «Гептатейхона» («Heptateuchon», 1135–41) *Тьерри Шартрского* выдержек из таких частей аристотелевского «Органона», как «Первая Аналитика» и «Топика» (включая ее IX гл.: «О софистических опровержениях»): так, уже один из непосредственных учеников *Тьерри* — *Иоанн Солсберийский* указывал на принципиальную важность изучения грамматики, заявляя в своем «Металогике» («Metalogicon», 1159), что она есть «колыбель всей философии (totius philosophiae cunabulum)» (I, 13). Другой же ученик *Тьерри Шартрского* — профессор грамматики в Парижском университете Петр из Элии (или Петр Гелий: Petrus Helias [Heliae]), составивший комментарий на «Грамматические наставления» Присциана («Summa super Priscianum», ок. 1140), был, вероятно, первым из схоластов, кто, — хотя и признавая, что грамматика отчасти является искусством (как феномен человеческой деятельности) и потому имеет различные виды (species) в разных языках, — стал утверждать, что одновременно она должна квалифицироваться и как «наука о том, как правильно писать и говорить (scientia grana recte scribendi et recte loquendi)», которая обладает единым предметом и неизменными законами своего функционирования, независимыми от наблюдаемых различий между конкретными языками. Стараясь найти объяснение частным грамматическим фактам, он стремился установить собственную «причину изобретения» (causa inventionis) для каждой из частей речи, а также трактовал шесть падежей как шесть возможных способов рассмотрения вещи. Схожие мысли можно встретить и в «О разделении философии» («De divisione philosophiae», после 1140) *Доминика Гундиссаллина*, и в «Комментарии к Малому Присциану» (т.е. к XVII–XVIII кн. его «Грамматических наставлений»: «Commentarius in Priscianum Minor», ок. 1220) *Иордана Саксонского*, для которого также языки, различаясь по своим приводящим признакам (звуковому строю), тождественны по признакам существенным (правилам построения).

Однако самый весомый вклад в создание предпосылок возникновения с.г. внесли доминиканец Роберт Килвардби и франциска-

нец *Роджер Бэкон*. Килвардби — когда в I кн. своего «Комментария к Малому Присциану» («*Commentarius in Priscianum Minor*», 1240/50) заметил, что «так как наука остается одной и той же для всех людей и ее предмет остается одним и тем же, предмет грамматики должен оставаться одним и тем же для всех людей. Но грамматически организованная речь или членораздельное высказывание, которое может быть заключено в грамматическую форму, — не одно и то же для всех людей, а потому не существует предмета грамматики [как науки]». Однако так обстоит дело только в том случае, если указанный предмет действительно отождествляется с изучением различных языков; если же под таковым понимается исследование общей для всех людей понятийной системы, т.е. «значащей речи в той мере, в какой она отвлекается от каждого отдельного языка (*sermo significativus prout abstrahitur ab omni lingua speciali*)», — или речи, существующей не в звучании, но лишь в сознании (*in mente*), — грамматика обретает научный статус. Что же касается *Бэкона*, то он прямо заявил в составленной им «Греческой грамматике» («*Grammatica Graeca*»), что «в отношении своей субстанции грамматика одна и та же во всех языках, хотя она и разнообразится акцидентально».

Непосредственная же разработка с.г., связанная с деятельностью так называемых модистов (*modistae*), получивших свое название по ключевому термину их доктрины — «модус [т.е. способ] обозначения» (*modus significandi*), достигнув кульминации во втор. пол. XIII — пер. пол. XIV вв. в творчестве профессоров Парижского университета, была продолжена во втор. пол. XIV — XV вв. в университетах Эрфурта, Болоньи и Праги. При этом сильнейшее влияние на нее оказала зарождающаяся в то же время так называемая «новейшая», или «современная логика» (*logica moderna*, или *logica modernorum*), истоки которой коренятся в последней книге «Малых сумм логики» («*Summulae logicales*», 1250–60) *Петра Испанского*, озаглавленной «О свойствах терминов» («*De terminorum proprietatibus*») и исследующей функции субъектов логического высказывания как составных частей грамматически организованных речевых конструкций. Среди наиболее выдающихся парижских модистов можно назвать четырех выходцев из Дании: Симона Дат-

ского (*Simon Dacus [de Dacia]*, втор. пол. XIII в.), автора «Вопросов на Присциана» («*Quaestiones super Priscianum*», 1266–70) и «Дома грамматики» («*Domus grammaticae*»); *Бозция Датского* (*Boethius Dacus [de Dacia]*, ум. до 1284), который был сподвижником *Сигера Брабантского* и составил трактаты «Способы обозначения, или Вопросы на Большого Присциана» (т.е. на I–XVI кн. его «Грамматических наставлений»: «*Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum Majorem*», 1268–72) и «Логические софизмы» («*Sophismata logicalia*»); *Иоанна Датского* (*Joannes Dacus [de Dacia]*, втор. пол. XIII в.), создавшего «Сумму грамматики» («*Summa grammatice*», ок. 1280) и «Деление науки» («*Divisio scientiae*»); а также *Мартина Датского* (*Martinus Dacus [de Dacia]*, ок. 1250/55–1304), являвшегося в 1287/88–96/97 гг. канцлером короля Дании *Эрика VI Менведа* (1286–1319) и написавшего сочинение «О способах обозначения» («*De modis significandi*», 1280–88).

Далее следуют: канцлер Оксфордского университета в 1304–06 гг. *Симон Фаверсхэмский*, или *Симон Английский* (*Simon Anglicus [de Faversham]*, ум. 1306) — комментарий к «Малым суммам логики» *Петра Испанского*, вопросы на «Введение» *Порфирия* («*Quaestiones super libro Porphyrii*»), на «Категории», «Об истолковании» и «О софистических опровержениях» *Аристотеля*; профессор факультета искусств Парижского университета, преподаватель (*magister regens*) и ректор школ Св. Севера и Св. Иакова в Эрфурте *Тома Эрфуртский* (*Thomas Erfordiensis [von Erfurt]*, кон. XIII–нач. XIV в.) — «Трактат о способах обозначения, или Спекулятивная грамматика» («*Tractatus de modis significandi seu Grammatica speculativa*», ок. 1300), представляющий из себя наиболее полное изложение основ соответствующего учения и одно время атрибутировавшийся *Иоанну Дунсу Скоту*; магистр искусств (ок. 1296) и доктор теологии Парижского университета (ок. 1311/12) *Радульф Бритон* (*Radulphus Brito, Raoul le Breton*; ок. 1270/75–1320) — «Вопросы на Малого Присциана» («*Quaestiones super Priscianum Minorem*», 1300–10); прокуратор Сорбонны (с 1315) *Сигер из Куртре* (*Sigerus de Cortraco, Siger de Courtrai, Zeger van Kortrijk*; ок. 1283–1341) — «Сумма способов обозначения» («*Summa modorum significandi*»), а также «*Sophismata*», «*Impossibilia*», «*Fallaciae*»; и *Михаил из Марбе* (*Michael*

de Marbaix). Из более поздних работ по с.г. выделяется труд «О способах обозначения» («De modis significandi»), принадлежащий перу Жана Жерсона.

Подобно тому, как математики при анализе геометрических объектов отвлекаются от их непосредственного материального воплощения, модисты считали необходимым абстрагироваться в своей работе от конкретного языкового материала, т.е. от звукового строя тех или иных языков, который является конвенциональным по своей природе (ибо слова представляют из себя условные знаки: *signa arbitraria*) и — как связанный с физической реальностью — подлежит рассмотрению со стороны естественных наук (*scientia naturalis*). Но если на внешнем, фонетическом уровне языки различны, то на уровне смысловом, логическом они обладают единым понятийным фундаментом (конституируемым перечисленными Аристотелем категориями и законами мышления) благодаря тому, что сама структура сознания — одинакова у всех людей, а следовательно, и отражающая ее формальная грамматическая структура должна быть одной для всех народов: «*Logica est eadem apud omnes, ergo et grammatica*» (Иоанн Датский). По словам Боэция Датского, — утверждавшего, что «вся грамматика, которая есть в одном языке, сходна с той, которая есть и в другом языке», — «латинянин не понимает грамматики грека и наоборот потому, что эти модусы [т.е. грамматики латинского и греческого языков] акцидентальны грамматике [как таковой] и приобретаются посредством обучения, а не по природе... Следовательно, при устранении всех акцидентальных различий грамматики, способ говорения у всех людей будет одним и тем же, и для его [обретения] мы не будем нуждаться в искусстве, как и в других случаях природных действий» («*Mod. sign.*» 16). Таким образом, поскольку всякая значащая речь (*sermo ordinatus ad significandum*) обладает общими качествами (*generales virtutes*), это позволяет рассматривать грамматику как строго детерминированную из исходных — недоказуемых, но с очевидностью постулируемых — принципов науку, в рамках которой различные грамматические явления можно «сводить к соответствующим причинам (*reducere in suas causas*), посредством которых... те могут быть познаны и доказаны» (Боэций Датский). По определению Сигера из Куртре, «грам-

матика есть наука высказывания (*scientia sermocinalis*), которая рассматривает речь и ее свойства (*passiones*) в общем в целях выражения главным образом понятий разума посредством связной речи» («*Sum. mod. sign.*»).

Но если единство грамматической структуры языка объясняется единством логической структуры мышления, то та, в свою очередь, является единой вследствие общности окружающего людей вещественного мира, онтологическую структуру которого логика и призвана адекватно отражать по самой своей природе. Таким образом, грамматика — благодаря указанной полной корреляции между речевой, понятийной и бытийной сферами — через посредство логики в действительности уходит своими корнями в саму реальность (Иоанн Датский: «*Grammatica est accepta a rebus*») и потому есть наука о началах сущего как такового (*principia essentialia*), а значит, изучая ее, мы постигаем одновременно и природы вещей как конструктивных элементов мироздания, и даже саму божественную природу: «С помощью грамматических модусов обозначения... многие трудности во всех науках, и особенно в теологии, могут быть устранены». (Так, например, Радульф Бритон напрямую связывал женский род слова «*Deitas*» («Божественность») с тем, что Бог, подвергаясь действию наших молитв, выступает при этом как пассивное начало). Обозначенная метафизическая гармония, — являясь основополагающей интуицией схоластического стиля мышления в целом, — в конечном счете восходит к Аристотелю, на что обращает внимание Сигер из Куртре, когда цитирует изложение Авиценной аристотелевского учения о том, что формирование единообразного для всех людей категориального аппарата мышления есть результат чувственного опыта — столь же общих для всех — сущностей вне разума; до опыта же сознание подобно чистой доске (*tabula rasa*), ибо «в разуме нет ничего такого, чего ранее не было бы в чувстве (*nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*)» («О душе» III, 4). Отсюда «бытие само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие» («Метафизика» V, 7).

Как правило, трактаты, чье содержание посвящено теме с.г., состоят из I) введения, где излагается общее учение о модусах, II) части, посвященной морфологии, и III) части, посвященной синтаксису. I) Так, во введении — вслед за различением трех возможных состояний одного и того же объекта: как реально сущего (вещь), как постигаемого разумом (понятие) и как выраженного в языке (слово) — выстраивается соответствующая классификация способов его бытия, включающая в себя: модусы существования (*modi essendi*), т.е. действительные свойства вещей, являющиеся предметом изучения метафизики; модусы познания (*modi intelligendi, modi cognoscendi*), или формы рационального мышления, являющиеся предметом изучения логики; и модусы обозначения (*modi significandi*) как те исходные начала (*principia*), что детерминируют варианты представления в речи ее смыслового содержания и потому являются предметом изучения грамматики. При этом между модусами указанных классов полагается наличие полного параллелизма, так что «модусы существования, или свойства вещей, предшествуют модусам познания, как причина предшествует следствию» (Сигер из Куртре), и точно такое же отношение наблюдается касательно модусов познания и модусов обозначения, в результате чего первичной причиной последних выступает «сама вещь» (*res ipsa*): «Если бы модусы обозначения не происходили от свойств вещей, модусы обозначения были бы чистым вымыслом» (Иоанн Датский). В итоге установления правильного взаимоотношения модусов достигается адекватное отражение в языке окружающего мира посредством нахождения истины во всех ее аспектах, т.е. нахождения истины обозначения (*veritas significationis*) — соответствия речи мышлению, истины представления (*veritas propositionis*) — соответствия мышления сущему и истины вещи (*veritas rei*) — соответствия сущего должному, или, другими словами, предвечному миру образцов (архетипов, экземпляров) всех вещей, составляющему замысел Творца о Своем творении.

Что касается собственно модуса познания, то в его внутренней структуре можно различить, с одной стороны, пассивную сторону (*modus intelligendi passivus*) — это свойство вещи (т.е. модус существования), рассматриваемое в отношении к познанию (как

могущее быть познанным), с другой стороны, активную сторону (*modus intelligendi activus*) — это наличествующая в сознании способность к постижению свойств вещей, сам акт постижения и его продукт (понятие). При переходе же от модуса познания к модусу обозначения модистами выделяется еще одна необходимая промежуточная ступень, а именно модус значения (*modus signandi*) как способ надления определенного понятия соответствующим ему звуковым выражением, или наоборот, придания простому физическому звуку (*vox*) конкретного смыслового содержания и превращения его тем самым в слово (*dictio*). И модус значения всегда следует после модуса познания, ибо «вещь постигается и схватывается до того, как она означает посредством звучания» (Сигер из Куртре). При этом возможное количество смысловых значений слов (*significata specialia*) — за исключением значений имен собственных — определяется числом общих понятий, зависящим, в свою очередь, от степени тождественности вещей окружающего мира; в случаях же называния отрицательных понятий (*negationes*) или вымышленных вещей (*figmenta*), когда у используемых модусов значения нет соответствия в сфере модусов познания и существования, они восходят к тем модусам из указанных сфер, что привлекаются на основании аналогии. И, наконец, функция модуса обозначения состоит в определении грамматических характеристик отдельного абстрагированного от языкового контекста — и потому указывающего лишь на свое предметное содержание — слова (*dictio*), благодаря чему достигается превращение его в часть речи (*pars orationis*). При этом грамматические значения слов (*significata generalia*) являются в той же степени необходимыми константами, что и логические формы и метафизические категории. И, подобно модусу познания, модус обозначения также обладает двумя обуславливающими друг друга аспектами: пассивным (*modus significandi passivus*) — это понятие (т.е. модус познания), рассматриваемое в отношении к обозначению (как могущее быть обозначенным, — причем разными — частями речи); и активным (*modus significandi activus*) — это существующая в языке потенция к обозначению понятий, само обозначение и его итог (часть речи).

II) В морфологии модистов собственно отнесение слова к той или иной части речи определяют существенные модусы обозначения (*modi significandi essentialia*), различные же привходящие формы слова — род, число, падеж, время, наклонение и т.п. — являются следствием применения акцидентальных модусов обозначения (*modi significandi accidentalia*). К общим существенным модусам обозначения (*modi significandi essentialia generalia*) относятся: 1) модус сущего (*modus entis*), или модус устойчивого положения и покоя (*modus habitus et quietis*), посредством коего образуются имена и местоимения; 2) модус бытия (*modus esse*), или модус становления, движения, течения (*modus fieri, motus, fluxus*), посредством коего образуются глаголы и причастия; и 3) модус расположения (*modus disponentis*), посредством коего образуются неизменяемые части речи — наречия и синкатегорематы (союзы, предлоги, междометия), — указывающие на условия движения и покоя и на отношения между категорематическими частями речи. Далее с необходимостью следуют и частные существенные модусы обозначения (*modi significandi essentialia specifica*): так, 1) если имя (*nomen*) в целом возникает благодаря модусу определенного восприятия (*modus determinatae apprehensionis*), то имя существительное (*nomen substantivum*) — модусу самостоятельности (*modus per se stantis*), имя прилагательное (*nomen adjectivum*) — модусу примыкания (*modus adjacentis*), местоимение (*pronomina*) — модусу неопределенного восприятия (*modus indeterminatae apprehensionis*); 2) глагол (*verbum*) — модусу отстояния от субстанции (*modus distantis a substantia*), причастие (*participium*) — модусу неотстояния от субстанции (*modus indistantis a substantia*); 3) наречие (*adverbium*) — модусу примыкания (к глаголу и причастию: *modus adjacentis*), союз (*conjunctio*) — модусу соединения двух членов высказывания (*modus conjungentis duo extrema*), предлог (*prepositio*) — модусу обращения субстанции к действию (*modus retorquentis substantiam ad actum*), междометие (*interjectio*) — модусу определения другого слова (глагола и причастия: *modus determinantis alterum*).

При этом весьма характерно, что в морфологической системе с.г. изменяемые части речи, — способные обладать большим количеством акцидентальных модусов обозначения, — занимают бо-

лее высокое положение по отношению к неизменяемым, которые, подобно живым организмам с ограниченной возможностью адаптации, располагаются на нижней ступени ценностной иерархии и подчиняются категорематам, как животные в целом подчиняются человеку. Наиболее же важной частью речи является, с точки зрения модистов, не имя существительное, а глагол, так как он «управляет всеми другими частями [речи], но [сам] не управляется никакой другой» (Сигер из Куртре), и потому в высказывании не может быть заменен ни на одну из них. Однако при соотнесении элементов грамматической структуры с элементами структуры онтологической глагол в инфинитиве (так же как и местоимение) выступает аналогом первоматерии (неактуализированной возможности), существительное же — аналогом субстанции; мужской род соответствует действующему началу (*agens*), женский — началу претерпевающему (*patiens*) и т.д.

III) В центре внимания учения модистов о синтаксисе находятся три формы речи (*passiones sermonis*), рассматриваемые как последовательные этапы построения грамматически правильного высказывания: это 1) конструкция (*constructio*), т.е. словосочетание, обусловленное тем или иным модусом обозначения, являющимся его исходным началом (*principium constructionis*) и исполняющим в нем свою функцию (*operatio*); 2) согласованность (*congruitas*), т.е. грамматическое соответствие и смысловая совместимость членов в конструкциях, и 3) завершение (*perfectio*), т.е. законченное, отвечающее всем грамматическим нормам предложение, которое определяется как «надлежащее единение слов, производимое соответствием модусов обозначения..., полностью выражающее составное понятие ума... и производящее правильный смысл (*perfectum sensum*) в душе слушателя» (Фома Эрфуртский). Конструкции всегда состоят из двух членов (*constructibilia*), находящихся в отношении управления (*rectio*), так что один из них является зависимым (*dependens*) — он «ищет или требует завершения» и потому уподобляется материальному началу, а другой — замыкающим (*terminans*) конструкцию членом, сопоставимым с началом формальным. Так, в конструкциях лиц (*constructio personarum*) в роли зависимого члена выступает имя прилагательное, а в конструкциях действий (*constructio*

actuum) — глагол. Причем последние, в свою очередь, бывают переходными (*constructio transitiva*), когда действие направлено на объект и согласованность подлежащего-субъекта (*suppositum*) и сказуемого-предиката (*appositum*) устанавливается по соответствию (*proportio*), и непереходными (*constructio intransitiva*), когда действие замыкается в сфере субъекта и данная согласованность устанавливается по подобию (*similitudo*). Что же касается завершения, то его характеризует наличие в предложении подлежащего, сказуемого и вообще всех возможных членов при абсолютной замкнутости всех зависимостей между ними (т.е., другими словами, отсутствие каких бы то ни было открытых синтаксических вакансий), а также согласованность модусов обозначения всех компонентов.

При этом для модистов, — различавших естественный порядок слов в словосочетаниях и предложениях (*ordo naturalis*) как соответствующий онтологической структуре реальности и искусственный их порядок (*ordo artificialis*) как не соответствующий таковой, — было чрезвычайно важно определить правильную последовательность компонентов в грамматическом строе через обращение к аристотелевской теории движения из III кн. «Физики»: «Ибо член конструкции так относится к конструкции, как движущееся тело к движению» (Мартин Датский). Предложение, таким образом, осмыслялось как осуществляемый глаголом-сказуемым динамический переход от подлежащего как своего источника (*terminus a quo*) к дополнению как своему конечному пункту (*terminus ad quem*). При этом активно используется и учение Аристотеля о четырех причинах всякого движения: материальной, формальной, действующей и целевой (*causa materialis, formalis, efficiens et finalis*): так, по словам Фомы Эрфуртского, «конструкция есть единение ее элементов, образованное разумом на основании модусов обозначения, предназначенное в целевом смысле для выражения составного понятия ума... Через «элементы конструкции» представлена материальная причина, через «единение» — формальная, через «на основании модусов обозначения» — внутренняя действующая причина, через «образованное разумом» — внешняя действующая причина, через «для выражения составного понятия ума» — целевая причина» («Tr. de mod. sign.»).

**Универсальные грамматики.** Уже в период расцвета с.г. ее принципы стали подвергаться критике со стороны оппонентов: так, например, аверроист Иоанн Аурифабер (*Johannes Aurifaber*) доказывал и на диспуте в Эрфурте (1332/33), и в собственном сочинении «Определение относительно способов обозначения» («*Determinatio de modis significandi*», ок. 1352), что так как данные модусы не являются ни субстанциями, ни акциденциями, то их в действительности вообще не существует; что роль языка служебна и потому вторична по отношению к отображающему действительность сознанию; и что вообще исследование того общего, что есть у всех языков (*communis omni linguae*), всецело входит в компетенцию логики, грамматикам же следует изучать лишь конкретные языки. Столь же негативным было отношение к с.г. и позднесредневековых номиналистов, рассматривавших модусы в качестве фиктивных сущностей, которые в соответствии с так называемой «бритвой Оккама» — «сущности не должны приумножаться сверх необходимости (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*)» — должны быть устранены из инструментария научного познания, тем более что, с точки зрения представителей философии «нового пути» (*via moderna*), язык как система условных знаков вообще никак не связан с реальностью, чья онтологическая структура, следовательно, не имеет своего точного отражения в грамматических формах; потому звуковая речь (*oratio vocalis*) не может быть объектом научного анализа, в отличие от речи мысленной (*oratio mentalis*), являющейся, впрочем, предметом изучения логики. Позднее атака на с.г. была подхвачена и гуманистами, в частности Хуаном Луисом Вивесом, высмеивавшим в своих сочинениях — «Против псевдодialeктиков» («*Adversus pseudodialecticos*», 1519), «О науках» («*De disciplinis*», 1531), «О спорах» («*De disputatione*», 1531) — само стремление находить объяснения всем языковым явлениям.

Однако в эпоху рационализма XVI–XVIII вв. идеи с.г. нашли свое новое воплощение в завоевывавшей все большую популярность концепции так называемой универсальной грамматики (*grammatica universalis*), основанной на убежденности в наличии абсолютного соответствия между речевыми и понятийными формами и вследствие этого стремившейся к объяснению граммати-

ческих категорий посредством фактически отождествляемых с ними категорий логических, или наоборот — к исследованию общих законов мышления через анализ языковых явлений, отвлекаясь при этом от имеющихся различий между конкретными языками, наблюдаемых исторических изменений в отдельно взятом языке, эмоционально-психологических аспектов речи и т.п. Так, например, указанное соответствие грамматических и логических, — как впрочем и метафизических — принципов фиксировал в работе «О причинах латинского языка» («De causis linguae latinae», 1560) французский филолог Жюль Сезар Скалигер, известный своим обоснованием закона о трех единствах (места, времени и действия), легшим впоследствии в основу нормативной эстетики классицизма, а также испанец Франсиско Санчес (или Санкции) в собственном труде «Минерва, или О причинах латинского языка» («Minerva seu De causis linguae latinae», 1587). Кульминации же рационалистическое направление в лингвистике достигает по опубликовании «Общей и рациональной грамматики» («Grammaire générale et raisonnée», 1660/65), созданной янсенистами из монастыря Пор-Рояль под Парижем (уничтожен в 1709 г.) Антуаном Арно и Клодом Лансло. Характерно, что главной задачей этого труда, — ставшего образцом для всех последующих «универсальных грамматик», — было описание «операций рассудка», с помощью которых человек воспринимает и осмысливает окружающую действительность, при том, что те, в свою очередь, полагаются постижимыми и выразимыми исключительно через язык, являющийся, таким образом, «средством анализа мысли»; слова же в таком случае суть «звуки отчетливые и членораздельные, из которых люди составили знаки для обозначения своих мыслей». В дальнейшем сходные идеи развиваются в работах ученых Франции — Н. Бозе (1767), С.Ш. Дюмарсе (1769), считавшего, что «во всех языках мира существует только один необходимый способ образования смысла при помощи слов», Э.Б. де Кондильяка («Язык исчислений»: «La langue des calculs», 1775–80) и Англии — Дж. Харриса («Гермес, или Философское исследование относительно языка и универсальной грамматики»: «Hermes or a Philosophical Inquiry Concerning Language and Universal Grammar»,

1751), Дж. Битти («Теория языка»: «The Theory of Language», 1788), Дж. Пристли.

Что же касается языкознания XX в., то основополагающие интуиции представителей средневековой с.г. оказались созвучными и структурно-семиотическому подходу Ф. де Соссюра («Курс общей лингвистики», 1916), различавшего лингвистику языка (структуру его возможных и реальных норм) и лингвистику речи (совокупность ее действительных актов); и фонологической концепции Н.С. Трубецкого («Основы фонологии»), отводившего фонетике место среди естественных наук; и глоссематической теории Л. Ельмслева, в рамках которой как то, что относится к сфере внешнего выражения, так и то, что относится к сфере смыслового содержания, выводится за пределы языка как такового. Сходство с учением модистов можно обнаружить также в трансформационной порождающей (генеративной) модели языка А. Хомского (или Чомски: «Язык и мышление»), выдвинувшего гипотезу о существующем от рождения в глубинных пластах сознания каждого человека «универсальном грамматическом ядре» как наборе «правил грамматики», общих для всех языков и аналогичных аксиомам и правилам вывода в формально-логических системах, и «правил интерпретации» для конкретного естественного языка, чья грамматика определяется как реализация того или иного набора параметров, предопределяющих все его существенные характеристики.

Соч.: Boethius Dacus. Sophismata logicalia / Hrsg. v. M. Grabmann // BGPM XXXVI (1940); Boethius Dacus. Modi significandi sive Questiones super Priscianem Majorem / Eds. J. Pinborg, H. Roos // CPDMA IV (1969) [рус. пер.: Способы обозначения, или Вопросы к Большому тому Присциана / Пер. А.В. Апполонова // *Бозций Дакийский. Сочинения* (Bibliotheca Scholastica I). — М., 2001, 2–133]; Donatus Ortigraphus. Ars grammatica / Ed. J. Chittenden // Grammatici Hibernici Carolini aevi V (1982) [CCCM 40 D (1992)]; Johannes Dacus. Opera / Ed. A. Otto // CPDMA I, 1–2 (1955); Martinus Dacus. Opera / Ed. H. Roos // CPDMA I (1961); Petrus Helias. Summa super Priscianum, t. 1–2 / Ed. L. Reilly. — Toronto, 1993 [J.E. Tolson // CIMAGL 27–28 (1978)]; Priscianus. Institutiones grammaticae // Grammatici latini II, 3 / Hrsg. v. H. Keill. — Leipzig, 1855–58; Radulphus Brito. Quaestiones super Priscianum Minorem / Hrsg. v. H.W. Enders, J. Pinborg. —



Stuttgart/Bad Cannstatt, 1980; *Robert Kilwardby*. Super Priscianum Majorem (The Commentary on «Priscianus Major» Ascribed to Robert Kilwardby) / Eds. J. Pingong et al. // CIMAGL 15 (1975); *Rogerus Baco*. Grammatica Graeca // The Greek Grammar of Roger Bacon and a Fragment of His Hebrew Grammar / Eds. E. Nolan, S.A. Hirsch. — Cambridge, 1902; *Rogerus Baco*. Summa grammatica / Ed. R. Steele. — Oxford, 1940; *Sigerus de Courtraco*. Les œuvres de Siger de Courtrai (Étude critique et textes inédits) / Éd. G. Wallerand // Les philosophes belges VIII. — Louvain, 1913; *Sigerus de Courtraco*. Summa modorum significandi, Sophismata / Ed. J. Pinborg // Studies in the History of Linguistics 14. — Amsterdam, 1977; *Simon Anglicus (sive de Faverisham)*. Opera omnia. Vol. I: Opera logica / Ed. P. Mazzarella // Pubblicazioni dell'Instituto universitario di magistero di Catania. Seria filosofica. Testi critici I. — Padova: Cedam, 1957; *Simon de Faversham*. Quaestiones super libro Elenchorum / Eds. S. Ebbesen, T. Izbicki, J. Longeway, F. del Punta, E. Serene, E. Stump // Studies and Texts 60. — Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984; *Thomas Erfordiensis*. Tractatus de modis significandi seu Grammatica speculativa. — Venetiis, 1499, 1605 (Parisiis, 1605; L. Wadding. — Romae, 1638; *Johannes Duns Scotus*. Opera omnia. T. I. / Ed. L. Vivès. — Paris, 1891 [H.F. Garcia. — Quarrachi, 1902; G.L. Bursill-Hall. — London, 1972]; *Донат*. Краткая наука о частях речи / Пер. М.С. Петровой // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 1. — М., 1999, 295–334.

*Lum.*: *Ashworth E.J.* Language and Logic in the Post-Medieval Period. — Dordrecht, 1974; *Ashworth E.J.* The Tradition of Medieval Logic and Speculative Grammar from Anselm to the End of the Seventeenth Century. A Bibliography from 1836 onwards. — Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978; *Buchanan S.* An Introduction to the De modis significandi of Thomas of Erfurt // Philosophical Essays for A.N. Whitehead. — London, 1936, 67–89; *Bursill-Hall G.L.* Speculative Grammars of the Middle Ages. The Doctrine of Partes Oratoris of the Modistae. — The Hague/Paris, 1971; *Bursill-Hall G.L.* Some Notes on the Grammatical Theory of Boethius of Dacia // History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics / Ed. H. Parret. — Berlin, 1976, 164–188; *Bursill-Hall G.L.* A Census of Medieval Grammatical Manuscripts. — Stuttgart; Carreras y Artau J. De Ramón Lull á los modernos ensayos de formación de una lengua universal. — Barcelona, 1946; *Chomsky N.* Cartesian Linguistics. — New York/London, 1966; *Covington M.A.* Syntactic Theory in the High Middle Ages. Modistic Models of Sentence Structure. — Cambridge, 1984; *Donzé R.* La grammaire générale et raisonnée de Port-Royal. —

Berne, 1967; *Ebbesen S.* Is «Canis Currit» Ungrammatical? Grammar in Elenchi Commentaries // Historiographia linguistica VII, 1/2 (1980), 53–68; *Ebbesen S.* Concrete Accidental Terms: Late Thirteenth-Century Debates about Problems Relating to Such Terms as «Album» // Meaning and Inference in Medieval Philosophy / Ed. N. Kretzmann. — 1988, 107–174; *Ebbesen S., Pinborg J.* Studies in the Logical Wrightings Attributed to Boethius de Dacia // CIMAGL 3 (1970); *Ebbesen S., Pinborg J.* Gennadios and Western Scholasticism. Radulphus Brito's Ars Vetus in Greek Translation // Classica et Mediaevalia 33 (1981–82), 263–319; *Fredborg M.* The Dependence of Petrus Helias's Summa super Priscianum on William of Conches' Glose super Priscianum // CIMAGL 11 (1973), 1–57; *Fredborg M.* Petrus Helias on Rhetoric // CIMAGL 13 (1974), 31–41; *Godfrey R.G.* The Language Theory of Thomas of Erfurt // Studies in Philology 57/1 (1960); *Grabmann M.* Mittelalterliches Geistesleben. Bd. I, H. 4: Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik (Tractatus de modis significandi). — München, 1926; *Grabmann M.* Die Sophismatalitteratur des XII. und XIII. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boethius von Dacien // BGPM XXXVI (1940); *Grabmann M.* De Thoma Erfordiensi auctore Grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur speculativae // AFH 15 (1943), 273–277; *Grabmann M.* Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus // SBAW, Philosophisch-historische Abteilung II (1943); La grammaire générale des modistes aux idéologues / Éd. A. Joly, J. Stefanini. — Lille, 1977 (bibl.); *Heidegger M.* Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. — Tübingen, 1916, 122–241; *Hunt R.W.* Absoluta. The Summa of Petrus Helias on Priscianus Minor // Historiographia linguistica II, 1 (1975), 1–22; *Hunt R.W.* The History of Grammar in the Middle Ages. — Amsterdam, 1980; *Jakobson R.* Glosses on the Medieval Insight into the Science of Language // Mélanges linguistiques offerts à Emile Benveniste. — Paris, 1975; *Jolivet J.* Grammaire et langage selon Boèce de Dacie // Le Moyen Âge 2 (1970), 307–322; *Jolivet J.* Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez les nominalistes du XIV<sup>e</sup> siècle // Peter Abelard. Proceedings of the International Conference. Louvain, May 10–12 1971. — Leuven/The Hague, 1974; *Jolivet J.* L'intellect et le langage selon Radulphus Brito // Preuve et raisons à l'Université de Paris: Logique, ontologie et théologie au XIV<sup>e</sup> siècle / Éd. Z. Kaluza, P. Vignaux. — Paris: Vrin, 1984, 83–95; *Kelly L.G.* De Modis Generandi: Points of Contact between Noam Chomsky and Thomas of Erfurt // Folia Linguistica. Acta Societatis Linguisticae Europaeae V, 3/4 (1971), 225–252; *Kelly L.G.* Speculative Grammar of the Middle Ages // Historiographia linguistica I, 2 (1974); *Kelly L.G.* Grammar and Meaning in the Late Middle

Ages // *Historiographia linguistica* I, 2 (1974); *Kelly L.G.* Modus Significandi. An Interdisciplinary Concept // *Historiographia linguistica* VI, 2 (1979); *Kneepkens C.H.* Het Iudicium Constructionis. Het Leerstuk van de Constructio in de 2de Helft van de 12<sup>e</sup> Eeuw. — Nijmegen, 1987; *Libera A. de.* Référence et champ: Genèse et structure des théories médiévales de l'ambiguïté (XII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles) // *Medioevo* 10 (1984), 155–208; *Maioli B.* Gilberto Porretano, Della grammatica speculativa alla metafisica del concreto. — Roma, 1979; *Niglis A.* Siger von Courtrai. — Freiburg-im-Breisgau, 1903 (Diss.); *Pinborg J.* Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter // *BGPTM* XLII, 2. — Kopenhagen, 1967 [215–231: Johannes Aurifaber. Determinatio de modis significandi]; *Pinborg J.* Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick. — Stuttgart/Bad Cannstatt, 1972; *Pinborg J.* Zum Begriff der Intentio Secunda, Radulphus Brito, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli in Discussion // *CIMAGL* 13 (1974), 49–59; *Pinborg J.* Die Logik der Modistae // *Studia mediawistyczne* 16 (1975), 39–97; *Pinborg J.* Radulphus Brito's Sophism on Second Intentions // *Vivarium* 13 (1975), 119–152; *Pinborg J.* Medieval Semantics. Selected Studies on Medieval Logic and Grammar / Ed. S. Ebbesen. — London, 1984; *Ricken U.* Grammaire et philosophie au siècle des Lumières. — Lille, 1978; *Robins R.H.* Ancient and Medieval Grammatical Theory in Europe. — London, 1951; *Robins R.H.* Functional Syntax in Medieval Europe // *Historiographia linguistica* VII, 1–2 (1980), 231–240; *Robins R.H.* A Contemporary Evaluation of Western Grammatical Studies in the Middle Ages // *Geschichte der Sprachtheorie I. Zur Theorie und Methode der Geschichtsschreibung der Linguistik. Analysen und Reflexionen.* — Tübingen, 1987; *Roos H.* Martinus de Dacia und seine Schrift «De modis significandi» // *Classica et Mediaevalia* 8/1 (1946), 87–115; *Roos H.* Sprachdenken im Mittelalter // *Classica et Mediaevalia* 9/2 (1948); *Roos H.* Die Modi significandi des Martinus de Dacia. — Kopenhagen, 1952; *Roos H.* Ein unbekanntes Sophisma des Boethius de Dacia // *Scholastic* 38 (1963), 378–391; *Rosier I.* La théorie médiévale des Modes de signifier // *Langage* 65 (1982); *Rosier I.* La grammaire spéculative des modistes. — Lille, 1983; *Rosier I.* Grammaire, logique, sémantique, deux positions opposées au XIII<sup>e</sup> siècle: Roger Bacon et les modistes // *Histoire, épistémologie, langage* 6/1 (1984), 35–48; *Rosier I.* Les acceptions du terme «substantia» chez Pierre Helie // *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la Logica modernorum* / Éd. J. Jolivet, A. de Libera. — Napoli, 1987, 299–324; *Rosier I.* Un sophisme grammatical modiste de maître Gauthier d'Ailly // *CIMAGL* 59, 181–232; *Rotta P.* La filosofia del linguaggio nella patristica e nella scolastica. — Torino, 1909; *Silvio E.* De l'Ars grammatica à la Grammatica Speculativa // *Logos Semantics. Studia linguistica in*

honorem Eugenio Coseriu. — Madrid, 1981; *Sirridge M.* Robert Kilwardby as «Scientific Grammarian» // *Histoire, épistémologie, langage* 10/1 (1988), 7–28; *Sirridge M.* Robert Kilwardby: Figurative Constructions and the Limits of Grammar // *De ortu grammaticae* / Eds. G.L. Bursill-Hall et al. — Benjamins, 1990, 321–337; *Stefanini J.* Les modistes et leur apport à la théorie de la grammaire et du signe linguistique // *Semiotica* 8/3 (1973); *Thuot Ch.* Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Âge // *NEMBI* 22 (Paris, 1868); *Trentman J.A.* Speculative Grammar and Transformational Grammar: A Comparison of Philosophical Presuppositions // *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics* / Ed. H. Parret. — Berlin/New York, 1976; *Verhaak C., S.J.* Zeger van Kortrijk, Commentator van Perihermeneias // *Verhandelingen van de koninklijke vlaamse academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België, Klasse der Letteren, Jaargang XXVI*, 52. — Bruxelles, 1964; *Бокадорова Н.Ю.* «Общая грамматика» XVIII в. и современное общее языкознание // *Известия АН СССР, Сер. литературы и языка* 41/2 (1982); *Бокадорова Н.Ю.* Французская лингвистическая традиция XVIII — нач. XIX в. — М., 1987; *Грамматика модистов // Логический анализ языка. Языки этики* / Под ред. Н.Д. Арутюновой, Т.Е. Янко, Н.К. Рябцева. — М., 2000, 422–444; *Грошева А.В.* Грамматические учения западно-европейского Средневековья // *История лингвистических учений. Средневековая Европа* / Под ред. А.В. Десницкой, С.Д. Кацнельсон. — Л., 1985, 208–242; *Малявина Л.А.* У истоков языкознания Нового времени (Универсальная грамматика Ф. Санчеса «Минерва» 1587 г.). — М., 1985; *Перельмутер И.А.* Грамматическое учение модистов // *История лингвистических учений. Позднее Средневековье* / Под ред. А.В. Десницкой, И.А. Перельмутера. — СПб., 1991, 7–66; *Попов П.С., Стяжкин Н.И.* Развитие логических идей от Античности до эпохи Возрождения. Гл. II: Средневековая логика. — М., 1974, 136–208; *Сусов И.П.* История языкознания. Гл. III, 4: Разработка лингвистических проблем в Западной Европе позднего Средневековья. — Тверь, 1999.



## АНГЛИЙСКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ МЫСЛЬ (XIII–XIV ВВ.)

МЕТАФИЗИКА СВЕТА  
РОБЕРТА  
ГРОССЕТЕСТА

РОБЕРТ ГРОССЕТЕСТ, т.е. Роберт Большая Голова, или Роберт Линкольнский (Robertus Grosseteste [Grossum Caput], Robertus Lincolniensis; Robert Grosseteste [Greathead]) (ок. 1168 или 1175, Страдбрук, Суффолк — 09.10.1253, Бакден, Хантингдоншир), английский философ, теолог и переводчик — «муж, прекрасно знающий латынь и греческий (vir in latino peritissimus et graeco)», как о нем сообщает «Великая хроника» («Chronica majora seu Historia major Angliae») Матфея Парижского. Как ученый (оптик, математик, астроном), теоретик и практик экспериментального естествознания Р.Г. известен в качестве фактического основателя *Оксфордской школы* и главного вдохновителя ее естественнонаучных традиций; особое влияние им было оказано на *Адама Марша (de Мариско)* и *Роджера Бэкона*. Будучи незнатного происхождения, Р.Г. учился в Оксфорде, став к 1190 г. магистром искусств. В 1190–98 гг., сблизившись с епископом Херефорда Уильямом, он, вероятно, преподавал в херефордской школе, а после смерти епископа в 1199 г. — на факультете искусств Оксфордского университета. Возможно, он учился также в Париже (1209–14), став к 1214 г. доктором теологии. Между 1214 и 1221/31 гг. Р.Г. становится канцлером (вероятно, первым) Оксфордского университета, а между 1224 и 1229/32 гг. первым ректором оксфордских францисканцев. В 1214–31 гг. он был архидиаконом — последовательно — в Уилтсе, Нортгемптоне, Лестере. По смерти же в 1235 г. Хью де Уэллса, Р.Г. наследует ему в должности епископа Линкольнского, в коей и пребывает вплоть до своей кончины. В 1237 г. он принимает участие в Лондонском соборе под председательством папского легата Отона и в том же году —

благодаря искусству своего друга, врача Иоанна Сент-Олбанского (Johannes de Sancto Albano [de Sancto Aegidio]: «Experimenta») — избегает смерти от отравления. В виду бескомпромиссного противостояния порокам духовной и светской властей, а также в связи с отстаиваемым им правом распоряжаться бенефициями и проводить инспекции в рамках всего своего диоцеза, Р.Г. имел — с 1239 г. — весьма напряженные отношения с Линкольнским и Кентерберийским капитулами, королем Англии и папским Престолом. В 1244–45 гг. (в сопровождении *Адама Марша*) и в 1250 г. он был вынужден совершить поездки в папскую резиденцию в Лионе, где им была произнесена речь «О пороках Церкви» («De corruptelis Ecclesiae»); а в 1251 г. Иннокентий IV (1243–54) не на долго отстраняет его от епископских обязанностей. По смерти, Р.Г., — завещавший все свои книги францисканскому монастырю в Оксфорде, — был похоронен в Линкольнском соборе. В 1287 и 1307 гг. предпринимались попытки санкционировать его канонизацию.

Кроме многочисленных переводов с греческого — в частности «Заветов двенадцати патриархов» («Testamenta XII patriarcharum»; в сотрудничестве с привезшим их из Константинополя Иоанном из Бэсингстоука), произведений Дионисия Ареопагита («De celesti hierarchia», «De ecclesiastica hierarchia», «De divinis nominibus», «De mystica theologia»), Максима Исповедника («Prologus et Scholia in opera Dionysii»), Иоанна Дамаскина («De logica», «De centum heresibus», «De fide orthodoxa» и др.), псевдо-Аристотеля («De lineis indivisibilibus») и самого Аристотеля («De caelo et mundo»: «О Небе» с комментариями Симпликия, и «Ethica Nicomachea»: «Никомахова этика» с комментариями Евстратия, Михаила Ефесского и др.), — Р.Г. принадлежат и собственные комментарии на Св. Писание (Книгу Екклесиаста, Послания ап. Павла к Галатам и Римлянам, Псалмы), корпус «Ареопагитик», сочинения Иоанна Дамаскина и Аристотеля: из числа последних наиболее важные — комментарии на «Вторую Аналитику» («Commentarius in libros Analyticorum Posteriorum», 1228–30) и «Физику» («Commentarius in octo libros Physicorum», 1228–32). Из собственных трудов Р.Г., — помимо теолого-философских «О порядке эманации причин от Бога» («De ordine emanandi causatorum a Deo»), «О пределе причин» («De statu causa-

rum»), «О единой форме всего» («De unica forma omnium»), «Об интеллигенциях» («De intelligentiis»), «О свободном произволении» («De libero arbitrio»), «О душе» («De anima»), «Об истине» («De veritate»), «Об истине высказывания» («De veritate propositionis»), «О знании Бога» («De scientia Dei») и др., — особого внимания заслуживают посвященные естественнонаучным вопросам «О сфере» («De sphaera», 1215–20), «О свете, или О начале форм» («De luce seu De inchoatione formarum», ок. 1225–28), «О телесном движении и свете» («De motu corporali et luce», ок. 1230), «О движении наднебесного» («De motu supercaelestium», ок. 1230), «О локальных различиях» («De differentiis localibus», ок. 1230), «О линиях, углах и фигурах, или О преломлениях и отражениях лучей» («De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radorum», ок. 1230–33), «О природе местностей» («De natura locorum», ок. 1230–33), «О конечности движения и времени» («De finitate motus et temporis», ок. 1237), «Шестоднев» («Hexaëmeron», ок. 1237), а также иные трактаты по частным грамматическим, физико-математическим, оптическим и астрономическим проблемам и по вопросам календарных исчислений («Grammatica», «De generatione sonorum», «De quadratura circuli», «De impressionibus aëris seu de prognosticatione», «De impressionibus elementorum», «De fluxu et refluxu maris», «De colore», «De generatione stellarum», «De cometis», «De calore Solis», «De universitatis machina», «Calendarium», «Computus», «Computus correctorius», «Computus minor» и др.). Кроме того, стоит упомянуть: «De artibus liberalibus», «De cessatione legalium», «De decem mandatis», «Templum Dei», «Dictae», «Meditationes», «Tabulae», «Epistolae». Однако знаменитая «Сумма философии» («Summa philosophiae», 1265–75), как и многие другие, приписываемые Р.Г. работы (например, «De agricultura», «De astrolabia», «De lingua», «De natura luminis et diaphani», «De oculo morali» и даже «De necromantia et Gothia et de lapide philosophico»), ему не принадлежит.

Уникальной спецификой всего научно-философского творчества Р.Г., — в котором ощутимы влияния и августиновского платонизма, и аристотелизма, и греко-арабского естествознания, — является характеризующее его гармоничное и нерасторжимое единство теории познания (включая эмпирическую методологию), учения о физи-

ко-математической природе универсума и представления о космогоническом процессе в рамках общей концепции метафизики света. Синтезируя традиционную для Оксфорда августиновскую гносеологию (т.е. «спекулятивное» постижение истин о первоосновах бытия посредством иллюминации интеллигибельным светом свободной от всего телесного высшей области разума) и пропагандируемый им самим «путь опыта» (via experientiae) (т.е. «оперативное» постижение этих истин посредством эмпирического наблюдения за явлениями природы), Р.Г. утверждает, что в силу практической невозможности совершенной чистоты человеческого интеллекта чувственное познание, хотя и является по существу своему менее совершенным, обладает преимуществом непосредственной убедительности и ясности добываемого им знания. Однако при этом так же, как и ничто тварное не может существовать без сохраняющего действия Бога — «“Быть” для той или иной твари — значит поддерживаться Вечным Словом» («De veritate»), — никакая тварная истина не может явиться человеческому уму сама по себе, но только лишь в свете Высшей Истины.

В качестве основы для собственного эмпирического метода Р.Г. использует методологическую схему весьма ценимого им Аристотеля, из которого он, впрочем, не стремился, подобно некоторым иным схоластам, «сделать католика» (facere catholicum). При этом он наделяет данную схему универсальным статусом, т.е. рассматривает ее как пригодную для исследования всех естественных процессов. Таким образом, полагая принцип единообразия (uniformitas) природы и обосновывая им закон экономии (lex parsimoniae) и метод верификации посредством изолирующего эксперимента, Р.Г. закладывает фундамент единой физической теории. Научное познание начинается с индуктивного анализа (resolutio) опытных данных, предполагающего для каждого явления последовательное отыскание его фактически-наличного (quia, τὸ ὄντι), причинного (propter quid, διότι) и родового (genus, τὸ γένος) определений. Затем посредством дедуктивного синтеза (compositio) оно снова проходит весь описанный путь, но уже в обратном направлении по логическим связям, т.е., исходя из полученной общей посылки (предполагаемой родовой причины), устанавливает видовые отли-

чия (*differentiae specificaе*) следствий, после чего выводит каждое явление определенной области, вновь подвергая его опытной проверке. Возможности этого метода Р.Г., в частности, иллюстрирует на примере исследования образования цветов и радуги в трактате «О радуге, или О радуге и зеркале» («*De iride seu De iride et speculo*»).

При этом, понимая, что совершенное знание возможно лишь в случае совпадения наличного определения изучаемого предмета («что есть», *quia*), исходящего из эмпирической фиксации факта, с его существенно-причинностным определением («почему есть», *propter quid*), — как о том говорил Аристотель («Вторая Аналитика» I, 27, 87a), — Р.Г. ищет возможность согласования перипатетической качественной физики, призванной объяснять причины наблюдаемых явлений, с восходящим к Платону («Тимей») формально-математическим описанием реальности (ранее использовавшимся исключительно по отношению к астрономическим объектам), ибо лишь в математике, — в коей в отличие от логики, физики и метафизики «есть наука и доказательство в самом строгом и собственном смысле» (*maxime et particulariter dicta*), — имеется та абсолютная достоверность, обусловленная тождеством чувственно воспринимаемого (*argumentatio ex res*) и умопостигаемого (*argumentatio ex verba*), которая, по мнению Р.Г., присуща актуально постигающему все существующее божественному Разуму. Со ссылкой на Аристотеля («Физика» II, 2, 194a 8–13 и «Вторая Аналитика» I, 13, 79a 2–3) это согласование производится им при посредстве света, обладающего, — в силу того, что его телесные свойства совпадают со свойствами геометрическими, — пограничным бытием, схватывающим природу как физического, так и математического миров, как чувственной, так и умопостигаемой областей бытия. И поскольку Р.Г. (следуя арабо-еврейским метафизическим спекуляциям, в частности Авиценне и Авицеброну) определяет свет (*lux*) как «первую телесную форму» (*forma prima corporalis*), или «форму телесности» (*forma corporeitatis*), которая, являясь общей формой всех тел, делает их протяженными, — причастие свету всего сущего обуславливает единство мироздания и придание геометрическим законам его умножения и распространения, действующим в рамках оптической науки (считавшейся в то время — по причине воз-

можности математического описания ее явлений — частью астрономии), статуса всеобщих, т.е. применимых по отношению ко всей реальности (как к надлунной-астрономической, так и к подлунной-физической).

Поскольку только геометрическая оптика, или «наука о перспективе» (*scientia perspectivae*), основанная на изучении «линий, углов и фигур», может открыть причины всех естественных явлений, — она становится фактически тождественной «естественной науке» (*scientia naturalis*) в целом (или, во всяком случае, является основой последней), ибо именно свет, будучи одновременно и основанием естественных процессов (*ratio essendi*), и основанием их интеллектуального познания (*ratio cognoscendi*), делает вещи умопостигаемыми. Всякое развертывание материи и формы (*replicatio materiae et formae*) тел, — являясь причиной всех видов их изменений (качественного, возникновения и уничтожения, возрастания и убывания, локального движения и пр.), — происходит согласно математическим формулам (*figuraciones numerorum*) и благодаря мультипликации света (*multiplicatio lucis*), которая тождественна и так называемой «мультипликации видов» (*multiplicatio specierum*), т.е. трансмиссии по силовым лучам через промежуточную среду форм действующей причины (механических акций, тепла, звука, астрологических и климатических влияний и т.д.). Общие правила этой мультипликации формулируются Р.Г. в трактате «О линиях, углах и фигурах»; в работе же «О природе местностей», — специально посвященной исследованию климатических условий (и соответственно пригодности для обитания) экваториальной зоны, Южного полушария и полярных регионов, — говорится о частных законах падения на земную поверхность и отражения от нее лучей, исходящих в виде «пирамид» (конусов) от небесных тел, представляющих из себя, таким образом, их вершины (так называемая *multiplicatio pyramidalis*): сила этих лучей обратно пропорциональна углу падения и длине «пирамид». При этом явление приливов и отливов объясняется аналогичным образом — воздействием лунных лучей на пары, скапливающиеся у морского дна. Более того, Р.Г. (вслед за Августином) утверждает, что свет, который, — будучи «духовным телом, или телесным духом», — из всех тел в наи-

большей степени близок бестелесности, является связующим звеном не только между телесным миром и миром чистых форм в размерах всего универсума; он оказывается посредником и в пределах микрокосма-человека: через свет высшая часть души (*intelligentia*), не связанная с телом, руководит и движет последним.

Реконструкция того, каким образом математические отношения были внедрены в универсум, является содержанием трактата Р.Г. «О свете, или О начале форм», представляющего из себя не только одну из немногих научных космологий (и космогоний), написанных между «Тимеем» и работами Нового времени, но и гармоничный синтез теологии, философии и науки XIII в., целостную картину мироздания, имеющую свой целью, помимо указанного обоснования «математической физики», объединение христианской креационистской доктрины (Быт. 1,1-31) с неоплатоническим учением об эманации. Согласно Р.Г., Бог творит в начале времен световую точку, в которой слиты воедино первоформа-свет и первома́терия, и в которой, в соответствии с божественным замыслом, потенциально уже заключен весь мир; из нее по физико-математическим законам излучения света и начинается процесс эманации. Свет (*lux*) путем бесконечного самоумножения равномерно распространяет себя во все стороны и, увлекая вместе с собой материю, которую он, будучи формой, не может оставить, распространяет ее до необходимо конечных размеров «мировой машины» (*mundi machina*), т.е. универсума, придавая ей тем самым сферическую форму. В ходе этого процесса свет в высшей степени разрежает крайние области упомянутой сферы, вследствие чего образуется совершенное первое тело, называемое «твердью» (*firmamentum*), ничего не имеющее в своем составе, кроме первой материи и первой формы. Далее, оно испускает свечение (*lumen*) из каждой своей части по направлению к центру Вселенной, причем свет, продолжая самоумножаться, сосредоточивает существующую под первым телом массу, рассредоточивая в то же время крайние ее области, где и создается вторая небесная сфера. И свет, формирующий эту сферу, не является уже более простым светом, но является светом удвоенным. Подобным образом создаются все тринадцать сфер универсума: девять совершенных и неизменных небесных сфер пятой сущности (*quinta*

*essentia*) и четыре несовершенные и изменчивые (по причине недостаточной актуализации их материи) сферы элементов: огня, воздуха, воды и земли; причем действия всех высших сфер концентрируются в Земле. Характерно, что весь описанный процесс имеет своим результатом физико-космологическую систему Аристотеля (в интерпретации Альпетрагия), чье функционирование, однако, объясняется математическими законами, ибо все сотворенные тела являются фактически в большей или в меньшей степени преумноженным светом, который, — обуславливая таким образом их качественное своеобразие, — сам благодаря своему совершенству располагается на высшей ступени иерархии бытия.

При этом важно, что необходимым условием возникновения универсума (путем последовательного порождения из первоначальной пространственно-телесной структуры) является именно бесконечное самоумножение света, ибо, согласно Аристотелю, конечное умножение чего-либо простого, не обладающего величиной (а таковым и является свет как форма), никакой величины произвести не может. Умножение же бесконечное, по мысли Р.Г., порождает величину, и притом величину конечную. В связи с этим утверждается — вопреки мнению Аристотеля о том, что существует и мыслимо только потенциально-бесконечное (*infinitum in fieri*) — реальное существование актуальной бесконечности (*infinitum in actu*), которая есть однако, хоть и непознаваемое для нас (в силу ограниченности нашего разума, способного лишь к поступенчатому постижению действительности), но «определенное число» (*certus numerus*), т.е. имеет свое абсолютное выражение. Более того, между различными бесконечными величинами, — представляют ли они собою актуально бесконечные суммы абстрактных чисел, моментов времени или точек пространства, — могут существовать пропорциональные отношения: одна бесконечность может быть в несколько раз больше или меньше другой. При этом полагающим и мыслящим в едином акте актуально-бесконечную величину является — в силу обладания абсолютным всемогуществом — неизвестный Аристотелю христианский Бог, Который, согласно Писанию (Прем. 11,21), расположил все «мерюю, числом и весом» (*omnia mensura et numero et pondere disposuisti*) и Который, зная опреде-

ленное «истинное» число первой меры (*mensura*) пространства (времени), заключающее в себе бесконечное множество его точек (моментов), измеряет им все прочие пространственные (временные) протяжения.

При том, что сам Р.Г., не будучи великим математиком и экспериментатором, не открыл ни одного нового научного закона, он — своим огромным авторитетом среди естествоиспытателей и оригинальными, предвосхищающими основные естественнонаучные тенденции концепциями, — оказал значительное влияние на развитие философии и опытной науки XIII–XIV вв., в частности на закрепление представления о свете как всеобщей «форме телесности» (*Альберт Великий*, Бонавентура, Фома Йорк, *Витело*, *Иоанн Пеккам*), на дальнейшую разработку учения о «мультипликации видов» (*Роджер Бэкон*, Петр Перегрин из Марикура, Тимон Иудей) и на создание новых, основанных на возможности алгебро-геометрического выражения качества систем «математической физики» (*Фома Брэдвардин* и мертонские калькуляторы, а вслед за ними и представитель Парижской школы — *Николай Орем*).

Соч.: *Commentaria in libros Posteriorum Analyticorum Aristotelis*. — Venetiis, 1494 (1497, 1499, 1514; P. Rossi. — Firenze: L.I. Olschki, 1981); *Commentarius [Summa] in octo libros Physicorum Aristotelis*. — 1498 (Venetiis, 1506; R.C. Dales. — Boulder (Col.): University of Colorado Press, 1963); *Commentaria in De mystica theologia Dionysii Areopagitae*. — Argentorati, 1502 (Il Commento di Roberto Grossetesta al «De mystica theologia» del Pseudo-Dionigi Areopagita / Ed. U. Gamba. — Milano, 1942); *Libellus de Phisicis unus*. — Norimbergae, 1503; *Compendium Sphaerae Mundi*. — Venetiis, 1508 (1514, 1518, 1531); *Opuscula*. — Venetiis, 1514; *Testamenta XII patriarcharum*. — 1520 (Welsh. — 1522; A. Gilby. — 1581); *De doctrina cordis, Speculum concionatorum*. — Neapolis, 1607; *De cessatione legalium* (extr.). — Londini, 1658; *Carmina Anglo-Normannica* (The Caxton Society). — 1844; *Epistolae* / Ed. H.R. Luard // RBMAS XXV (1861) (repr. New York, 1965); *Le Chateau d'Amour* / Ed. R.F. Weymouth (Philological Society). — 1864; *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* / Hrsg. v. L. Baur // BGPM IX (1912); *De finitate motus et temporis* / Ed. R.C. Dales // *Traditio* 19 (1963); *Questio de fluxu et refluxu maris* / Ed. R.C. Dales // *Isis* 57 (1966); *Hexaëmeron* / Eds. R.C. Dales, S. Gieben // *Auctores Britannici*

*Medii Aevi VI*. — London: The British Academy, 1982 [Lib. VII, 1–12 / Ed. J.T. Muckle // *Mediaeval Studies* 6 (New York/Toronto, 1944)]; *Templum Dei* / Eds. J. Goering, F.A.C. Mantello // *Toronto Medieval Latin Texts* 14. — Toronto, 1984; *Meditationes* / Eds. J. Goering, F.A.C. Mantello // *Journal of Theological Studies*, N.S. 36 (1985), 118–128; *De cessatione legalium* / Eds. E.B. King, R.C. Dales // *Auctores Britannici Medii Aevi VII*. — London: The British Academy, 1985; *De decem mandatis* / Eds. R.C. Dales, E. King // *Auctores Britannici Medii Aevi X*. — London: The British Academy, 1987; *Expositio in Epistolam Sancti Pauli ad Galatas, Glossarium in Sancti Pauli fragmenta, Tabulae* / Eds. R.C. Dales, J. McEvoy, L. Rizzerio, W.P. Rosemann // *CCCM* 130 (1995); *On Light (De Luce)* / Tr. C.C. Riedl. — Milwaukee (Wisc.), 1942 [рус. пер.: О свете, или О начале форм / Пер. А.М. Шишкова // *Знание и традиция в истории мировой философии*. — М., 2001, 160–195 (Вопросы философии 6 (1995), 122–36)]; *Об истине* / Пер. А.В. Апполонова // *Вестник Русского Христианского Гуманитарного Института* 3 (СПб., 1999), 185–201; *Об истине, Об истине высказывания, О знании Бога* / Пер. А.В. Апполонова // *АСМ II*, 5–29.

Псевдо-Гроссетест: *Summa philosophiae* // *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* / Hrsg. v. L. Baur // BGPM IX (1912), 275–643.

*Лит.*: *Allan D.J. Mediaeval Versions of Aristotle «De coelo» and the Commentary of Simplicius* // *Mediaeval and Renaissance Studies* 2 (1950), 82–120; *Aspectus et Affectus. Essays and Editions in Grosseteste and Medieval Intellectual Life in Honor of Richard C. Dales* / Ed. G. Freiburgs. — New York, 1993; *Baur L. Das philosophische Lebenswerk des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln (m. 1235)* // *Görres-Gesellschaft* 3. — Köln, 1910; *Baur L. Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln († 1253)* // BGPM XVIII, 4–6 (1917); *Baur L. Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste* // *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte*. — Freiburg-im-Breisgau, 1931, 41–55; *Bérubè C., Gieben S. Guilbert de Tournai et Robert Grosseteste — sources inconnues de la doctrine de l'illumination* // *S. Bonaventura, 1274 — 1974. Volumen commemorativum anni 700-es centenarii a morte S. Bonaventuri Doctoris seraphici*. Vol. 2. — Roma, 1973; *Birkenmajer A. Robert Grosseteste and Richard Fournival* // *Mediaevalia et Humanistica* 5 (1948); *Callus D.A. Philip the Chancellor and the «De Anima» Ascribed to Robert Grosseteste* // *Medieval and Renaissance Studies* 1



(1941); *Callus D.A.* Introduction of Aristotelian Learning to Oxford // Proceedings of the British Academy 29 (1943); *Callus D.A.* The Oxford Career of Robert Grosseteste // *Oxoniensia* 10 (1945), 42–72; *Crombie A.C.* Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100–1700. — Oxford, 1953 (reed. 1962); *Dales R.C.* Robert Grosseteste's Commentarius in octo libros Physicorum Aristotelis // *Mediaevalia et Humanistica* 11 (1957), 10–33; *Dales R.C.* Robert Grosseteste's Scientific Works // *Isis* 52 (1961), 381–402; *Dales R.C.* Robert Grosseteste's Views on Astrology // *Medieval Studies* 29 (1967), 357–363; *Dales R.C.* Adam Marsh, Robert Grosseteste, and the Treatise on the Tides // *Speculum* 52 (1977), 235–242; *Duhem P.* Le Systèm du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Vol. III. — Paris, 1915 (Vol. V. — Paris, 1917); *Eastwood B.S.* Robert Grosseteste's Theory of the Rainbow // *Archives internationales d'histoire des sciences* 19 (1966), 313–332; *Eastwood B.S.* Robert Grosseteste's «Quantitative» Law of Refraction: A Chapter in the History of Non-Experimental Science // *Journal of the History of Ideas* 28 (1967); *Eastwood B.S.* Medieval Empirism. The Case of Robert Grosseteste's Optics // *Speculum* 43 (1968), 306–321; *Felten J.* Robert Grosseteste. — Freiburg, 1887; *Franceschini E.* Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln, e le sue traduzioni latine. — Venèzia, 1933; *Gieben S.* (*Servus de St. Antonis*). De Metaphysica Lucis apud Robertum Grosseteste. — Roma: Universitas Gregoriana, 1953 (Diss.); *Gieben S.* Das Licht als Entelechie bei Robert Grosseteste // *La filosofia della natura nel Medioevo*, 372–378; *Gieben S.* Bibliographia universa Roberti Grosseteste ab an. 1473 ad an. 1969 // *Collectanea franciscana* 39 (1969), 362–418; *Guidubaldi E.* Dal «De Luce» di Roberto Grossatesta all'islamico «Libro della scala». Il problema delle fonti arabe una volta accettata la mediazione oxfordiana. — Firenze, 1978; *Hedwig K.* Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation // *BGPTM N.F.* XVIII, 5 (1980), 119–156; *Hunt R.W.* Manuscripts Containing the Indexing Symbols of Robert Grosseteste // *Bodleian Library Record* 4 (1952–53); *Keeler L.M.* The Dependence of Robert Grosseteste's De Anima on the Summa of Philip the Chancellor // *The New Scholasticism* 11 (1937), 197–219; *Lechler G.V.* Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln // *Leipziger Universitätsprogramm* (1867); *Linch L.E.* The Doctrine of Divine Ideas and Illumination in Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln // *Mediaeval Studies* 3 (1941), 163–173; *Marrone S.P.* William of Auvergne and Robert Grosseteste. New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century. — Princeton: Princeton University Press, 1983; *McEvoy J.* Medieval Cosmology and Modern Science // *Philosophy and Totality* / Ed. J. McEvoy. — Belfast, 1977, 91–110; *McEvoy J.* The

Philosophy of Robert Grosseteste. — Oxford: Clarendon Press, 1982; *McEvoy J.* Ioannes Scottus Eriugena and Robert Grosseteste: An Ambiguous Influence // *Eriugena redivivus* / Hrsg. v. W. Beierwaltes. — Heidelberg, 1987, 192–213; *Pegge.* Life of Grosseteste. — London, 1793; *Perry G.G.* Life and Times of Bishop Grosseteste. — London: S.P.C.K., 1871; *Powicke F.M.* Robert Grosseteste and the Nicomachean Ethics // *Proceedings of the British Academy* 16 (London, 1930), 85–104; Robert Grosseteste, Exegete and Philosopher / Ed. J. McEvoy. — Brookfield: Variorum, 1994; Robert Grosseteste: New Perspectives on His Thought and Scholarship / Ed. J. McEvoy. — Turnhout: Brepols, 1995; Robert Grosseteste, Scholar and Bishop / Ed. D.A. Callus. — Oxford, 1955; *Saccaro G.B.* Il Grossatesta e la luce // *Medioevo* 2 (1976), 21–75; *Southern R.W.* Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe. — Oxford, 1986 (2nd ed. 1992); *Speer A.* Licht und Raum. Robert Grossetestes speculative Grundlegung einer «Scientia naturalis» // *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter* / Hrsg. v. J.A. Aertsen, A. Speer (*Miscellanea Mediaevalia XXV*). — Berlin/New York, 1997 [рус. пер.: *Шнеер А.* Свет и пространство. Спекулятивное обоснование Робертом Гроссетестом «scientia naturalis» // *Историко-философский ежегодник '97*. — М., 1999, 75–97]; *Stevenson F.S.* Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln. A Contribution to the Religious, Political and Intellectual History of the Thirteenth Century. — London, 1899 (repr. Dubuque, Iowa, 1962); *Taylor E.G.R.* Robert Grosseteste as an Observer // *Isis* 55 (1964), 342; *Thomson S.H.* The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln 1235–1254. — Cambridge: University Press, 1940 (bibl.); *Thomson S.H.* Grosseteste's Concordant Signs // *Mediaevalia et Humanistica* 9 (1955); *Turbayne C.M.* Grosseteste and an Ancient Optical Principle // *Isis* 50 (1959), 467–472; *Weber E.* La lumière principe de l'univers d'après Robert Grosseteste // *Lumière et Cosmos, Cahiers de l'Hermétisme*. — Paris, 1981, 17–30; *Шушков А.М.* Световая космогония в трактате Роберта Гроссетеста (1175–1253) «О свете, или О начале форм» // *Универсум платоновской мысли: Космос, Мастер, Судьба (космогония и космология в платонизме, «тимеевская» традиция и античная физика)* / Сост. Р.В. Светлов, А.В. Цыб. — СПб., Изд-во СПбГУ, 1998, 99–104; *Шушков А.М.* Роберт Гроссетест, метафизика света и неоплатоническая традиция // *Историко-философский ежегодник '97*. — М., 1999, 98–109.

Псевдо-Гроссетест: *McKeon C.K.* The Summa Philosophiae of the Pseudo-Grosseteste. — New York, 1948.

**АДАМ МАРШ,  
УЧЕНЫЙ, ЦЕРКОВНЫЙ  
И ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
ДЕЯТЕЛЬ**

АДАМ МАРШ, или Адам де Мариско (Adam[us] de Marisco, Adam Marsh) (ок. 1200, близ Бага, Сомерсетшир — 18.11.1259, Англия), английский церковный и государственный деятель, теолог и ученый, носивший почетный титул «доктор сиятельный» (*doctor illustris*). Учился свободным искусствам и теологии в Оксфорде у Роберта Гроссетеста; затем, став священником, в течение трех лет жил в Уэрмоуте (графство Дарем). Вступив по примеру своего помощника Адама Руфа (Adam Rufus) во Францисканский орден (Вустер, 1232/33), А.М. — как ведущий английский минорит — был членом специальной орденской комиссии, которая убедила генерального министра не смягчать Устав св. Франциска (1241). Являясь близким другом и советником Роберта Гроссетеста (высоко ценившего мнения своего помощника), он сопровождал его во время поездки для встречи с папой Иннокентием IV (1243–54) на I Лионский собор (1244–45). Получив в 1245 г. право преподавать теологию, А.М. стал первым преподавателем-францисканцем в Оксфордском университете (1247/48–49/50). Позднее как кандидат архиепископа Кентерберийского Бонифация Савойского он был втянут в борьбу за вакантную должность епископа Или (близ Кембриджа), однако умер, не дождавшись окончательного решения.

Являясь представителем основанной Робертом Гроссетестом Оксфордской естественнонаучной школы, А.М. был не только знатоком языков, но и, по словам Роджера Бэкона, одним из тех, кто «благодаря хорошему знанию математики достиг знания всех наук» и «силою математики сумел объяснить причины всего и удовлетворительно изложить как человеческие, так и божественные науки» («Opus majus» IV, I, 3). По всей видимости, А.М., — также, как и Роджер Бэкон, будучи сторонником опытной науки (*scientia experimentalis*), — развивал основанную на модели умножения света доктрину о «мультипликации видов» (*multiplicatio specierum*), т.е. трансмиссии по силовым лучам через промежуточную среду различных форм действующей причины. Параллельно со славой ученого, А.М. пользовался почетом как вдохновитель и интеллектуальный

лидер церковных реформ, направленных на искоренение пороков монашества и духовенства; он выступал также за проповедь христианства среди вторгшихся в Европу монголов. В виду обладания им широкими познаниями, проницательностью и талантом, — позволявшими А.М. влиять на умы многих представителей высшего английского общества, — его советами и услугами, помимо Роберта Гроссетеста, пользовались король Генрих III (1216–72), королева Элеонора Прованская, Симон де Монфор (граф Лестер), граф Корнуолл, архиепископ Бонифаций Савойский и папа Александр IV (1254–61). Так, например, в 1255 г. он уговорил короля пощадить жизни обреченных на смерть евреев, а в 1257 г. король послал его с дипломатической миссией проверить политический климат для установления мира с Францией.

Из творческого наследия А.М. сохранилось лишь 247 писем (1250–55) к королеве Элеоноре Прованской, Симону и Элеоноре де Монфор, св. Ричарду Чичестерскому, св. Бонавентуре и др., многие из которых содержат пастырские наставления к добродетельной жизни. Однако известно, что он был автором комментариев к Книге Бытия, Песни Песней, Посланию ап. Павла к Евреям и, по всей видимости, к «Сентенциям» Петра Ломбардского; ему принадлежали также парафраз на книги Дионисия Ареопагита, несколько теологических вопросов и лекционный курс («*Lectiones ordinariae*»). Кроме того, А.М. был соавтором Роберта Гроссетеста в написании «Шестоднева» («*Hexaëmeron*», ок. 1237) и «Согласия Священного Писания и Святых Отцов» («*Concordantia Sacrae Scripturae et Sanctorum Patrum*»), снабженного ими специальным ключом из 400-т символов для определения исходного места цитаты; а также возможным автором трактата «О приливах и отливах моря» («*De fluxu et refluxu maris*», ок. 1226–28), обычно атрибутируемого Роберту Гроссетесту.

Соч.: *Epistolae* / Ed. J.S. Brewer // *Monumenta Franciscana* I. — London. 1858, 75–489.

Лит.: Bigalli D. I Tartari e l'Apocalisse: Ricerche sull'escatologia in Adamo Marsh e Ruggero Bacone. — Firenze, 1971; Brown M.A. Adam Marsh: The First

Franciscan «Magister regens» at Oxford // *The Cord* 14 (1964); *Cantini G.* Adam de Marisco, O.F.M.: Auctor spiritualis // *Antonianum* 23 (1948); *Dales R.C.* Adam Marsh, Robert Grosseteste, and the Treatise on the Tides // *Speculum* 52 (1977); *Dowie D.L.* Adam «de Marisco» // *Durham University Journal* 32 (1940); *Emden A.B.* Marsh, Adam // *A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500*. Vol. II. — Oxford, 1958; *Cuthbert (Hess).* Adam Marsh: An English Franciscan of the Thirteenth Century // *The Romanicism of St. Francis and Other Studies in the Genius of the Franciscans*. — 1924; *Hunt R.W.* Manuscripts Containing the Indexing Symbols of Robert Grosseteste // *Bodleian Library Record* 4 (1952–53); *Little A.G.* The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century // *AFH* XIX (1926), 831–837; *Little A.G.* The Grey Friars in Oxford. — 1892, 134–139; Robert Grosseteste, Scholar and Bishop / Ed. D.A. Callus. — Oxford, 1955, 41f; *Russel J.C.* Dictionary of Writers of Thirteenth Century England. — London, 1936, 6–9; *Stegmüller F.* *Revue biblique* II (Paris), 872; *Thomson S.H.* Grosseteste's Concordantial Signs // *Medievalia et humanistica* 9 (1955).

#### ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ НАУКА

#### РОДЖЕРА БЭКОНА

РОДЖЕР БЭКОН (Rogerus Baco, Roger Bacon) (ок. 1214, Ильчестер, Сомерсетшир или Бисли (Bisley), Глостершир — 1292 или вскоре после [возм. 11.06.1294], Оксфорд), английский философ и есте-

ствоиспытатель (математик, оптик, алхимик, астроном), ярчайший представитель *Оксфордской школы* опытного естествознания. Обладавший знанием греческого, древнееврейского и, возможно, арабского языков, Р.Б. прославился, прежде всего, как теоретик и практик экспериментальной науки (*scientia experimentalis*), заслуживший за свои необычные опыты и смелые научно-технические предвидения почетного титула «удивительный доктор» (*doctor mirabilis*). Происходя из знатного рода, Р.Б. обучался (с кон. 1220-х гг.) в Оксфордском университете и в 1233 г., возможно, был посвящен в церковный сан. В 1236/37 г. он поступает на теологический факультет Парижского университета, в котором в 1241–47 гг. — уже как магистр искусств — читает лекции по «Физике» и «Метафизике» Ари-

стотеля. Однако, неудовлетворенный бесплодными (по его мнению) абстрактно-схоластическими диспутами («логомахиями»), парижских теологов, а также отсутствием у них интереса к естественнонаучным изысканиям, Р.Б. возвращается в кон. 1240-х — нач. 1250-х гг. в Оксфорд, где преподает математику, физику и языки; и ок. 1256 г. вступает во Францисканский орден. В это же время он приступает к активной скупке «секретных книг» и специальных инструментов, с помощью которых проводит свои экспериментальные исследования. Но в 1257 г. Р.Б. (вероятно, за излишнее увлечение астрологией и алхимией) был — по инициативе нового генерала Ордена, св. Бонавентуры — отстранен от преподавания и заточен в один из монастырей под Парижем: «прелаты и братия, томя меня постом, держали под надзором». В 1263/64 г. он знакомится с парижским юристом, бывшим секретарем Людовика IX Святого и тогдашним папским легатом в Англии — Ги де Фулькоди, который в 1265 г. становится папой Климентом IV (1265–68), а в 1266 г. обращается к Р.Б. с просьбой изложить для него свои идеи в письменном виде. В ответ Р.Б. отправляет ему «Большое сочинение» («*Opus majus*»), но в виду скорой смерти Климента IV (29.11.1268) остается неизвестным, смог ли он с ним ознакомиться. После своего возвращения в Оксфорд, Р.Б. был вновь — по приказу генерала Ордена Иеронима Асколи — заключен в тюрьму (1278), хотя причины этого решения не вполне прояснены: в качестве возможных вариантов называют обвинение Р.Б. в занятиях черной магией, «подозрительные новшества» в его учении, близость его взглядов к идеям иоахимитов, распространение на него осуждения 1277 г. и просто несдержанность его высказываний относительно некоторых авторитетных современников. По смерти Иеронима (к тому времени папы Николая IV, 1288–92) в 1292 г., Р.Б. получил свободу, но вскоре скончался.

Из трудов Р.Б. особое значение имеет вышеупомянутое «Большое сочинение» («*Opus majus*», 1266–68), представляющее из себя универсальную энциклопедию знаний, собранных и систематизированных с целью послужить во благо укрепления и распространения христианской веры; при этом любая из частных наук, будучи изолированной от других, не обладает никакой самостоятельной ценностью и уподобляется «вырванному глазу». К «Большому со-

чинению» примыкают дополняющие и комментирующие его «Малое сочинение» («Opus minus», 1267–68) и «Третье сочинение» («Opus tertium», 1267–68). Три эти работы являлись подготовительными материалами для задуманного Р.Б., но так не написанного «Главного сочинения» («Opus principale»). Кроме того, Р.Б. составил грамматику греческого и еврейского языков, написал «Грамматическую сумму» («Summa grammatica», ок. 1240–45), особо почитавшийся французским публицистом и правоведом Петром Дюбуа («О возвращении Святой Земли»: «De recuperatione Terrae Sanctae», 1306–07) трактат «О пользе математики» («De utilitatibus mathematicarum»), трактаты «Основы математики» («Communia mathematica», ок. 1268), «Основы естествознания» («Communia naturalium»), а также «Компендиум науки философии» («Compendium studii philosophiae», 1271/72) и незавершенный «Компендиум науки теологии» («Compendium studii theologiae», 1292/94); его перу принадлежат такие произведения, как «О мультипликации видов» («De multiplicatione specierum»), «О зажигательных зеркалах» («De speculis comburentibus»), «О знаках» («De signis»), «Малые диалектические суммы» («Summulae dialectices»), «Вопросы на книгу “О причинах”» («Quaestiones supra Librum de causis»), комментарии на псевдоаристотелевское дидактическое сочинение «Тайная тайных» («Secretum secretorum», VIII в.), имеющее сирийское или арабское происхождение и переведенное на латинский язык в пер. пол. XII в. Иоанном Севильским (Иоанном из Лúны), а во втор. четв. XIII в. — Филиппом из Триполи. Интересны его исследования и в области практической медицины («De graduatione medicinarum compositarum»).

Являясь последователем Аристотеля как «высшего из философов» (summus philosophorum), — чье учение однако рассматривалось им через призму арабских интерпретаций, в особенности со стороны Авиценны, «вождя и князя философии» (dux et princeps philosophiae: «Op. tert.» XXIII), — а также будучи горячим поклонником основателя Оксфордской школы и разработчика ее естественнонаучной методологии Роберта Гроссетеста, его ученика Адама Марша и автора «Послания о магните» («Epistola de magnetes», 1269) и изготовителя зажигательных стекол Петра Перегринуса из Мари-

кура (Petrus Peregrinus Maricurtensis), называемого им «dominus experimentorum», — Р.Б. резко отрицательно относился к отвлеченным теолого-философским спекуляциям в духе Александра Гэльского, Гильома Овернского, Альберта Великого и Фомы Аквинского, а также выступал против того, чтобы исследование текста Писания подменялось изучением «Сентенций» («Libri quattuor Sententiarum») Петра Ломбардского. Будучи знакомым с аристотелевским «Органом» («Organum»), он, тем не менее, рассматривал схоластическую логику (также как и грамматику) лишь как вспомогательную дисциплину, в рамках которой особенно, — с точки зрения Р.Б., — прославился Уильям Шервуд, описываемый им в «Третьем сочинении» как «гораздо более мудрый, чем Альберт [Великий], ибо в общей философии (in philosophia communis, т.е. в логике) нет никого более великого, чем он». Указанной логике Р.Б. противопоставлял так называемую «естественную логику» (т.е. простой здравый смысл), чьей основной задачей является «построение рассуждений, которые движут практический интеллект к цели и любви, мужеству и счастью в будущем» («Op. maj.» LIX). Потому из его интерпретации францисканского идеала (и в этом с ним были согласны многие английские минориты) следовало, что для укрепления веры и торжества христианства среди обращаемых народов — особенно в преддверии скорого пришествия Антихриста — гораздо большее значение имеют достижения экспериментального естествознания, которые в своем практическом применении направлены на овладение человеком тайнами природы («бесчисленным множеством вещей, обладающих исключительными энергиями») и, как следствие, на расширение его могущества и увеличение его благоденствия. С этим связано также, с одной стороны, неприятие Р.Б. авероистской доктрины о «двойственной истине», а с другой — осуждение им Крестовых походов.

«Большое сочинение», излагающее общую научную концепцию Р.Б., состоит из семи частей, в которых последовательно рассматриваются: 1) причины человеческого невежества и заблуждений разума; 2) взаимоотношение философии и теологии; 3) изучение языков как необходимая предпосылка обеих упомянутых наук; 4) принципиальный характер математики для постижения любой

из наук (в том числе и географии, очерк которой представлен здесь же); 5) физическое знание; 6) экспериментальная наука; 7) моральная философия (включая социально-политическую теорию). В качестве четырех препятствий (или язв: *pestes*), стоящих на пути истинного познания, Р.Б. называет: доверие сомнительному авторитету; долговременную привычку к традиционному мнению; глупости и предрассудки толпы; стремление скрыть свое невежество под маской ложной мудрости и всезнайства (впоследствии этот список будет в основном воспроизведен в системе «идолов» Френсиса Бэкона, представленной в его «Великом восстановлении наук»: «*Instauratio magna scientiarum*», 1620–23). При этом, хотя каждое новое поколение, приходя на смену предыдущему, должно стремиться исправить его ошибки, само движение человека к истине будет продолжаться до скончания света: «Знание и мудрость могут постоянно возрастать в сей жизни, ибо ничто не совершенно в человеческих изобретениях». Быстрота указанного возрастания знания зависит от правильного выбора методологии, опирающегося на тот факт, что познание может исходить из трех основных источников: веры в авторитет, рассуждения и опыта. Однако, с одной стороны, помимо «того неколебимого и подлинного авторитета», который принадлежит Церкви, существует еще и великое множество «примеров жалкого и недостойного авторитета» (*fragilis et indignae auctoritatis exemplum*), а с другой стороны, даже достойный авторитет, взятый сам по себе, недостаточен без разумного доказательства (*argumentatio*). Что же касается последнего, то, с одной стороны, его часто невозможно отличить от софизма, а с другой стороны, даже если чистое рассуждение и приводит ум к правильному заключению, все равно любая аргументация не способна подтвердить достоверность этого заключения так, чтобы целиком избавить ум от сомнения («*Op. maj.*» VI). Следовательно, только опыт (*experientia*), это сомнение устраняющий, приводит разум к полному и истинному постижению явлений, и потому «экспериментальная наука (*scientia experimentalis*) — владычица умозрительных наук».

В качестве одной из возможных разновидностей опыта, — без которого «ничего нельзя знать в достаточной мере», — у Р.Б. высту-

пает внешний опыт, опирающийся на чувственное познание объектов природы и человеческого искусства: при отсутствии ощущения не может быть и никакой естественной науки (*deficiente sensu deficit scientia*). Однако, поскольку чем более превосходными являются объекты познания, тем менее они нам известны (*quanto sunt nobiliores, tanto sunt nobis minus notae*), чувственного опыта недостаточно для постижения всей полноты реальности. Потому в качестве высшей формы опыта Р.Б. выделяется внутренний, духовный опыт — мистическое познание в акте божественной иллюминации сверхъестественных объектов: истин веры и самого Бога. Таким образом, «двоjak путь познания вещей: один — через философский опыт, другой, который... гораздо лучше, — через божественное вдохновение» («*Op. maj.*» VI). При этом Р.Б. активно использует при формулировке учения об озарении авиценновскую концепцию отделенного деятельного разума (*intellectus agens separatus*), отождествляемого им с разумом Самого Божества: «Бог по отношению к душе есть все равно, что солнце по отношению к телесному взору, а ангелы — все равно, что звезды» («*Op. tert.*» XXIII). Но просвещающий человеческие души Бог может при посредстве этого же интеллигибельного света сообщать людям и знание всех вообще наук напрямую, минуя чувственное восприятие. Так, согласно Р.Б., вся совокупность знаний (прежде всего богословских, но также математических и др.) была открыта Богом ветхозаветным патриархам и пророкам; затем через халдеев и египтян она была частично заимствована греками, причем мудрейшие из них удостаивались собственного озарения: «Пифагор, Сократ, Платон, Аристотель и другие ревнители высшей мудрости получили от Бога особые иллюминации, благодаря которым они познали многое о Боге, спасении души, и, возможно, это было дано им скорее ради нас, христиан, чем ради их собственного спасения» («*Op. tert.*» XXIV). Отсюда наша задача заключается в том, чтобы восстановить исходную полноту истины путем использования правильного познавательного метода в качестве инструмента истинной философии, которая — как «раскрытие божественной мудрости посредством учения и искусства» («*Op. maj.*» II, 14) — «обязана восходить до положения (*status*) христианского закона» («*Op. tert.*» XXIV). Ведь «Сам Бог

открыл закон Своим святым и философию ради постижения, распространения, обоснования, возвещения и защиты закона», или, другими словами, «вся мудрость, полезная человеку, [уже] заключена в Св. Писании, но не полностью разъяснена, и ее разъяснение есть каноническое право и философия» («Op. tert.» XXIV).

При том, что высшей формой знания является теология, «благороднейшая из наук», в качестве его основных «корней» выступают, по Р.Б., лингвистика, математика, физика и мораль. Поскольку Р.Б. считал, что адекватное восприятие текста Писания, произведений св. Отцов, трактатов Аристотеля и др. возможно лишь при условии знания языков — прежде всего греческого, древнееврейского, арабского, — им уделялось особое внимание разработке методики научного перевода (причем осуществляемой в контексте идеи *спекулятивной грамматики*). При этом, он был весьма высокого мнения о мастерстве Бозция и Роберта Гроссетеста и чрезвычайно не доволен имевшимися в то время переводами Аристотеля, которые, по его мнению, замутили смысл первоисточника и которые было бы лучше вообще сжечь. Математика же, — чьи истины являются врожденными (здесь Р.Б. прямо ссылается на платоновский диалог «Менон») и которая, следовательно, «доступна уму каждого», — есть единственная из наук, что «остаётся для нас предельно достоверной и несомненной. Поэтому с ее помощью следует изучать и проверять все остальные науки». Познание математики, таким образом, предшествуя познанию иных наук, с одной стороны, предрасполагает нас к их восприятию, а с другой — предоставляет человеческому разуму абсолютный и самоочевидный критерий истинности для любого из формулируемых им положений. Математика есть «врата и ключ наук» (*scientiarum porta et clavis est mathematica*), которым нельзя ни обучиться, ни обучить без ее доказательств: «Ни одна наука не может познавать вне математики», «тот, кто не ведаёт ее, не может познать ни прочие науки, ни явления этого мира», ибо только «в математике мы можем прийти к полной истине без ошибок, обладая уверенностью в правильности по всем пунктам и не имея каких-либо сомнений». Отсюда настаивание Р.Б. на применении математики (особенно геометрии) в естествознании (*scientia naturalis*), и в частности на необходимости формально-ма-

тематического истолкования физических процессов, а также на большом значении математики для богословия (*mathematicae in divinis utilitas*): она помогает получить информацию о небесах, местонахождении рая, ада и других объектов священной географии. Что же касается самой структуры математического знания, то оно состоит из девяти дисциплин: одной общей; четырех спекулятивных, или теоретических (квадривиум: арифметика, геометрия, астрономия, музыка); и четырех, соответствующих им, оперативных, или практических, как например, астрология («без математики невозможно знать небесное, а небесное — причина происходящего в низшем мире») или практическая геометрия (землемерие, инженерное искусство и конструирование инструментов и т.д.).

Физика, или естественная философия (*philosophia naturalis*), в свою очередь, подразделяется на одну общую (рассматривающую вопросы, относящиеся к материи, движению, пустоте, месту, времени) и семь специальных дисциплин: оптику (природа света и радуги, законы рефлексии и рефракции, зеркала и линзы, строение глаза и механизм зрительного восприятия), астрономию теоретическую и практическую (природа и влияние звезд), учение о тяжести (природа элементов), алхимию (неодушевленные, теллурические образования и их сочетания), агрокультуру (органические образования, т.е. растения и животные), медицину (человек, его строение и здоровье), экспериментальное знание (практические следствия, вытекающие из различных наук: астрологические расчеты, учение о жизненном эликсире и др.). Причем особое внимание уделяется в этой системе оптике, или науке о перспективе (*scientia perspektivae*), во-первых, в силу того, что именно благодаря зрению мы отличаем одни предметы от других, на чем основано все наше знание о природе, а во-вторых, поскольку Р.Б. развивал намеченное еще в трудах Роберта Гроссетеста учение о передаче всех естественных воздействий (*actiones naturales*) — механических, температурных, звуковых, климатических, астрологических и т.д. — посредством так называемой «мультипликации видов» (*multiplicatio specierum*, или *multiplicatio similitudinum, imaginum*), т.е. трансмиссии по силовым лучам через промежуточную среду форм действующей причины, мыслимой по аналогии с умножени-

ем света: «Все воздействия совершаются через мультипликацию видов и энергий силою воздействующего начала (*virtus agentis*)... в воспринимающей материи». Поскольку же умножение света происходит в соответствии с геометрическими пропорциями (по законам «линий, углов и фигур», т.е. по основополагающим законам природы: *leges communes naturae*), указанная доктрина, — которой Р.Б. посвятил специальный трактат «О мультипликации видов», — также была неизбежно сопряжена с математизацией физической реальности. Что же касается данных астрологии (или учения о том, «как вещи изменяются небом»), то они не отличаются от данных всех прочих наук, ибо также добываются посредством эмпирического исследования и могут быть описаны в математических терминах: лучистое распространение воздействий планет подчиняется, по Р.Б., законам науки о перспективе. Однако, хотя Р.Б. и утверждал, что естественные предрасположенности людей, проявляющиеся в их действиях, зависят от географической среды, а та, в свою очередь, — от влияний небесных тел, он вовсе не делал из этого вывода о всеобщей и необходимой предопределенности человеческих поступков и судеб, но оставлял в полной силе и активность свободной воли. С другой стороны, в этой сфере своих исследований Р.Б. иногда все же переходит границу допустимого, например, когда при сравнительном изучении шести религий (христианской, иудейской, халдейской, сарацинской и др.) делает несколько странное заявление, что их необходимость и различия имеют астрологическое обоснование и что для каждой из них можно составить свой гороскоп: так, возникновение христианства связывается им с соединением планет Юпитера и Меркурия.

Самой же благородной наукой, являющейся «госпожой и царицей» всех прочих частей философии, получающих свое оправдание в ориентации на ее ценности, выступает у Р.Б. моральная философия, ибо «только она одна учит душу добру» и «трактует о делах настоящей и будущей жизни, посредством которых человек спасается или обрекает себя на гибель» («Op. tert.» XV). Ей посвящена последняя часть «Большого сочинения», а также шесть частей «Третьего сочинения», в коем она подразделяется на: а) теологическую моральную философию, которая «направляет человека к

Богу», б) политическую, которая «дает общественные законы», с) этическую, которая повествует о «красоте добродетелей... и о безобразии пороков», d) свидетельствующую учение Христа, которая «опровергает секты так, чтобы было избрано одно только [христианское учение]», е) относящуюся к искусству проповеди, и f) юридическую. Резко критикуя (особенно в «Компендиуме философии») современную ему Церковь за отход от первоначальных идеалов бедности и простоты, а также заявляя о необходимости очищения христианского общества справедливым папой и справедливым государем, мечем духовным и мечом материальным, Р.Б. — с опорой на сочинения как христианских, так и античных (Платона, Аристотеля, Сенеки) и мусульманских авторов — предлагает свой проект реорганизации социального организма. Структура будущего «государства верных» (*Respublica Christiana*), которое объединит в себе все исповедующие христианство народы и установит тем самым всеобщий мир, должна состоять из сословия клириков во главе с Римским папой, обладающим как светской, так и духовной властью и стоящим во главе всего человечества; из сословия воинов, охраняющих это государство; и из сословия земледельцев и ремесленников, обеспечивающих его экономическое благосостояние. При этом, что самое важное, новое общество будет опираться в своем функционировании на достижения научного познания, ибо возглавляющие его клирики, «священники знания», должны будут обладать результатами развития всех наук. Они же с помощью древних языков смогут восстановить исходное содержание и смысл Писания, а также посредством экспериментов благоприятно повлиять на «дух народа», зависящий, по мнению Р.Б., от климатических условий. Отмеченным доверием к разуму пропитано вообще все нравственное учение Р.Б.: «Разум есть путеводитель правой воли и направляет ее ко спасению. Чтобы творить добро, надо его знать; чтобы избегать зла, надо его различать. Пока длится невежество, человек не находит средств против зла; человек, окруженный тьмой, впадает в зло, как свиней боров. Нет опасности, большей невежества... Нет ничего достойнее изучения мудрости, прогоняющей мрак невежества».

В число иных тем, рассматриваемых в трудах Р.Б., входит и вопрос об онтологическом статусе общих понятий. Перечисляя четыре



варианта решения проблемы универсалий, Р.Б. присоединяется к одному из них, когда утверждает, что в индивидах можно различить, во-первых, то, что конституирует данную вещь и входит в ее сущность, и, во-вторых, то, чем данная вещь одновременно сходится с другими, подобными ей вещами и отличается от объектов иного рода. Родовые и видовые признаки, таким образом, укоренены в единичных вещах, обладая хотя и объективным, но не независимым существованием. Помимо этого, Р.Б. критикует предположение о наличии единой бескачественной материи, являющейся субстратом всех вещей, и заявляет, что конкретные вещи образуются в результате комбинации качественно различных элементов. В данном контексте им выделяются шесть вариантов употребления слова «материя», из коих три являются основными, а именно когда указанным словом называется: 1) то, на что направлено всякое действие (естественное, моральное и др.); 2) некая сущность (*essentia*), отличная от формы, вместе с которой она образует составную субстанцию; 3) субъект возникновения (т.е. естественная материя: *materia naturalis*). При этом в метафизических исследованиях слово «материя» употребляется во втором смысле, а в физических — в третьем. Рассматривая вопрос о первом и последнем мгновении качественного изменения (проблему «*incipit et desinit*»), Р.Б., развивая мысль Аристотеля, замечает, что «нельзя указать последнего мгновения, когда вещь находится в *terminus a quo*, можно указать лишь первое мгновение, когда она находится в *terminus ad quem*» («*Op. tert.*» XLI), т.е., другими словами, если какая-либо вещь изменилась, например, из не-белой в белую, то не существует последнего момента, когда она была не-белой, есть лишь первый момент, когда она стала белой. Им также отрицаются атомистическое учение и платоновская теория о геометрическом строении вещества — обе в силу допущения ими пустоты. Исходя из невозможности существования пустого пространства, он делает вывод и о единственности мироздания: ведь между несколькими сферическими универсумами пустота неизбежно бы существовала.

Кроме того, астрономические наблюдения Р.Б. привели его к мысли о необходимости реформы по исправлению Юлианского календаря; а собранные им в «Большом сочинении» сведения по ес-

тественной географии включали в себя, помимо прочего, и свежую информацию о поездках францисканцев Иоанна Плато Карпини («История монгалов»: «*Historia Mongalorum*», после 1247) и Виллема Рубрика («Путешествие в восточные страны»: «*Itinerarium*») ко двору монгольских ханов в Каракоруме близ Байкала: первого — в 1245 г. в составе посольства папы Иннокентия IV (1243–54), второго — в 1253 г. в составе посольства французского короля Людовика IX Святого (1226–70). Повторенные же впоследствии Петром д'Айи размышления Р.Б., — опиравшегося на мнения Аристотеля («О Небе» II, 14, 298a) и Страбона («География»), — о близости восточных берегов Азии к западному побережью Африки и Европы оказали влияние на открытие Америки Христофором Колумбом (12.10.1492).

Однако особую славу Р.Б., — проявлявшему специальный интерес к инструментарию научного познания и потому конструировавшему различные приборы и механизмы (зеркала, линзы, камеру обскуру и т.п.), — принесли его смелые догадки относительно будущих изобретений и открытий, изложенные как в «Большом сочинении», так и в «Посланиях о тайных действиях искусства и природы и о ничтожестве магии» («*Epistolae de secretis artis et naturae operibus atque nullitate magiae*», или «*De mirabile potestate artis et naturae*»), авторство которых, впрочем, возможно, ему лишь приписывается. Так, — помимо общераспространенной гипотезы о существовании философского камня (*lapis philosophicus*), способного превращать неблагородные металлы в золото, — им высказываются идеи создания очков, подзорной трубы, телескопа, домкрата, безопорного моста, самодвижущихся повозок и кораблей, летательного аппарата, аппарата для подводного погружения, искусственно синтезируемых лекарств, а также имеющих военное значение зажигательных стекол и газового оружия. Ему же принадлежит и описание смеси селитры, серы и некоторых других веществ, способной производить сильнейший «гром и блеск», которое, как полагают, является описанием состава черного пороха. В силу всего этого Р.Б. быстро приобрел устойчивую репутацию мага и волшебника: уже в 1330 г. в алхимическом трактате Петра Бонуса из Трау (Далмация), озаглавленном «Новая драгоценная жемчужина» (*Petrus Bonus [Pietro*

Buono] de Traú: «Pretiosa margarita novella»), сообщается, что ему удалось посредством сгущения воздуха построить мост в 30 миль между Англией и Францией и затем посредством разрежения воздуха разрушить его; изготовить в Оксфорде два зеркала, из которых одно зажигало свет, а другое показывало «другой конец мира»; а также сконструировать (подобно *Герберту* и *Альберту Великому*) говорящую медную голову.

Соч.: Epistolae de secretis artis et naturae operibus atque nullitate magiae. — Parisiis, 1542; Opus Majus ad Clementem Quartum Pontificem Romanum / Ed. S. Jebb. — Londini, 1733 (Venetiis, 1750); Ex Rogeri Bacon operibus: Ex Opere Majore / Hrsg. v. F. Liebermann // MGH: SS XXVIII (Hannoverae, 1888), 571–574; The Opus Majus of Roger Bacon, 3 vols. / Ed. J.H. Bridges. — Oxford: Oxford University Press, 1897–1900 (reimpr. Frankfurt-am-Main: Minerva Verlag, 1964); Rogeri Baconis moralis philosophia [Opus Majus VII] / Eds. F.M. Delorme, E. Massa. — Zürich, 1953; De signis (An Unedited Part of Roger Bacon's Opus Majus) / Eds. K.M. Fredborg, J. Pinborg et al. // Traditio 34 (1978), 75–136; Rogeri Baconis scientia experimentalis [Opus Majus VI]. — Columbia, 1988 [Eng. tr.: 2 vols. / Tr. R.B. Burke. — Philadelphia (Pa.), 1928 (repr. New York, 1962); рус. пер. (отрывки): Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. — М., 1969, 862–877; *Алексеев М.П.* Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. Введение, тексты, комментарии. Т. 1: XIII–XVII вв. — Иркутск, 1932, 21–27; *Матузова В.И.* Английские средневековые источники IX–XIII вв.: тексты, переводы, комментарии. — М., 1979, 189–234]; Opera quaedam hactenus inedita [Opus Minus, Opus Tertium, Compendium philosophiae] / Ed. J.S. Brewer // RBMAS XV (Lohgman, 1859); Opera hactenus inedita [Communia naturalium (fasc. II, III, IV), Secretum secretorum (fasc. V), Quaestiones supra Librum de causis (fasc. XII), Communia mathematica (fasc. XVI) et al.] / Eds. R. Steele, F.M. Delorme et al. — Oxonii: Clarendon Press, 1905–1940; Un fragment inédit de l'Opus Tertium / Ed. P. Duhem. — Quaracchi, 1909; Part of the Opus Tertium / Ed. A.G. Little. — Aberdeen, 1912; Compendium studii theologiae / Ed. H. Rashdall. — Aberdoniae: The Aberdeen University Press, 1911 (Gregg. — Farnborough, 1966; T.S. Maloney // Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 20. — Leyde/Köln, 1988); The Greek Grammar [Grammatica Graeca] of Roger Bacon and a Fragment of His Hebrew Grammar / Eds. E. Nolan, S.A. Hirsch. — Cambridge, 1902; Summa grammatica / Ed. R. Steele. — Oxford, 1940; Summulae dialectices I–II:

De termino, De enuntiatione / Ed. A. de Libera // AHDLMA 53 (1986), 139–289; Summulae dialectices III: De argumentatione // AHDLMA 54 (1987), 171–278; Введение к трактату псевдо-Аристотеля «Тайная тайных» / Пер. А.Г. Вашестова // Герметизм. Магия. Натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. — М., 1999; Третье сочинение [Opus tertium] (избр. главы) / Пер. А.В. Апполонова // ACM II, 81–121.

Лит.: *Alessio F.* Mito e scienza in Ruggero Bacone. — Milano: Ceschins, 1957; *Alessio F.* Introduzione a Ruggero Bacone. — Roma/Bari, 1985; *Baeumker Cl.* Roger Bacon's Naturphilosophie. — Münster, 1916; *Bauer H.* Der wunderbare Mönch. Leben und Kampf Roger Bacones. — Leipzig, 1963; *Bérubé C.* De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon. — Roma, 1976; *Bigalli D.* I Tartari e l'Apocalisse: Ricerche sull'escatologia in Adamo Marsh e Ruggero Bacone. — Firenze, 1971; *Birkenmajer A.* Avicennas Vorrede zum Liber sufficientiae und Roger Bacon // Revue neoscholastique de philosophie 36 (Louvain, 1934); *Bridges J.H.* The Life and Work of Roger Bacon: An Introduction to the Opus Majus / Ed. H.G. James. — London, 1914; *Carton R.* L'expérience physique chez Roger Bacon, contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII<sup>e</sup> siècle. — Paris, 1924; *Carton R.* L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon. — Paris, 1929; *Carton R.* La synthèse doctrinale de Roger Bacon. — Paris, 1929; *Charles E.* Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines. — Paris, 1861; *Crombie A.C.* Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100–1700. — Oxford, 1953 (repr. 1971), 139–162; *Crowley Th.* Roger Bacon: The Problem of the Soul in His Philosophical Commentaries. — Louvain/Dublin: Publications Universitaires, 1950; *Easton S.C.* Roger Bacon and His Search for a Universal Science: A Reconsideration of the Life and Work of Roger Bacon in the Light of His Own Stated Purposes. — Oxford/New York: Blackwell, 1952 (repr. 1971); English Logic and Semantics from the End of the Twelfth Century to the Time of Ockham and Burleigh. — Nijmegen: Ingenium Publishers, 1981, 167–191, 193–234; *Frankowska M.* Scientia w ujecin Rogera Bacona. — Wroclaw, 1969; *Heck E.* Roger Bacon: Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft. — Bonn, 1957; *Keyser C.J.* Roger Bacon. — Amsterdam, 1938; *Lértora M.* La infinitud de la materia segun Roger Bacon // Revista filosofica Mexicana 17/49 (1984), 115–134; *Lindberg D.C.* Roger Bacon's Theory of the Rainbow: Progress or Regress? // Isis 57 (1966), 235–248; *Lindberg D.C.* Roger Bacon's Philosophy of Nature: A Critical Edition,

with English Translation, Introduction and Notes of De Multiplicatione Specierum and De Speculis Comburentibus. — Oxford, 1983; Lindberg D.C. On the Applicability of Mathematics to Nature: Roger Bacon and His Predecessors // Lindberg D.C. Studies in the History of Medieval Optics. — London, 1983; Lutz E. Roger Bacon's Contribution to Knowledge. — New York, 1936; Maloney T.S. The Semiotics of Roger Bacon // Mediaeval Studies 45 (1983); Petrus Bonus. Pretiosa margarita novella. — Venetiis, 1546; Rednarski. Die anatom. Augenbilder in den Handschr. des Roger Bacon, Johannes Peckham und Witelo // Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 24 (1931), 60–78; The Rise of British Logic / Ed. P.O. Lewry. — Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1985, 115–143, 145–171; Roger Bacon: Essays Contributed by Various Authors on the Occasion of the Commemoration of the Seventh Centenary of His Birth / Ed. A.G. Little. — Oxford, 1914 (repr. 1972); Rosier I. Grammaire, logique, sémantique, deux positions opposées au XIII<sup>e</sup> siècle: Roger Bacon et les modistes // Histoire, épistémologie, langage 6/1 (1984), 35–48; Rosier I. «O magister...» Grammaticalité et intelligibilité selon un sophisme du XIII<sup>e</sup> siècle // CIMAGL 56 (1988), 1–102; Rosier I., Libera A. de. Intention de signifier et engendrement du discours chez Roger Bacon // Histoire, épistémologie, langage 8/2 (1986), 63–79; Schneider L. Roger Bacon. — Augsburg, 1873; Sharp D.E. Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century. — Oxford, 1930, 115–171; Steele R. Roger Bacon and the State of Science in the Thirteenth Century // Studies in the History and Method of Science II / Ed. Ch. Singer. — Oxford, 1921, 121–150; Thomson S.H. An Unnoticed Treatise of Roger Bacon on Time and Motion // Isis 27/2 (1937), 219–224; Thorndike L. A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era. Vol. II. — New York, 1923, 616–691; Walz R. Das Verhältniss von Glaube und Wissen bei Roger Bacon. — 1927; Werner K. Psychologie, Erkenntniss und Wissenschaftslehre des Roger Bacon's. — Wien, 1879; Werner K. Die Kosmologie und allgemeine Naturlehre des Roger Baco // SWAW, Philosophisch-historische Klasse XCIV (1879), 489–612; Wesracott E. Roger Bacon in Life and Legend. — London, 1953; Woodruff F.W. Roger Bacon, a Biography. — London, 1938; Райдемейстер К. Доктор Мирабилис // Знание — сила 6 (1955), 12–18.

**ФРАНЦИСКАНСКИЙ  
АВГУСТИНИЗМ  
ИОАННА ПЕККАМА  
И ЕГО ОПТИЧЕСКИЕ  
ИДЕИ**

ИОАНН ПЕККАМ (Johannes Peckham; John Peckham, Peccham) (ок. 1225/30, Пэтчэм (Patcham) или Ливз (Lewes) близ Брайтона, Восточный Суссекс — 08.12.1292, Мортлейк, Суррей), английский теолог и философ, математик и естествоиспытатель (преимущественно оптик), поэт; заслуживший почетный титул «доктор одаренный» (doctor ingeniosus). Являясь одним из ярчайших представителей английской интеллектуальной традиции XIII в. (Роберт Гроссетест, Адам Марш, Роджер Бэкон и др.), И.П. — подобно иным британским францисканцам — сочетал в своем мировоззрении две взаимно обусловленные и предполагающие друг друга тенденции: крайний консерватизм в богословии и плодотворные изыскания в области естественных наук, связанные прежде всего с применением математического подхода в изучении физической реальности.

Получив первоначальное образование в монастырской школе Ливз, И.П., по всей видимости, обучался далее на факультете искусств Оксфордского университета, где ок. 1250 г. вступил во Францисканский орден. Впоследствии он станет одним из самых убежденных защитников миноритов от нападков как со стороны секулярных магистров, так и со стороны доминиканцев, свидетельством чему является «Трактат бедняка» («Tractatus pauperis»), написанный И.П. в адрес прокуратора Парижского университета, автора «Краткого трактата об опасностях новейших времен» («Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum», 1255) и «Книги об Антихристе и его слугах» («Liber de Antichristo et ejus ministris») каноника Гильома из Сент-Амура, а также «Песнь бедняка» («Canticum pauperis»), «Защита нищенствующих братьев» («Defensio fratrum mendicantium») и «Трактат против брата Роберта Килвардби» («Tractatus contra fratrem Robertum Kilwardby»). С 1257/59 г. он изучает теологию у Бонавентуры в Парижском университете, где знакомится с Петром Иоанном Оливи и Матфеем из Акваспарты; и где в качестве magister regens преподает теологию сам после получения в 1269 г. соответствующего докторского звания (его учеником был Роджер Марстон). В 1271/72 г. И.П. возвращается в

Оксфорд преподавать теологию в местной францисканской школе и в 1275 г. избирается провинциалом Ордена в Англии. Затем, в 1277 г., он становится лектором теологии при папском дворе в Витербо близ Рима (lector Sacri Palatii), который к тому времени — благодаря пребыванию там в 1268–74 гг. *Витело*, автора трактата «Перспектива» («Perspectiva»), и в 1276–77 гг. папы Иоанна XXI (*Петра Испанского*), написавшего работу «О глазе» («De oculo») — уже успел превратиться в один из важнейших центров оптических исследований в Европе. Там же И.П. знакомится с *Виллемом из Мёрбеке*, бывшим в то время папским капелланом и исповедником, и посвящается в 1279 г. в сан архиепископа Кентерберийского, который носил до самой смерти (на посту же лектора Священной Палаты его сменяет *Матфей из Акваспарты*). Являясь главой Английской церкви, И.П. созывает — с целью проведения реформы архиепископства и обсуждения вопросов вероучения — соборы в Рединге (1279) и Ламбете (1281), а также — вслед за своим предшественником Робертом Килвардби, поддержавшим 18 марта 1277 г. осуждение Парижским епископом Стефаном Тампье 219-ти аверроистских тезисов (07.03.1277) — возобновляет указанное осуждение 29 октября 1284 г.; 30 апреля 1286 г. им были анафемствованы как еретические и тезисы доминиканца Ричарда Клэпвелла, автора «Исправления искажения “Quare”» («Correctorium corrptorii “Quare”»). В то время как тело И.П. покоится в Кентерберийском соборе, его сердце похоронено во францисканской церкви Лондона.

Вдохновленный Великопостными проповедями Бонавентуры против аверроизма (кон. 1260-х гг.), И.П. становится — наряду с Вальтером из Брюгге («Questiones disputatae»), *Матфеем из Акваспарты* и Уильямом де Ла Маром («Correctorium fratris Thomae») — одним из самых последовательных представителей его школы, старавшимся противостоять растущему влиянию аристотелизма (в том числе и в его томистской интерпретации) путем возвращения к наследию св. Августина и, в свою очередь, оказавшим прямое влияние на мировоззрение *Роджера Марстона* и *Виталия дю Фура*. Потому в своих теолого-философских произведениях, — к числу которых относятся комментарии на книги Св. Писания («Collecta-

nea Bibliorum», «Postilla in Lucam», «Postilla in Ioannem»), на Аристотеля («Scriptum super Ethicam») и *Петра Ломбардского* («Commentarius in Sententias»), «Служение Св. Троице» («Officium SS. Trinitatis»), «Сумма о сущности и существовании» («Summa de esse et essentia»), «Спорные вопросы» («Questiones disputatae»), «Трактат о душе» («Tractatus de anima»), «Вопросы, трактующие о душе» («Quaestiones tractantes de anima»), «Вопросы о блаженстве тела и души» («Questiones de beatitudine corporis et animae»), различные «Кводлибеты» («Quodlibet I–IV», «Quodlibet Romanum»), а также лирические размышления о семи литургических часах под названием «Филомена» («Philomena»), — он, не отвергая греко-арабскую мысль как таковую (и в частности, систематически употребляя аристотелевскую терминологию), использует лишь те идеи нехристианских авторов, что могут быть согласованы с августинистской доктриной.

Так, в своей психологии И.П. не только стремится подчеркнуть превалирующую роль воли по сравнению с другими душевными способностями, но и, обвиня доминиканца Фому Аквинского в том, что тот «пренебрегает доктринами Отцов Церкви и почти всецело основывается на доктринах философов, заполняя таким образом дом Божий идолами», осуждает как еретический его тезис о разумной душе как единой и несоставной субстанциальной форме человека (1286). Согласно И.П., в то время как божественная Первопричина есть чистая, не отягощенная материальностью форма, а первоматерия, наоборот, является всецело неоформленной, — промежуточные сущности, т.е. имеющие формально-материальное строение телесные объекты, обладают множеством форм, или, во всяком случае, множеством градусов одной и той же формы. Так, например, такая форма как душа, участвующая в образовании человеческого существа, но отличная от его формы телесности (forma corporeitatis), обладает тремя иерархически выстроенными степенями: вегетативной, чувственной и разумной. Рассматривая же процесс постижения душой внешней реальности, И.П. примыкает к учению о божественной иллюминации, когда замечает, что даже если мы приписываем человеческому интеллекту способность самостоятельного абстрагирования при анализе чувственных данных,

то все равно вынуждены признать, что он пользуется этой способностью или сознательно, или бессознательно: если сознательно — то разум обладает знанием еще до всякого абстрагирования и само оно, следовательно, становится излишним; если бессознательно — то успех разумного постижения полностью зависит от случая и интеллект, таким образом, не может исполнять свою функцию. (Заметим, что и ранее другой августинист, *Александр Гэльский* утверждал, что сама по себе душа не способна к удовлетворительному постериорному анализу таких конституирующих элементов чувственно воспринимаемого мира (*perceptibilia*), как время и пространственное протяжение). Исходя из этого, делается вывод о том, что деятельный разум человека, с одной стороны, обладает активной способностью к познанию, а с другой — нуждается в ходе этого процесса в помощи со стороны излучающего свет интеллигибельных истин Божества, — отождествляемого И.П. с отделенным деятельным разумом (*intellectus agens separatus*) таких философов, как Авиценна, — цель которой состоит, однако, не в ниспослании каких-либо конкретных идей, но в гарантии точности, очевидности, необходимости и неизменности получаемых результатов, что принципиально недостижимо в чувственном опыте.

Кроме того, в рамках своей естественной теологии И.П. постулировал всецелую зависимость от божественной Первопричины объектов тварного мира: как в отношении факта их существования, так и в отношении их способности к действию, — из чего следует, что возможность какого-либо физического или психического явления обусловлена не столько естественным причинением, сколько напрямую делегирована Божеством. Потому Бог обладает способностью производить желаемое Им следствие немедленно, не используя для этого цепь из вторичных, или инструментальных, причин (*causae instrumentales*), а также поддерживать существование чистой первоматерии без соединения ее с формой.

Что же касается научных трудов И.П., на проблематику которых сильнейшее влияние оказали идеи *Роберта Гроссетеста* и *Роджера Бэкона*, то к ним принадлежат работы по математике, по такому разделу математики, как астрономия, и по такому разделу астрономии, как оптика. Это, соответственно, «Начала математи-

ки» («*Mathematicae rudimenta*») и «Трактат о числах» («*Tractatus de numeris*»), или «Таинственная арифметика» («*Arithmetica mystica*») — сочинение, посвященное классификации чисел (числа бывают абстрактные и конкретные, а последние, в свою очередь, делятся на телесные и духовные и т.д.), их свойствам (чет и нечет, равенство и неравенство и т.д.), специфике восприятия числа внешними чувствами, мистической теории чисел (анализ мистических значений чисел: от 1 до 30, 36, 40, 50, 100, 200, 300 и 1000, а также числовые спекуляции, направленные на прояснение тайны Св. Троицы). Далее следуют комментарий на трактат «О сфере» («*Tractatus de sphaera*») *Иоанна Сакробоско* и собственный — конкурировавший в популярности с предыдущим — «Трактат о сфере» («*Tractatus de sphaera*»), чье содержание повествует о природе и свойствах всевозможных сферических объектов, т.е. о небесных сферах и их обращении, о продолжительности дней и причинах затмений, о прохождении солнечных лучей через различные по форме отверстия, о климатических поясах, дождевых каплях и других вопросах космологии и метеорологии. И, наконец, к оптическим трудам И.П. относятся: представляющий из себя компиляцию из текста Писания и сочинений патристических авторов «Трактат о перспективе» («*Tractatus de perspectiva*», ок. 1270–77) и являющаяся — наряду с подобными ей произведениями *Роджера Бэкона* (соответствующие разделы «*Opus majus*», 1266–68) и *Витело* («*Perspectiva*», ок. 1270–74) — одной из самых значительных работ на указанную тему «Общая перспектива» («*Perspectiva communis*», 1277–79), в которой ставится задача примирить точки зрения авторитетов (Аристотеля, Евклида, Августина, аль-Кинди, Альхазена (Ибн аль-Хайтама), *Аверроэса* (Ибн Рушда), *Роберта Гроссетеста*, *Роджера Бэкона* и др.) на природу света и механизм зрительного восприятия.

В трех книгах данного сочинения, — снабженного поясняющими чертежами, — рассматриваются: законы распространения света, его отражение (рефлексия в плоских, сферических, цилиндрических и конических зеркалах, фокус вогнутого зеркала), преломление (рефракция при переходе света в среды различной плотности, радуга), образование различных цветов, устройство глаза, принцип и психология зрения, визуальные явления. При этом И.П. утверж-

дает, что «свет может рассматриваться трояко — или в себе, то есть в своем источнике (*in se sive in fonte suo*), или в прозрачной среде (*in perspicuo*), или в пределе прозрачного, то есть явленным в цвете (*in extremitate perspicui scilicet in colore illuminato*). И в первом случае он называется собственно «свет» (*lux*), во втором — «свечение» (*lumen*), а в третьем — «цветовой ипостасью» (*upostasis coloris*). При этом световое излучение одновременно и не является телом, и не есть нечто производное от среды, ибо порождается не ею, но светящимся источником («*lumen est in medio non a medio, sed ab origine fontis scilicet luminis*). Свет же — и здесь И.П. соглашается с положениями традиционной *метафизики света* — «есть основной двигатель всех форм (*lux est generalis motor omnium formarum*)», ибо является экзemplарной формой всего и как бы всеобщей действующей причиной (*omnium forma exemplaris et quasi efficiens*). О том, что именно он — благороднейшая из всех телесных форм (*nobilissima formarum corporaliu*), свидетельствует и благородная фигура, к которой свет стремится, а именно шарообразная, в наибольшей степени подходящая для простого тела (*maxime conveniens est simplici corpori*: «*Persp. com.*» I, 5). При анализе же условий возникновения зрительного образа И.П. (как и Альхазен) приходит к выводу, что эмиссия зрительных лучей из глаза и не необходима, и не достаточна для объяснения видения: световые лучи, следовательно, наоборот, исходят от видимого объекта по направлению к глазу. Однако он же (следуя Аристотелю, аль-Кинди, Роберту Гроссетесту) не отрицает наличия зрительных лучей как такового: излучаясь из глаз, они смягчают воздействие световых лучей от объекта, делая их «соразмерными зрительной силе». Загравивая же вопрос о природе радуги, И.П. опять-таки синтезирует ранее сформулированные теории, когда говорит, что в ее образовании участвуют все три вида лучей, а именно прямолинейные, отраженные и преломленные.

Приобретая большую популярность, «Общая перспектива» И.П. заняла в XIII–XVI вв. статус основного текста по оптике в университетах Парижа, Вьенна, Алькалы, Саламанки, Лейпцига, Вюрцбурга, Праги, Кракова; она сохранилась в более чем 60-ти манускриптах и за период 1482–1665 гг. выдержала двенадцать

печатных изданий (включая и итальянский перевод). Ее влияние заметно в трудах таких ученых и теоретиков искусства, как Доминик де Клавазио («*Questiones super perspectivam*»), Генрих Гессенский («*Questiones perspectivae*»), Блазий Пармский (Бьяджо Пелакани: «*Questiones super perspectivam*»), Лоренцо Гиберти, Леонардо да Винчи, Франческо Мавролико («*Photismi de lumine et umbra*», 1575), Джироламо Фабрици из Аквапенденте, Джамбаттиста делла Порта («*Magia naturalis*», 1558), Иоганн Кеплер, Виллеброрд Снеллиус (Снелль), а также автор «Нового Альмагеста» (1651) иезуит Джованни Баттиста Риччоли.

Можно добавить также, что перу И.П. — помимо атрибутированных 720-ти писем — приписывается еще целый ряд произведений: «*Theorica planetarum*», «*Perspectiva particularis*», «*Tractatus de animalibus*», «*Paradisus animae*» и «Житие св. Антония Падуанского» («*Vita Sancti Antonii Patavini*»), составленное по заказу генерала Францисканского ордена Иеронима Асколи (Джироламо Маши; будущего папы Николая IV, 1288–92).

Соч.: *Perspectiva communis*. — Venetiis, 1504, 1593 [Eng. tr.: *Lindberg D. C. John Pecham and the Science of Optics*. — Madison (Wisc.), 1970]; *Collectarium Bibliae*. — Coloniae Agrippinae, 1513, 1541 (Parisiis, 1513/14); *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham archiepiscopi Cantuariensis*, t. 1–3 / Ed. Ch.Tr. Martin. — London, 1882–85 [Eng. tr.: *The Register of John Pecham, Archbishop of Canterbury, 1279–1292*, 3 vols / Eds. F.N. Davis, D.L. Douie. — London, 1968–69]; *Canticum pauperis*. — Quaracchi, 1905; *Tres tractatus de paupertate*. — Aberdeen, 1910 (Paris, 1925); *Tractatus de numeris, Tractatus de sphaera, Quaestiones tractantes de anima* / Hrsg. v. H. Spettmann // *BGPM XIX*, 5–6 (1918); *Super Ethicam* / Hrsg. v. H. Spettmann // *BGPM XX, Suppl. 2* (1923), 221–242; *Officium SS. Trinitatis* // *La France Franciscaine* 11 (Lille/Paris, 1928); *Summa de esse et essentia* / Ed. F.M. Delorme // *Studi francescani* 14 (1928), 1–18 [25 (1928), 61–71]; *Commentarius in Sententias, Questiones disputatae, Quodlibet I–IV, Quodlibet Romanum* / Ed. F.M. Delorme. — Roma, 1938; *Tractatus de anima* / Ed. G. Melani // *Biblioteca di studi francescani*. — Firenze, 1949; *Postilla in Lucam, Postilla in Ioannem* // *Franciscan Studies* 31 (1949), 396–414 [35 (1953), 440ff]; *Tractatus de sphaera* / Ed. B.R. Maclaren — Madison (Wisc.), 1978 (Diss.); *Philomena, a Poem by John Peckham* / Tr. W. Dobell. — 1924; *The Paradise of*

the Soul. — London, 1921 [fr. tr.: Paradis de l'âme / Éd. Vanhamme. — Saint-Maximin (Var), 1921].

*Лит.*: British Society of Franciscan Studies 2 (1909); *Callebant A. Jean Peckham, O.F.M. et l'Augustinisme. Aperçus historiques (1263–1285) // AFH XVIII (1925), 441–472; Callus D.A. The Condemnation of St. Thomas at Oxford (Aquinas Papers). — Oxford, 1946; Crowley Th. John Peckham, O.F.M., Archbishop of Canterbury Versus the New Aristotelianism // Bulletin of the John Rylands Library 33 (Manchester, 1951), 242–255; Douie D.L. Archbishop Pecham. — Oxford, 1952 (bibl.); Ehrle Fr. John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts // Zeitschrift für katholische Theologie 13 (1889), 172–193; Lindberg D.C. John Pecham and the Science of Optics. — Madison (Wisc.), 1970; Lindberg D.C. Studies in the History of Medieval Optics. — London, 1983; Little A.G. The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century // AFH XIX (1926); Melani P.G. La predicazione di Giovanni Pecham // Studi francescani 38 (1941); Rednarski. Die anatom. Augenbilder in den Handschr. des Roger Bacon, Johannes Peckham und Witelmo // Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 24 (1931), 60–78; Rohmer J. La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexander de Hales à Jean Peckham // ANDLMA 3 (1928); Sharp D.E. Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century. — Oxford, 1930; Smith J. The Attitude of John Peckham toward Monastic Houses under His Jurisdiction. — Washington, 1949; Spettmann H. Die Psychologie des Johannes Pecham // BGPM XX (1919), 1–102; Wyngaert A. van den. Tractatus pauperis a Fr. Johanne de Pecham, O.F.M., conscriptus. — Paris, 1925.*

**ФОМА БРАДВАРДИН:** **ФОМА БРАДВАРДИН** (Thomas Bradwardinus [Brandwardinus, de Bredewardina]; Thomas Bradwardine [Bredwardyn]) (ок. 1290/1300, Гардфильд близ Чичестера, Суссекс — 26.08.1349, Ламбет, Лондон), английский теолог, философ, математик и естествоиспытатель, чьим почетным титулом был «доктор глубокомудрый» (doctor profundus) и чье имя уже во втор. пол. XIV в.

было поставлено Дж. Чосером в «Кентерберийских рассказах» («Canterbury Tales») в один ряд с именами Боэция и Августина. Учился в Оксфорде: бакалавр с 1321 г., магистр с 1323 г. С 1323 г. Ф.Б. член, а с 1325 г. — проктор Мертон-колледжа при Оксфордском университете и является одним из активнейших участников спора между преподавателями университета и архидиаконом Оксфорда, кардиналом Галардом де Мором (Galhardus de Mora). Около 1335 г. епископ Дарема Ричард де Бери назначает его своим капелланом и переводит в Лондон, где в 1337 г. тот становится канцлером собора Св. Павла. С 1338/39 г. Ф.Б. капеллан короля Эдуарда III (1327–77), сопровождающий его в походе во Францию в начале Столетней войны и выполняющий также функции парламентаря к королю Филиппу VI (1328–50). В 1347 г. Ф.Б. был назначен архидиаконом Нориджа (Норфолк), а 19 июля 1349 г. был со второй попытки, — ибо против решения Кентерберийского капитула первоначально выступил король, предлагавший свою кандидатуру, — посвящен в папской резиденции в Авиньоне в сан архиепископа Кентерберийского (archiepiscopus Cantuariensis). Однако вскоре после выборов Ф.Б. умер по возвращении в Лондон от «черной смерти».

К числу богословских трудов Ф.Б., помимо комментариев к «Сентенциям» Петра Ломбардского, относятся: «Теологическая сумма» («Summa theologica»), «Теологические мнения» («Placita theologica»), «О Священной Троице» («De Sacra Trinitate»), «О предведении и предопределении» («De praescientia et praedestinatione»), «О сущности греха» («De quiditate peccati»), «Искусство памяти» («Ars memorativa»), «Размышления» («Meditationes»), «Проповеди» («Sermones») и др. Наибольший же интерес из них представляет трактат «О божественном причинении против Пелагия» («De causa Dei contra Pelagium», или «Summa doctoris profundi»), написанный в 1344 г. в связи с полемикой по вопросу о божественном предопределении, благодати и свободе воли, разгоревшейся между Ф.Б. и другим членом Мертон-колледжа — Фомой Бакингом («Quaestiones theologicae», ок. 1346; «Quaestiones super Sententias», ок. 1337/38). В стремлении отстоять перед «новыми пелагианами» (как он называл своих оппонентов) примат божественной воли над волей человеческой Ф.Б., отталкиваясь от традиционной концепции Бога как первопричины, мысленно



восходит по причинно-следственной цепочке к ее первому звену, где Бог действует без посредства чего-либо сотворенного, и показывает таким образом, что никакой акт человеческой воли невозможен без предварительного воления его Богом. То же относится и к будущим случайным событиям (*futura contingentia*), которые Бог не только предвидит, но и непосредственно волит. То, что человеку представляется будущим или прошлым, не является таковым для Бога, знающего «все сразу и всегда, а не в смене времен». Все будущие события извечно предопределены, предписаны и предвещаны в божественном уме и, стало быть, происходят по необходимости. Бог, следовательно, столь тесно связан со своим творением, что оно фактически может рассматриваться как продолжение Его воли.

При этом весьма примечательно, что защищая ортодоксию, Ф.Б. использует не столько догматические аргументы (например, факт грехопадения), сколько аргументы спекулятивной метафизики (необходимость первопричины, градация уровней бытия по степеням их могущества, обусловленность свободного воления обладанием актуальной бесконечностью и т.п.). Кроме того, фаталистический характер его доктрины склоняет к двусмысленной трактовке греха, при которой непонятно, чем роль Бога в его совершении отлична от роли грешника. Аргументация Ф.Б. однако — не без колебаний — была одобрена и развита Григорием из Римини и оказала сильнейшее влияние на мировоззрение Джона Виклифа («*De dominio divino*»). Интересно также, что проблема божественного всемогущества обсуждается Ф.Б. в «О божественном причинении» не только в теологической ее плоскости, но и с точки зрения космологии, что приводит к пересмотру им ряда базовых положений аристотелевской натурфилософии, в частности к оперированию понятием пустого незаполненного пространства: так, поскольку Бог вездесущ, Он необходимо присутствует везде, т.е. «не только в мире и во всех его частях, но и вне мира в месте или в воображаемой бесконечной пустоте... Откуда с ясностью следует, что может существовать пустота без тела, но никоим образом не может быть пустоты без Бога».

Кроме того, Ф.Б. написал целый ряд математических работ, таких как «О спекулятивной арифметике» («*De arithmetica speculativa*»), «О практической арифметике» («*De arithmetica practica*»),

«О спекулятивной геометрии» («*De geometria speculativa*»), «О квадратуре круга» («*De quadratura circuli*»), а также «Астрономические таблицы» («*Tabulae astronomiae*»). Изучая, в частности, так называемые звездчатые многоугольники (*figurae ad anguli egredienti*) и изопериметрические фигуры, он активно использует в своих тригонометрических вычислениях понятия тангенса (*umbra versa*) и котангенса (*umbra recta*).

Что же касается иных аспектов его естественнонаучных воззрений, то в своем трактате «О континууме» («*De continuo*», 1328–35) он — на этот раз в полном соответствии с Аристотелем — отрицает актуальную разделенность сущего на множество неделимых, доказывая свой тезис путем выведения противоречивых следствий (неразрешимых парадоксов, *insolubilia*) из противоположной, не приемлющей принципа непрерывности гипотезы. Любая из наук (причем не обязательно имеющая непосредственное отношение к области математических дисциплин или физики, но и метафизика, медицина, грамматика, логика, риторика, этика и т.д.) может достигнуть истинного знания о мире, только если предполагается, что континуум состоит из потенциально бесконечных континуумов того же вида, а не из точек, линий, плоскостей и т.п.: «Поверхность, линия, точка вообще не существуют», континуум же «получает непрерывность и границы не посредством таких вещей, а посредством самого себя». В противном же случае все науки, включая саму геометрию Евклида, обречены на саморазрушение. А в другой своей работе — «Трактате о пропорциях, или О пропорциональности скоростей при движении» («*Tractatus de proportionibus seu De proportionalitate velocitatum in motibus*», 1328), Ф.Б., применяя к аристотелевской физике евклидову теорию пропорций, вслед за Робертом Гроссетестом утверждает своеобразные «математические начала естественной философии» и прежде всего стремится дать математический способ описания движений тел. При этом им формулируется новое понятие скорости: она трактуется как присущее движущемуся телу особое качество движения (*qualitas motus*), обладающее определенной интенсивностью (*intensio motus*); и так как в ее дефиницию не входит ни понятие времени, ни понятие пути, она лишь потенциально связана с пространственно-временными

определениями. От качества движения отлично его количество (*quantitas motus*), характеризующееся долготой или краткостью общего времени движения (*longitudo vel brevitatis temporum*).

Стремясь вывести математические формулы для физических законов и придать физическим процессам количественные показатели, Ф.Б. активно использует пропорции — как зависимости, подобные зависимостям функции от переменного аргумента, — в отыскании функциональных отношений между характером движения и условиями его протекания. Так, исследуя изменение отношения скоростей движения при изменении отношения между движущей силой (*vis motrix*) и сопротивлением, он формулирует закон, согласно которому эти отношения пропорциональны. Однако кинематика отнюдь не является единственной сферой приложения общего учения о пропорциях Ф.Б.: оно применимо и в любой другой области исследования (в теологической, космологической, этической, эстетической и т.д.). В частности, Ф.Б. применял его — с опорой на «Об основах астрономии» («*De rudimentis astronomiae*») Альфрагана (аль-Фаргани) — для более точного определения геометрической пропорции соотношения объемов элементов, т.е. сфер земли, воды, воздуха и огня (по его вычислению —  $1:33:33^2:33^3$ , в отличие от прежней  $1:10:10^2:10^3$ ). Кроме того, понятие скорости, отвлеченное от непосредственно пространственных определений, позволило Ф.Б. отчасти преодолеть аристотелевское разделение движений по их траекториям (прямолинейное, круговое): в последней части трактата он рассматривает вращение небесных сфер и определяет их скорость как соизмеримую со скоростью экваториальной точки, закладывая тем самым основание для выделения единой меры кругового и прямолинейного движения. К числу иных научных достижений Ф.Б. можно отнести и открытие им закона, согласно которому  $\operatorname{tg} \alpha \times \operatorname{ctg} \alpha = 1$ , или, по формулировке самого ученого: высота предмета (гномона солнечных часов) есть средняя пропорциональная между «прямой» тенью (которую гномон отбрасывает на горизонтальной плоскости) и «обращенной» тенью (которую тот отбрасывает на вертикальной плоскости), т.е.  $\operatorname{umbra\ recta} : \operatorname{gnomon} = \operatorname{gnomon} : \operatorname{umbra\ versa}$ , или  $\operatorname{tg} \alpha : r = r : \operatorname{ctg} \alpha$ , где  $r$  (*gnomon*) = 1.

Уже при жизни Ф.Б. содержание «Трактата о пропорциях» признается истинным изложением общего учения о природе, а во втор. пол. XIV в. его начинают рассматривать как составную часть университетского курса. Являясь выдающимся произведением *Оксфордской школы*, он оказал значительное влияние на мертонских калькуляторов, а через них и на идеи «Трактата о конфигурации качеств и движений» («*Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum*», до 1371) представителя Парижской школы — *Николая Орема*.

*Соч.*: *De proportionibus*. — Parisiis, 1495 (Venetiis, 1505) [Eng. tr.: Thomas of Bradwardine. His «*Tractatus de Proportionibus*». Its Significance for the Development of Mathematical Physics / Ed. and tr. H.L. Crosby. — Madison (Wis.), 1955 (reed. 1961)]; *De quadratura circuli*. — Parisiis, 1495; *De arithmetica speculativa*. — Parisiis, 1502; *De geometria speculativa*. — Parisiis, 1516; *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses libri tres* / Ed. Savile. — Londini, 1618.

*Лит.*: *Curtze M.* Reliquiae Copernicanae // *Zeitschrift für Mathematik und Physik* 20 (1875), 222–224; *Genest J.-F.* Le De futuris contingentibus de Thomas Bradwardine // *Recherches augustiniennes* 14 (1979), 249–336; *Hahn S.* Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willendfreiheit. — Münster, 1905; *Hook.* Lives of the Archbishops of Canterbury. — London, 1860–84; *Koyré A.* Le vide et l'espace infini au XIV<sup>e</sup> siècle. — 1949 (rééd. in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*. — Paris: PUF, 1961) [рус. пер.: *Койре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. — М., 1985]; *Lechler.* De Thomae Bradwardini Commentatione. — Leipzig, 1862; *Leff G.* Thomas Bradwardine's De causa Dei // *Journal of Ecclesiastical History* 7 (1956); *Leff G.* Bradwardine and the Pelagians: A Study of His «De causa Dei» and Its Opponents. — Cambridge, 1957; *Murdoch J.* Thomas Bradwardine: Geometry and the Continuum in the Fourteenth Century // *Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International d'Histoire des sciences. Barcelona-Madrid, 1–7 Septembre 1959*. — Barcelona/Paris, 1960, 538–543; *Oberman H.A.* Archbishop Thomas Bradwardine, a Fourteenth Century Augustinian. — Utrecht: Kemink, 1958; *Pitts.* De illustribus Angliae scriptoribus. — Parisiis, 1623; *Зубов В.П.* Трактат Брэдвардина «О континууме» // *Историко-математические исследования* 13 (1960), 385–440.

**ОКСФОРДСКАЯ  
ШКОЛА  
(КАЛЬКУЛЯТОРЫ)**

ОКСФОРДСКАЯ ШКОЛА (Schola Auchenensis), существовавшее на протяжении XIII–XIV вв. при Оксфордском университете объединение философов и ученых, прославившихся — помимо достижений

в анализе логических софизмов — своими экспериментальными исследованиями в области естествознания (scientia naturalis) и разработкой общего, основанного на математизации физических процессов, метода изучения природы. Главная роль в становлении О.ш. принадлежит вдохновителю ее естественнонаучных традиций *Роберту Гроссетесту*, чья оригинальная теория метафизики света позволила применить геометрические законы его самоумножения и распространения, действующие в рамках оптической науки, по отношению ко всему качественному многообразию физической реальности. Кроме того, особое значение для специфического характера О.ш. имело обращение *Роберта Гроссетеста* к аристотелевской натурфилософии и теории познания; его учение о порождении, суммировании и пропорциональных соотношениях бесконечных величин; а также основанная на модели мультипликации света доктрина о «мультипликации видов» (multiplicatio specierum), развитая одним из непосредственных последователей *Роберта Гроссетеста*, активным пропагандистом использования математики на «пути опыта» (via experientiae), т.е. в опытной науке (scientia experimentalis), — *Роджером Бэконом*.

Основные достижения О.ш. связаны с научной деятельностью членов Мертон-колледжа, основанного в 1274 г. при Оксфордском университете епископом Уолтером Мертонским для выпускников факультета искусств. Так, проректор колледжа *Фома Брэдвардин* в «Трактате о пропорциях» («Tractatus de proportionibus», 1328), применяя к аристотелевской физике теорию пропорций и стремясь выработать математический способ описания движений тел посредством придания физическим процессам количественных показателей, впервые формулирует определение скорости как некоего качества, чья интенсивность подвержена математическому исчислению; а также, исследуя изменение отношения скоростей движения при изменении отношения между движущей силой (vis motrix)

и сопротивлением, выводит формулу, согласно которой эти отношения пропорциональны. При этом свое общее учение о пропорциях *Фома Брэдвардин* распространяет не только на кинематику, но и на практически любую другую возможную область исследования.

Там же, в Мертон-колледже, в 30–40-х гг. XIV в. работали и наиболее известные представители О.ш. — группа учеников *Фомы Брэдвардина*, так называемые калькуляторы (calculatores), именуемые по закрепившемуся уже в Средние века за разрабатываемым ими научным направлением названию «вычисления» (calculationes). Среди них:

1. Уильям Хейтсбери (Guillelmus Hentisberus [Tisberus], William of Heytesbury; ок. 1313–72/73), канцлер Оксфордского университета (с 1371), написавший первую обобщающую работу данной школы — трактат «Изложение правил решения софизмов» («Expositio regularum solvendi sophismata», 1335) и, кроме того: «De motu», «De incipit et disinit», «Tria predicamenta de motu», «De sensu composito et divisio», «De maximo et minimo», «Probationes profundissimae conclusionum regulis positarum», «De veritate et falsitate propositionis».

2. Иоанн Дамблтон (Johannes Dumbleton [Dulmenton], John of Dumbleton; XIV в.), составивший затрагивающую все проблемы калькуляции «Сумму логики и естественной философии» («Summa logicae et philosophiae naturalis»), а также «Liber de insolubilibus, de significatione et suppositione terminorum, de arte obligatoria, etc.».

3. Ричард Суисет, или Суайнсхед (Richardus Suiseth, Richard Swineshead [Swyneshed]; ум. ок. 1358), цистерцианец, который получил за свое, объемлющее всю калькуляторскую науку, энциклопедическое сочинение в 16-ти трактатах «Книга калькуляций» («Liber calculationum») почетное прозвище «Калькулятор» (Calculator) и позднее был причислен Джироламо Кардано к числу величайших мыслителей всех времен и народов (наряду с Архимедом, Аристотелем, Евклидом, Иоанном Дунсом Скотом, Аполлонием Пергским, Архитом Тарентским, аль-Кинди, Гебером (Джабиром Ибн Хайяном), Галеном и Витрувием: «De subtilitate», 1552), причем против этого не возражал и постоянный оппонент Кардано, Жюль Сезар Скалигер («Exotericaeum exercitationum liber XV: De subtilitate ad Hieronymum Cardanum», 324; 1557). Г.В. Лейбниц же — в своем письме к Дж. Валлису (1697), автору «Арифметики беско-

нечного» (1655), — отметил Суисета как пионера в становлении математического мировоззрения. Суисет также является автором трактатов: «*Quaestiones super Sententias*», «*Descriptiones motuum*», «*De insolubilibus*», «*Obligationes*».

4. Ричард Килвингтон (Richardus de Kilvington [Chillington, Climiton, Kylminton], 1302/05–61: «*Tractatus de intensionibus et remissionibus potentiarum*», «*Sophismata*») и нек. др.

Проявляя тенденцию к математизации анализа физических явлений, т.е. стремясь синтезировать качественную физику Аристотеля и евклидово учение о пропорциях (посредством математизации первой и физикализации второго), калькуляторы имели своей целью создание единой системы «математической физики», основанной на возможности арифметико-алгебраического выражения качества посредством рядоположенности его степеней, а не в виде прежней — не допускающей даже умозрительного членения — качественной определенности. В ходе этой работы ими активно разрабатывается учение о «широте форм» (*latitudo formarum*), или об «интенсии и ремиссии качеств» (*intensio et remissio qualitatum*), в рамках которого понятие «форма» соответствует конфигурации (*configuratio*) какого-либо качества, а под ее «широтой» понимается конечный диапазон качественного изменения в пределах тех или иных градусов интенсивности, отстоящих от совпадающей с полным отсутствием качества нулевой точки отсчета («не-градуса»: *nongradu*). Интенсия, следовательно, определяется удалением от не-градуса, а ремиссия — приближением к нему.

При этом под самим качеством понимается не только тепло, свет, цвет и т.п., но и скорость, которую — в продолжение традиции нерелятивистской натурфилософии — калькуляторы (вслед за *Фомой Брэдвардином*) трактуют как особое, присущее движущемуся телу качество движения (*qualitas motus*): в соответствии с градусом скорости оно обладает определенной интенсивностью (*intensio velocitatis*), являющейся, таким образом, тождественной мгновенной скорости — не имеющей протяженности и длительности характеристике движения, обуславливающей его быстроту или медлительность. Так, если тело движется с большим постоянным градусом скорости, то оно пройдет за определенный промежуток времени

большее расстояние, чем при движении с меньшим постоянным градусом; расстояния, проходимые за равные промежутки времени при движении с равной скоростью, будут равны. Неравномерное движение возникает при изменении градуса как показателя интенсии его качества (другими словами, при изменении степени подвижности). Широта движения (*latitudo motu*) в таком случае есть разность между любыми двумя неравными градусами скорости. Но в силу того, что в дефиницию мгновенной скорости (как интенсивной характеристики движения) не входит ни понятие времени, ни понятие пути, она — вопреки Аристотелю — лишь потенциально связана с пространственно-временными определениями: мгновенная скорость тела, по словам Уильяма Хейтсбери, определяется не по пройденному им отрезку, а по линии, которую прочертила бы обладающая такою же скоростью точка в том случае, если бы она стала двигаться равномерно (равномерно) в течение конкретного времени или проходить конкретный путь с тем градусом скорости, с которым она движется в данное мгновение. Экстенсивной же характеристикой движения является его количество (*quantitas motus*), т.е. совокупная, суммарная скорость (*totalis velocitas*), зависящая от долготы или краткости общего времени движения (*longitudo vel brevitatis temporum*).

Движение, таким образом, фактически трактуется калькуляторами как порождаемая (как бы изнутри) мгновенной скоростью становящаяся последовательность временных и пространственных моментов, «отсчитываемых» телом в процессе его перемещения, — аналогичная той, что выстраивается *Робертом Гроссетестом* в трактате «О свете» («*De luce*», ок. 1225–28). Потому в представление о нем входит, по словам Ричарда Суисета, и некое «внутреннее» время — время конструирования этой «непрерывной последовательности». Такой переход от оперирования с уже данными количествами к величинам, рассматриваемым в процессе их последовательного порождения, предопределил трансформацию самого понятия величины, чей процесс возрастания или убывания (*augmentatio vel diminutio*), соответствующий качественному изменению, мыслится непрерывным: ремиссия есть недостаток интенсии, и наоборот. Любая величина начинает рассматриваться как широта от не-градуса до нее самой, а ее непрерывность

обуславливает возможность существования бесконечного числа различных способов ее «пересчета», отличающихся «длиной» элементарных шагов. Отсюда следует, что максимальный градус есть результат актуального развертывания бесконечного числа дискретных последовательностей (мысль, чьи истоки опять-таки обнаруживаются в упомянутом трактате Роберта Гроссетеста). В связи с этим не удивительно, что Уильям Хейтсбери и Ричард Суисет реально приближались к формулировке доктрины о бесконечно малых различных порядков.

Относительно непосредственных результатов работы мертонских калькуляторов следует сказать, что они, начиная с поиска математического способа описания тех разделов физики Аристотеля, где рассматриваются традиционные для нее проблемы соотношения между движущей силой, сопротивлением и быстротой движения тела (так называемые физические софизмы: *sophismata*), затем переходят к новым вопросам, касающимся классификации движений по конфигурации их качеств, т.е., применяя вышеупомянутый закон *Фомы Брадвардина* при рассмотрении простых дифформных (неравномерных) движений, формулируют правило эквивалентности, по которому можно сопоставить неравномерное движения с равномерным. Эта теорема о среднем градусе скорости равномерно ускоренного и равномерно замедленного движения, впервые представленная в трактате «О движении» («*De motu*», 1335) Уильяма Хейтсбери и известная ныне под названием «мертоновское правило» (*Merton rule*), является главным практическим достижением калькуляторской науки. Согласно ей, равномерно ускоряющееся или замедляющееся движение эквивалентно равномерному движению со средней скоростью:  $S = [V_0 + 0,5 (V_f - V_0)] \cdot t$ , где  $S$  — проходимое расстояние,  $V_0$  — начальная скорость,  $V_f$  — конечная скорость,  $t$  — время ускорения. Кроме того, сочинения калькуляторов способствовали формулированию новых математических понятий (переменной величины, логарифмов, дробных показателей, бесконечных рядов и др.).

Однако в силу того, что свои новые идеи калькуляторы — в соответствии с общей средневековой традицией — включали в старую, устоявшуюся систему перипатетической физики (которая в принципе не содержит условий для ее математизации), их априор-

ная математическая концепция движения в целом носила абстрактный характер и не претендовала на отыскание «физического смысла» явлений. Не признавая реальное существование ни временных мгновений (по словам Хейтсбери, «что такое мгновение в природе (*in rerum natura*) и каким образом непрерывно бывает иное и иное мгновение, — предмет совершенно другого исследования»), ни пространственных точек (линий, плоскостей), они считали возможным пользоваться этими понятиями не вследствие их «физической пригодности» (*propter eorum bonitatem naturalem*), но исключительно по причине их применимости в математическом аппарате, специально предназначенном лишь для описания — преимущественно не конкретных, а моделируемых — качественных изменений (в том числе и движения). Характерно, что в XVII в. создатели новой науки, полностью отвергнувшей физику Аристотеля, действовали независимо от мертонцев. Но, с другой стороны, истолкование средствами математических пропорций свойств и отношений физических тел, т.е. использование в целях условной (номинальной) репрезентации таких идеальных конструкций, которые хотя и являются лишь «допустимыми положениями» (*propositiones opinabiles*), однако свидетельствуют о реальных сущностных характеристиках объектов, позволяло — путем исследования интенсивности вообще — создать общее учение о пропорциях, не редуцирующее более сложные процессы к простым, но охватывающее всю совокупность феноменов как таковых во всей их сложности. Так, калькуляторами предпринимается распространение принципа установления и анализа пропорциональных отношений: сначала из сферы кинематики на другие области физики (математизации подвергаются не только скорости, но и соотношения интенсивности тепла, света, цвета и т.д.); затем метод «конфигурации качеств», уже не ограниченный физическими пределами, используется и в сферах теологии, этики, эстетики и мн. др., т.е. для решения практически всех основных проблем средневековой мудрости.

Однако, возможно, что данный процесс шел и в обратном направлении, так как, согласно ряду источников, метод калькуляции первоначально был изложен и развит в связи с поднятым в «Сентенциях» («*Quattuor libri Sententiarum*», 1155–58) *Петра Ломбард-*

ского вопросом о том, может ли в человеке возрастать или убывать благодать Св. Духа (*caritas*) — как это было, например, в «Кводлибетах» («*Quodlibeta*») Генриха Гентского и других сочинениях, использовавших понятие математической прогрессии для описания процесса изменения благодати (так, например, в них можно найти проводимое сравнение между любовью к Богу и любовью к ближнему, убывающими в геометрической прогрессии 1:2). В 1230/33 г. Роберт Гроссетест говорит в сочинении «О цвете» («*De colore*») об интенсии и ремиссии цветов (*intensio et remissio colorum*), возникающих посредством пересчета и комбинирования «бесконечного количества степеней (*gradus*) усиления и ослабления» многочисленности (*multitudo*) и яркости (*claritas*) света. Понятие интенсивности формы вещи использовали также Иоанн Датский («*De gradibus formarum*») и Иоанн Дунс Скот. Применение же теории пропорций в кинематике началось лишь не за долго до 1328 г. с анонимного трактата «О пропорции движений и величин» («*De proportione motuum et magnitudinum*»), приписываемого Рихарду Верселльскому или Герарду Брюссельскому (XIII в.). Что же касается античных истоков учения об интенсивности качеств, то их можно найти в труде «О сохранении здоровья» («*De sanitate tuenda*») Галена, пользовавшегося понятием «широта» (*πλάτος*) в качестве диапазона изменений, или вариаций здорового состояния организма. Характерно, что в Средние века данная концепция была тесно связана с представлениями о «градусах» (*gradus*) теплоты, холода, сухости и влажности лекарств: так, рассуждения о «линии интенсии и ремиссии», на которой от определенной точки откладываются соответствующие «градусы», встречаются в медицинских трактатах Роджера Бэкона («*De graduatione medicinarum compositarum*»), магистра университета в Монпелье Иордана де Турре (Jordanus de Turre: «*De adinventione graduum in medicinis simplicibus et compositis*», 1325) и др.

**Калькуляторская наука.** Идеи мертонцев были в том же XIV в. активно восприняты представителями Парижской школы, а именно Иоанном Буриданом, Альбертом Саксонским («*Tractatus de latitudinibus formarum*»), Марсилием Ингенским и, в особенности, Николаем Оремом, которому в «Трактате о конфигурации качеств и движений» («*Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum*», до 1371),

удалось придать учению о «широте форм» более наглядный вид благодаря использованию не алгебраических, а геометрических методов описания (при этом он также стремился объяснить с помощью данной концепции практически все разнообразие природных явлений). В XIV–XV вв. в программы европейских университетов вводится специальный курс «*de latitudinibus formarum*» (в частности, в Венском университете его читает Николай фон Динкельсбюль, а в Падуанском — Кристофоро де Рекането); согласно постановлению факультета искусств Кёльнского университета, знание концепции «широты форм» требуется от каждого бакалавра, а по решению Венецианского сената от 1487 г. без его санкции ни одно сочинение не должно заменять собой в качестве базового учебного пособия «Софизмы» Хейтсбери. Знакомство с калькуляторской наукой, — тесно увязываемой с бурно дискутировавшимся вопросом о первом и последнем мгновении качественного изменения в задачах на тему «*incipit et desinit*», — в XIV в. обнаруживают также Вальтер Бурлей («*Tarctatus de intensione et remissione formarum*», 1320–27), Иоанн Голландрин (Johannes Hollandrinus [de Hollandrina, Hollandiya, Hallandria]: «*De intensione et remissione formarum*»), Иоанн де Бассоль («*In quatuor Sententiarum libros*»), Григорий из Римини («*De intensione et remissione formarum*»), Иоанн из Казале Монферрато (Johannes de Casali: «*De velocitate motus alterationis*», 1355), Иаков де Санкто-Мартино (Jacobus de Sancto Martino; или Джакопо из Неаполя: «*De latitudinibus formarum*», «*De perfectione specierum*»), а также Адам Вудхэм.

Причем в Италии калькуляциями продолжали активно заниматься и в XV в.: например, анонимный автор «Прекрасного трактата о максимуме и минимуме на основе Хейтсбери» («*Tractatus pulcher de maximo et minimo super Entisbero*»), Джакопо да Форли («*De intensione et remissione formarum*»), Блазий Пармский (Бьяджо Пелакани, написавший «*De motu*», «*De intentione et remissione formarum*», «*Questiones super tractatu de latitudinibus formarum*» и давший стандартное определение локальному перемещению: «*motus localis est qualitas gradualis intensibilis et remissibilis, mobili inhaerens subjective*»), Паоло Венето (Павел Венецианский: «*Summa philosophie*»), Джованни Марлиани («*Liber conclusionum diversarum*», ок. 1460; «*Probatio cuiusdam sententie Calculatoris de motu locali*», 1460), Бернардо Торнио («*Epistola super*

quibusdam dubiis circa motum», «Quedam annotata in capitulum de motu locali Hentisberi», 1494), Бассано Полито (Bassanus Politus: «Introductorium ad calculationem»). В то время как в начале XVI в. произведения оксфордских ученых все еще изучали в итальянских университетах, в Париже подобную работу проделывали Иоанн Дуллерт из Гента («Questiones super octo libros Phisicorum Aristotelis necnon super libros De celo et mundo», 1506) и португалец Альварес Томас (Alvarus Thomas Ulixbonensis: «Liber de triplici motu proportionibus abbexis, philosophicas Suiseth calculationes ex parte declarans», 1509). Чуть позже испанский доминиканец Доминик Сото, сделал принципиально новый шаг, применил закон эквивалентности равномерно-дифформного (равноускоренного) движения равномерно (равномерному) движению со средней скоростью и в отношении падения тел («Super octo libros Physicorum Commentaria», 1545).

Однако, с одной стороны, по мнению таких сторонников аристотелевской физической концепции, как, например, Алессандро Акиллини («О распределении и о пропорции движений»: «De distributionibus ac de proportione motuum», 1494), последователи оксфордских калькуляторов, — все более настаивавшие не на чисто логико-математическом, но на натурфилософском применении своей науки, — так и не смогли создать достойную альтернативу классическому перипатетизму. С другой стороны, изначально отвлеченный стиль мышления и крайне тяжеловесная форма их произведений стали неприемлемыми для философов гуманистического направления: Леонардо Аретино («De disputationum usu»), возмущавшегося «британскими софизмами», или же Джованни Пико делла Мирандола, протестовавшего против «сунсетовских отбросов, непригодных ни для приращения знаний, ни для какой-либо полезной цели (quisquiliae Suisseticae quae nihil ad sciendum vel usum conferunt)». Далее, к 1514 г. относится — написанный в ходе спора с поклонником Суисета, Альберто III Пио Карли Савойским (1475–1550) — трактат Пьетро Помпонацци «Об интенции и ремиссии и о малости и великости» («De intensione et remissione ac de parvitate et magnitudine», или «Tractatus utilissimus in quo disputatur penes quid intensio et remissio attenditur: nec minus parvitas et magnitudo»), в котором утверждается, что Калькулятор находится в разногласии и с истиной, и с древними филосо-

фами; в принадлежащих же Помпонацци комментариях к VII книге аристотелевской «Физики» (1517) говорится, что сторонников калькуляторской науки вообще «нельзя допускать в философию», ибо эти «софисты» вводят в нее геометрические понятия, чего настоящим философам делать никак нельзя. Около 1520 г. собственное опровержение рассуждений Суисета о пропорции, близости и удаленности (т.е. I трактата его «Книги калькуляций») подготовил и Раджо Флорентийский (Raggius Florentinus: «De proportione, propinquitate et remotione confutationes»).

Так же и испанский гуманист Хуан Луис Вивес, — еще в раннем диалоге «Мудрец» («Sapiens», 1512) высмеявший проблематику курсов «de latitudinibus formarum», — в пятой книге сочинения «О причинах порчи искусств» («De causis corruptarum artium», 1531), озаглавленной «О порче философии природы, медицины и математических искусств» («De philosophia naturae, medicina et artibus mathematicis corruptis»), со ссылкой на Пико делла Мирандола выступает резко против калькуляций как никчемных, придуманных «бездельниками, несведущими ни в каком другом предмете», «хитросплетений глупых тонкостей», относящихся к вещам, «отрешенным и отделенным от Бога, от чувств, от мысли», к «никогда не происходящему и не могущему происходить в природе», т.е. к тому, что «нигде не существует» (при этом главными мишенями Вивеса являются Суисет, Джакомо да Форли и его непосредственный учитель — Иоанн Дуллерт). Отсюда не удивительно, что и Джон Бэль, составивший в 1557–59 гг. словарь британских писателей («Scriptorum illustrium Maioris Brytanniae, quam nunc Angliam et Scotiam vocant, Catalogus a Japheto per 3618 annos usque ad annum hunc Domini 1557 ex Beroso, Gennadio, Beda... atque aliis auctoribus collectus»), приводя отзывы и Пико делла Мирандола, и Вивеса, заявлял в нем, что почитание Суисета есть лишь следствие непроходимой глупости и что Хейтсбери — «наглый изготовитель осязаемого мрака..., соделавший все науки гораздо более темными и трудными для познания», — породил таких учителей, которые, «затемнив солнце правды, Господа Христа, своими софистическими парами, упорно противостояли правде, чтобы затем открыть многим путь вечной гибели посредством смертоносной плотской мудрости».



Соч.: *Guillelmus Hentisberus*. Sophismata. — Parisii, 1481; *Guillelmus Hentisberus*. Regulae solvendi sophismata. — Papiae: Antonius de Cartcano, 1481 (Venetiis: Bonetus Locatellus, 1494); *Guillelmus Hentisberus*. Consequentiae subtiles. — Venetiis, 1517; *William Heytesbury*. On Maxima et Minima // Synthese Historical Library 26. — Dordrecht: Reidel, 1984; *Richardus Suiseth*. Liber calculationum / Ed. Joannes de Cipro. — Patavii, c. 1477 (Joannes Tollentinus Veronensis. — Papiae, 1498; Octavianus Scotus. - Venetiis, 1520); The Sophismata of *Richard Kilvington* / Eds. N. Kretzmann, B.E. Kretzmann // Auctores Britannici Medii Aevi XII. - Oxford: Oxford University Press, 1990.

*Лум.*: *Boyer C.B.* The Concepts of the Calculus. — New York, 1939 (reed. The History of the Calculus and Its Conceptual Development. — New York, 1959); *Callus D.A.* Introduction of Aristotelian Learning to Oxford // Proceedings of the British Academy 29 (1943), 229–281; *Clagett M.* Giovanni Marliani and Late Medieval Physics. — New York, 1941, 171–176; *Clagett M.* The Science of Mechanics in the Middle Ages. — Madison (Wisc.): The University of Wisconsin Press, 1959; *Crombie A.C.* Oxford's Contribution to the Oring of Modern Science. — Oxford, 1954; *Dionisotti C.* Ermolao Barbaro e la fortuna di Suiseth // Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi, vol. I. — Firenze, 1955, 217–253; *Duhem P.* Études sur Léonard de Vinci. — Paris, 1955, 406–408; *Duhem P.* Le Système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Vol. VII. — Paris, 1956, 602–604; The Early Rolls of Merton College / Ed. J.R.L. Highfield. — Oxford: OHS, 1964; *Günther S.* Die Anfänge und Entwicklungsstadien des Koordinatenprinzipes // Abhandlungen der naturhistorischen Gesellschaft zu Nürnberg 6 (1877) [It. tr.: Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche 10 (1877), 375–76]; *Hankel H.* Zur Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter. — Leipzig, 1874; Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought / Ed. N. Kretzmann. — Ithaca/London: Cornell University Press, 1982; *Leff G.* Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries. An Institutional and Intellectual History. — New York, 1968, 271–309; *Lewis C.* The Merton Tradition and Kinematics in Late Sixteenth and Early Seventeenth Century Italy. — Padova, 1983; *Little A.G.* The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century // AFH XIX (1926); *Maier A.* Studien zur Naturphilosophie des Spätscholastik (1949–52): I. Die Vorläufer Galileis im XIV. Jahrhundert. — Rom, 1949, II. Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie (2. Auflage). — Rom, 1951, III. An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft (2. Auflage). —

Rom, 1952; *Maier A.* Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie. — Rom, 1955; *Pouchet F.A.* Histoire de science naturelle au Moyen Âge, ou Albert le Grand et son époque considéré comme point de départ de l'école expérimentale. — Paris, 1853, 203–320; *Sharp D.E.* Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century. — Oxford, 1930; Les sophismes du savoir: Albert de Saxe entre Jean Buridan et Guillaume Heytesbury // Vivarium 27/1 (1989), 36–50; *Spade P.V.* Three Theories of Obligationes: Burley, Kilvington and Swyneshed on Counterfactual Reasoning // History and Philosophy of Logic 3 (1982), 1–32; *Suter H.* Die Mathematik auf den Universitäten des Mittelalters. — Zürich, 1887; *Sylla E.D.* Medieval Concepts of the Latitude of Forms. The Oxford Calculators // AHDLMA 40 (1973); *Thorndike L.* Calculator and the Rise of Mathematical Physics // Speculum 7 (1932), 221–230 (A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era. Vol. III., ch. 23. — New York, 1934, 370–385); *Weisheipl J.A.* Ockham and Some Mertonians // Mediaeval Studies 30 (1968), 174–188; *Weisheipl J.A.* The Place of John Dumbleton in the Merton School // Isis 50 (1956), 439–454; *Wilson C.* Pomponazzi's Criticism of Calculator // Isis 44 (1953), 355–362; *Wilson C.* William Heytesbury: Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics // Publications in Medieval Science 3. — Madison (Wisc.): The University of Wisconsin Press, 1956; *Wood R.* Calculating Grace: the Debate about Latitude of Forms according to Adam de Wodeham // Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy II (Publications of Luther-Agricola Society, B 19). — Helsinki, 1990, 373–391; *Yrjönsuuri M.* Obligationes, Sophismata and Oxford Calculators // Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy II (Publications of Luther-Agricola Society, B 19). — Helsinki, 1990, 644–654; *Zoubov V.P.* Quelques observations sur les origines de la physique mathématique // Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International d'Histoire des Sciences. — Barcelone/Madrid, 1959, 626–629; *Zoubov V.P.* Blaise de Parme et le principe d'inertie // Pyhisis 5/1 (Firenze, 1963), 39–42; *Ахутин А.В.* История принципов физического эксперимента. От античности до XVII в. — М., 1976, 123–164; *Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* Западно-европейская наука в Средние века: Общие принципы и учение о движении. — М., 1989, 286–327; *Зубов В.П.* У истоков механики // Григорьян А.Т., Зубов В.П. Очерки развития основных понятий механики. — М., 1962, 122–142, 173; *Зубов В.П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX в. — М., 1965, 74–171; [Зубов В.П. Глава X. «Калькулятор» Ричарда Суисета и его судьба // Вестник истории естествознания и техники. 4 (2003).]



## ВТОРОЙ АВГУСТИНИЗМ (XIII–XIV ВВ.)

ТЕОЛОГО-ФИЛОСОФСКАЯ  
МЫСЛЬ

ГЕНРИХА ГЕНТСКОГО

ГЕНРИХ ГЕНТСКИЙ, или Анри де Ган (Henricus de Gandavo, Henricus Goethals a Gandavo, Henricus Gandavensis; Hendrik van Gent, Henri de Gand) (ок. 1217, Гент, Восточная Фландрия — 29.06.1293, Турне, Эно), фламандский теолог и философ, представитель второй школы августинизма, носивший почетный титул «доктор общепризнанный» (*doctor solemnis*). Получив первоначальное образование в Турне и став там секулярным каноником (1267), в дальнейшем обучался теологии в Париже. В 1276–92 гг. Г.Г. был магистром искусств и теологии в Парижском университете, одновременно являясь архидиаконом Брюгге (с 1276) и Турне (1278–79). В 1277 г. он входил в состав антиаверроистской комиссии, назначенной Парижским епископом Стефаном Тампье по поручению Иоанна XXI (*Петра Испанского*, 1276–77). В связи с проявленной им жесткой позицией по вопросу об особых привилегиях в отношении членов нищенствующих орденов, Г.Г. подвергся в 1290 г. порицанию со стороны кардинала Бенедетто Казтани (будущего папы Бонифация VIII, 1295–1303). Кроме того, он был участником II Лионского собора (1274), соборов в Кёльне и Компьени. К основным трудам Г.Г., — помимо толкований на аристотелевские «Физику» («*Disputatio in octo libros Physicorum*») и «О возникновении и уничтожении» («*In libros De generatione et corruptione*»), — относятся: «Теологическая сумма» («*Summa theologica*», или «*Summa quaestionum ordinariam*», 1276–92), пятнадцать «Теологических кводлибетов» («*Quodlibeta theologica*»), «Комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского» («*Commentarium in libros Sententiarum Petri Lombardi*»), «О душе» («*De anima*»), «Вопросы на «Книгу о причинах» («*Quaestiones in*

*Librum de causis*»), «Логические вопросы» («*Quaestiones logicales*») и др.: «*Disputatio in universam metaphysicam*», «*De alteratione*», «*De elementis et de actione et reactione*».

Являясь убежденным сторонником августинизма и стараясь восстановить доминирующую роль этого направления в христианской теолого-философской мысли, Г.Г., тем не менее, считает возможным в рамках своей доктрины его частичное сочетание с рядом аристотелевских по происхождению идей в той их неоплатонической интерпретации, которая представлена в учении Авиценны или в «*Книге о причинах*». Исходной точкой метафизических построений Г.Г. является идея сущего как такового (бытия: *ens, res, aliquid*), виртуально содержащая в себе и все последующие объекты философских размышлений. В широком смысле эта идея включает в себя и только лишь воображаемое сущее (*res secundum opinionem*), существующее исключительно в разуме, и истинно сущее (*res secundum veritatem*), существующее, или могущее существовать, в реальности. Последнее, являясь собственным объектом метафизики (*proprium ens metaphysicum*), подразделяется на необходимо сущее, или само Бытие как таковое (*ipsum esse*), т.е. Бога, Который не может не существовать, и сущее, обладающее случайным (контингентным) бытием, т.е. творения. Все же сотворенное сущее делится, в свою очередь, на существующие самостоятельно субстанции и акциденции, способные существовать лишь в чем-то ином (как например, абсолютные акциденции: качество и количество) или по отношению к чему-либо иному. Истинно сущее (как действительное, так и возможное) отличается от воображаемого сущего обладанием — через причастие божественным идеям — эссенциальным бытием, «бытием сущности» (*esse essentiae*); действительное же сущее отличается от лишь возможного (потенциального) сущего обладанием экзистенциальным бытием, «бытием актуального существования» (*esse existentiae actualis*). При этом, согласно Г.Г. (и вопреки Фоме Аквинскому и Эгидию Римскому), различие между сущностью и существованием, хотя и не является чисто логическим, не имеет реального статуса, но есть различие, которое можно определить как интенциональное: до сотворения вещи нет никакой ее сущности, которая впоследствии могла бы получить существование, однако, будучи сотворена, вещь

обретает новое отношение к Богу, так как ее эссенциальное бытие заключается в бытии, мыслимом божественным разумом (Бог как *causa formalis* вещи), а ее экзистенциальное бытие состоит в бытии, актуально зависимом от божественной воли как творческой Причины (Бог как *causa efficiens* вещи).

Касаясь же самой специфики перехода вещей от эссенциально-го к экзистенциальному бытию, т.е. акта божественного творения, Г.Г., — выступая тем самым против авиценновского детерминизма, — настаивает на основополагающем для христианского мировоззрения тезисе об абсолютной, не ограниченной никакой необходимостью свободе воли Бога. Более того, желая подчеркнуть тот факт, что существование индивидуумов — без этого свободного творческого акта — вообще не выводимо непосредственно и напрямую из вечных божественных идей, Г.Г. утверждает, что в божественном Разуме в качестве примордиальных могут содержаться лишь идеи наинизших видов (*species specialissimae*), но никак не идеи единичных вещей. При этом Бог — опять-таки по Своей свободной воле — может в любой момент прекратить не являющееся необходимым существование как всего универсума, так и любой его части.

Обсуждение проблемы божественного всемогущества привело Г.Г. и к сомнению в истинности некоторых основоположений аристотелевской физики. Дело в том, что, признавая вслед за Аристотелем невозможность присутствия в природе пустоты «самой по себе», он ставит вопрос о способности Бога сделать так, чтобы она существовала по Его воле вследствие лишения Им сотворенной материи присущих ей формальной определенности и количества. Однако допущение пустоты, с одной стороны, влечет за собой возможность не укладывающегося в рамки перипатетической физики движения с бесконечной скоростью (мгновенного перемещения), а с другой стороны, имеет своим следствием нарушение формально-логического закона противоречия, т.е. одновременное признание истинности двух противоположных утверждений: те части мироздания, между которыми находилась бы пустота, были бы в одно и то же время «вместе» (так как между ними ничего нет, они образуют непрерывное тело) и «не вместе» (поскольку между ними есть

пустота как незаполненное пространство, они не составляют континуум). Таким образом, Бог или не может создать пустоту — и тогда Он не всемогущ, или может — и тогда аристотелевский принцип противоречия не является пределом проявления Его свободной воли. Однако в контексте спора о том, является ли физическая реальность атомарной или же непрерывной по своему строению, Г.Г. разделяет перипатетическую точку зрения, замечая, что в действительности существует только континуум, а все дискретное есть лишь результат определенного способа его постижения. Что же касается такого конструктивного элемента сотворенного мира, как материя, Г.Г. не считает (вопреки Фоме Аквинскому), что она — в ее отношении к форме — является лишь чистой потенциальностью, но полагает, что материи следует приписать собственное экзистенциальное бытие, благодаря которому она актуально существует независимо от формы. Последняя, соединяясь с материей, не наделяет ее действительным бытием, но лишь образует определенное, конкретное действительное сущее. Материя не является также принципом индивидуации, предполагающей отрицание как нетождественности вещи самой себе, так и ее тождественности другим вещам, т.е. «удаление изнутри ее всякой умножаемости (*plurificabilitas*) и разнообразия (*diversitas*), а извне — всякой тождественности [с ней]»: любое актуально сущее — как продукт божественного творчества — изначально не идентично в своем отношении к Творцу с любым другим индивидуумом.

В рамках своей антропологии Г.Г., первоначально склонявшийся к утверждению единственности субстанциальной формы в человеке (так же, как и во всех составных существах), затем — в виду христологических затруднений, связанных с трактовкой статуса тела Христа после разлучения его с душой, т.е. с вопросом об условиях сохранения этим телом своей принадлежности Спасителю в период между Его смертью и воскресением (необходимого для того, чтобы воскресло именно тело Самого Христа), — перестал распространять на людей этот тезис, полагая наличие в человеке двух субстанциальных форм: разумной души и особой формы человеческой телесности (*forma corporeitatis*). Если последняя выводится из материи в акте естественного возникновения человеческого

зародыша (против этой концепции активно возражали *Эгидий Римский*, Гонсальв Испанский и Иоанн Дунс Скот), то первая является наивысшим пределом божественного творения из ничего (*ex nihilo*); при этом разумная душа виртуально содержит в себе и прочие (вегетативную и сенситивную) способности. Потенции же души (такие как умопостижение или воля), согласно Г.Г., — следующему здесь за *Гильомом Овернским*, — не добавляя ничего реального к ее сущности и будучи, таким образом, тождественными ей, суть только ее различные отношения — действительные или возможные — к тем или иным актам и объектам. В виду того, что разумная душа, хотя и способна к самостоятельному обладанию эссенциальным и экзистенциальным бытием, все же достигает совершенства своей актуальности при соединении с материей и формой телесности в конкретном человеческом индивидуе (которому, в свою очередь, присуща собственная бытийность), — Г.Г., с одной стороны, предписывает метафизику изучать разумную душу как самодостаточную духовную субстанцию, а с другой стороны, велит натурфилософу рассматривать ее как форму и осуществленность тела. В соответствии со своими волюнтаристскими взглядами, Г.Г. и в человеке утверждает примат воли — как особой, обладающей свободой выбора и автономной активностью способности души — над разумом, чьими рекомендациями воля может пренебрегать и чей предлагаемый объект есть лишь обязательное условие волевого акта, но не его причина.

Говоря о процессе познания, Г.Г. — как последователь *Августина* и *Бонавентуры* — подчеркивает, что оно лишено достоверности (включая гарантию неизменности и необходимости своих результатов) в том случае, если невозможно соотнесение в рефлексивном акте суждения познаваемой вещи с ее божественным архетипом, т.е., другими словами, если чувственный и рациональный опыт не сопровождается иллюминацией разума светом божественных идей, которые, не будучи объектом познания, являются основанием его чистоты и непогрешимости. Без этого «общего озарения» (*communis illustratio*) разум человека в его нынешнем состоянии (*in statu isto*) не способен постичь не только принципы логики, математики и морали, но и начала метафизики, поскольку, с одной стороны, все наши естественные понятия, имея эмпирическое происхождение

ние, образуются путем абстракции от чувственных объектов, а с другой — данные объекты подвержены непрерывному изменению (при том что ему подвержена также и сама человеческая душа, способная ошибаться и не имеющая в себе никакого критерия отличия истинного как от ложного, так и от только правдоподобного). Первым же предметом познания (*primum cognitum*), или адекватным природе человеческого разума объектом (*adaequatum objectum*), является Бог, Высшее Сущее, поскольку Его понятие тождественно с понятием неопределенного бытия; при этом полагается возможность интеллектуального постижения и единичных телесных объектов. Одновременно, указывая на непосредственность контакта познающего ума с познаваемым, Г.Г. стремится избежать участия в этом контакте как чувственных, так и умопостижимых образов (*species sensibiles et intelligibiles*). В целом в результате познавательного процесса в человеческом разуме формируются два фундаментальных понятия, несводимых друг к другу и не выводимых из более общего универсального представления: это понятие о необходимом божественном бытии и понятие о бытии случайном и тварном (что, помимо прочего, является косвенным доказательством факта сотворения мира Богом из ничего).

Кроме того, говоря о Г.Г., стоит упомянуть также, что именно он, обсуждая в своих «Кводлибетах» затронутый в «Сентенциях» («*Quattuor libri Sententiarum*») *Петра Ломбардского* вопрос о возрастании и убывании (*augmentatio et diminutio*) Св. Духа, или божественной любви (*caritas*), в человеке, использовал при этом — со ссылкой на античную математическую теорию пределов *Архита Тарентского* и *Евдокса Книдского* — терминологию концепции «интенсии и ремиссии качеств» (*intensio et remissio qualitatum*) и, в частности, понятие «широты качества» (*latitudo qualitatis*), трактуемое им как диапазон качественного изменения, — понятие, впоследствии сыгравшее решающую роль в позднесредневековом естествознании, особенно в кинематике (*Оксфордская* и *Парижская школы*).

Несмотря на критику со стороны *Петра Иоанна Оливи*, *Уильяма Оккама* и, прежде всего, *Иоанна Дунса Скота* (направленную как на теорию просвещения разума, так и на концепцию первичного объекта познания), работы Г.Г. были широко распространены

в XIV–XVIII вв. Он оказал значительное влияние на мировоззрение и самого Дунса Скота, — например, благодаря своему учению о трех состояниях первой материи (неопределенном, определенном потенциально и определенном актуально), — а также *Ричарда из Мидлтауна*, *Иакова Мецского* (Jacobus Metensis), *Виталия дю Фура*, *Уильяма из Уэра* и *Годфрида Фонтенского*, приемника Г.Г. на кафедре теологии Парижского университета. В сер. XIV в. Иоанн Родингтонский сделал попытку возродить его иллюминационизм; а в XVI в. Орден Служителей Блаженной Девы Марии (сервиты) ошибочно, — поскольку Г.Г. никогда не был его членом, — признал его своим официальным учителем.

*Соч.:* 15 Quodlibeta theologica, t. 1–2 / Ed. J. Badius. — Parisiis, 1518 (repr. Leuven, 1981); Summa quaestionum ordinariam [Summa theologica], t. 1–2 / Ed. J. Badius. — Parisiis, 1520 (repr. New-York/Leuven/Paris, 1953) [Antverpiae, 1639; Ferrariae, 1646; Leuven, 1991–94–98]; Commentarium in libros Sententiarum. — Parisiis, 1520; Aurea quodlibeta commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zuccolii Patavini. — Venetiis, 1608 (Archangeli Piccioni. — Venetiis, 1613); Philosophica tripartitio doctrinarum et rationum [Quaestiones logicae, Disputatio in octo libros Physicorum, In libros De generatione et corruptione, De alteratione, De elementis et de actione et reactione, De anima, Disputatio in universam metaphysicam]. — Boloniae, 1701; Quaestiones in Librum de causis / Ed. J.P. Zwaenepoel. — Leuven, 1974; Opera omnia / Ed. R.P. Macken. — Leuven/Leiden (Leyde: Brill), 1979; Кводлибет I, вopr. 7–8 / Пер. А.В. Апполонова // «Z». Философско-культурологический журнал 1–2 (2000).

*Лит.:* Bayerschmidt P. Die Seins- und Formen-metaphysik des Heinrich von Gent // Bayerschmidt P. Anwendung auf die Christologie. — Münster, 1941; Bettioni E. Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand. — Milano: Publ. dell'Università cattolica del Sacro Cuore, 1954; Brown R. Die Erkenntnislehre Heinrichs von Ghent. — Freiburg (Schweiz), 1916; Brown J.V. John Duns Scotus on Henry of Ghent's Arguments for Divine Illumination: The Statement of the Case // Vivarium 14 (1976), 94–113; Brown J.V. John Duns Scotus on Henry of Ghent's Theory of Knowledge // The Modern Schoolman 56 (1978–1979); Caffarena J.G. Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante // Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregoriana edita 93. — Roma, 1958;

Dudak R. Poglady filozoficzne Heiiryka a Gandawy // Studia mediewistyczne 21/1 (Wroclaw, 1981); Ehrle F. Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker. Bd. I: Heinrich von Ghennt // ALKM 1 (1885), 365–401, 507–508; Hagemann G. De Henrici Gandavensis quem vocant ontologismo. — Münster, 1898; Hocedez E. Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle, 1276–87 // Gregorianum 8 (1927), 358–384; Hoeres W. Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus // Franziskanische Studien 47 (1965); Huet F. Recherches hystoriques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand, surnommé le docteur solennel. — Gand, 1838; Lagarde G. de. La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines // AHDLM 14 (1943–45), 73–142; Lichterfeld J. Die Ethik Heinrichs von Ghent in ihren Grundzügen. — Erlangen, 1906; Macken R.P. La volonté humaine dans la philosophie d'Henri de Gand // Regnum Hominis et Regnum Dei, t. 1–2 / Éd. C. Bérube. — 1978; Macken R.P. Le statut de la matière première dans la philosophie d'Henri de Gand // RTAM 46 (1979); Macken R.P. Lebensziel und Lebensglück in der Philosophie des Heinrich von Gent // Franziskanische Studien 61 (1979); Macken R.P. Unité et dymorphisme selon Henri de Gand // Theoria e Prassi 1 (1979); Macken R.P. «Hendrik van Gent» // National Biografisch Woordenboek 8 (1979), 378–395 (bibl.); Marrone S.P. Matthew of Aquasparta, Henry of Ghent and Augustinian Epistemology After Bonaventure // Franziskanische Studien 65 (1983); Maurer A. Henry of Gent and the Unity of Man // Medieval Studies 10 (1948), 1–20; Nys Th. De Werking van het menselijk verstand volgens Hendrik van Gent. — Leuven, 1949; Paulus J. Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique. — Paris: Vrin, 1938; Paulus J. Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence // AHDLM 13 (1940–42), 323–358; Prezioso F.A. La critica di Duns Scoto all'ontologismo di Enrico di Gand. — Padova, 1961; Schwartz M. Henri de Gand et ses derniers historiens // Mémoires couronnés et autres mémoires de l'Académie de Belgique 10. — 1859; Werner K. Heinrich von Gent als Repräsentant des christlichen Platonismus im XIII. Jahrhundert // Denkschrift der Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. — Wien, 1876; Wilson G.A. Henry of Ghent and Rene Descartes on the Unity of Man // Franziskanische Studien 64 (1982); Wippel J.F. Godfrey of Fontaines and Henry of Ghent's Theory of Intentional Distinction between Essence and Existence // Studia Anselmiana 63 (1974); Witterbruch W. Die Gewissenstheorie bei Heinrich of Ghent und Richard von Mediavilla. — Elberfeld, 1929; Wulf M. de. Etudes sur Henri de Gand. — Louvain, 1894; Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западно-европейской философии (от Августина до Декарта). — М., 1987.

**МАТФЕЙ ИЗ  
АКВАСПАРТЫ  
КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ  
ШКОЛЫ  
СВ. БОНАВЕНТУРЫ**

**МАТФЕЙ ИЗ АКВАСПАРТЫ** (Matthaeus ab Aquasparta, Matteo d'Acquasparta) (ок. 1237/38, Акваспарта близ Тоди, Умбрия — 29.10.1302, Рим), итальянский теолог и философ; выходец из знатной семьи Бентивенги (Bentivenghi). Получил первоначальное образование в Тоди и

вступил ок. 1254 г. во Францисканский орден. С 1268 г. как ученик Бонавентуры изучал теологию в Парижском университете (где познакомился с *Петром Иоанном Оливи*, Уильямом де Ла Маром, *Иоанном Пеккамом*), став к 1271/72 г. сентенциарным бакалавром (baccalaureus sententiarium), а к 1273 г. доктором теологии. Затем в качестве магистра теологии преподавал в школе (studium generale) в Болонье (1273/74) и в Парижском университете (1275–76/77), а в 1279–87 гг. был лектором Священной Палаты (lector Sacri Palatii) в Риме, унаследовав эту должность от *Иоанна Пеккама*. В 1287 г. на соборе в Монпелье М.А. был избран генералом Францисканского ордена; находясь на этом посту, он прекратил преследование спиритуалов и назначил их лидера *Петра Иоанна Оливи* преподавателем теологии во францисканской школе Святого Креста (Sta. Croce) во Флоренции. С 1288 г. М.А. кардинал, с 1289 г. — глава Святейшего Апостольского Пенитенциария, с 1291 г. — кардинал-епископ Порто и Санта-Руфины. В 1294–1303 гг. он был легатом Бонифация VIII в Ломбардии, Романье и Тоскане, выполняя различные политические миссии папы и пытаясь примирить гвельфов и гибеллинов. В споре между Бонифацием VIII (1294–1303) и французским королем Филиппом IV Красивым (1285–1314) М.А. выступал за всецелую «полноту могущества» (plenitudo potestatis) Римского Престола и, вероятно, участвовал в подготовке буллы «Unam Sanctam» (18.11.1302). Похоронен в церкви Небесного Алтаря (Ara Coeli) в Риме. В «Божественной комедии» (Рай XII, 124) на него намекает Данте.

К произведениям М.А., отличающимся точностью формулировок и ясностью изложения, — помимо более 200-т проповедей («Sermones»), — относятся: «Спорные вопросы» («Quaestiones disputatae», 1267–87), «Введение к Священному Писанию» («Introitus ad Sacram Scripturam», 1268–69), «Введение к Священной Теоло-

гии» («Introitus ad Sacram Theologiam», возм. 1271–72), «Комментарий на первую, вторую и третью книги Сентенций» («Commentarius in I, II et III Sententiarum», 1271–72), шесть книг «Кводлибетов» («VI Quodlibeta», 1276–79), а также «Трактат о превосходстве Священного Писания» («Tractatus de excellentia Sacrae Scripturae»), «Слово об изучении Священного Писания» («Sermo de studio Sacrae Scripturae»), «О вечном исхождении Св. Духа» («De aeterna processione Spiritus Sancti»), «Согласие четырех книг Сентенций» («Concordantiae super IV libros Sententiarum») и др.

Несмотря на то, что в оказавшей значительное влияние на воззрения *Роджера Марстона* и *Виталия дю Фура* теолого-философской системе М.А. встречаются отдельные аристотелевские элементы, он, будучи — наряду с Вальгером из Брюгге («*Questiones disputatae*»), *Иоанном Пеккамом* и Уильямом де Ла Маром («*Correctorium fratris Thomae*») — одним из ярчайших представителей школы Бонавентуры, разделял практически все положения классического францисканского августинизма. Так, вслед за своим учителем (и в противоположность томистской доктрине) он поддерживает учение о всеобщем гилеморфизме, согласно которому все сотворенные сущности необходимо состоят из материи и формы, причем ангелы и души обладают особой, духовной материей (materia spiritualis), служащей основанием для конечности и случайности (ненеобходимости) их бытия, т.е. для признаков, отличающих тварный мир от Бога. В качестве же принципов индивидуации выступают совместно как материя, так и форма. При этом любой составной субстанции (в том числе и человеку) присуща множественность «субстанциальных форм, осуществленных сообразно различным ступеням бытия», благодаря чему между ними устанавливается особая динамическая субординация, при которой менее совершенная форма выступает как материя по отношению к более совершенной. Те же субстанции, что обладают телесной материей и потому являются частями телесного бытия (esse corporale), все причастны единой для них форме телесности (forma corporeitatis). М.А. также отрицал возможность извечного творения, придерживался августиновской теории «семенных причин» (rationes seminales) как неких порождающих принципов, которые заложены в вещах в качестве потенций их развития,



и находил непроверяемым онтологическое доказательство бытия Бога, предложенное Ансельмом Кентерберийским.

Что же касается гносеологических воззрений М.А., то, решая в «Спорных вопросах о познании» («*Quaestiones disputatae de cognitione*») проблему, связанную с определением степени активности познающего субъекта, он приходит к выводу, что материя интенционального образа (*species intentionalis*) вещи, рождающегося в процессе ее познания, исходит от объекта, форма же его производится душою человека, которая и является истинным субъектом как чувственного восприятия, так и разумного постижения. При этом объект познания никак не может ограничить выбор, осуществляемый волей. Однако, поскольку данное решение М.А. не соответствовало взглядам ни *Гильома Овернского*, *Бонавентуры*, *Роджера Бэкона*, *Фомы Йорка* («*Sapientiale*», 1245), *Иоанна Пеккама* с одной стороны, ни *Фомы Аквинского* с другой, оно было подвергнуто критике *Роджером Марстоном* как противоречащее и *августиновской*, и *аристотелевской* традиции. Далее, предвосхищая положение *Иоанна Дунса Скота* и в противоположность *Фоме Аквинскому*, — учившему, что человеческий разум постигает в первую очередь не индивидуальное сущее, но его универсальную природу, — М.А. утверждал, что наш интеллект обладает способностью познавать индивидуальную вещь как таковую не только посредством рефлексии, но также и через прямое, непосредственное ее восприятие, предшествующее образованию абстрактного понятия. Благодаря чувственной интуиции, постигающей вещь как существующую и находящуюся «здесь и сейчас», и интуиции интеллектуальной, постигающей ее индивидуальную сущность, разум прежде всего формирует единичный образ (*species singularis*) конкретного объекта со всем богатством деталей, которыми тот в реальности обладает.

Относительно же возможности самопознания души М.А. прежде всего говорит, что она вовсе не нуждается в помощи внешних чувств или воображения для того, чтобы удостовериться в своем собственном существовании: так, — вслед за *Робертом Гроссетестом*, *Гильомом Овернским* и *Иоанном Рупеллой* (*Жаном из Ла-Рошели*: «*Summa de anima*», 1238–45) — он ссылается на заимствованный из трактата «О душе» («*De anima*») *Доминика Гун-*

*диссалина* «мысленный эксперимент» *Авиценны*, согласно которому человек, изначально сотворенный незрячим и как бы парящим в воздухе или пустоте, имел бы все основания усомниться в существовании собственного тела, однако ни на миг бы не потерял уверенности в существовании своей души. К знанию же своей сущности душа (вопреки мнению *Фомы Аквинского*) также приходит не только путем рефлексии, но и благодаря прямой внутренней интуиции. При этом вслед за *Бонавентурой М.А.* полагал, что потенции души — низшие: дар различения (*rationale*), гневная сила (*irascibile*), желание (*concupiscibile*) и высшие: память (*memoria*), разум (*intellectus*), воля (*voluntas*), — не будучи совершенно тождественными ее сущности, не являются, однако, и полностью отличными от нее, ибо могут быть сведены к субстанции души как к единому первоисточнику, т.е., другими словами, они служат органами или орудиями, укорененными в этой субстанции и необходимыми для осуществления разнообразной душевной деятельности.

Кроме того, критикуя *томистскую* концепцию интеллектуального познания, М.А. заявлял, что присущий человеку естественный свет разума «смешан с мраком» и сам по себе недостаточен для обретения несомненного и истинного знания, а потому он нуждается в соединении с вечным божественным светом (*lux aeterna*), который в акте иллюминации сообщает интеллекту — божественному подобию в человеке — знание архетипических идей и «который есть совершенное и достаточное основание познания»: Бог, таким образом, является не просто творцом человеческого разума, но реально действует в каждом его познавательном акте. Однако, вечные принципы (*rationes aeternae*), оказывающие регулятивное воздействие на ум, — благодаря чему тот приобретает способность постигать отношение между вещью из мира изменчивого и возможного и ее вечным образцом, находящимся в мире неизменного и необходимого, — сами не являются объектами нашего познания.

Соч.: *Quaestiones disputatae // BFSMA I [Introitus ad Sacram Scripturam, Introitus ad Sacram Theologiam, Tractatus de excellentia Sacrae Scripturae, Sermo de studio Sacrae Scripturae, De aeterna processione Spiritus Sancti et Quaestiones de fide et de cognitione]* (1903; 2 ed. 1957), II (1914; 2 ed. 1957), XI (1935), XVII–XVIII



(1961); Quaestiones de anima VI / Éd. A.J. Gondras // AHDLMMA 24 (1957–58), 203–352; Quaestiones de anima XIII / Éd. A.J. Gondras // Études de philosophie médiévale 50 (1961); Sermones / Ed. C. Piana, G. Gál // Bibliotheca franciscana ascetica Medii Aevi IX–X. — Quaracchi, 1962; Вопросы о вере (Вопрос I: Возможно ли достоверное познание чего-либо), Вопросы о познании (Вопрос I: Требуется ли для познания вещи существование самой вещи, или же объектом разума может быть несущее) / Пер. и предисл. А.В. Апполонова // Историко-философский ежегодник '2000. — М., 2002, 133–165.

*Lum.:* Auer J. Die Entwicklung der Gnadentelehre in der Hochscholastik mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Aquasparta, 2 Bde. — Freiburg-im-Breisgau, 1942–51; Beha H.M. Matthew of Acquasparta's Theory of Cognition // Franciscan Studies 20 (1960), 161–204, 21 (1961), 1–79, 383–465; Bettoni E. Rapporti dottrinali fra Matteo d'Acquasparta e G. Duns Scoto // Studi francescani 15 (1943), 113–30; Bonafede G. Il problema del «lumen» nel pensiero di Frate Matteo d'Acquasparta // Rivista rosminiana 31 (1937), 186–200; Bonafede G. Matteo d'Acquasparta. — 1968 (2<sup>nd</sup> ed.); Brocchieri E. La legge naturale nel pensiero di Matteo d'Acquasparta. — Rovigo, 1967; Doucet V. Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae de gratia. — Quaracchi, 1935; Dowd J.D. Matthew of Aquasparta's De productione rerum and Its Relation to St. Thomas Aquinas and St. Bonaventure // Franciscan Studies (2<sup>nd</sup> ser.) 34 (1974); Grabmann M. Die philosophische und theologische Erkenntnistheorie des Kardinals Matthaeus ab Aquasparta // Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 14. — Wien, 1906; Hayes Z. The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century, with Special Emphasis on Matthew of Aquasparta. — München, 1964; Longpré E. Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création // AHDLMMA 1 (1926–27), 293–308; Marrone S.P. Matthew of Aquasparta, Henry of Ghent and Augustinian Epistemology After Bonaventure // Franziskanische Studien 65 (1983); Mazzarella P. La dottrina dell'anima e della conoscenza in Matteo d'Acquasparta. — 1969; Pacchierini L. La dottrina gnoseologica de Matteo d'Acquasparta. — Napoli, 1949; Payne G.R. Cognitive Intuition of Singulars Revisited (Matthew of Aquasparta Versus B.J. Lonergan) // Franciscan Studies (2<sup>nd</sup> ser.) 41 (1981); Pegis A.-C. Matthew of Aquasparta and the Cognition of Nonbeing // Scholastica ratione historico-critica instauranda. — Roma, 1951, 463–80; Prezioso F. L'attività del soggetto pensante nella gnoseologia di Matteo d'Acquasparta e di Ruggiero Marston // Antonianum 25 (1950), 259–326; Simoncioli F. Il concetto di legge in Matteo d'Acquasparta // Studi

francescani 56 (1959), 37–50; Weber P. La Liberté dans la théologie de Matthieu d'Aquasparta // RTAM 34 (1967), 238–54 (bibl.); Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Августина до Декарта). — М., 1987.

**ФИЛОСОФСКИЕ  
НОВАЦИИ  
ПЕТРА ИОАННА  
ОЛИВИ**

**ПЕТР ИОАНН ОЛИВИ**, или Пьер-Жан Олье (Petrus Johannes Olivi [Olivus], Petrus Joannes Bitterensis; Pierre-Jean Olieu) (1248/49, Сериньян, Лангедок — 14.03.1298, Нарбонн, Лангедок), французский теолог, философ и естествоиспытатель; член Францисканского ордена (Безье, 1260/61). Учился в Парижском университете (ок. 1267–73), где получил звание бакалавра (ок. 1270) и познакомился с Уильямом де Ла Маром, Иоанном Пеккамом и Матфеем из Акваспарты. Затем преподавал в Монпелье (с 1273) и Нарбонне. Являясь сторонником историософской доктрины Иоахима Флорского и интеллектуальным лидером спиритуалов, — отстаивавших францисканскую бедность (usus pauper), а потому не признававших утвержденную Николаем III (1277–80) в булле «Exiit» (1279) новую редакцию орденского Устава, — П.И.О. был вовлечен в противостояние с придерживавшимися умеренных взглядов генералами Ордена (1277–85), в ходе которого ок. 50-ти его тезисов было осуждено (в том числе на Генеральном капитуле Ордена в Страсбурге 1282 г.), а его работы запрещены как еретические (в 1283 г. по решению орденской комиссии, в состав которой входил и Ричард из Мидлтауна). Все это однако могло только укрепить убежденность П.И.О. в собственной правоте, ибо, прослеживая жесткую аналогию между историей Христа и раннего христианства и историей св. Франциска и его Ордена, он полагал также, что, поскольку Христос обладал двумя природами — божественной и человеческой, — в конце времен периода гонения Антихриста на христианство как таковое необходимо должен предшествовать период гонений на подражателей жизни Христовой (т.е. на спиритуалов).

После реабилитации Генеральным капитулом в Монпелье (1287), П.И.О. — по указу нового генерала, *Матфея из Акваспарты*, — становится лектором теологии во францисканской школе Святого Креста (*Sta. Croce*) во Флоренции (1287–89), после чего преемник *Матфея*, Раймонд Гауфредо, направляет его в качестве преподавателя в Монпелье (1289–92). После Генерального капитула в Париже (1292), где П.И.О. снова успешно защитился от выдвигавшихся против него обвинений, он проживал в монастыре в Нарбонне. Однако уже после смерти П.И.О. Лионский капитул (1299) постановил сжечь его работы как еретические, Климент V (1305–14) своей буллой «*Exivi de paradiso*» осудил его учение о бедности, а декретом Вьеннского собора (1311–12) «*Fidei catholicae fundamentum*» были анафемствованы (без указания имени автора) три из 33-х его тезисов: относительно момента, в который тело Христово было пронзено копьем; способа, коим душа соединяется с телом; и крещения младенцев. В 1318 г. была разрушена почитаемая спиритуалами гробница П.И.О., а в 1319 г. специальная комиссия Генерального капитула в Марселе, обнаружив в его «Послесловии к Апокалипсису» («*Postilla in Apocalypsim*») 60 еретических тезисов, снова наложила полный запрет на все его работы. Позднее, в 1326 г., «Послесловие» осудил и Иоанн XXII (1316–34), поскольку отлученный им от Церкви Людвиг IV Баварский (1314–47) использовал идеи П.И.О. в своем воззвании от 1324 г.

Будучи августинистом, П.И.О., тем не менее, в своих комментариях к Писанию («*Principia in Sacram Scripturam*», «*Postilla super Genesim*», «*Postilla in Apocalypsim*»), к «Сентенциям» *Петра Ломбардского* («*Commentarius in IV libros Sententiarum*», ок. 1287–90; «*Summa quaestionum [Quaestiones ordinatae] in secundum librum Sententiarum*») и в многочисленных теолого-философских трактатах — «Об ангельской иерархии» («*De angelica hierarchia*»), «О евангельском совершенстве» («*De perfectione evangelica*»), «О таинствах» («*De sacramentis*»), «Об Уставе братьев-миноритов» («*Super Regulam Fr. Minorum*»), «Кводлибеты» («*Quodlibeta*»), а также «*De Domina*», «*De perlegendis philosophorum libris*», «*De signis voluntariis*», «*Tractatus de quantitate*», «*Tria Scripta sui ipsius apologetica*» и др. — осуществляет отказ от ряда традиционных тезисов бонавентуровской

школы, что сочетается у него с подчеркнутым отвержением учения тех, из которых «один — язычник, а другой — сарацин» (т.е. философии Аристотеля и *Аверроэса*) как «пустой и обманчивой» (*inanis et fallax*) в силу полагания последней автономности естественного мира, неприемлемой для христианского мыслителя. Исходя из того, что между обладающим беспредельной свободой и абсолютным могуществом Богом и Его творением пролегает непреодолимая метафизическая бездна, П.И.О. отвергал ряд широко обсуждавшихся в его время тезисов (как например, о допустимости вне Бога актуальной бесконечности и т.п.), признавая однако, вслед за Ансельмом Кентерберийским, онтологическое доказательство бытия Божьего. Им также проводилось четкое различие между онтологическим и понятийным уровнями реальности, в каждом из которых действуют свои законы и нормы. При этом умножение понятий не влечет за собой умножения в сфере бытия, поскольку онтологические сущности не могут умножаться сверх необходимости.

Касаясь вопроса о природе человека, П.И.О. выступает за множественность в нем субстанциальных форм: так, человеческое тело, помимо его единства с душой, актуализируется еще и формой телесности (*forma corporeitatis*). В вопросе же о соотношении сущности и потенций души П.И.О. предвосхищает учение Иоанна Дунса Скота о формальном различии (*distinctio formalis a parte rei*) как промежуточном между различием чисто мысленным (*rationalis*) и реальным (*realis*), когда утверждает, что умопостигающая и волевая способности могут быть вычленены нами в качестве отличных друг от друга определенностей, поскольку различие между ними коренится в природе самой душевной субстанции, с которой они в то же время пребывают в нераздельном единстве. (Этот же вид промежуточной дистрикции обнаруживается между бытием и его трансцендентальными атрибутами, между сущностью и индивидуальным существованием, родовой и видовой природами и т.д.) При этом, согласно П.И.О. (и в противоположность томистской доктрине), разумная часть души — как высшая, активная и отделимая от тела — не может быть его непосредственной формой, но соединяется с телом лишь через вегетативную и чувствительную части, оформляющие тело напрямую и взаимодействующие с разумной душой при помощи

общей для них духовной материи. Этот тезис П.И.О. — как несоместимый с концепцией субстанционального единства человека и учением об обладании Христом человеческой сущностью во всей ее полноте — был осужден на соборе в Вьенне (1311).

Считая неубедительной августиновскую теорию божественной иллюминации разума светом вечных истин, — явно, впрочем, как и учение о «семенных причинах» (*rationes seminales*), не отрицаемую в силу авторитета традиции, — П.И.О. объяснял постепенное развитие высшего познания из низшего взаимодействием потенций души (*colligatio potentiarum*): благодаря единству ее духовной материи акт познания, зарождающийся в вегетативной и сенситивной частях души, продолжается в ее разумной части, где и формирует понятие вещи. При этом П.И.О. особо подчеркивает интенционально-волевою направленность познающего субъекта на постигаемый им объект, который — в силу того, что воля есть активная способность, не нуждающаяся для своей актуализации ни в каком внешнем воздействии, — не оказывая никакого влияния на ход познавательного процесса, фактически является лишь его определяющей, ограничивающей причиной (*causa terminativa*) или, в крайнем случае, причиной содействующей (*causa cooperans*). П.И.О., следовательно, не только в целом отказывается от признания необходимости посредствующей роли чувственных и умопостигаемых образов (*species sensibiles et intelligibiles*) и от различения деятельного и возможностного разумов, но и фактически трактует процесс познания как в своем исходном моменте акт не разума, а воли, которая (вопреки мнению как аверроистов, так и томистов) не зависит от оценки, выносимой объекту со стороны интеллекта, и потому не может иметь пассивную природу. Что же касается самопознания души, то оно также осуществляется через непосредственное обращение на нее нашего внутреннего чувства (*sensus nobis intimus*), которым «всякий человек чувствует самым достоверным образом».

Таким образом, именно воля, стоящая над всеми (в том числе и над интеллектуальной) потенциями души, — образующими в сфере деятельного бытия единую совокупную способность (*unum plenum posse*), или наделенную властью целостность способностей (*unum totum virtuale seu potestativum*), — является ее властели-

ном (*rex*), ее перводвигателем (*primus motor, agens principale*) и коренной первопричиной ее единства (*causa prima*). Отсюда следует, что специфическое отличие от прочих творений состоит для людей не в присущем им разуме, но в неотъемлемом обладании ими свободой волевых актов, наличие которой собственно и делает человека человеком, а не просто интеллектуальным животным. При этом, признавая созерцание (*contemplatio*) вершиной и целью человеческой жизни, П.И.О. трактует его как выражающее безграничную преданность человека Богу действие веры и любви, в котором включенные в него интеллектуальные элементы играют лишь подчиненную роль. В мировоззрении П.И.О., следовательно, дианоэтические добродетели «Никомаховой этики» Аристотеля — разумное восприятие (*intellectus*), знание (*scientia*), мудрость (*sapientia*), благоразумие (*prudentia*) — в целом уступают свое место принципам спиритуалистической этики «евангельского совершенства» (*perfectio evangelica*).

В области естественных наук П.И.О. — до Иоанна Буридана и других представителей Парижской школы — поддерживал выдвинутую в VI в. Иоанном Филопоном (Грамматиком) теорию импульса (*impulsus*) как особого качества, сообщаемого метательному снаряду его первоначальной движущей силой. В целом же оригинальная философия П.И.О., отличавшегося выдающейся интуицией и большими способностями в психологической интроспекции и феноменологическом анализе, оказала влияние на дальнейшую эволюцию схоластики, в особенности среди представителей францисканской мысли: Иоанна Дунса Скота, Петра Ауреоли, Уильяма Оккама.

Соч.: *Super Regulam Fratrum Minorum*. — Venetiis, 1513; *Commentarius in quattuor libros Sententiarum*. — Patavii, 1540; *Quodlibeta*, lib. V. — Venetiis, 1590; *Principia in Sacram Scripturam* / Ed. B. Bonelli. — Trient, 1772/73; *Summa quaestionum* [Quaestiones ordinatae] in secundum librum Sententiarum / Ed. B. Jansen // BFSMA IV–VI (1922–26); *De angelica hierarchia* (hsl.; Prooemium) / Ed. F.M. Delorme // BFSMA VIII (1934); *Tria Scripta sui ipsius apologetica* / Ed. D. Laberge // AFH XXVIII (1935), 115–155, 374–407 et XXIX (1936), 98–141, 365–395; *De perlegendis philosophorum libris* / Ed. F.M. Delorme // Antonianum 16 (1941), 31–44; *De perfectione evangelica* / Ed. F.M. Delorme // Antonianum 16 (1941), 131–164; De

signis voluntariis // Antonianum 20 (1945), 309–330; De Domina / Ed. D. Pacetti. — Quaracchi, 1954.

*Лит.*: Belmond S. La défense du libre arbitre par P.-J. Olieu // La France Franciscaine 10 (1927); Bettoni E. Le doctrine filosofiche di Pietro di Giovanni Olivi. — Milano, 1960 (bibl.); Ebrle. Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften // ALKM 3 (1887), 409–552; Emmen A., Simoncioli F. La Dottrina dell'Olivi sulla contemplazione // Studi Francescani 60 (1963), 382–445 e 61 (1964), 108–167; Fussenegger G. «Littera septem sigillorum» contra doctrina Petri Johanni Olivi edita // AFH XLVII (1954), 45–53; Hödl L. Die Lehre des P.J. Olivi von der Universalgewalt des Papstes. — München, 1958; Hoeres W. Der Begriff der Intentionalität bei Olivi // Scholastik 36 (1961), 23–48; Kerov V.L. Petrus Ioannis Olivi, continuateur de Ioachim de Flore, et son influence sur les hérétique. — Montréal, 1995; Manselli R. La «Lectura super Apocalipsis» di P. di G. Olivi. — Roma, 1955; Müller E. Das Konzil von Vienne. — Münster, 1934; Oliger. Descriptio Codicis Capistranensis aliquot opuscula Fr. Petri Johannis Olivi continentis // AFH I (1908), 617–22; Pacetti D. P.I. Olivi, QQ. Quatuor de Domina. — Quaracchi, 1954; Partee C. Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study // Franciscan Studies 20 (1960), 215–296; Rene de Nantes. Histoire des Spirituels. — Paris, 1909, 267–342; Simoncioli F. Il problema della libertà umana in P. di G. Olivi e P. de Trabibus. — Milano, 1956; Stadter E. Das Glaubensproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petrus Johannis Olivi // Franziskanische Studien 42 (1960), 225–296 (bibl.); Stadter E. Das Problem der Theologie bei Petrus Johannis Olivi // Franziskanische Studien 43 (1961), 113–170; Zigliara. De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore. — Romae, 1878; Керов В.Л. Идеи Апокалипсиса в Средние века (Иоахим Флорский, Оливи, бегины Южной Франции). — М., 1994; Котляревский С.А. Францисканский орден и Римская курия в XIII–XIV веках. — М., 1901.

РИЧАРД ИЗ  
МИДЛТАУНА  
И РЕФОРМА  
КЛАССИЧЕСКОГО  
АВГУСТИНИЗМА

РИЧАРД ИЗ МИДЛТАУНА, или Ричард Медиавилла (Richardus de Mediavilla, Riccardus a Media villa; Richard of Middleton [Middletown], Richard de Menneville [Moyenville]) (ок. 1249, возм. Мидлтон Стони (Middleton Stoney), Оксфордшир или Мидлтон Чейни (Middleton Cheyne),

Нортгемптоншир — ок. 1300/08), францисканский философ, теолог и канонист, являвшийся, вероятно, англичанином по происхождению и заслуживший почетный титул «доктор непоколебимый» (doctor solidus). Первоначальное образование получив, по всей видимости, в Оксфорде, Р.М. затем обучался в Парижском университете, где, — став в 1283 г. бакалавром теологии, — был преподавателем (magister regens) в 1284–86 гг. При этом он дважды, в 1278 и 1283 гг., входил по распоряжению руководства Францисканского ордена в комиссии, создававшиеся для проверки на ортодоксальность трудов одного из лидеров движения спиритуалов — Петра Иоанна Оливи, в связи с чем Р.М. была написана и специальная работа, посвященная опровержению взглядов последнего («Contra patrem Joannem Olivum»). В 1286 г. он — вместе с двумя другими братьями по Ордену — был послан в замок Кастель дель'Ово (Castel dell'Ovo) на острове Мегагрида близ Неаполя, дабы стать учителем сыновей местного короля Карла II (1282–1309): Роберта и Людовика, будущего францисканца и архиепископа Тулузского (1296–97), причисленного к лику святых. Однако, в результате неудач, постигших Карла II во время его войны с арагонскими королями за обладание Сицилией, Роберт и Людовик были перемещены в качестве заложников в Барселону, и Р.М. пребывал там вместе с ними вплоть до их освобождения в 1295 г. (далее о его жизни ничего не известно).

В число работ Р.М., отличающихся ясностью и последовательностью изложения материала и потому приобретших большую популярность, прежде всего, во францисканской среде, — помимо комментариев к Св. Писанию («Super Evangelia», «Super Epistolas Pauli») и к «Сентенциям» Петра Ломбардского («Commentarius in Sententias Petri Lombardi», 1281–85, 1295), — входят: «Спорные вопросы» («Quaestiones disputatae», 1284), «Кводлибеты» («Quodli-

beta», 1284–87), «О степенях форм» («De gradibus formarum», 1286), ряд трактатов по каноническому праву («Super distinctiones decreti», «De ordine iudiciorum», «De clavium sacerdotalium potestate»), стих «О непорочном зачатии Девы Марии» («De conceptione immaculata Virginis Mariae»), а также несколько проповедей («Sermones», 1281–83).

Как мыслитель, чье творчество развивалось в традиции *Александра Гэльского* и *Бонавентуры*, Р.М. не только поддержал осуждение аверроистских тезисов Парижским епископом Стефаном Тампье (07.03.1277), но и принял личное участие в открытой и бескомпромиссной интеллектуальной борьбе с провозглашавшимися в них идеями: «Мы должны начать благую войну. Лучше бороться против лжи и зла с определенным количеством разлада, чем лицемерно [через скрытность, притворство] дать путь злу и лжи ради гармонии» («Quodlib.» III, 22). Потому им всецело разделялись такие базовые положения августинизма, как: возможность доказательства невечности мира (и, следовательно, необходимости творения его вечным Богом); утверждение всеобщего гилеморфизма (т.е. формально-материального строения всех сотворенных существ); принятие полиморфизма как допущение в вещах множественности их субстанциальных форм (или же допущение наличия различных степеней одной и той же субстанциальной формы, как, например, это имеет место в субстанции человека); провозглашение примата свободной воли над интеллектом (при том что воля и интеллект, не являясь акциденциями души и не добавляя ничего к ее сущности, конституируют отношение между сущностью души и ее актами и объектами). Р.М. также стоит на позициях *Генриха Гентского*, когда трактует различие между сущностью и существованием как интенциональное, но не реальное, и выступает против понимания материи как основы индивидуации.

Однако в целом ряде пунктов теолого-философская мысль Р.М. — под влиянием доктрины Фомы Аквинского — выходит за рамки отстаиваемого во Францисканском ордена классического августинизма, или же прямо ему противоречит. Так, например, подобно Фоме, Р.М. учит о том, что бытие может предикцироваться Богу и тварным сущностям лишь по аналогии; а также, отвергая так называемое онтологическое доказательство Ансельма Кентер-

берийского, говорит о возможности доказательства бытия Бога как первопричины всего сущего из анализа характеристик тварного мира как следствия этой первопричины, несущего на себе ее печать (т.е., другими словами, им принимается не доказательство «propter quid», основывающееся на том, что первично само по себе, но доказательство «quia», исходящее из того, что первично в отношении нашего познания). Но более того, указывая, что соединение с телом необходимо разумной душе для полноты ее эмпирического существования, а потому она, не будучи по своей сущности полностью зависимой от тела, в то же время «не является и полностью независимой» от него, Р.М. одновременно не видит никакого смысла в рассмотрении деятельного разума как единой субстанции, отделенной от конкретных людей и отождествляемой с божественным интеллектом. В отличие от *Иоанна Пеккама* и *Роджера Марсто-на*, он — опять-таки при явной симпатии к томизму — считает, что для объяснения процесса познания достаточно признания за человеческим разумом не только пассивной способности к восприятию чувственных данных, но и активной способности к абстрагированию, делающей возможным ограниченное постижение человеком нематериального мира. Самопознание души также оказывается возможным при предварительном восприятии ею внешних объектов и своих внутренних актов. Отсюда следует отрицание августиновской теории иллюминации души как особого божественного озарения, дополняющего активность Божества, направленную на поддержание в людях естественного света деятельного разума. Но вступая в противоречие с Фомой, Р.М. утверждал при этом, что разум способен осуществлять непосредственное постижение индивидуальной вещи.

Под влиянием осуждений 1277 г., инициировавших, помимо прочего, и небывалую прежде активность мысли, обращенной на рассмотрение космологической проблематики в контексте христианской доктрины об абсолютном всемогуществе и свободе божественной воли, Р.М. — наряду с такими философами, как *Вальтер Бурлей*, *Иоанн де Бассоль*, *Уильям Оккам*, *Роберт Холкот* и др. — утверждал, вопреки аристотелевским аргументам, логическую возможность сотворения Богом, сверх нашего, еще любого количества

миров, реальное существование которых, впрочем, недоказуемо. Предвосхищая теорию расширяющейся Вселенной, он наделяет в своих «Комментариях к «Сентенциям» Петра Ломбардского» Бога и способностью постоянно увеличивать размеры универсума, всегда однако остающегося конечным: «Бог без конца может производить один за другим все бóльшие и бóльшие размеры, при условии, что всегда, [в каждое данное мгновение], целое [величина, реализованная в это мгновение] будет конечным». И хотя, задаваясь вопросом о возможности для Бога «заставить последнее небо двигаться прямолинейным движением», Р.М. дает на него отрицательный ответ, — ибо «вне последнего неба нет ни места, ни заполненности, ни пустоты», и «Бог не может создать пустоту, поскольку пустота — это промежуток между телами, между которыми нет на самом деле никакого промежутка» (Ibid. I, II, 13, 3, 3), — сам факт воображения пустого, т.е. ничем не заполненного промежуточного протяжения между множеством сотворенных миров является, в свою очередь, предвосхищением учения о бесконечном однородном пространстве в науке Нового времени.

Кроме того, «Кводлибеты» Р.М., содержащие исследования явлений самовнушения и телепатии, свидетельствуют и о его интересе к феномену гипнотизма.

*Соч.:* Commentarius in Sententias Petri Lombardi. — Venetiis, 1475, 1489, 1499, 1509; Quodlibeta. — Venetiis, 1507, 1509 (Parisiis, 1510, 1519, 1529); Super quattuor libros Sententiarum quaestiones subtilissimae, Quodlibeta. T. 1–4. — Brixiae, 1591; Quaestiones disputatae, q. 13 // De humane cognitionis ratione. — Quaracchi, 1883, 221–243; Quaestio disputata de privilegio Martini papae IV / Ed. F.M. Delorme, O.F.M. — Quaracchi, 1925; III Sermones // Hocedez E., S.J. Richard de Middleton. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine // SSL 6 (1925), 490–509; I Sermo // Lampen W. Richard de Middleton (La France Franciscaine 13 (1930)); Quaestio de gradu formarum // Zavalloni R., O.F.M. Rachard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et étude critique (Philosophes médiévaux 2). — Louvain, 1951, 35–169.

*Лит.:* Beumer J. Der Theologiebegriff des Richard von Mediavilla // Franziskanische Studien 40 (1958); Chevalier. Répertoire des sources historiques du

Moyen Âge. — Paris, 1905; Glorieux P. La Littérature quodlibétique de 1260 à 1320, Vol. I // Bibliothèque thomiste 5 (1925), 267–273, Vol. II // Bibliothèque thomiste 21 (1935), 257; Hocedez E., S.J. Richard de Middleton. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine // SSL 6 (1925); Koyré A. Le vide et l'espace infini au XIV<sup>e</sup> siècle. — 1949 (rééd. in Etudes d'histoire de la pensée philosophique. — Paris: PUF, 1961) [рус. пер.: Ко́йре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. — М., «Прогресс», 1985]; Lampen W. Richard de Middleton // La France Franciscaine 13 (1930); Lampen W. De manuscriptis Richardi de Mediavilla O.F.M. // Antonianum 16 (1941), 45–52; Lechner J. Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla // Münchener Studien zur Historischen Theologie 5 (1925); Martigne de. La Scolastique et les traditions Franciscaines: Richard de Middleton // Revue scien., eccles. 2 (1885); Parkinson. Collectanea Anglo-Minoritica. — London, 1726; Portalié. L'hypnotisme au Moyen Âge: Avicenne et Richard Middleton // Études relig. philos. hist. litt. 55 (1892); Reuss J. Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Richard von Mediavilla // Franziskanische Studien 22 (Paderborn, 1935), 11–43, 158–198; Rucker P., O.F.M. Der Ursprung unserer Begriffe nach Richard von Mediavilla // BGPM XXXI, 1 (1934); Schmaus M. Die theologische Methode des Richard von Mediavilla // Franziskanische Studien 48 (1966), 254–265; Schmaus M. Die trinitarische Ebenbildlichkeit des Menschen nach Richard von Mediavilla // Mysterium der Gnade / Hrsg. v. H. Rossmann, J. Ratzinger. — 1975; Wadding. Annales Minorum. — Romae, 1731–45 (Sbaralea. — 1806); Witterbruch W. Die Gewissenstheorie bei Heinrich of Ghent und Richard von Mediavilla. — Elberfeld, 1929; Zavalloni R., O.F.M. Rachard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et étude critique // Philosophes médiévaux 2. — Louvain, 1951 (bibl.).

АСПЕКТЫ  
АВГУСТИНИЗМА  
РОДЖЕРА МАРСТОНА

РОДЖЕР МАРСТОН (Roger Marston [de Anglia]; Roger Marston, Merston) (1245/50, Марстон близ Оксфорда, Оксфордшир — 1303), английский теолог и философ, член Францисканского ордена.

В 1269–72 гг. учился у Иоанна Пеккама на факультетах искусств и теологии в Парижском университете; затем был преподавателем

орденской школы в Кембридже (1275–79) и магистром теологии Оксфордского университета (1282–84). В 1292–1298 гг. Р.М. — министр Английской орденовой провинции. К числу основных его произведений относятся: «Спорные вопросы» («*Quaestiones disputatae*», ок. 1282–1284) и четыре книги «Кводлибетов» («*Quodlibet I–IV*», ок. 1282–86). Являясь последователем Бонавентуры и ярчайшим представителем позднесхоластического августинизма, Р.М. ставит перед собой задачу реставрации позиции св. Августина как наиболее авторитетного лидера христианской теологии и философии, в чьих книгах содержится, по его убеждению, «вся мирская мудрость, скрытая под теологическими выражениями» («*Quaest. disp.*»). При этом он демонстрирует не только феноменальное знание трудов самого Августина, но и близкое знакомство с идеями греческих и арабских авторов, интерпретация работ которых отличается у Р.М. тонким чувством исторической и текстологической критики. Противопоставляя в «Спорных вопросах» точки зрения святых (*sancti*), философов (*philosophi*) и философствующих теологов (*theologi philosophantes*), Р.М. утверждает, что в случае расхождения между ними во взглядах святым (Августину, Ансельму Кентерберийскому и др.) следует отдавать предпочтение перед всеми остальными. Но одновременно Р.М. замечает также, что хотя мнений святых следует придерживаться уже в силу авторитета традиции, существует и возможность их защиты посредством логической аргументации, причем между писаниями святых и истинной философской мудростью всегда обнаруживается гармоническое соответствие.

Считая необходимым оправдать перед своими современниками августиновскую теорию божественной иллюминации и настаивая на том, что она не должна на словах приниматься, а на деле сводиться на нет, Р.М. утверждает, что указанное просвещение разума светом вечных истин, имеющих свое основание в божественных идеях, является необходимым для объяснения возможности достижения человеком достоверного знания. При этом — в попытке согласовать августиновскую и аристотелевскую (в ее позднейшей арабской интерпретации) теории познания — он, подобно своему учителю *Иоанну Пеккаму*, отождествляет отделенный деятельный разум (*intellectus agens separatus*) философов (например, Авиценны) с излучающим

интеллигибельный свет Богом христианских святых. Однако, рассматривая деятельный разум как универсальную субстанцию, вечно знающую все вещи актуальным постижением, Р.М. считал его одновременно и высшей частью всякой индивидуальной человеческой души, обладающей собственным светом разума и познающей — благодаря этому свету и свету иллюминации — саму себя и внешние объекты, являющиеся лишь побуждающими поводами для создания представлений о них душой, в которой есть спонтанная способность уподобляться образам, напечатленным в телесном органе.

Решая вопрос о количестве форм во всех сотворенных вещах (и, особенно, в человеке), Р.М., хотя и склоняется к традиционной августиновской доктрине множественности форм, но стремится синтезировать ее с томистским учением о единственности в них субстанциальной формы. Согласно его теории формальных степеней, в каждой вещи (и человеке) существует лишь одна субстанциальная форма, однако она обладает актуальной множественностью своих внутренних градаций, вторичных, но устойчивых уровней — таких, например, как вегетативная, чувственная и разумная степени одной и той же человеческой души, являющейся его субстанциальной формой. При этом относительно материи Р.М. утверждает, что она имеет собственное бытие и потому в качестве первоматерии может существовать, будучи оформленной одной лишь «всеобщей формой», которая есть Бог, играющий по отношению к этой первоматерии роль, подобную той, что сосуд играет по отношению к содержащейся в нем жидкости.

Касаясь же темы предопределения Богом будущих человеческих поступков, Р.М. отмечает, что так же, как память человека о прошедших событиях не может принудить его свободную волю к действиям в прошлом, так и божественное предвидение не может принудить его свободную волю к действиям в будущем.

*Соч.:* *Quaestiones disputatae* (lib. I–II), *Quodlibeta* (lib. I–II) // *De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Ser. Doc. S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum.* — Quaracchi, 1883, 197–220; *Quaestiones disputatae: De emanatione aeterna, De statu naturae lapsae, De anima* / Ed. V. Doucet // *BFSMA VII* (1932); *Quodlibet III*, q. 25 / Ed. F.M. Delorme, O.F.M. // *Studia Franciscana*



31 (1934), 331–335; Quodlibet IV, q. 15ff / Hrsg. v. A. Emmen // Franziskanische Studien 39 (1957). 210–214.

*Лум.*: Belmond S. Roger Marston // La France Franciscaine 17 (Lille/Paris, 1934), 153–187; Etkorn F. The Grades of the Form according to Roger Marston, OFM // Franziskanische Studien 44 (1962), 318–354; Gilson É. Roger Marston, un cas d'Augustinisme avicennisant // AHDLMA 8 (1952), 37–42; Pelster F. Roger Marston. Ein englischer Vertreter des Augustinismus // Scholastik 3 (1928), 526–556; Prezioso F. L'attività del soggetto pensante nella gnoseologia di Matteo d'Acquasparta e di Ruggerio Marston // Antonianum 25 (1950), 259–326; Thomas de Eccleston. Tractatus de adventu fratrum minorum in Angliam / Éd. A.G. Little. — Paris, 1909. Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Августина до Декарта). — М., 1987; Гарнцев М.А. От Бонавентуры к Дунсу Скоту: к характеристике августинианства второй половины XIII — начала XIV в. // Средние века 51 (1988), 94–115.

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

## АВГУСТИНИЗМА

## В ТВОРЧЕСТВЕ

## ВИТАЛЯ ДЮ ФУРА

ВИТАЛЬ ДЮ ФУР, или Виталий из Фура (Vitalis de Furno; Vital [Vidal] du Four) (ок. 1260, Базас, Гасконь — 16.08.1327, Авиньон, Конта-Венесен), французский францисканский теолог, философ и естествоиспытатель. Учился в Парижском уни-

верситете (ок. 1285), где затем преподавал теологию (ок. 1292–95); читал лекции по «Сентенциям» Петра Ломбардского в университете Монпелье (1295–96) и в Тулузе, где стал в 1300 г. магистром. С 1307 г. В.Ф. — министр Аквитанской орденской провинции; кардинал с 23/24 декабря 1312 г. и кардинал-епископ Альбано с июня 1321 г.; настоятель нескольких монастырей. Будучи представителем позднесcholастического августинизма и последователем св. Бонавентуры, В.Ф., — известный также как критик ряда принципиальных моментов философии Петра Иоанна Оливи, — испытал заметное влияние со стороны идей Генриха Гентского, Иоанна Пеккама, Матфея из Акваспарты и Роджера Марстона. Среди основных его про-

изведений, — помимо комментариев к Писанию («Postilla super Apocalipsis»), «Сентенциям» Петра Ломбардского («Lectura super quatuor librum Sententiarum», 1295–96) и «Сумме теологии» Альберта Великого, — «Кводлибеты» («Quodlibeta»), «О сохранении здоровья» («Pro conservanda sanitate tuendaque prospera valetudine»), «Memorialia», а также «Спорные вопросы» («Quaestiones disputatae»), часть из которых была включена в приписывавшийся Иоанну Дунсу Скоту трактат «О начале вещей» («De rerum principio») и др.

Выступая против томистской доктрины, В.Ф. утверждает, что актуальное существование вещи идентично с ее сущностью, рассматриваемой как отношение вещи к ее действующей причине, т.е. божественному первообразу. И поскольку сущности не существуют вне индивидуального существования, кроме последнего нет никакого иного принципа индивидуации. Выделяя же вслед за Матфеем из Акваспарты три основных способа познания какой-либо вещи: спекулятивный (умозрительное постижение сущностных свойств объекта), индуктивный (поэтапное восхождение от частного к общему или от следствия к причине) и интуитивный (самоочевидный внешний и внутренний опыт), — он подчеркивает (в противоположность Фоме Аквинскому и Эгидию Римскому), что первичным интеллектуальным познанием, — неразрывно связанным в одном общем акте интуиции с познанием чувственным, имеющим прямой контакт с внешней реальностью, с «самой актуальностью чувственных вещей», — субъект осуществляет не опосредованное умопостигаемыми образами (species intelligibiles) постижение единичной вещи в качестве реально существующей (однако без проникновения в ее индивидуальную природу). Это является исходным моментом дальнейшего постижения субъектом универсальной природы вещи. Необходимость различения активного и пассивного разумов в таком случае отпадает.

Что же касается возможности познания разумной душой (являющейся субстанциальной формой человеческого тела) самой себя, своей сущности и существования, то, не имея для этого никакого чувственного органа, она осуществляет самопознание описанным еще у Августина интуитивным «внутренним чувством» (sensus interior), которое отождествляется В.Ф. с «общим чувством» (sensus com-

munis) Аристотеля. При этом выделяются следующие этапы самопознания души (возможного, по В.Ф., только в случае ее моральной чистоты): 1) интуитивное восприятие посредством внутреннего чувства собственных актов; 2) как следствие, умозаключение о своем существовании; и 3) при отрешении от чувственных образов и концентрации внимания на самой себе — созерцание своей сущности «при посредстве интеллектуального взора». Это же внутреннее чувство делает возможным и восприятие божественного света в акте иллюминации, которая (здесь В.Ф. ссылается на *Роджера Марстона* и *Генриха Гентского*) не может быть просто внешним влиянием Бога на человеческий разум, так как нисходящая неизменная истина не может быть причастна изменчивому воспринимающему интеллекту. Иллюминация, возникающая по свободному произволению Божью, есть внутренний, мистический союз души со светом просвещения, проникающим в самые глубины разума и своим присутствием предоставляющим ему возможность постигать вечные истины в их абсолютной чистоте.

Кроме того, В.Ф. — вслед за Бонавентурой — разделял августиновскую концепцию «семенных причин» (*rationes seminales*), а также поддерживал всеобщий гилеморфизм, признавая наличие особой, духовной материи (*materia spiritualis*) в душах и ангелах (интеллигенциях). В рамках же своей естественной философии он исследовал магнетическое притяжение и фосфоресценцию (комментарии к «Сентенциям»), а также металлы, жидкости, растения и животных («О сохранении здоровья»).

Соч.: *De rerum principio* // *Joannes Duns Scot. Opera omnia* / Ed. Luke Wadding. — Lugduni, 1639 (repr.: Vivès. — Paris, 1891–95); *Postilla super Apocalipsis* // *St. Bonaventura. Opera omnia*. T. VI, 10, 13 f. — Quaracchi, 1893; *Pro conservanda sanitate tuendaque prospera valetudine* / Hrsg. v. Lippmann // *Chemikerzeitung* 3 (1922); *Reportatio de la Lectura super IV librum Sententiarum, Memorialia* / Éd. F.M. Delorme, O.F.M // *La France Franciscaine* 9 (1926), 421–71; *Quaestiones disputatae* / Éd. F.M. Delorme, O.F.M // *AHDLMA* 2. — Paris, 1927, 151–337; *Quodlibet* // *La France Franciscaine* 18 (1935), 113–142; *Quodlibeta tria* / Éd. F.M. Delorme, O.F.M. — Roma, 1947.

Лат.: *Belmond S. La défense du libre arbitre par J.-P. Olieu* // *La France Franciscaine* 10 (1927); *Delorme F.M. L'oeuvre scolastique de Maître Vital du Four* // *La France Franciscaine* 9 (1926), 421–71; *Delorme F.M. Le cardinal Vital du Four, Huit Questions disputées sur le problème de la connaissance* // *AHDLMA* 2 (1927), 151–337 [Scholastik (1926), 460 ff, (1927), 452 f, (1936), 617; *Théologique Revue* (1927), 484]; *Glorieux P. D'Alexandre de Halès a Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle* // *AFH* XXVI (1933), 260–278; *Glorieux P. Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle. Vol. II.* — Paris, 1934, 137–140; *Langlois Ch.-V. Vital du Four* // *AFH* XXXVI (1927), 295–305; *Lynch J.E. The Theory of Knowledge of Vital du Four.* — New York: St. Bonaventure, 1972; *Untervintl L. von. Die Intuitionslehre bei Vitalis de Furno, O. Min. (1327)* // *Collectanea Franciscana* 25 (1955); *Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Августина до Декарта).* — М., 1987.



## ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ, ЛОГИКА (XIII–XIV ВВ.)

ТОМИЗМ  
ИОАННА ПАРИЖСКОГО  
И ЕГО ПОЛИТИЧЕСКАЯ  
ТЕОРИЯ

ИОАНН ПАРИЖСКИЙ, или Иоанн Глухой, Жан Квидорт (Johannes Parisiensis, Johannes Surdus [Sordus, de Soardis], Johannes Dormiens, Johannes Quidort de Paris; Jean de Paris, Jean Le Sourd, Jean Quidort) (ок. 1250/60, Париж — 22.09.1306, Бордо, Гасконь), философ, теолог, идеолог церковно-государственной политики, являвшийся — наряду с доминиканцем Гервеем Наталисом (Герве Неделеком: «Defensa doctrinae divi Thomae», 1303–12) — ведущим представителем томистской школы в Париже и носивший прозвище «Одноглазый проповедник» (Praedicator Monoculus). Учился и получил звание магистра искусств в Парижском университете, где, в частности, слушал лекции Петра Тарантасского, позднее ставшего папой Иннокентием V (1276). К 1279 г. вступил в парижском монастыре Св. Иакова (Сен-Жак) в Доминиканский орден; в 1284–86 гг. как бакалавр теологии читал лекции по «Сентенциям» Петра Ломбардского. В это же время с целью защиты теолого-философской доктрины доминиканца Фомы Аквинского И.П. в противовес францисканцу Уильяму де Ла Мару, подвергнутому в «Исправлении брата Фомы» («Correctorium fratris Thomae», ок. 1275) критике 117 томистских положений, создает собственную работу под названием «Исправление искажения “Circa”» («Correctorium corruptorii “Circa”»), в которой проясняет необходимость установления дистинкции между сущностью и существованием, а также учит о единственности субстанциальной формы во всех тварных объектах, о материи как принципе индивидуации и о чистой потенциальности первой материи. Противниками И.П., в свою очередь, были вырваны из контекста и искажены 16 его тези-

сов, и поскольку они подверглись осуждению в 1286 г., это нанесло удар по его академической карьере, несмотря на то, что сам он не признавал данные тезисы своими: «Istos articulos non dixi, ut mihi impronuntur» («Апологии»). Ок. 1300 г. И.П. снова начинает преподавать в Париже и в 1304 г. становится магистром теологии. В том же году на диспуте о папском праве поручать нищенствующим монахам исповедовать мирян, не являющихся их прихожанами, он отстаивал статус папы как всеобщего пастора и отрицал возможность для приходских священников (и даже епископов) ограничивать его власть в духовных делах.

Однако на торжественном диспуте о сущности Евхаристии в 1305 г. И.П. в присутствии Парижского епископа (Guillelmus de Baufet) и профессоров факультета теологии заявил, что так как доктрина о пресуществлении (transsubstantiatio) Святых Даров еще не утверждена Церковью официально, в качестве равно приемлемого можно придерживаться альтернативного учения, согласно которому реальное присутствие Христа в таинстве Причастия обеспечивается тем, что после освящения хлеб и вино продолжают существовать, уже будучи воспринятыми в тело и кровь Спасителя, не превращаясь в них, но вступая с ними во внутреннее единение. Эта — противостоящая как буквальному, так и символическому истолкованию — трактовка Евхаристии, обнаруживаемая в работе И.П. «Определение, касающееся способа существования тела Христова в таинстве алтаря» («Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris», 1304), позднее стала известна как учение об импанации (impanatio) и нашла сочувствие у Мартина Лютера. Несмотря на замечания И.П. относительно того, что лучше обладать двумя вариантами объяснения реального присутствия Христа в таинстве, чем одним, и на его готовность взять назад свое спорное мнение, он был обвинен в ереси, отстранен от преподавания и проповедования, а также осужден советом епископов на вечное молчание под страхом отлучения от Церкви. И хотя И.П. была направлена апелляция в папскую Курию в Бордо, он умер до того, как Климент V (1305–14) успел ее рассмотреть.

Что же касается роли И.П. в конфликте между папой Бонифацием VIII (1294–1303) и французским королем Филиппом IV Красивым (1285–1314), то он — подобно Эгидию Римскому («О

церковной власти»: «De potestate ecclesiastica», ок. 1302) — принял в нем самое активное участие, однако занял принципиально иную позицию: и когда в июне 1303 г. подписал обращение с требованием провести проверку законности избрания на папский Престол Бонифация VIII, и ранее, когда составил по поводу данного конфликта специальный трактат «О власти королевской и папской» («De potestate regia et papali», 1302/03), где с опорой на Аристотеля и Фому Аквинского обосновал взаимную автономию светской и духовной властей как двух равно необходимых конституирующих элементов христианского мира (*Christianitas*), имеющих единое и всецело легитимное божественное происхождение, но служащих для достижения различных целей. (Интересно, что в связи с этим И.П. даже подобрал аргументы в пользу наличия у Луны собственного, независимого от Солнца свечения). Существование государства, которое не имеет как таковое отношения к какой-либо сверхприродной цели, вытекает, по мысли И.П., из самой человеческой природы, созданной Богом задолго до основания Христом Церкви. Потому королевская власть, опирающаяся на естественное право (*lex naturalis*) и стремящаяся к осуществлению блага и пользы для всего общества (*bonum commune et utilitas communis*), не нуждается в делегировании, оправдании или же руководстве со стороны Церкви. Хотя король, будучи христианином, лично подчиняется духовной власти папы, именно как король он совершенно независим от последнего: даже отлучение короля от Церкви, являясь всецело духовным актом, не может иметь никаких прямых гражданских последствий. Однако, отнюдь не будучи антипапистом, подобным Пьеру Флотту или Гильому де Ногаре, И.П. считает, что поскольку у человечества существует и сверхприродная цель — спасение и блаженство в будущей жизни, — оно нуждается еще и во Христе как правителе-Богочеловеке; и переданная Христом Церкви духовная власть, в свою очередь, также не может зависеть от какого-либо контроля со стороны государства. Так как Церковь есть проводник в мир сверхъестественной благодати, она должна пользоваться для достижения своей цели не средствами принуждения (являющимися прерогативой государства), но средствами убеждения; руководя религиозной и моральной жизнью мирян, она не вправе, напри-

мер, осуждать их на смерть или распоряжаться их собственностью. Именно в том случае, когда духовная и светская власти, путая свои цели, претендуют на исполнение несвойственных им функций (т.е. когда папа претендует на светское господство, а король — на господство духовное), между ними происходит дисбаланс, нарушается мир и возникают социальные катаклизмы.

Из политической теории И.П., в частности, следует, что поскольку божественная Истина, а значит и сверхприродная цель — едина и неизменна для всех людей, столь же единой и всеобщей (католической) с необходимостью должна быть и исполняющая вселенскую миссию христианская Церковь. Однако наличествующие в мире естественные различия (географического, климатического, этнического и т.д. характера) обуславливают множественность в нем и таких естественных установлений, как государственные образования, которые могут обладать качественно разнообразными условиями и средствами достижения природных целей. В конкретном случае это означает, что французский король — как глава самостоятельного государства — имеет право не подчиняться ни папе, ни императору; а Франция — как не входящая в состав Священной Римской империи — не подпадает под юрисдикцию так называемого «Константинова дара» (*Donatio Constantini*), в соответствии с которым вся власть над Западной Европой была якобы передана переехавшим в Новый Рим Константином I Великим (306–337) папе Сильвестру I (314–335). (Впоследствии Лоренцо Валла окончательно доказал подложность этого документа: «*De falsa credita et ementita Constantini donatione Declamatio*», ок. 1440). Далее, по мысли И.П., из того, что, с одной стороны, «нет власти не от Бога» (Рим. 13,1), а с другой стороны, папа не выступает посредником в передаче ее светскому правителю, вовсе не следует, что последний получает ее от Бога напрямую: король наделяется верховной властью народом, который сохраняет за собой право на сопротивление королю (*ius resistendi*) и на низложение его в случае, если тот, пренебрегая своими обязанностями, не создает и не поддерживает необходимые для добродетельной жизни общества условия. Точно так же и избираемый сообществом христиан (точнее, выражающим волю этого сообщества церковным собором или собранием кардинальской

коллегии) папа при наличии веских причин может быть им же и низложен. Таким образом, в возникновении и функционировании Церкви и государства важную роль играет не только божественная воля и естественная необходимость, но и определенные договорные отношения, на основании которых народ подчиняется светским и духовным правителям, а те, в свою очередь, служат народу.

Перу И.П., кроме того, принадлежат такие сочинения, как: комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского, «Кводлибеты» («Quodlibeta», 1304–05), «Трактат о формах» («Tractatus de formis»), «О пришествии Христа» («De adventu Christi»), «Об Антихристе» («De Antichristo») и др.

Соч.: De potestate regia et papali. — Parisiis, 1506 (Goldast M. Monarchia S. Romani imperii, II. — Francfordiae, 1614, 108–147; Éd. J. Leclercq. — Paris, 1942) [Eng. tr.: On Royal and Papal Power / Tr. J.A. Watt. — Toronto, 1971; A.P. Monahan. — 1974]; Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris / Ed. P. Allix. — Londini, 1686; Contra corruptorem Sancti Thomae. — 1516 (под именем Эгидия Римского) [Correctorium corruptorii «Circa» // Grabmann M. Le «Correctorium corruptorii» du dominicain Johannes Quidort de Paris (Revue néoscolastique de philosophie 19 (1912), 411–414); Mandonnet P. Premiers travaux de polémique thomiste // RSPT 7 (1913); Ehrle Fr. Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod // Zeitschrift für katholische Theologie 37 (1913), 285–289]; Nine Mediaeval Thinkers: A Collection of Hitherto Unedited Texts / Ed. J.R. O'Donnell [Adam of Buckfield, Gilbert of Poitiers, Jean Quidort, Peter of Auvergne, Thomas of Sutton, Ulrich of Strasbourg, Walter Catton, etc.] (Studies and Texts 1). — Toronto, 1955.

Лит.: Coleman J. Ratio and Dominium according to John of Paris and Marsilius of Padua // Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV<sup>e</sup> siècle / Éd. Z. Kaluza, P. Vignaux (Études de philosophie médiévale. Hors série). — Paris: Vrin, 1984, 65–68; Glorieux P. Répertoire des maîtres en théologie. Vol. I, 60. — Paris, 1933, 189–193; Goerner E.A. Peter and Caesar. — 1965, 94–126; Grabmann M. Studien zu Johannes Quidort von Paris, O.P. // SBAW III (1922); Heiman A.J., C.P.P.S. Essence and Esse according to John Quidort // Mediaeval Studies 15 (1953), 137–146; Kaeppli Th. Praedicator Monoculus // Archivum Fratrum Praedicatorum XXVII (1957), 120–167; Kaeppli Th. Scriptores Ordinis Praedi-

catorum Medii Aevi II (1975), 517–524 (bibl.); Leclercq J., O.S.B. Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII<sup>e</sup> siècle. — Paris, 1942; Martin J.H. The Eucharistic Treatise of John Quidort of Paris // Viator 6 (1975); Miethke J. De potestate papae. Ein Typus politik-theorischer Literatur im späten Mittelalter // Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. — Louvain, 1982, 193–211; Müller J.P. Le Correctorium Corruptorii «Circa» de Jean Quidort de Paris // Studia Anselmiana 12–13 (Roma, 1941); Müller J.P. Der Tractatus de formis des Johannes Quidort von Paris // Divus Thomas 19 (1941), 195–210; Müller J.P. La thèse de Jean Quidort sur la béatitude formelle // Mélanges A. Pelzer. — Louvain, 1947, 493–511; Müller J.P. Les Reportations des deux premiers livres du Commentaire sur les Sentences de Jean Quidort de Paris, O.P. // Angelicum 33 (1956), 361–414; Müller J.P. La Date de la lecture sur les Sentences de Jean Quidort // Angelicum 36 (1959), 129–162; Müller J.P. Jean de Paris (Quidort) O.P.: Commentaire sur les Sentences, 2 vols. — 1961–64; Pelster F. Ein anonymes Traktat des Johannes von Paris O.P. über das Formenproblem in Cod. Vat. lat. 862 // Divus Thomas 24 (Friburg, 1946), 3–28; Quétif J., Échard J. Scriptores Ordinis Praedicatorum I. — Parisiis, 1719, 500–502; Rivière J. Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel. Etude de théologie positive // SSL 8 (1926); Roensch F.J. Early Thomistic School. — Dubuque (Iowa), 1964; Saenger P. John of Paris, Principal Author of the Questio de potestate papae (Rex pacificus) // Speculum 56 (1981), 41–55; Scholz R. Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters. — Stuttgart, 1903; Weisweiler H. Die Impanationslehre des Johannes Quidort // Scholastik 6 (1931), 161–195.

ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ  
И КОНЦЕПЦИЯ  
ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННОЙ  
ПОЛИТИКИ  
ЭГИДИЯ РИМСКОГО

ЭГИДИЙ РИМСКИЙ, или Эгидий Колонна, Жиль Римский (Aegidius Romanus, Aegidius Colonna [de Columna]; Gilles de Rome) (ок. 1247, Рим — 22.12.1316, Авиньон, Конта-Венессен), видный средневековый теолог, философ, ученый, идеолог государственной и церковной политики, заслуживший почетный титул «доктор основательнейший» (doctor fundatissimus). Являясь выходцем из знатной итальянской семьи,

Э.Р. учился в Парижском университете, где в 1269–72 гг., возможно, был учеником Фомы Аквинского. В 1285–92 гг. он был магистром теологии Парижского университета; в 1295–1316 гг. — архиепископом Буржа (Берри). В 1287 г. его учение было признано официальной доктриной Ордена Братьев-отшельников св. Августина, в который он вступил в 1265 г. и верховным генералом которого являлся с 1292 г. В связи с упомянутым обстоятельством Э.Р. считается основателем так называемой старшей школы августинизма, для которой характерна рецепция ряда элементов аристотелевского, а позднее и оккамистского учений.

Его перу принадлежит ряд философских трактатов: «Теорема о существовании и сущности» («Theoremata de esse et essentia»), «Метафизические вопросы» («Quaestiones metaphisicales»), «Кводлибеть» («Quodlibeta»), «О душе» («De anima»), «О возможном разуме» («De intellectu possibili») и др., а также комментарии на «Физику» и «Органон» Аристотеля, «Сентенции» Петра Ломбардского («Commentarium in libros Sententiarum») и «Книгу о причинах» (1280). Ок. 1270 г. он пишет трактат «О заблуждениях философов» («De erroribus philosophorum»), где перечисляет ошибочные мнения Аристотеля, Авиценны, Аверроэса, Моисея Маймонида и др. А после того как 7 марта 1277 г. Парижский епископ Стефан Тампье осудил в числе прочих порядка 12-ти томистских тезисов и, в частности, учение о единственности в каждой вещи (и человеке) субстанциальной формы, Э.Р. выступил в «Книге против уровней и множественности форм» («Liber contra gradus et pluralitatem formarum») с резкой защитой взглядов Фомы Аквинского и против традиционной августинистской доктрины множественности форм как противоречащей разуму и вере — из-за чего, не желая отказываться от своих убеждений, вынужден был покинуть Париж. Однако, соглашаясь с Фомой в указанном вопросе, а также различая вслед за ним сущность и существование, Э.Р. — под влиянием неоплатонической концепции «Книги о причинах» («Liber de causis») — формулирует собственную трактовку данного различения. В отличие от Фомы, — согласно которому сущность и существование, будучи основными онтологическими компонентами в метафизической структуре всякой сотворенной вещи, сами по себе

отдельными вещами не являются, — Э.Р. настаивает на их реальном различии (*distinctio realis*), т.е. говорит о них как об изначально различных вещах (*res*): «Esse et essentia sunt duae res». Касаясь же эпистемологической проблематики, Э.Р. утверждает, что познание происходит при воздействии единичного образа объекта непосредственно на возможностный интеллект, где он под влиянием деятельного интеллекта преобразуется в универсальное понятие (*species*).

В области натуральной философии Э.Р. разрабатывает учение о «естественных минимумах» (*minima naturalia*) как физических пределах возможной действительности субстанций; первым в Высокой схоластике развивает проблему ускорения падающего тела, утверждая, что оно возникает не из-за приближения к конечной точке падения, но вследствие возрастания дистанции от точки начальной; а в комментарии на «Физику» Аристотеля говорит, что движение в вакууме — мгновенное (*motus discretus in tempore discreto*), ибо, в отличие от движения в среде, ему ничто не может оказать сопротивления. Затрагивая так называемую проблему смеси (*mixtum*), т.е. вопрос о том, что становится с формами элементов, составляющих материальную субстанцию, когда они объединяются с формой этой субстанции, Э.Р., принимая решение Фомы Аквинского, — согласно которому формы элементов, однажды включенные в материальную субстанцию, не остаются формально и актуально в бытии, но продолжают существовать лишь виртуально как часть качества субстанции, — добавляет к нему свое различие между материальными и формальными качествами. Первые из них (*ex parte materiae*) сохраняются при всех изменениях в субстанции, а вторые, напротив, не могут остаться численно теми же, из-за чего следует признать иерархию (*ordo realis*) субстанциальных форм, в которой каждая высшая форма виртуально содержит низшие. Но наиболее оригинальным и важным является вклад Э.Р. в позднесхоластическую дискуссию о природе величины, в рамках которой он полагает величину физического тела двоякой (*duplex quantitas*), что соответствует современному различению массы и объема. Тело, с одной стороны, содержит постоянную величину своей материи, которая ставит пределы его изменениям; но, с другой стороны, одна и та же величина материи может испытывать

различные модификации в размерах и в соответствии с объемом быть более плотной или более разреженной по структуре.

Два трактата принесли Э.Р. славу политического писателя и педагога. Первый — «О правлении государей» («De regimine principum», ок. 1280), ориентирующийся на «Никомахову этику», «Политику» и «Риторику» Аристотеля и являющийся наставлением будущего французского короля Филиппа IV Красивого (1285–1314) в добром руководстве, что предполагает его умение управлять собой, своей семьей и государством. В соответствии с этим трактат, отличающийся предельно четкой структурой и развитой системой логического доказательства, разделен на три книги, в первой из которых сказано о необходимых для государя нравственных качествах, во второй — об управлении домом, о супружестве и воспитании детей, в третьей — об управлении государством в мирное время и в период войны. (В кон. XIV в. перевод «О правлении государей» на английский язык был осуществлен Джоном Тревисой). Вторым трактатом — «О церковной власти» («De potestate ecclesiastica», ок. 1302), написанный в поддержку папы Бонифация VIII (1294–1303) в его споре с Филиппом IV, но далеко выходящий за рамки обсуждения этого частного вопроса в своей попытке соединения аристотелевской политической теории с признанием превосходства Церкви над государством. В отличие от *Иоанна Парижского*, Э.Р. считает, что Церковь, как и Христос (Лк. 22,38: «Satis est»), владеет всей полнотой власти — и духовной, и светской (их отношение мыслится им подобным отношению формы и материи, души и тела). Однако, как Христос не использовал Свою светскую власть (Лк. 22,49–51), так и Церковь, следуя Его примеру, оставляет управление светскими делами в руках королей, но при этом господство (*dominium*) в полном смысле слова остается за нею. И как все человеческие существа подчиняются Христу *de jure*, так же все люди подчиняются *de jure* Римскому папе (хотя очевидно, что *de facto* ему подчиняются отнюдь не все). Следовательно, нехристианские монархи, не получившие свою светскую юрисдикцию от Церкви, являются скорее узурпаторами, чем законными правителями, ибо не имеют возможности искупить неизбежные грехи, связанные с государственным управлением (*ratione peccati*): грех же лишает грешника всех прав

на власть. Особого внимания заслуживает также проводимая в «О церковной власти» параллель между ангельской, церковной и светской иерархиями.

Прочитавший это сочинение Э.Р. Бонифаций VIII использовал ряд содержащихся в нем идей при написании буллы «Unam Sanctam» (18.11.1302), в которой утверждается, что как духовный, так и материальный мечи принадлежат Церкви — трактовка евангельского сюжета, впервые встречающаяся в трудах папы Геласия I (492–496), в частности в его послании к императору Анастасию I (491–518). Светские же владыки обладают последним лишь с согласия и по милости священника (*ad nutum et patientiam sacerdotis*): «Объявляем и определяем, что каждый человек, для достижения своего спасения, должен обязательно подчиниться Римскому первосвященнику». Влияние Э.Р. заметно также в творчестве Августина Триумфа из Анконы (Марке): и в его трактате «О познании души» («*De cognitione animae*»), и в принадлежащей ему «Сумме о церковной власти» («*Summa de potestate ecclesiastica*», 1326).

*Соч.*: Quodlibeta. — Venetiis, 1496; De anima [cum De intellectu possibili, De gradibus formarum]. — Venetiis, 1550; De regimine principum. — Romae, 1556 (repr. Frankfurt-am-Main: Minerva Verlag, 1968) [рус. пер.: О правлении государей (избр. главы) / Пер. Н.В. Ревякиной, Т.Б. Рябовой // АПМХС II, 148–170]; Commentarium in libros Sententiarum. — Cordubae, 1707; De potestate ecclesiastica / Hrsg. v. R. Scholz. — Weimar: H. Boelhaus Nachfolger, 1929 (repr. Aalen: Scientia Verlag, 1961); Theoremata de esse et essentia / Ed. E. Hocedez, S.J. (Museum Lessianum). — Louvain, 1930; Errores Philosophorum / Ed. J. Koch, tr. J.O. Reidl. — Milwaukee, 1944; Opera omnia. Catalogo dei manoscritti (239–293, 294–372) / Eds. F. Del Punta, C. Luna // Unione Accademica nazionale. Corpus philosophorum Medii Aevi. Testi e Studi VI–VII. — Firenze: Olschki, 1987–88.

*Лит.*: Boffito G. Saggio de bibliografia Egidiana. — Firenze, 1911; Egenter R. Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus. — Regensburg, 1926; Hocedez E. Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle, 1276–87 // Gregorianum 8 (1927), 358–384; Hocedez E. Gilles de Rome et Saint Thomas / Éd. P. Mandonnet // Mélanges Mandonnet. Vol. I. — Paris, 1930, 385–409; Hocedez E. La condamnation de Gilles de Rome // RTAM 4 (1932), 34–58; Maier A. Die Vor-



läufer Galileis im XIV. Jahrhundert. — Rom, 1949, 179–196; *Makaay S.* Der Traktat des Aegidius Romanus über die Einzigkeit der substantiellen Form. — Würzburg, 1924; *Mandonnet P.* La Carrière scolaire de Gilles de Rome (1276–1291) // RSPT 4 (1910), 480–499; *Nardi B.* Egidio Romano e l'avverismo // Rivista di storia della filosofia 3 (1947), 197–220, 4 (1948), 1–22; *Paulus J.* Les disputes d'Henri de Gand et Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence // AHDLMA 13 (1940–42), 323–358; *Rivière J.* Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel. Etude de théologie positive // SSL 8 (1926); *Scholz R.* Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters. — Stuttgart, 1903; *Vinay G.* Egidio Romano e la cosiddetta Quaestio in utramque partem // Bolletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano 53 (1939), 93–136.

**БОГОСЛОВСКИЕ  
НОВАТОРСТВА**

**Григория из Римини**

**ГРИГОРИЙ ИЗ РИМИНИ** (Gregorius de Arimino [Ariminensis]; Gregorio da Rimini, Gregorio Novelli) (ок. 1300, Римини, Эмилия-Романья — нояб. 1358, Вена), итальянский позднесхоластический теолог,

философ и естествоиспытатель, носивший почетный титул «подлинный доктор» (doctor authenticus). Член Ордена Братьев-отшельников св. Августина и его генерал в 1357–58 гг.; выдающийся представитель основанной в кон. XIII в. *Эгидием Римским* так называемой старшей школы августинизма. Учился Г.Р. в Парижском университете, где, став в 1323 г. бакалавром, читал лекции по «Сентенциям» *Петра Ломбардского* (1323–29). Затем он преподавал в Болонье, Падуе, Перудже и — после возвращения из Италии в 1341 г. — снова в Париже (1341–51), где написал свой главный (и единственный сохранившийся) труд: «Чтение на первую и вторую книги «Сентенций» Петра Ломбардского» («Lectura super primum et secundum Sententiarum Petri Lombardi», 1344), а также стал в 1345 г. магистром теологии. С 1351 г. Г.Р. — лектор орденской школы в Римини; последние полтора года жизни провел в Вене.

Будучи убежденным августинистом, Г.Р., тем не менее, разделяет и многие номиналистские положения, изложенные его современником Уильямом Оккамом. Однако, активно используя оккамовский метод, он при этом обыкновенно апеллирует к Августину, стремясь найти адекватное выражение учению последнего в философской терминологии XIV в. и создать, тем самым, теологический синтез обеих доктрин. Согласно Г.Р., так как содержание науки составляет лишь знание об универсальном и необходимом, ее объектом не может быть внешняя, чувственно воспринимаемая реальность, включающая в себя только случайное и единичное. Единственный, следовательно, возможный объект науки находится в пределах самой души и есть та умственная реальность (intelligibilia), что состоит из доказуемых и логически обосновываемых смысловых значений, к которым приводят умозаключения (significata conclusionum). Универсальное познание (notitia universalis), таким образом, связано не с реально существующими универсалиями, но со знаками, представляющими группы индивидуумов. Исходя из этого, Г.Р. настаивает на первенстве интуиции, посредством которой субъект осуществляет как относительное познание внешнего мира, так и абсолютно несомненное — здесь Г.Р. опирается на Августина («О Троице» XV, 12) — познание внутреннего, собственного бытия: и никакое бытие не может быть более известно человеку, чем его собственное.

Заостряя далее внимание на совершенной недетерминированности акта свободного божественного произволения и — как следствие — на наличии непреодолимой пропасти между Богом и всем тварным миром, Г.Р. исключает истины веры (credibilia: в том числе и сам факт бытия Божьего) из области логического доказательства, применимого не к «мудрости» (sapientia) теологии, но лишь к знаниям «науки» (scientia). Объекты же и явления, с которыми имеет дело естественный опыт (sensibilia), — случайны, ибо всегда могут быть изменены, коли Бог того пожелает. Таким образом, даже если признается, что мир конечен во времени и пространстве и что численно он один, нет никаких препятствий тому, что Бог не сделает его бесконечным и вечным или не сотворит, помимо нашего, иные миры. Более того, одобряя и развивая аргументацию *Фомы Брад-*

*вардина* относительно решающей роли божественного предопределения в процессе возникновения и течения событий тварного мира, Г.Р., хоть и не без колебаний, но принимает его — противоречащий аристотелевскому утверждению («Никомахова этика» VI, 2, 1139b 8–9) — тезис, что Бог может сделать бывшее не бывшим, ибо возможность этого, по мнению Г.Р., также не включает в себе противоречия. При этом он, — утверждая, что без помощи божественной благодати ни один человек не может заслужить будущего райского блаженства, — разделял и концепцию об изначальном двойном предопределении Божиим (*gemina praedestinatio*): избранных ко спасению, осужденных же к гибели. Однако, проводя строгое различие между упорядоченным могуществом Бога (*potentia Dei ordinata*) и Его абсолютным могуществом (*potentia Dei absoluta*), Г.Р. — в отличие от таких оккамистов, как, например, францисканец Адам Вудхэм — не использовал его в качестве основания для выводов и интерпретаций, подрывающих традиционные догматические положения. Так, он признавал невозможным, чтобы божественная свобода вступала в противоречие с Его же собственной природой и совершенными атрибутами: Бог, таким образом, не может быть несправедлив, Он не может обманывать человека, велеть человеку грешить, ненавидеть Его или не верить в Него, ибо в этом случае Он бы уже не был Богом.

Что же касается естественнонаучной деятельности Г.Р., то в своем «Чтении» он рассматривает вопрос о математической непрерывности, утверждая, что неделимые сущности — это не более чем удобные фикции для геометра, посредством которых «легче постигается истина, которую он намеревается доказать»; а также обсуждает возможность существования актуальной бесконечности, подчеркивая, что мнение о ней лишь как о потенциальной относится исключительно к способу наших представлений (*imaginationes*): «Хотя представляющий себе пропорциональные части континуума представляет одну прежде другой, тем не менее в природе вещей одна не существует прежде другой», но все части существуют одновременно и всецело актуально. При этом заявлять, что «бесконечное множество не может быть пройдено последовательно», можно лишь о бесконечном множестве равных частей; если же брать до беско-

нечности убывающие пропорциональные части, «нет ничего несообразного в том, что когда-нибудь будет взято все бесконечное множество целиком (*sit acceptum totaliter*)». Позднее сходные мысли высказывал и Иоанн Майорис, преподаватель колледжа Монтегю в Париже («*Propositum de infinito*», 1506). В других трактатах Г.Р. («*De intensione et remissione formarum*», «*Quaestiones metaphysicales*») исследуется проблема ремиссии и интенсии форм, что свидетельствует о близости его научных интересов научным интересам его современников — представителей *Оксфордской* и *Парижской* школ.

*Соч.:* *Lectura in primum et secundum librum Sententiarum.* — Parisiis, 1482, 1487, 1520 (Mediolani, 1494; Valentiae, 1500; Venetiis, 1503, 1518, 1522 [repr.: Franciscan Studies Publications. Text Series 7. — Louvain/Paderborn: St. Bonaventure, 1955]; D. Trapp et al. // *Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen* 9. — Berlin: De Gruyter, 1979); *De usuris.* — Arimini, 1622.

*Лит.:* *Elie H.* Le complexe significabile. — Paris: Vrin, 1936; *Leff G.* Gregory of Rimini, A Fourteenth-century Augustinian // *Revue des études augustiniennes* VII, 2 (1961); *Leff G.* Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought. — Manchester: Manchester University Press, 1961; *Libera A. de.* Abélard et le dictisme // *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie* 6 (1981), 59–97; *Schüler M.* Prädestination, Sünde und Freiheit. — Stuttgart, 1934; *Trapp D.* Augustinian Theology in the Fourteenth Century // *Augustiniana* 6 (1956); *Trapp D.* New Approaches to Gregory of Rimini // *Augustinianum* 2 (1962), 115–130; *Vignaux P.* Justification et prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle. Duns Scot, Pierre Auriol, Guillaume d’Occam et Grigoire de Rimini. — Paris: Leroux, 1934; *Vignaux P.* La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels? // *Revue philosophique de Louvain* 75 (1977), 293–331; *Würsdörfer J.* Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. — Münster, 1917.

**ФИЛОСОФСКИЙ  
ТРАДИЦИОНАЛИЗМ  
И ЛОГИЧЕСКИЕ  
НОВАЦИИ  
ВАЛЬТЕРА БУРЛЕЯ**

ВАЛЬТЕР БУРЛЕЙ, или Уолтер Бёрли (Gualterus Burlaeus [Burleus]; Walter Burleigh [Burley]) (ок. 1275, Англия — ок. 1345, возм. Южная Франция или Северная Италия), английский философ-традиционалист, критик и оппонент приверженцев «нового пути» (*via moderna*), по всей

видимости принадлежавший к Францисканскому ордену и заслуживший почетное прозвище «доктор понятный и ясный» (*doctor planus et perspicuus*). Первоначально будучи, вероятно, священником диоцеза Йоркшир, В.Б. обучался в Мертон-колледже при университете в Оксфорде, где к 1301 г. стал магистром искусств. Затем он изучал теологию в Парижском университете у Иоанна Дунса Скота, после чего, получив соответствующее звание (ок. 1310), преподавал ее в Париже, Оксфорде и Тулузе. Сблизившись с королевским двором Эдуарда III (1327–77), В.Б. исполнял роль его посланника при папской Курии в Авиньоне (1327, 1330), а также, по-видимому, являлся воспитателем его сына — Эдуарда Вудстокского, будущего «Черного Принца» (*Black Prince*, 1330–76). В 1341 г. В.Б. принимал участие в диспуте в Болонье, в 1342 г. стал какоником собора в Эврё (Нормандия), в 1344 г. — приходским священником в Кенте.

Из сохранившихся во множестве манускриптов, — что свидетельствует об их популярности, — 83-х работ В.Б. особый интерес представляет «Книга о жизни и нравах философов» (*Liber de vita et moribus philosophorum*, 1335/45), источниками для которой послужили аналогичные по теме сочинения Цецилия Бальба (*De nugis philosophorum quae supersunt*, нач. II в.) и Диогена Лаэртского (*Vitae philosophorum*, или «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», пер. пол. III в.) — последнее, вероятно, в переводе Генриха Аристиппа (сер. XII в.), известного также переводом на латынь платоновского «Менона» (*Menon*). При этом видны и следы прямого заимствования из текста «Зеркала истории» (*Speculum historiale*, ок. 1255–60) *Винсента из Бове*. Излагающий воззрения античных мыслителей от Фалеса до Сенеки труд В.Б. стал первым — и фактически единственным — средневековым учебником по истории философии, остававшимся чрезвычай-

но популярным на протяжении двух последующих веков. Что же касается других работ В.Б., то к ним относятся многочисленные комментарии к книгам Аристотеля, а именно к его «Физике» (*Expositio librorum Physicorum*, 1324–37), «Второй Аналитике» (*Expositio super libros Posteriorum Analyticorum*), «Никомаховой этике» (*Expositio in libros Ethicorum*, 1333–34), «О душе» (*Expositio super libros De anima*), «Политике» (1340–43), «О возникновении и уничтожении», «О Небе», «О движении животных», «Метеорологике», к малым естественнонаучным сочинениям (*Parva naturalia*) и, возможно, к «Метафизике». Особого внимания заслуживают и написанные В.Б. комментарии на «старую логику» (*logica vetus*), т.е. на «Об истолковании» и «Категории» Аристотеля и «Введение» (*Isagoge*) к последним Порфирия (*Expositio super artem veterem Porphyrii et Aristotelis*, 1337); на «Книгу о шести началах» (*Liber de sex principiis*), чье авторство приписывалось в то время *Гильберту Порретанскому*; и на «Сентенции» *Петра Ломбардского*. Кроме того, он составил своеобразный лексикон по аристотелевской логике и методологии (*Summa alphabeticum problematum*) и, возможно, откомментировал трактат «О небесной субстанции» (*De substantia orbis*) *Аверроэса*.

Метафизическим вопросам посвящены такие труды В.Б., как «Трактат о формах» (*Tractatus de formis*), «Трактат о материи и форме» (*Tractatus de materia et forma et relativis*), «Трактат о реальных универсалиях» (*Tractatus de universalibus realibus*), «Трактат о потенциях души» (*Tractatus de potentiis animae*), «О сущем» (*De ente*), «О Боге, природе и искусстве» (*De Deo, natura et arte*), «О целом и части» (*De toto et parte*), «О качествах» (*De qualitatibus*), «Об активной и пассивной потенциях» (*De potentia activa et passiva*), «О чувствах» (*De sensibus*). Среди его естественнонаучных работ: «Трактат первый, или Трактат о действии, единстве и приращении активных форм, имеющих противоположные свойства и допускающих их большую или меньшую степень» (*Tractatus primus sive Tractatus de activitate, unitate et augmento formarum activarum habentium contraria suscipientium magis et minus*), «Трактат второй, или Трактат об интенции и ремиссии форм» (*Tractatus secundus sive Tractatus de intensione et remissione formarum*, 1320–27), «О

первом и последнем моменте» («De primo et ultimo instanti»), «О приливах и отливах Английского моря» («De fluxu et refluxu maris Anglicani»). Логическая проблематика затрагивается В.Б. в двух версиях («Tractatus longior» и «Tractatus brevior») его систематического сочинения «О чистоте искусства логики» («De puritate artis logicae», 1325–28), в повлиявшем на Уильяма Оккама «Трактате о суппозициях» («Tractatus de suppositionibus»), а также в «Трактате об общих правилах следований» («Tractatus de regulis generalibus consequentiarum»), «Сумме всей логики» («Summa totius logicae»), «Об определении» («De diffinitione»), «О неразрешимых высказываниях» («Insolubilia»), «О софизмах» («De sophismatibus»), «Об обязательных положениях» («De obligationibus»).

Вопреки современной В.Б. и все более набирающей силу тенденции к номиналистическому решению вопроса об онтологическом статусе универсалий, сам он отстаивал концепцию реализма, утверждая в комментарии на «Введение к «Категориям» Аристотеля» Порфирия, что «не всякое общее есть [непрерывно] понятие ума (non omne universale est conceptus animae)» и что «имеется нечто вне [нашего] разума, что не является чем-либо единичным (aliquid est extra animam quod non est singulare)». Согласно В.Б., существующее за пределами мысли («реально») обладает более высоким статусом в онтологической иерархии и потому общее (роды и виды), являющееся преимущественной — по отношению ко всему частному — целью творения, не может возникать лишь в уме, но должно корениться в самой действительности. Реальность универсалий может быть доказана и исходя из анализа естественных человеческих влечений, предметом коих служит нечто, во-первых, располагающееся вне нас, а во-вторых, отличающееся общим характером: так, например, чувствуя голод и жажду, мы стремимся к пище и питью как таковым, а не к какой-либо определенной пище и к какому-либо определенному питью. Потому наш разум имеет возможность постигнуть индивидуальное сущее только лишь после того, как он ухватит его универсальную природу. В противоположность Уильяму Оккаму, В.Б. считал также, что и пространственное протяжение (как количество субстанции), и время (как не вытекающая из движения, но выступающая его мерой самосуцащая последо-

вательность моментов) являются не внутренне присущими разуму принципами познания им внешнего мира, но независимыми от него объективными характеристиками последнего. Более того, даже лишение (privatio) бытия приобретает в метафизике В.Б. статус самостоятельной сущности.

Область естественнонаучных интересов В.Б. близка традиции Оксфордской школы, что, в частности, проявляется в исследовании им процесса интенсии и ремиссии форм в рамках учения о так называемой «широте формы» (latitudo formarum). С его точки зрения, при том, что сами существующие формы (например, скорости, света, тепла и т.п.) неизменны, объект, в коем они пребывают, может обладать различными по совершенству формами одного и того же вида. Одновременно, им, — как и *Дурандом из Сен-Пурсена*, — проводится различие между самой «текущей формой» (forma fluens) и «течением формы» (fluxus formae), т.е. ограниченным интервалом степеней вариаций ее интенсивности. Обозначенная концепция была тесно связана и с вопросом о статусе первого и последнего момента какого-либо временного процесса, в том числе и процесса движения и изменения (проблема «incipit et desinit»), т.е., другими словами, с вопросом о том, чем действительно ограничен данный процесс: точками, ему принадлежащими (primum vel ultimum instans esse), или же точками, полагающими ему предел снаружи (primum vel ultimum instans non esse)? Подобно Аристотелю, В.Б. считал, что таковой процесс (res successiva) имеет лишь внешние границы; границы же внутренние могут быть присущи только вещи, обладающей мгновенным существованием. Далее, в отличие от представителей Парижской школы (Иоанна Буридана, *Николая Орема*, *Альберта Саксонского*, *Марсилия Ингенского*), В.Б. отвергал учение об импетусе (impetus), предполагающее наличие единого и постоянного (на протяжении определенного отрезка времени) источника движения в движущемся объекте: по его мнению, процесс перемещения тела из одного места в другое происходит благодаря последовательному обретению им новых деятельных форм, замещающих собою прежние. В то же время он формулирует теорию гравитации, сходную с концепцией Буридана; выступает против мнения о том, что континуум состоит из неделимых элементов

(точка не есть часть континуума, но лишь его граница: *terminus intrinsecus quantitatis*); стремится примирить интерпретации аристотелевского учения о движении тела в пустоте, предложенные *Аверроэсом* и *Авемпасом* (Авенпаце, Ибн Баджджой); а также — подобно *Ричарду из Мидлтауна*, *Иоанну де Бассоль*, *Уильяму Оккаму*, *Роберту Холкоту* и др. — отстаивает логическую (но не фактическую) возможность существования нескольких миров.

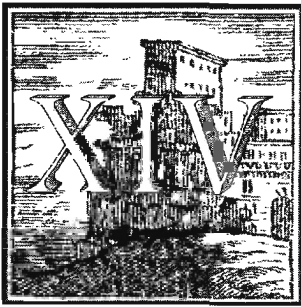
Как логик В.Б. был первым кто решил начать свой труд на соответствующую тему с изложения учения о консеквенциях (*consequētia*), т.е. о правилах логического следования, подчинив тем самым категорическую силлогистику законам операций вывода. В своей теории суппозиций — допустимых подстановок значений терминов — он, отвергая возможность отнесения всех родо-видовых понятий исключительно к ментальной сфере, говорит об абсолютной суппозиции (*suppositio absoluta*) как такой разновидности простой (*suppositio simplex*), при которой термин, которым обозначается объект, подразумевает универсалию, реально присутствующую во множестве вещей определенного класса (например, термин «человек» в высказывании «человек — самое достойное из творений»). В своей же теории условных высказываний (гипотетических пропозиций) В.Б. обращал особое внимание на случай истинной (*bona*), т.е. правильной по логической форме, импликации с физически невозможным основанием (антецедентом). Так, разъясняя тезис *Аверроэса* о геометрических положениях как условных и допустимых (*propositiones opinabiles*) — геометр «может допустить (*accipere*) величину сколь угодно большую, чего не может физик», — и говоря при этом о способности воображать (*imaginari*), он в качестве примера анализирует следующие суждения: «если бы существовала прямая линия, вчетверо большая радиуса Вселенной, [то] она была бы больше диаметра Вселенной», «если продолжать в бесконечность параллельные линии, [то] они никогда не встретятся» («*Exp. in Phys.*» III, 2, 5, 3). С этим сближается и увлеченность В.Б. рассмотрением неразрешимых логических антиномий (*insolubilia*), или софизмов (*sophismata*), вероятно, оказавшим прямое воздействие на схожие по тематике исследования мертонских калькуляторов, *Альберта Саксонского* и др.

*Соч.*: De vita et moribus philosophorum. — Coloniae Agrippinae, 1472, 1475 [Norimbergae, 1477, 1479; Hagenoae, 1510; Argentorati, 1516; H. Knüst. — Tübingen, 1886 (Bibl. d. litt. Vereins in Stuttgart 177)]; *Expositio super artem veterem Porphyrii et Aristotelis*. — Venetiis, 1481, 1485, 1497, 1519; *Commentarium in Ethicam Aristotelis* [*Expositio librorum Ethicorum*]. — Venetiis, 1481, 1500, 1521; *Expositio in libros octo de Physico auditu Aristotelis Stagerite* [*Expositio librorum Physicorum Aristotelis Stagiritae*]. — Venetiis, 1482, 1491, 1501, 1509, 1524 (Bononiae, 1589); *Tractatus de universalibus realibus*. — Venetiis, 1492–93; *Tractatus secundus sive Tractatus de intensione et remissione formarum*. — Venetiis, 1496, 1519; *Scriptum super libros Analyticorum Posteriorum* [*Expositio super libros duos Posteriorum Analyticorum*]. — Venetiis, 1497, 1537, 1559; *Expositio super Ethicam*. — Venetiis, 1500, 1521; *De materia et forma*. — Oxonii, 1500; *Summa totius logicae*. — Venetiis, 1508; *De sophismatibus // St. Bonaventura. Opera omnia / Bassani*. — 1767; *De puritate artis logicae Tractatus longior* (with a Revised Edition of the *Tractatus brevior*) / Ed. Ph. Boehner // Franciscan Institute Publications. Text Series 9. — New York: St. Bonaventure, 1955 [II, 1 // *Ivan Boh. Burleigh: On Conditional Hypothetical Propositions // Franciscan Studies* 23 (1963), 4–67]; *De relativis* / Hrsg. v. H. Shapiro // *Franziskanische Studien* 44 (1962), 155–171; *De qualitatibus* / Hrsg. v. H. Shapiro // *Franziskanische Studien* 45 (1963), 256–260; *De ente* / Hrsg. v. H. Shapiro // *Manuscripta* 7 (1963), 103–108; *De Deo, natura et arte* / Ed. H. Shapiro // *Mediaevalia et Humanistica* 15 (1963), 86–90; *Obligationes* / Ed. R. Green // *An Introduction to the Logical Treatise De obligationibus, with Critical Editions of the Treatises of William of Sherwood and Walter Burley (Diss.)*, II. — Louvain, 1963; *De diffinitione* / Ed. H. Shapiro // *Medieval Studies* 27 (1965), 337–340; *De primo et ultimo instanti* / Hrsg. v. H. und Ch. Shapiro // *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1965), 157–173; *De potentia activa et passiva* / Ed. H. Shapiro // *Modern Schoolman* 43 (1966), 179–182; *De toto et parte* / Éd. H. Shapiro // *AHDLMA* 24 (1966), 299–303; *De sensibus* / Hrsg. v. H. Shapiro // *Mitteilungen des Grabmann-Institutes der Universität München, Heft 13*. — München, 1966; *De potentiis animae* / Ed. M.J. Kitchel // *Medieval Studies* 33 (1971); *Walter Burleigh's Treatise De suppositionibus and Its Influence on William of Ockham // Franciscan Studies* 32 (1972).

*Лит.*: *Baudrey L. Les Rapports de Guillaume d'Occam et de Walter Burleigh // AHDLMA* 9 (1934), 155–173; *Brown S.F. Walter Burleigh's Treatise De suppositionibus and Its Influence on William of Ockham // Franciscan Studies* 32

(1972), 15–64; *Caecilius Balbus*. De nugis philosophorum quae supersunt / Hrsg. v. E. Woelfflin. — Basileae, 1855; *Düring I.* Aristotle in the Ancient Biographical Tradition. — Göteborg, 1957; English Logic and Semantics from the End of the Twelfth Century to the Time of Ockham and Burleigh. — Nijmegen: Ingenium Publishers, 1981; English Logic in Italy in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Centuries / Ed. A. Maierù. — Naples, 1982, 219–229, 305–320; *Hough J.N.* Platus, Student of Cicero, and Walter Burley // *Medievalia et humanistica* 11 (1957), 58–68; *Ivan Boh.* A Study in Burleigh: Tractatus de regulis generalibus consequentiarum // *Notre Dame Journal of Formal Logic* 3 (1962), 83–101; *Ivan Boh.* Walter Burleigh's Hypothetical Syllogistic // *Notre Dame Journal of Formal Logic* 4 (1963), 241–269; *Ivan Boh.* Burleigh: On Conditional Hypothetical Propositions // *Franciscan Studies* 23 (1963), 4–67; *Ivan Boh.* An Examination of Some Proofs in Burleigh's Proportional Logic // *New Scholasticism* 38 (1964), 44–60; *Kitchel M.J.* Walter Burley's Doctrine of the Soul: Another View // *Medieval Studies* 39 (1977); Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy II (Publications of Luther-Agricola Society. B 19). — Helsinki, 1990, 436–444, 468–478, 624–630; *Maier A.* Zu Walter Burleys Politik-Kommentar // *RTAM* 14 (1947), 332–336; *Maier A.* Studien zur Naturphilosophie des Spätscholastik (1949–52): I. Die Vorläufer Galileis im XIV. Jahrhundert. — Rom, 1949, II. Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie (2. Auflage). — Rom, 1951, III. An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft (2. Auflage). — Rom, 1952; *Maier A.* Ein unbekannter «Averroist» des XIV. Jahrhunderts: Walter Burley // *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. I. — Firenze, 1955, 475–479; *Maier A.* Handschriftliches zu Wilhelm Ockham und Walter Burley // *AFH XLVIII* (1955), 234–251; *Maier A.* Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie. — Rom, 1955; *Maier A.* Zwischen Philosophie und Mechanik. — Rom, 1958; *Maier A.* Zu Walter Burleys Traktat De intentione et remissione formarum // *Franciscan studies* 25 (1965), 293–321; *Martin C.* Walter Burley // *Oxford Studies Presented to Daniel Callus*. — Oxford, 1964, 194–230; *Parkinson.* Collectanea Anglo-Minoritica. — London, 1726; *Pinborg J.* Walter Burleigh on the Meaning of Proposition // *Classica et Mediaevalia* 28 (1967), 394–404; *Prior A.N.* On Some Consequentiae in Walter Burleigh // *New Scholasticism* 27 (1953), 433–446; *Shapiro H.* Walter Burley and the Intention and Remission of Forms // *Speculum* 34 (1959), 413–427; *Shapiro H.* A Note on Walter Burley's Exaggerated Realism // *Franciscan Studies* 20 (1960), 205–214; *Spade P.V.* Three Theories of Obligations: Burley, Kilvington and Swyneshed on Counterfactual Reasoning // *History and Philosophy of Logic* 3 (1982), 1–32; *Stigall J.O.* The

Manuscript Tradition og the De vita et moribus philosophorum of Walter Burley // *Medievalia et humanistica* 11 (1957), 44–57; *Stump E.* The Logic of Disputation in Walter Burley's Treatise on Obligations // *Synthese* 63 (1985), 355–374; *Thomson S.H.* Walter Burley's Commentary on the Politics of Aristotle // *Mélanges A. Pelzer*. — Louvain, 1947, 557–578; *Thomson S.H.* Unnoticed Questiones of Walter Burley on the Physics // *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 62 (1954), 390–405; *Wilson C.* William Heytesbury: Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics // *Publications in Medieval Science* 3. — Madison (Wisc.): The University of Wisconsin Press, 1956, 29–56; *Wlodek Z.* Les traités de Walter Burleigh dans les manuscrits des bibliothèques en Pologne // *Mediaevalia philosophica polonorum* 11 (1963), 152–156.



## АЛЬБЕРТИЗМ И НЕМЕЦКАЯ МИСТИКА (XIII–XIV ВВ.)

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ  
КОНЦЕПЦИЯ  
УЛЬРИХА  
СТРАСБУРГСКОГО

УЛЬРИХ СТРАСБУРГСКИЙ, или Ульрих Энгельберт[и], Ульрих Энгельбрехт (Ulricus Argentinensis [de Argentorato], Ulricus Engelberti; Ulrich von Straßburg, Ulrich Engelbert [Engelbrecht]) (ок. 1220/25, Страсбург, Эльзас — ок. 1277, Париж), немецкий теолог и философ-альбертист, член Доминиканского ордена. В 1248–54 гг. вместе с Фомой Аквинским и Гуго Страсбургским учился в Кёльне у *Альберта Великого*, где стал его активным последователем. Затем У.С. преподавал теологию в страсбургской доминиканской школе — там его учеником был Иоанн Фрейбургский (ум. 1314; «Summa confessorum», 1280–98). В 1272–77 гг. он был провинциалом Ордена в Германии, пока Генеральный капитул доминиканцев в Бордо не направил его в Париж преподавать и повышать собственное образование. Не успев однако стать магистром, У.С. умер как бакалавр теологии. Хотя ему атрибутируются и комментарии на «Метеорологику» и «О душе» Аристотеля, на «Сентенции» *Петра Ломбардского* (1277) и Книгу Екклесиаста, однозначно работой У.С. является теологический компендиум «Сумма о благе» («Summa de bono»), — или «О Высшем благе» («De Summo bono»), — запланированный и, возможно, написанный в 8-ми книгах между 1262 и 1272 гг. (известные манускрипты заканчиваются на 5-ом трактате VI-ой книги). Несмотря на обилие и разнообразие цитируемых в «Сумме» авторов, ее основная концепция, развиваясь из идей Дионисия Ареопагита, Авиценны, «Книги о причинах» («Liber de causis») и *Альберта Великого*, в целом носит неоплатонический характер и представляет из себя вариант *метафизики света*, вообще популярной среди немецких доминиканцев.

Теологическая доктрина У.С. исходит из того, что человеческий разум имеет естественную склонность к признанию бытия Божьего в результате мысленного процесса абстрагирования от обнаруживаемых в творениях несовершенств, следующего за этим вывода о существовании единственной высшей причины всех совершенств и, наконец, утверждения трансцендентности этих совершенств в Боге. Далее формулируются четыре самоочевидных (per se notae) правила, по которым разум может постигать теологию как науку о вере (чьи положения, в отличие от этих правил, не очевидны для разума): 1) Бог есть высшая Истина и причина всех истин; 2) высшая Истина не может ни обманывать, ни быть обманутой, а потому ее Слову необходимо верить; 3) следует верить всему, что Бог открывает нам через Своих пророков; 4) Писание истинно, так как Бог даровал его нам указанным образом. И Бог как высшая Истина через посредство отделенных интеллигенций просвещает всякого человека светом разумения вечных идей, совершенно тождественным, по У.С., самой божественной природе.

Метафизическая структура универсума (как она представлена во II-ой книге «Суммы», построенной точно по плану «О Божественных именах» Дионисия Ареопагита) представляет из себя нисходящую иерархию световых форм от абсолютного бытия Первоначала в небытие и тьму материи (при этом во всех творениях проводится различие между сущностью и существованием, и во всех материальных субстанциях обнаруживается только одна субстанциальная форма). Первая причина, представляя из себя следствие своей собственной сущности, есть чистый, формальный и интеллектуальный свет (lux formalis et intellectualis), являющийся причиной всех форм, подобно тому как свет телесный есть причина всех цветов. А так как сущностный акт формальной причины заключается в том, чтобы быть (подобно тому как акт света заключается в том, чтобы *светить*), чем больше форма затемняется материей, тем в меньшей степени образуемая ею субстанция обладает бытием. Этот формальный свет является не только благостью (bonitas) вещи, но и ее красотой (pulchritudo). Причем, так как ему — вследствие оформленности своей материи — причастно все сотворенное, ничто из существующего не лишено природы прекрасного, но только прекрас-



ное, несовершенное в своей красоте, зовется безобразным (также как зло — это лишь несовершенное благо). Эстетическая концепция У.С., сформулированная им в главе «О красоте» («De pulchro»: 4-я глава 3-го трактата II-ой книги), представляет из себя наиболее обстоятельное во всей Высокой схоластике изложение учения о прекрасном, а также о коррелирующихся с ним и неотделимых от него понятиях «достойное (*honestum*)», «соответствующее (*aptum*)», «подобающее (*decorum*)». В силу же того, что понятие прекрасного в тварях сводится к понятию формальной причины, соотношенной с материей, Бог, «первичный и истинный свет», будучи подателем света форм, является — как формальная, действующая и целевая причина (*causa formalis, efficiens et finalis*) прекрасного — Творцом всей вообще красоты. При соприкосновении с материей единая красота, заключенная в божественном свете, дробится и распадается на множество причастных красоте сущностей, образующих иерархию согласно степени чистоты, незатемненности материей пребывающего в них света, а следовательно, и согласно степени их подобия абсолютной красоте света первого.

При этом, так как свет формы разливается над формируемым только при условии, что последнее с ним соразмерно (*proportio-natum*), красота телесного мира состоит в согласованности «совершенного и совершенствуемого», т.е. в соответствии между материей и формой. Как свет чувственный имеет единую природу, а различие цветов и оттенков зависит только от «воспринимающих поверхностей», — причем чем больше света они способны воспринять, тем они прекрасней, — так и при восприятии света умопостигаемого чем меньше разнородность (*dissimilitudo*) между формой и воспринимающим ее объектом, тем более он прекрасен. Так, У.С. выделяет четыре вида соотношений (*proportio*) формы и материи: 1) согласование распределения (*dispositio*) материи с формой; 2) согласование количества (*quantitas*) материи с формой; 3) согласование числа частей материи с числом аспектов формы; 4) согласование частей между собой и по отношению ко всему телу. В отношении установления эстетических норм для красоты человеческого тела это означает, что последнее является прекрасным при наличии: 1) пропорциональности самого его состава, т.е. при гармоническом сме-

шении в нем образующих организм четырех влаг (крови, желчи, черной желчи и флегмы); 2) соответствия между размером тела и его существом, согласно которому красота (*pulchritudo*), — отличная от изящества (*formositas*), — предполагает реализацию формы в достаточно большом количестве материи: здесь У.С. делает ссылку на «Никомахову этику» (IV, 7) Аристотеля; 3) соответствия между количеством реально существующих частей тела и тем их количеством, что отвечает природе тела (при этом какой-либо изъян тем безобразнее, чем благороднее тот или иной отсутствующий член); 4) соответствия между частями тела и его целым, ибо лишь «соразмерность придает красоту» (*commensuratio pulchrificat*).

В контексте общей эстетико-онтологической системы У.С. особенное значение имеет утверждение, согласно которому естественная красота (*pulchritudo naturalis*) универсума, — возникающая из красоты отдельных его компонентов подобно тому, как из из благодати многих вещей складывается некая всеобщая благодать (*bonitas universi*), — является максимально совершенной и в целом не может ни убывать, ни возрастать. Заявляя со ссылкой на Цицерона («De natura deorum» II, 87), что «все части мира устроены так, что не могли бы быть ни лучшими для своего назначения, ни более прекрасными по внешнему виду (*ad speciem pulchriores*)», У.С. одновременно, тепер уже следуя Августину, обращает внимание и на то, что наличествующее в мире несовершенство (*imperfectio*), — как абсолютное (*absoluta*: когда вещь безобразна сама по себе в силу лишенности части своей собственной природы), так и относительное (*comparata*: когда вещь кажется безобразной в сравнении с другой, более прекрасной вещью), — не только не способно обезобразить мировое целое, но наоборот, «еще более повышает красоту противоположного [т.е. прекрасного]». При этом естественная красота как таковая может быть либо сущностной (*essentialis*) — либо привходящей (*accidentalis*), либо духовной (*spiritualis*) — либо телесной (*corporalis*): так, в качестве примера сущностной духовной красоты выступает душа живого существа, сущностной телесной — субстанциальная форма неодушевленной вещи, привходящей духовной — определенная душевная способность, привходящей телесной — обнаруживаемое в вещах «соответствие частей (*partium*

congruentia) вместе с некоей приятностью цвета» (формула, заимствованная у Августина: «Epistola III ad Nebridium», 4 и «De civitate Dei» XXII, 19). Однако, помимо этой, естественной красоты существует еще и красота сверхъестественная (*pulchritudo supernaturalis*), которая свыше привносится Богом в сотворенный универсум и которая заключается, по У.С., в различных чудесных явлениях, нисхождении благодати, проявлении святости и т.п.

Соч.: La «Summa de bono». Livre I / Éd. J. Daguillon // Bibliothèque thomiste 12 (1930); Nine Mediaeval Thinkers: A Collection of Hitherto Unedited Texts / Ed. J.R. O'Donnell [Adam of Buckfield, Gilbert of Poitiers, Jean Quidort, Peter of Auvergne, Thomas of Sutton, Ulrich of Strasbourg, Walter Catton, etc.] (Studies and Texts 1). — Toronto, 1955; De Summo bono, lib. I–III [I, 1 / Hrsg. v. B. Mojsisch (1989); I, 2 / Hrsg. v. A. de Libera (1987); I, 4 / Hrsg. v. S. Pieperhoff (1987)] // СРТМА (1987–89) [рус. пер.: Сумма о благе (II, 3, 4: О красоте) / Пер. В.П. Зубова // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т.1. — М., 1962, 291–301].

Лит.: Backes J. Die Christologie, Soteriologie und Mariologie des Ulrich von Straßburg. 2 Teile // Trierer Theologische Studien 29. — Trier, 1975; Bruyne E. de. Etudes d'esthétique médiévale. Vol. III. — Brugge, 1946; Coomaraswamy A.K. Medieval Aesthetic. Dionysius the Pseudo-Areopagite and Ulrich Engelberti of Strassburg // The Art Bulletin XVII, 4 (1935); Échard J.. *Quétif J.* Scriptorum Ordinis Praedicatorum I. — Parisiis, 1719, 256; Glorieux P. Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle. Vol. I. — Paris, 1933, 145–151; Grabmann M. Des Ulrich Engelberti von Straßburg, O.Pr. (1277) Abhandlung «De pulchro». Untersuchungen und Texte // SBAW, Philosophisch-philologische und historische Klasse. Abhandlung V (1925); Grabmann M. Studien über Ulrich von Straßburg // Grabmann M. Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Bd. I. — München, 1926, 147–221; Kumada J.Y. Licht und Schönheit: Eine Interpretation des Artikels «De pulchro» aus der Summa de bono des Ulrich Engelberti von Straßburg. — Würzburg, 1966; Lescoe F.J. God as First Principle in Ulrich of Strassburg: Critical Text of Summa de bono. IV, 1. — New York, 1979; Libera A. de. Ulrich de Strasbourg lecteur d'Albert le Grand // Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Perspektiven // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 32 (1985), 105–136; *Libe-*

*ra A. de.* Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'Ecole dominicaine allemande // Die Kölner Universität im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia XX). — Berlin/New York, 1989, 46–67; Mottoni B.F. de. Il problema del male nella Summa de bono di Ulrico di Strasurgo // Medioevo 1 (1975), 29–61; Mottoni B.F. de. La distinzione tra causa agente e causa motrice nella Summa de summo bono di Ulrico di Strasurgo // Studi medievali 20 (1979), 313–355; Pouillon D.H. La beauté, propriété transcendente. Chez les scolastiques (1220–1270) // ANHDLMA 15 (1946); Tatariewicz W. History of Aesthetics. Vol. II: Medieval Aesthetics. — The Hague, 1974; Théry G. Originalité du plan de la Summa de bono d'Ulrich de Strasbourg // Revue thomiste 27 (1922), 276–287; Бычков О.В. Эстетические представления средневековой схоластики в трактате Ульриха Страсбургского «О Прекрасном» // Историко-философский ежегодник '91. — М., 1991, 5–18; Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. — М., 1982, 161–163.

УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ  
И ОПТИЧЕСКИЕ ИДЕИ  
ДИТРИХА  
ФРЕЙБЕРГСКОГО

ДИТРИХ ФРЕЙБЕРГСКИЙ, или Теодорик Тевтонский (Theodoricus de Vrberg [Treverensis], Theodoricus Teutonicus; Dietrich von Freiberg, Meister Dietrich) (ок. 1250, возм. Фрейберг, Саксония — после 1310), немецкий теолог, философ и ученый-оптик, чья концепция интеллекта тесно связана с изысканиями в области естествознания в рамках общей теории *метафизики света*. Будучи доминиканцем, Д.Ф. до 1275 г., вероятно, преподавал в орденской общине Фрейберга; затем учился в Парижском университете и читал лекции в доминиканской школе Трира (Рейнланд). С сентября 1293 г. он — провинциал Германской провинции Ордена. Оставив в мае 1296 г. пост генерального викария, Д.Ф. снова — с 1296/97 г. — преподает в качестве магистра теологии в Парижском университете; принимает участие в доминиканских соборах в Кобленце (1303), Тулузе (1304), Пьяченце (1310); становится приором монастыря в Вюрцбурге. Главным философским трудом его является трилогия «О трех затруднительных вопросах» («De tribus difficilibus quaestionibus»): «О блаженном видении»

(«De visione beatifica»), «Об одушевленности неба» («De animatione caeli»), «Об акциденциях» («De accidentibus»).

Несмотря на свою орденскую принадлежность, Д.Ф., — на чьи воззрения оказали значительное влияние переведенные к тому времени с арабского неоплатонические трактаты «Теология Аристотеля» («Theologia Aristotelis»), «Книга о причинах» («Liber de causis») и переводимые в годы его жизни работы Прокла, — не следует в своих метафизических построениях томизму как официальной (с 1286 г.) доминиканской доктрине, в частности расходясь в собственном трактате «О сущем и сущности» («De ente et essentia») с Фомой Аквинским в вопросе о различении «сущности» и «существования» и в трактовке терминов «бытие», «сущее», «субстанция» и пр. Стараясь согласовать неоплатоническое учение об эманации с христианской креационистской доктриной посредством принятия идеи вечного творения мира Богом, Д.Ф. ссылается на Дионисия Ареопагита, — а также на то место из «О книге Бытия буквально» (II, 6, 13) Августина, где последний, в свою очередь, опирается на Прокла, — и выстраивает истекающую от Бога при посредстве Единого-Слова иерархическую цепочку уровней бытия (творение в данном случае фактически понимается как продуцирование без участия какой-либо внешней причины).

Так же и учение о познании Д.Ф., — сформулированное им в представляющем собой попытку объединения доктрин Прокла, Августина и Авиценны сочинении «Об интеллекте и интеллигибельном» («De intellectu et intelligibili»), — родственно скорее августиновскому иллюминационизму и арабскому неоплатонизму, несмотря на использование в нем аристотелевской терминологии, как например, различения в человеческой душе возможного и деятельного интеллектов (*intellectus possibilis et intellectus agens*). В отличие от первого, лишь пассивно воспринимающего интеллигибельные формы, второй получает активность в результате воздействия на него потока исходящих от Единого интеллигенций и, просвещаясь при их посредстве светом вечных божественных истин, сам порождает интеллигибельное в ходе познавательного процесса. При этом каждый деятельный интеллект, будучи индивидуальным, является, согласно Д.Ф., не способностью, проистекающей из сущ-

ности души, но причиной самой этой сущности. В трактате же «О блаженном видении» Д.Ф. отождествляет этот деятельный интеллект и «сокровенное ума» (*abditum mentis*), или «сокрытую бездну» (*abstrusior profunditas*) души из «О Троице» («De Trinitate», 399/419) Августина. Являясь особой субстанцией, *abditum mentis* постоянно находится в свете высшей интеллигенции, благодаря чему осуществляет актуальное постижение, в том числе и своей собственной сущности («*semper stat in lumine actualis intelligentiae et semper actu intelligit*»). А так как сущность его есть образ и подобие (*exemplar et similitudo*) бытия всего познаваемого, то благодаря ей деятельный интеллект знает все другие вещи так же, как он знает себя самого и в таком же простом акте. Комментируя это, Д.Ф. добавляет, что таковым же является и знание о мире Бога, Который также есть в Себе все бытие. Учение о познании Д.Ф., включая представление об *abditum mentis*, оказало сильное влияние на немецкую мистическую традицию: в частности в лице Иоганна Экхарта (Майстера Экхарта), Иоганна Таулера и Генриха Сузо.

Характер естественнонаучных сочинений Д.Ф. являет собой классический союз световой метафизики, оптики и математического стиля мышления. Придавая, подобно своим старшим современникам Роджеру Бэкону и Витело, большое значение наблюдению и опыту, он исследует свойства линз — говорит в «Об интеллекте и интеллигибельном» об их использовании для усиления зрения; образование цветов — объявляет их в «О цветах» («De coloribus») следствием всеобщего внутреннего отражения в прозрачном теле; а также природу и поведение света — отвечая на библейский вопрос (Иов 38,24: «*Per quam viam spargit lux, dividitur aestus super terram?*») и соглашаясь с Аристотелем («О душе» II, 7), утверждает в «О свете и его происхождении» («De luce et ejus origine» VIII, 3), что он есть ни что иное, как акцидентальная форма, являющаяся результатом диспозиции прозрачной среды: «*Est igitur lumen qualitas seu forma quaedam realis in diaphano, sed forma accidentalis. Omnis autem forma accidentalis naturalis non est nisi dispositio quaedam*». Задолго до Исаака Ньютона он ставит и эксперименты по дисперсии света в кристаллах. Кроме того, по всей видимости, именно Д.Ф. в трактате «О радуге и воздействиях лучей» («De iride et de radialibus

impressionibus») первым дал верное описание ее устройства и правильное объяснение причин ее возникновения, заявив, что преломление света происходит в каждой отдельной капле, которая, таким образом, посредством двойной рефракции и простой (для случая первой радуги) или двойной (для случая второй радуги) рефлексии и порождает полный солнечный спектр. (Оспаривающие же первенство Д.Ф. в этом вопросе указывают на атрибутируемый его современнику, арабскому ученому аль-Фариси анонимный комментарий к «Перспективе, или О видимых явлениях» Альхазена, содержащий, в свою очередь, ссылки на работу персидского исследователя аш-Ширази). Теория радуги Д.Ф. активно обсуждалась и Темоном Иудеем (Themo Judaei) в XIV в., и Иоанном Региомонтаном в XV в.; позднее сходную с нею концепцию составил М.А. де Доминис («De radiis visus et lucis in perspectivis et iride», 1611), и она уже повлияла на учение Рене Декарта (1637). К этому можно добавить, что в круг интересов Д.Ф. входил также и вопрос о природе времени («De natura et proprietate continuorum»).

Соч.: Opera // BGPM XII, 5–6 (1914), BGPM XX, 5 (1922); Opera omnia, t. 1–4 / Hrsg. v. K. Flasch [II, 1: Schriften zur Intellekttheorie / Hrsg. v. B. Mojsisch (1977); II, 2: Schriften zur Metaphysik und Theologie / Hrsg. v. R. Imbach et al. (1980); II, 3: Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik / Hrsg. v. J.-D. Cavigioli et al. (1983); II, 4 (1985)] // СРТМА (1977–85).

Лит.: Crombie A.C. Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100–1700 (Ch. IX: Experimental Method and Theodoric of Freiberg's Explanation of the Rainbow). — Oxford, 1953, 233–259; Imbrach R. Gravis jactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift De ente et essentia Dietrichs von Freiberg O.P. // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 26 (1979), 369–425; Krebs E. Meister Dietrich: Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft // BGPM V, 5–6 (1906); Mojsisch B. Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg. — Hambourg: Felix Meiner, 1977; Mojsich B. La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg // Archives de philos. 43 (1980), 675–693; Sturlese L. Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg. — 1984; Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart / Hrsg. v. K. Flasch. — Hambourg: Felix Meiner, 1984; Wallace W.A. The Scientific

Methodology of Theodoric of Freiberg: A Case Study of the Relationship between Science and Philosophy // Studia Friburgensia, N.F. 26 (Fribourg (Switzerland), 1959) [349–364: De luce et ejus origine]; Wurschmidt J. Dietrich von Freiberg. Über den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke // BGPM XII, 5–6 (1917) [33–204: De iride].

ИОГАНН ТАУЛЕР  
КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ  
НЕМЕЦКОЙ  
МИСТИЧЕСКОЙ  
ТРАДИЦИИ

ИОГАНН ТАУЛЕР (Johannes Tauler; Johann Tauler [Taler, Taweler]) (ок. 1300, Страсбург, Эльзас — 15/16.06.1361, Страсбург, Эльзас), немецкий теолог, философ-мистик и проповедник, являющийся — наряду с Иоганном Экхартом (Майстером Экхартом) и Генрихом

Сузо — одним из главных представителей немецкой мистической традиции XIV в. Будучи выходцем из бюргерской семьи, И.Т. отказался от состояния и вступил в Доминиканский орден (ок. 1315, Страсбург). Учился первоначально в страсбургском доминиканском монастыре, вероятно, у мистика Иоганна фон Штернгассена (Корнгина); затем — в кельнской орденской школе (ок. 1324–27), где мог лично познакомиться как с Генрихом Сузо, так и с Майстером Экхартом, хотя, по-видимому, И.Т. не был непосредственным учеником последнего, но обучался у Николая Страсбургского («Summa philosophiae», «De adventu Christi», 1323). При этом он, по всей вероятности, сознательно отказался от дальнейшей академической карьеры и потому не получил образование в школе при доминиканском монастыре Св. Иакова (Сен-Жак) в Париже. Став лектором в Страсбурге, И.Т., — согласно одной из легенд, — вопреки папскому интердикту, наложенному на город Иоанном XXII (1316–34) в ходе его борьбы с Людвигом IV Баварским (1314–47), продолжал совершать отпевания умерших от «черной смерти». Вынужденный покинуть Страсбург в 1339 г., он проповедует в Базеле (Швейцария), где сближается с членами основанного Николаем Базельским общества «Друзей Божьих» (die Gottesfreunde), созерцателей, кото-

рые пребывали в лоне Церкви, но, опираясь на текст Писания (Ин. 15,15; Иак. 2,23), признавали относительным в вопросах религиозной жизни авторитет постановлений представителей официальной церковной иерархии. С 1347/48 г. И.Т. вновь проповедует в Страсбурге, одновременно являясь духовным попечителем местного женского монастыря, монахини которого записывали его речи. Под влиянием посетившего его — опять-таки согласно легенде — «друга Божьего из Оберланда» (Gottesfreund vom Oberland), коим, возможно, являлся сам Николай Базельский (Nikolaus von Basel: «Bericht von der Bekehrung Taulers»), он также в течение двух лет занимается аскетической практикой.

Принципиально не отличающиеся систематичностью ввиду своей обращенности к конкретным читателям или слушателям произведения И.Т., — включающие в свой состав написанные на средне-верхненемецком языке «Проповеди» («Predigten»), 79 из которых признаны аутентичными, а также сочинение «О следовании бедной жизни Христовой» («Von der Nachfolge des armen Lebens Christi»), или «Книгу о нищете духа» («Buch von der geistlichen Armut»), — созданы под сильным влиянием неоплатонической традиции (Прокл, Дионисий Ареопагит, Иоанн Скот Эриугена), в рамках которой на характер содержащейся в них теологической доктрины особое влияние оказало дошедшее через *Альберта Великого* и *Дитриха Фрейбергского* учение Августина о «сокровенном ума» (abditum mentis), или «сокрытой бездне» (abstrusior profunditas) души («О Троице»: «De Trinitate»). При этом наибольшее воздействие на мысль И.Т. произвели идеи духовного вдохновителя школы рейландского мистицизма — Майстера Экхарта. Однако, развивая в своих — богатых на яркие метафоры и образы — проповедях концепции Экхарта и широко используя в них его терминологию, И.Т. избегал характерные для того парадоксы и смелые интеллектуальные спекуляции, повлекшие за собой обвинение в ереси. К тому же его собственное мистическое учение, хотя отчасти и опирается на доктрину Фомы Аквинского, — по причине крайне негативного отношения И.Т. к современной ему схоластике (велико различие между теми, кто живет Св. Писанием, и теми, кто лишь читает его и толкует) — носит более практический характер и проповедует

внутреннюю духовную работу (inneren Werkes) как неотделимую от ее активного проявления в повседневной жизни христианина, любящего Бога и желающего спасения своей души. Потому постоянное — со ссылкой на Писание (Лк. 17,21) — настаиванье на том, что «Царствие Божие — внутри нас», сочетается у И.Т. с не менее твердой убежденностью в том, что гражданские добродетели являются одним из неперемennых условий его достижения.

Вслед за Экхартом, И.Т. производил различие между Богом (Gott), явленным в Лицах Св. Троицы, и Его «основой» (Grund) — Божеством (Gottheit), абсолютно трансцендентным для разумного познания и потому доступным исключительно мистическому созерцанию, при котором тварная человеческая душа возвращается к своему нетварному истоку, к своей идее в Боге, вступая с Ним в «мистический союз» (unio mystica). Указанное возвращение в принципе может осуществить любой человек, ибо, согласно И.Т., всякая душа, помимо природных — чувственной, разумной, волевой — способностей, содержит во глубине своей, в своем «внутреннем убежище» то, — хотя и сотворенное, но не являющееся естественно присущим индивидууму, — богоданное средоточие (Punkt), которое есть «основа души» (Seelengrund), ее искра (Seelenfünklein, scintilla animae), вершина (apex mentis) и одновременно — образ Божий (imago Dei), местопребывание Бога в человеке. Здесь, в предельном покое (Gelassensein) происходит выхождение души из себя и рождение ее в Сына Божьего, — подобно тому, как вследствие созерцания Богом-Отцом основы Своего Божества от Него рождается Бог-Сын. И когда подобное случается с человеком, он, по словам И.Т., знает Бога лучше, чем его глаз видит солнце, ибо между ним и Богом уже нет более никакой иной твари. При этом, несмотря на единение в мистическом акте души человека с Богом и полное подчинение его воли воле божественной, при котором у созерцателя приостанавливается сознание собственной обособленности, онтологического слияния тварной и нетварной природ не происходит. Не происходит в данном случае и полного избавления души от греха, вследствие чего человеку необходимо в страхе Божиим продолжать бороться за свое спасение.

Однако, согласно И.Т., данный процесс с необходимостью нуждается для своего осуществления в действии божественной благода-

ти, которое, в свою очередь, требует нужной направленности человеческой души по отношению к ее основе, а через нее и к божественному бытию: как говорит И.Т., Бог подобен рыбаку, запускающему в океан крюк с приманкой и вылавливающему лишь ту рыбу, что устремляется к этой приманке. Эта направленность души, ее настрой, «диспозиция», определяется тем, что И.Т. называет *Gemüt*, т.е. особой психической силой, пронизывающей чувства, разум и волю человека и побуждающей все душевные способности или к погружению вслед за собой в основу его души, или же, наоборот, к отворачиванию от нее, а следовательно, и от Бога. Таким образом, как Бог-Отец при рождении Бога-Сына устремляет Свой взор в бездну (*Abgrund*) своего Божества, так и душа, — чтобы в нее мог вселиться Сын Божий, — должна, отказавшись от всего чувственного и разумного в себе, обратить себя всю к благороднейшей своей части и погасить естественный свет рационального познания ради чистого мистического созерцания света божественного. Внешне этому самоотречению души сопутствует аскетическая жизнь человека в смирении и страданиях.

Идеи, изложенные И.Т., оказали сильное влияние на автора анонимного доминиканского трактата «Немецкая теология» («*Theologia deutsch*», «*Theologia Germanica*», кон. XIV — нач. XV вв.), а позднее, — несмотря на отсутствие в них явного противоречия католической догматике, — и на мировоззрение таких протестантских мыслителей, как Мартин Лютер, Себастьян Франк, Якоб Бёме. Что же касается католического мира, то, хотя в XVI в. проповеди И.Т. зачастую осуждались — или даже вовсе запрещались — во Франции, Испании и Бельгии, в то же самое время активными последователями его доктрины считали себя и бенедиктинец Блзий (Луи де Блуа: «*Institutio spiritualis*», 1551, «*Speculum spirituale*», 1558), и иезуит св. Петр Канизий («*Summa doctrinae christianae*», 1554, «*Institutiones christianae pietatis sive Parvus catechismus catholicorum*», 1556), и картузианец Лаврентий Сурий из Любека, создавший на основе проповедей И.Т. сочинение «Божественные установления» («*Institutiones divinae*»).

Соч.: Opera omnia. — Parisiis, 1623; Predigten [Sermones]. — Lipsiae, 1498 (Augsburg, 1508; Basileae, 1521, 1522; Coloniae Agrippinae, 1543) [lat. tr.: L. Su-

rius. — Coloniae Agrippinae, 1548 (Hildesheim, 1985); germ. tr.: Frankfurt-am-Main, 1826, 1864; Prag, 1872; Leipzig, 1892]; Von der Nachfolge des armen Lebens Christi / Hrsg. v. Schlosser. — Frankfurt-am-Main, 1833 (1864) [Buch von der geistlichen Armut / Hrsg. v. F.H.S. Denifle. — München, 1877]; Die Predigten Taulers / Hrsg. v. F. Vetter. — Berlin, 1910 (Dublin, 1968); Johannes Taulers Predigten, Bde. 1–2 / Hrsg. v. W. Lehmann. — Jena, 1913; Taulers ausgewählte Predigten / Hrsg. v. L. Naumann. — Bonn, 1914; Johannes Tauler: Predigten / Hrsg. v. G. Hoffmann. — Freiburg-im-Breisgau, 1961; Deutsche Mystik. Aus den Schriften von Heinrich Seuse und Johannes Tauler. — Stuttgart, 1967; Das Reich Gottes in uns. — München, 1982 [рус. пер.: Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера / Пер. и предисл. И.М. Прохоровой. — СПб.: РХГИ, 2000; АСМ II (избр. проповеди), 417–462]; Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters: Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse / Hrsg. v. J. Quint. — Halle/Saale, 1952; Twenty-Five Sermons / Tr. S. Winkworth. — London, 1906 (2nd ed.); The Sermons and Conferences of John Tauler / Tr. W. Elliott. — Washington: D.C., 1910; Sermons de Johannes Tauler et autres écrits mystiques, 2 vols. / Éd. A.L. Corin. — Liège, 1924 (1929); Sermons de Tauler, 3 vols. / Éd. E. Hugueny, P. Théry, A.L. Corin. — Paris, 1927–35; Spiritual Conferences / Trs. E. Colledge, M. Jane, B. Herder. — St. Louis (Mo.), 1961; The Rhineland Mystics: Writings of Meister Eckhart, Johannes Tauler and Jan van Ruusbroec and Selections from the Theologia Germanica and the Book of Spiritual Poverty / Ed. O. Davies. — New York, 1989; О правильной медитации / Пер. И.М. Прохоровой // Вестник Русского Христианского Гуманитарного Института 3 (СПб., 1999), 202–234.

*Lum.*: Arnold G. Historia et descriptio theologiae mysticae. — Francfordiae, 1702; Bähring F. Iohann Tauler und die Gottesfreunde. — Hamburg, 1853; Basel. Bericht von der bekehrung Taulers. — Straßburg, 1875; Bernhart J. Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance. — München, 1922; Bizet J.-A. Mystiques allemands. — Paris, 1957; Böhringer. Kirchengeschichte in Biographien II, 3: Die deutschen Mystiker. — Zürich, 1855; Clark J.M. The Great German Mystics: Eckhart, Tauler and Suso. — Oxford: Blackwell (New York: Macmillan), 1949; Denifle H. Tauler und die «Gottesfreunde» // Hist. politische Blätter 1 (1875); Denifle H. Tauler Bekehrung // Quellen und Forschungen zur Sprach und Kulturgeschichte der germ. Völker. — Straßburg, 1879; Denifle H. Das geistliche Leben: Deutsche Mystiker des XIV. Jahrhunderts. — Salzburg, 1936 (9. Auflage / Hrsg. v. A. Auer); Dick H. Tauler als Prediger. —

Lund, 1923; *Dussart-Debève S.* Die Sprache der Predigten Johannes Taulers. — 1969; *Gandillac M. de.* Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Tauler. — Montréal/Paris, 1965; *Greith.* Die Mystik im Predigerorden. — Freiburg-im-Breisgau, 1861; *Grunewald K.* Studien zu Taulers Frömmigkeit. — Leipzig, 1930; *Haas A.M.* Sermo Mystikus. — Fribourg, 1979; *Hamberger.* Stimmen aus dem Heiligthum der christl. Mystik und Theosophie. — Stuttgart, 1857; *Holzmair E.* Eckhart und Tauler. — Wien, 1931; *Hornstein X. de.* Les grands mystiques allemands du XIV<sup>e</sup> siècle: Eckhart, Tauler, Suso. — Lucerne, 1920; Johannes Tauler: Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag / Hrsg. v. T. Filthaut. — Essen, 1961; *Jundt.* Les amis de Dieu au XIV<sup>e</sup> siècle. — Paris, 1879; *Korn A.* Tauler als Redner. — Münster, 1928; *Lieftinck G.I.* Die middelnederlandsche Taulerhandschriften. — Groningen, 1936; *Müller A.V.* Luther und Taulers deutschen Predigten. — Halle, 1911 (Diss.); *Naumann L.* Untersuchungen zu Johannes Taulers deutschen Predigten. — Rostock. i.D./Halle, 1911; *Ozment S.E.* Homo Spiritualis: A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16) in the Context of Their Theological Thought. — Leiden, 1969; *Petry R.C.* Late Medieval Mysticism. — Philadelphia, 1957; *Pleuser Ch.* Die Benennungen und der Begriff des Leides bei Johannes Tauler. — Berlin, 1967; *Pourrat P.* Christian Spirituality in the Middle Ages. Vol. II. — Westminster (Md.), 1953; *Preger W.* Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. — Leipzig, 1893; *Rosenkranz.* Die deutsche Mystik. — Königsberg, 1836; *Rudelbach.* Christl. Biographien. — Leipzig, 1849, 187 ff.; *Schmidt Ch.* Etudes sur le mysticisme allemand (Mem. de l'ac. des sciences mor. et pol. II, p. 240). — Paris, 1847; *Schmidt J.* The Role of Christ in Tauler's Spirituality // *Downside Review* 96 (1978); *Schmidt J.* Passivity in the Sermons of John Tauler // *RTAM* 48 (1981), 198–211; *Schmidt J.* Introduction to Sermons by Johannes Tauler. — New York, 1985; *Schmidt K.* Johann Tauler von Straßburg. — Hamburg, 1841; *Siedel G.* Die Mystik Taulers nebst einer Erörterung über den Begriff der Mystik. — Leipzig, 1911; *Strakosch E.* Signposts to Perfection. — 1958; *Ulmann.* Reformatoren vor der Reformation. Bd. II. — Hamburg, 1842; *Vogt-Terhost A.* Der bildl. Ausdruck in den Predigten Taulers. — Marburg, 1920; *Weilner I.* Johannes Taulers Bekehrungsweg: Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik. — Regensburg, 1961; *Wentzlaff-Eggebert F.W.* Studien zu Lebenslehre Taulers. — Berlin, 1940; *Wentzlaff-Eggebert F.W.* Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. — 1969 (3. Auflage).

КУРТУАЗНЫЙ  
МИСТИЦИЗМ  
ГЕНРИХА СУЗО

ГЕНРИХ СУЗО, или Генрих Зейзе, Генрих фон Берг (Henricus Suso; Heinrich Seuse, Heinrich von Berg) (вероятно 21.03.1295, Констанц или Уберлинген, Швабия — 25.11.1366, Ульм, Швабия), немецкий

мистик, аскет и проповедник; выдающийся — наряду с Иоганном Экхартом (Майстером Экхартом) и Иоганном Таулером — представитель традиции рейнландского мистицизма XIV в., получивший за поэтический характер своих благочестивых сочинений прозвище «Любезный» (Amandus), а также исполненный в куртуазной стилистике титул «Слуга Вечной Мудрости» (Diener der Ewigen Weisheit). Один из лидеров основанного Николаем Базельским общества «Друзей Божьих» (die Gottesfreunde), созерцателей, противопоставлявших формализованной религиозности практику живого духовного общения с Богом. Выходец из знатной рыцарской семьи, Г.С. — под влиянием своей набожной матери, чье родовое имя, происходящее от названия г. Зюс (Süs), или Зейзе (Seuse), на Боденском озере, он перенял, — вступил в Доминиканский орден (1308, Констанц) и, пережив в 1313 г. глубокий мистический опыт, в течение последующих 10-ти лет предавался аскетической практике. В 1324–26 гг. Г.С. учился в кельнской орденской школе, в которой, по всей вероятности, произошло его личное знакомство с Майстером Экхартом и Иоганном Таулером; после чего он вернулся в Констанц, где сначала преподавал теологию в одном из местных монастырей, а затем приступил к активной деятельности в качестве проповедника. Вследствие папского интердикта, наложенного на германские города Иоанном XXII (1316–34) в ходе его борьбы с Людвигом IV Баварским (1314–47), Г.С. был вынужден в 1339 г. покинуть Констанц, став духовным наставником общины в Диссенхофене (Dießenhofen, Швейцария), приором которой он был в 1344–46 гг. По причине выдвинутого некоей женщиной, духовной дочерью Г.С., обвинения в том, что тот якобы является отцом ее ребенка, он уходит из общины, проповедует в Швейцарии и на верхнем Рейне, а с 1348 г. и до самой смерти живет в Ульме, в кафедральном соборе которого он и был похоронен. Беатифицирован Римско-Католической церковью в 1831 г. (день почитания — 23 января).



К числу основных трудов Г.С., прежде всего, относится построенная в редкой для Германии форме диалога — между «Истиной» и неким вопрошающим ее «юношей» — «Книжица Истины» («Das Büchlein der Wahrheit», ок. 1328/30), чье содержание посвящено теме страданий Христа и направлено в защиту Экхарта от выдвинутых против него догматических обвинений. В ней спорные идеи Экхарта ставятся в один ряд с другими, вполне ортодоксальными его утверждениями и снабжаются при этом интерпретациями, не влекущими за собой пантеистических заключений; с указанной целью связано и использование Г.С. таких терминов, как «разделение» (underscheidung) и «различение» (unterscheidenheit), призванных дать адекватное выражение экхартовского учения об аналогии: «Нет ничего, что было бы отделено от простой Сущности, ибо она всем существам дает суть, но в различении; — ни сущность Бога не является сущностью камня, ни сущность камня сущностью Бога...». Далее следуют: адресованная монахиням и потому написанная предельно простым языком — также в форме исполненного религиозным символизмом диалога — «Книжица Вечной Мудрости» («Das Büchlein der ewigen Weisheit», ок. 1328), шедевр благочестивой литературы, который хотя и содержит ряд теологических построений, в целом посвящен практической стороне богообщения; а также латинская версия предыдущего сочинения «Часы Вечной Мудрости» («Horologium aeternae sapientiae», ок. 1334). Кроме того, Г.С. принадлежит записанная с его слов рукой его духовной дочери, доминиканской монахини Эльсбет Штагель (Elsbeth Stagel; создательницы «Жизни сестер в монастыре Тос») первая на немецком языке психологическая автобиография «Книга Служителя» («Das Buch von dem Diener», ок. 1362), называемая также просто «Жизнь» («Leben»: «Vita»), а также записанные ею же «Большая книга посланий» («Grosses Briefbuch», ок. 1360) и ее сокращенный вариант «Малая книга посланий» («Briefbüchlein»). Перу Г.С. приписывается и «Пролог» (1362/63) к запланированной им книге «Exemplar» («Образец»), долженствовавшей стать изложением его богословия в систематической, пригодной для обучения форме.

При том что, — являясь горячим сторонником учения Экхарта и активно используя ключевые понятия принадлежащей тому тео-

логической доктрины, — Г.С. развивал многие из идей своего учителя, его собственным мистическим построениям присущи черты скорее эмоционального переживания веры, чем интеллектуальной спекуляции по поводу религиозных истин (это сближает характер мистицизма Г.С. с духовным настроением таких авторов, как Бернард Клервосский). Как следствие, особое значение придается им личным и глубоко интимным отношениям между человеком и Богом, складывающимся в ходе их непосредственного общения (однако, призывая к евангельской простоте христианской веры, Г.С. испытывает также и заметное влияние со стороны богословия Фомы Аквинского). Специального внимания заслуживает и тот факт, что на характер религиозного чувства Г.С. сильнейшее воздействие оказывали те — периодически происходившие — экстатические видения, в которых ему являлась София — Премудрость Божия, наделявшаяся им в описаниях чертами рыцарской Прекрасной Дамы и даже называвшаяся им иногда «Господь». Производя — вслед за Экхартом — различие между непостижимым Божеством (Gottheit) и Богом (Gott) как проявлением Божества в Лицах Св. Троицы, Г.С. полагает, что оно не имеет реального онтологического статуса в самом божественном бытии, но есть лишь необходимое следствие нашей попытки разумного постижения божественной природы. При этом внутренняя динамика божественной жизни, выражающаяся в вечном исхождении Бога от Божества, не свидетельствует, по Г.С., об онтологическом приоритете второго над первым, подобном тому приоритету, что принадлежит Творцу в Его отношении к творению. Говоря же о том, что божественная природа есть Ничто, Г.С., с одной стороны, утверждает, что в силу ее абсолютной простоты ей нельзя приписывать предикаты так же и в том же смысле, как мы приписываем их творениям; с другой стороны — заключает в эти слова непосредственное отражение результатов свободного от чувственных и умопостигаемых образов (также как и от всякой дискурсивной мысли) мистического опыта созерцателя.

Тот предельный покой (Gelassensein), что приходит вследствие полного отречения человека от всего себя, позволяет осуществить — по божественной благодати — его «мистический союз» (unio mystica) с Богом посредством рождения Христа в «бездне» (Abgrund)

души созерцателя, в ее бесконечной глубине, являющейся одновременно и ее средоточием, «праосновой» (Urgrund), где непосредственно присутствует образ Божий. (Очевидно, что на эти взгляды Г.С. оказало влияние дошедшее через *Альберта Великого* и *Дитриха Фрейбергского* учение о «сокровенном ума» (abditum mentis), или «сокрытой бездне» (abstrusior profunditas) души из «О Троице» Августина). Хотя Г.С., описывая указанный союз, говорит, что при нем человек — подобно капле воды, попавшей в бочку с вином, — «перестает быть самим собой, весь растворяется в Боге», «вселяется в природу Бога, как и Бог в его, чтобы отождествиться с Ним», это означает лишь то, что, находясь в состоянии мистического переживания, созерцатель «забывает себя», «исчезает сам для себя» и потому утрачивает сознание своей собственной обособленности. Однако на самом деле в мистическом опыте происходит такое единение человеческого духа с божественным и такое подчинение человеческой воли воле Божьей, при котором душа сохраняет свою индивидуальную сущность (что и фиксируется всяким ортодоксальным мистиком при последующем теологически корректном описании своего «невыразимого словами» опыта). При этом Г.С. резко критически относился к тем представителям движения «братьев свободного духа» (fratres spiritus libertatis), которые, заявляя, что стали одно с Богом, считали все свои действия — даже сколь угодно греховные по обычным меркам — действиями божественными и потому отвергали Церковь и ее таинства.

Сочинения Г.С., — будучи переведенными на латинский, французский, итальянский, голландский и другие языки, — приобрели большую известность и по популярности соперничали с трудами Майстера Экхарта, а позднее и с «О подражании Христу» («Imitatio Christi») *Фомы Кемпийского*, чему во многом способствовал их высокий художественный стиль, отличающийся поэтической образностью и проникновенностью. Среди страстных последователей «миннезингера мистицизма» можно назвать бенедиктинца Блозия (Луи де Блуа) и картузианца Лаврентия Сурия.

Соч.: Gesamtausgabe. — Augsburg, 1482, 1512 [lat. tr.: L. Surius. — Coloniae Agrippinae, 1555]; Heinrich Seuses deutsche Schriften / Hrsg. v. H.S. Denifle. —

München, 1880 [K. Bihlmeyer, 2 Bde. — Stuttgart, 1907 (1961); E. Diederich, W. Lehmann, 2 Bde. — Jena, 1911; N. Heller. — 1926]; Büchlein der Wahrheit. — 1482; Büchlein der ewigen Weisheit / Hrsg. v. M. Greiner. — 1935; Horologium aeternae sapientiae / Hrsg. v. J. Strange. — Coloniae Agrippinae, 1861 [K. Richtstätter. — Taurini, 1929; P. Künzle, O.P. — Friburg (Schweiz): Éd. universitaires, 1977 (Spicilegium Friburgense 23)]; Briefbüchlein. Leben und Schriften / Hrsg. v. M. Diepenbrock. — Ratisbonne (Regensburg), 1829 (1837, 1854, 1884); Die Briefe Heinrich Susos / Hrsg. v. W. Preger. — Leipzig, 1867; Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters: Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse / Hrsg. v. J. Quint. — Halle/Saale, 1952; Mystische Schriften. — 1966; Deutsche Mystik. Aus den Schriften von Heinrich Seuse und Johannes Tauler. — Stuttgart, 1967; Das Buch der Wahrheit / Hrsg. v. L. Sturlese, R. Blumrich. — Hamburg, 1993 [рус. пер.: Книжница истины / Пер. М.Ю. Реуткина // *Экхарт Майстер*. Об отрешенности. — М./СПб., 2001, 321–343 (Вопросы философии 7 (2000)); Книжка истины / Пер. И.М. Прохоровой // АСМ II, 463–486]; The Life of Blessed Henry Suso by Himself / Tr. T.F. Knox. — London, 1865; Blessed Henry Suso's Little Book of Eternal Wisdom / Tr. R. Raby. — London, 1866 (2nd ed.); The Life of the Servant / Tr. J.M. Clark. — London, 1952; Little Book of Eternal Wisdom, Little Book of Truth / Tr. J.M. Clark. — London, 1953; The Exemplar, 2 vols. / Ed. N. Heller, tr. A. Edward. — Chicago (Ill.), 1962; L'oeuvre mystique de Henri Suso: Introduction et traduction, 4 vols. / Éd. B. Lavaud. — Fribourg, 1946–47; Oeuvres complètes / Éd. J. Ancelet-Hustache. — Paris: Seuil, 1977; Возлюбленная беседа души с супругом ее Иисусом Христом, снятым с креста // *Дюби Ж*. Европа в Средние века. — Смоленск, 1994, 310–316; Книга истины, Книга любви / Пер. М.Л. Хорькова. — СПб., 2003.

*Lum.: Ancelet-Hustache J.* Le bienheureux Henri Suso. — Paris, 1943; *Arnold G.* Historia et descriptio theologiae mysticae. — Francfordiae, 1702; *Baldus G.* Die Gestalt des Dichters im Werke Heinrich Seuses. — Köln, 1966; *Bernhart J.* Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance. — München, 1922; *Bizet J.-A.* Henri Suso, ou Le déclin de la scolastique. — Paris, 1946; *Bizet J.-A.* Suso et le Minnesang, ou La morale de l'amour courtois. — Paris, 1947; *Bizet J.-A.* Mystiques allemands. — Paris, 1957; *Böhringer.* Kirchengeschichte in Biographien II, 3: Die deutschen Mystiker. — Zürich, 1855; *Bühlmann J.* Christuslehre und Christumystik des Heinrich Seuse. — Luzern, 1942; *Sister M. Catherine.* Henry Suso: Saint and Poet. — Oxford, 1947; *Clark J.M.*

The Great German Mystics: Eckhart, Tauler and Suso, Ch. 4. — Oxford: Blackwell (New York: Macmillan), 1949; *Denifle H.* Das geistliche Leben: Deutsche Mystiker des XIV. Jahrhunderts. — Salzburg, 1936 (9. Auflage / Hrsg. v. A. Auer); *Gebhard A.* Die Briefe und Predigten des Mystikers Heinrich Seuse nach ihren weltlichen Motiven und dichterischen Formeln. — Berlin, 1920; *Greith.* Die Mystik im Predigerorden. — Freiburg-im-Breisgau, 1861; *Gröber K.* Der Mystiker Heinrich Seuse. Die Geschichte seines Lebens, die Entstehung und Echtheit seiner Werke. — Freiburg/Berlin, 1941; *Haas A.M.* Nim din selbes War. — Freiburg (Schweiz), 1971; *Hamberger.* Stimmen aus dem Heiligthum der christl. Mystik und Theosophie. — Stuttgart, 1857; *Heinrich Seuse.* Studien zum 600. Todestag, 1366–1966 / Hrsg. v. E.M. Filthaut, O.P. — Köln: Albertus Magnus Verlag, 1966; *Hornstein X. de.* Les grands mystiques allemands du XIV<sup>e</sup> siècle: Eckhart, Tauler, Suso. — Lucerne, 1920; *Jäger Th.* Heinrich Seuse aus Schwaben. Ein Diener der ewigen Weisheit in XIV. Jahrhunderts. — Basel, 1893; *Lang A.* Heinrich Suso. Studie aus mittelalterl. Mystik. — Prag, 1911; *Lavaud B. OP.* L'oeuvre mystique de Henri Suso, 4 vols. — Fribourg (Suisse), 1946–47; *Misch G.* Heinrich Suso. — 1967; *Nicklas A.* Die Terminologie des Mystikers Heinrich Seuse. — Königsberg, 1914; *Petry R.C.* Late Medieval Mysticism. — Philadelphia, 1957, 245–258; *Pourrat P.* Christian Spirituality in the Middle Ages. Vol. II. — Westminster (Md.), 1953; *Preger W.* Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Tl. 2. — Leipzig, 1881, 309–418; *Rosenkranz.* Die deutsche Mystik. — Königsberg, 1836; *Schmidt Ch.* Etudes sur le mysticisme allemand (Mem. de l'ac. des sciences mor. et pol. II, p. 240). — Paris, 1847; *Senn R.* Die Echtheit der Vita Heinrich Seuses. — Bern, 1930; *Ulmann.* Reformatoren vor der Reformation. Bd. II. — Hamburg, 1842; *Vetter F.* Ein Mystikerpaar der XIV. Jahrhunderts. E. Stägel und H. Seuse. — Bäle, 1882; *Volkman W.* Der Mystiker Heinrich Suso. — Duisburg, 1869; *Weymann U.* Die Seusesche Mystik und ihre Wirkung auf die bildende Kunst. — Berlin, 1928; *Wentzlaff-Eggebert F.W.* Heinrich Seuse. Sein Leben und seine Mystik. — Lindau, 1947; *Zeller R.* Le bienheureux Henri Suso. — Paris, 1922; *Рейтин М.Ю.* Блаженный Генрих Сузо и его «Апология» Майстера Экхарта // Вопросы философии 7 (2000).

«НЕМЕЦКАЯ ТЕОЛОГИЯ»  
КАК ПРАКТИЧЕСКОЕ  
НАСТАВЛЕНИЕ  
В АСКЕТИЧЕСКОЙ  
ЖИЗНИ

«НЕМЕЦКАЯ ТЕОЛОГИЯ» («Theologia Germanica»; «Theologia deutsch» [«Theologia teutsch», «Ein [Eyn] deutsch Theologia»], «Die deutsche Theologie» [«Eine deutsche Theologie»]), анонимный доминиканский трактат кон. XIV — нач. XV вв., написанный под сильным влиянием идей

Иоганна Экхарта (Майстера Экхарта) и *Иоганна Таулера* и, по всей видимости, задуманный как такое обобщение традиции немецких аскетико-мистических сочинений, которое могло бы послужить практическим руководством для простых христиан. В качестве его возможного автора, — с большой вероятностью принадлежавшего к обществу «Друзей Божьих» (die Gottesfreunde), — называется некий «Франкфуртец» (Der Frankfurter), возможно, идентичный гейдельбергскому профессору теологии Иоганну Франкфуртскому. Название же сочинению было дано Мартином Лютером, придававшим ему большое значение и впервые осуществившим в 1516 г. его печатное издание; в 1518 г. он снова издал указанную работу, снабдив ее собственным предисловием: «Я утверждаю, что, кроме этого трактата, я не обнаружил ни одной книги, за исключением Библии и творений Блаженного Августина, которая научила бы меня столь многому для понимания смысла Бога, Христа, человека и всего остального».

Согласно пропитанному неоплатоническими мотивами учению автора «Н.т.», все вещи истекают от Бога, являясь Его сиянием и имея в Нем свою сущность. При этом Бог — в соответствии со Своим статусом и природой — с необходимостью должен проливать Себя вовне, т.е. в Свои творения: «Если бы не было никакого произведения или действия или чего-либо подобного, то чем бы был тогда Бог и чьим бы Богом Он тогда был?»

Что же касается человеческой души, то она содержит как истинный свет божественной благодати, являющийся причиной истинной любви — любви к Богу, так и обманчивый, совращающий с верного пути свет естественный — причину любви ложной, или самолюбия. Так как добро есть результат проявления исключительно первого вида любви, следствием всякого собственного воления

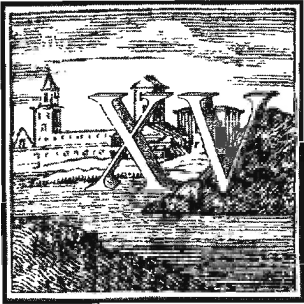
может быть только грех: «Естественный свет никогда не может быть обращен и направлен на верный путь, точно так же, как и злой дух; он даже сам есть злой дух». Отсюда послушание Богу имеет своей конечной целью единение человека с Творцом: «Чем больше обособленности, тем больше греха и зла. Напротив, чем больше убывает у человека: мое, я, мне, меня, т.е. личной обособленности, тем больше прибывает в нем Божьего Я, т.е. Самого Бога». Это мистическое возвращение осуществляется в процессе последовательного прохождения трех необходимых этапов: 1) раскаяние в грехах, но не из боязни осуждения, а единственно потому, что они противны Богу; 2) отказ человека от всякого своеволия и полное уничтожение им собственного «я», для того чтобы место, принадлежавшее его обособленной самости, заняло в нем «Я» Бога и посредством него действовала одна лишь божественная воля (в этом и состоит отвращение душевных очей от естественного света); и как результат 3) созерцание в снизошедшем свете благодати тайн Божества при возрастании любви человека к Богу до силы и чистоты той любви, что Бог питает к Себе Самому.

В тот момент, когда человек покидает свои пределы и в нем начинает обитать божественная Личность, происходит обожение человека и очеловечивание Бога. Слившись с Ним, человек возвышается над заповедями, нормами права, разума и морали и более не нуждается в них, ибо сам Дух Божий руководит его мыслями и поступками; установленный же порядок сам по себе предназначен «для руководства людям, не знающим ничего лучшего и не понимающим, для чего созданы закон и порядок». Однако при этом человеку, достигшему состояния обожения, все же не следует пренебрегать внешними нормами поведения, так как пренебрежение это было бы проявлением его духовной гордыни.

*Изд.: Eyn deutsch Theologia. Das ist eyn edles Buchleyn von rechtem Vorstand was Adam und Christus sey und wie Adam yn uns sterben und Christus ersteen sall / Hrsg. v. M. Luther. — Wittenberge, 1516, 1518 (Pfeiffer. — Stuttgart, 1851; repr. 1963); Der Frankfurter. Eine deutsche Theologie / Hrsg. v. W. Uhl. — 1912 (1926) [J. Bernhart. — Leipzig, 1922; H. Schiel // ALKM 22 (1970)]; Theologia Deutsch / Sprachlich gestaltet von P. Kroedel. — Leipzig: H. Kreisel Verlag, 1940; Une*

*théologie germanique / Tr. J.-J. Anstelt. — Paris: PUF, 1983; The Rhineland Mystics: Writings of Meister Eckhart, Johannes Tauler and Jan van Ruusbroec and Selections from the Theologia Germanica and the Book of Spiritual Poverty / Ed. O. Davies. — New York, 1989.*

*Лум.: Baring G. Neues von der «Theologia deutsch» und ihrer Weltweider Bedeutung // Archiv für Reformationsgeschichte 48 (1957); Baring G. Bibliographie der Ausgaben der «Theologia deutsch» (mit Faksimile der Erstaussgabe). — 1963; Bizet J.-A. Mystiques allemands. — Paris, 1957; Lisko. Die Heilslehre der «Theologia deutsch». — Stuttgart, 1857; Paquier J. Un mystique allemand du XIV<sup>e</sup> siècles. L'orthodoxie de la «Théologie germanique». — Paris, 1922; Windstosser M. Etude sur la «Théologie germanique». — Paris, 1911.*



## ПАРИЖСКАЯ ШКОЛА (XIV В.)

ЛОГИКА И  
ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ  
АЛЬБЕРТА  
САКСОНСКОГО

АЛЬБЕРТ САКСОНСКИЙ (Albertus de Saxonia, Albertus de Ricmestorp [Rickmersdorf], Albertus de Helmstede [Helmstedt]), Albertus Parvus [Novus], Albertutius, Albertilla; Albert von Sachsen [von Riggensdorf, von Helmstädt]) (ок. 1316, возм.

Хельмштедт, Саксония — 08.07.1390, Хальберштадт, Саксония), философ-номиналист; логик, математик и естествоиспытатель. Как представитель — наряду с Иоанном Буриданом, *Николаем Оремом*, *Марсилием Ингенским* — Парижской школы, активно развивал идеи мертонских калькуляторов (*Оксфордская школа*). Учился в Парижском университете, где в 1351 г. стал магистром искусств (одним из его учеников был Темон Иудей). С 1353 г. А.С. работает на различных должностях в Английской нации; в 1357 и 1362 гг. является ректором университета. Оказав содействие в основании Венского университета, он вскоре становится его первым ректором (1365). С 1366 г. и до конца жизни А.С. — епископ Хальберштадта (episcopus Halberstatensis).

Перу А.С. принадлежат комментарии к большинству из работ Аристотеля: к «Физике» («*Quaestiones in octo libros Phisicorum*»), «Второй Аналитике» («*Quaestiones super libros Posteriorum Aristotelis*»), «О Небе» («*Quaestiones in Aristotelis libros De coelo et mundo*»), «О возникновении и уничтожении» («*Quaestiones in duos libros De generatione et corruptione*»), «Никомаховой этике» («*Expositio decem librorum Ethicorum Aristotelis*»), «Об ощущении и осязаемом», а также к псевдо-аристотелевской «Экономике» и к «Сумме всей логики» Уильяма Оккама («*Quaestiones in Logicam Guillelmi Occami*»). Из логических сочинений А.С. (среди которых «*Insolubilia*», «*Trac-*

tatus obligationum», «*Quaestiones in artem veterem*») выделяются «Весьма полезная логика» («*Perutilis logica*»), — значительная часть материала которой, впрочем, заимствована у Уильяма Оккама, Иоанна Буридана и, возможно, *Вальтера Бурлея*, — и «Софизмы» («*Sophismata*»). Математике и естественной философии посвящены: «Трактат о пропорциях» («*De proportionibus*», или «*Tractatus proportionum*»), «Трактат о широте форм» («*Tractatus de latitudinibus formarum*»), «О квадратуре круга» («*De quadratura circuli*»), «О максимуме и минимуме» («*De maximo et minimo*»), «Тайны растений, камней и минералов» («*Secreta de herbis, lapidibus et mineralibus*»), а также приписываемая перу А.С. работа «Об отношении диагонали квадрата к его стороне» («*De proportione dyametri quadrati ad costam ejusdem*»).

Будучи сторонником так называемой «новой» логики, или «современной логики» (*logica moderna*, или *logica modernorum*), А.С., строго разделявший логическую и фактическую истинность, трактует данную науку как формальную дисциплину о принципах всякого знания (*modi scientiarum omnium*), предметом которой являются не эмпирические, а абстрактные объекты — универсалии, или логические константы. Исследуя свойства терминов (*proprietas terminorum*), он — вслед за Уильямом Шервудом, *Петром Испанским* и Уильямом Оккамом — различает категорематические термины (*categoremata*), могущие быть субъектом, предикатом или частью дистрибутивного предиката (т.е. понятия, имеющие самостоятельный смысл), и синкатегорематические термины (*syncategoremata*), не могущие быть ни субъектом, ни предикатом высказывания, не обладающие свойством референции и значимые только благодаря своим логическим функциям (т.е. так называемые второстепенные части речи: кванторы, предлоги, союзы, частицы и т.п.). Отталкиваясь от содержания III кн. «Топики» Аристотеля, — где тот обращает внимание на существование таких условных заключений, в которых от утверждения об одном предмете умозаключают к утверждению обо всех других предметах того же рода, — А.С. разрабатывает собственную общую теорию следований (*de consequentiis*), предоставляющую возможность отличить силлогистически необходимые выводы (*consequentiae bonae*) от выводов, таковыми не являющимися-

ся (*consequentiae voluptariae*). При этом он полностью присоединяется к аристотелевскому запрещению умозаключать от принятия необходимого к принятию собственно возможного: «Невозможно, чтобы из необходимости вытекало не необходимое». Проводя же различие между материальной импликацией (*implicatio materialis*), выражающей следование фактическое и имеющей свой контрпример, и импликацией формальной (*implicatio formalis*), выражающей следование логическое и контрпримера не имеющей (к ней он относит и выведение следствий из гипотезы: *consequentia formalis ex hypothesis*), А.С. утверждает, что первая осуществляется благодаря значениям категорематических терминов, а вторая — благодаря значениям синкатегорематических терминов.

Кроме того, А.С. подробно занимается и проблемой семантических парадоксов (*insolubilia*, двусмысленных логических пропозиций), анализируя свыше двухсот случаев софизмов (*sophismata*) — таких, например, как софизм о человеке, говорящем, что он лжет (*qui se mentiri dicit*) из «Топики» (180 a35–b7) Аристотеля, — и используя при этом элементы математической логики. Другим примером рассматриваемых А.С. антиномий выступает случай, когда требуется ответить на вопрос, истинно или ложно заключенное в кавычки предложение при условии, что оно единственно: «Если Бог есть, то некоторое условное суждение является ложным», и больше нет никакого условного суждения (“*Si Deus est, aliqua conditionalis est falsa*”, et sit nulla alia conditionalis); «“Человек есть осел, или некоторое дизъюнктивное суждение является ложным”, и в мире больше нет никакого дизъюнктивного суждения (“*Homo est asinus vel aliqua disjunctiva est falsa*”, et sit nulla aliqua disjunctiva in mundo); «“Бог есть и некоторое конъюнктивное суждение является ложным”, и, кроме этого, в мире больше нет никакого конъюнктивного суждения (“*Deus est et aliqua copulativa est falsa*”, et sit sic, quod nulla alia copulativa sit in mundo, haec ipsa)» («*Perut. log.*» VI).

Что же касается естественнонаучных интересов А.С., то, — помимо поиска пропорциональной зависимости между скоростью, расстоянием и временем движения, — он, разделявший вместе с Иоанном Буриданом, Николаем Оремом и Марсилием Ингенским теорию импетуса (*impetus*), задается вопросом о его природе, т.е. о

том, как следует классифицировать импетус в терминах аристотелевской теории десяти категорий (*praedicamenta*). По мнению А.С., импетус есть «качество» (*qualitas*), присущее движущемуся телу, приобретаемое этим телом естественно, по причине своего движения, и разрушаемое недостатком силы его сохранения и естественной склонностью тела к покою. При этом тело большей массы имеет больший импетус, а следовательно, и большее ускорение. Вместе с Буриданом А.С. обсуждал и гипотезу, касающуюся возможности приложения теории импетуса к обращению небесных сфер, согласно которой Бог творит мир как единый механизм с едиными законами своего движения, исходящего от первоначально сообщенной ему Богом запечатленной двигательной силы (*virtus impressa*). А.С. принадлежит и оригинальное решение вопроса о природе гравитации, согласно которому вес, как причина падения тела, будучи существенным свойством тела, «инструментально» (*instrumentaliter*) приводит его в движение. Проводя различие между центрами тяжести и объема тела и замечая, что они не обязательно совпадают, он утверждает, что настоящим центром универсума является не центр объема Земли, но центр ее тяжести. Тяготение же есть стремление каждого тела — как части мирового целого, имеющей свой центр тяжести в центре мира — соединиться с центром тяжести Земли. (Данное объяснение А.С. было широко распространено вплоть до XVII в.). Отсюда, в частности, следует, что Земля — сферична, а значит поставленные на ней рядом две вертикальные башни должны расходиться по мере увеличения их высоты («*Quaest. in De coelo et mundo*» II, 27).

Как и Буридан, А.С. отвергает гипотезу суточного вращения Земли вокруг своей оси, считая, что эта идея, предполагающая, по его мнению, устранение всех движений небесных тел, не является правдоподобной (*non verisimilis*). Им также отстаивается тезис о единственности конечного мира. Кроме того, затрагивая так называемую проблему смеси (*mixtum*), — т.е. вопрос о том, что становится с формами элементов, составляющих материальную субстанцию, когда они объединяются с формой этой субстанции, — А.С. принимает решение, согласно которому формы элементов, однажды включенные в материальную субстанцию, не пребывают в ней более ни фор-

мально, ни акцидентально, а возникновение при этом новых качеств обусловлено самой субстанциальной формой. А.С. также среди первых установил, что эрозия — главная причина наблюдаемого очертавания земной поверхности. Весьма вероятно, что некоторые его идеи повлияли на физико-математические теории Леонардо да Винчи («Dal moto e misura dell'acqua» и др.).

*Соч.:* Quaestiones in Aristotelis libros De coelo et mundo. — Papiac, 1481 (Venetiis, 1492); De proportionibus [Tractatus proportionum]. — Venetiis, 1485 (Bononiae, 1487); Tractatus obligationum. — Parisiis, 1490; Insolubilia. — Parisiis, 1495; Quaestiones in logicam Guillelmi Occami // *Guillelmus Occam. Expositio aurea.* — Bononiae, 1496; Commentarius in Posteriora Aristotelis [Quaestiones super libros Posteriorum]. — Mediolani (Venetiis), 1497; Sophismata. — Parisiis, 1502 (repr. Hildesheim: Olms, 1975); De generatione et corruptione. — Venetiis, 1515; Quaestiones in octo libros Phisicorum. — Parisiis, 1516; Perutilis logica. — Venetiis, 1522 (repr. Hildesheim: Olms, 1974); Quaestiones in artem veterem / Ed. A. Munoz Garcia. — Maracaibo: Universidad del Zulia, 1988.

*Лит.:* Busard H.L.L. Der «Tractatus proportionum» von Albert von Sachsen // Denkschriften Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Mathematische-naturerische Klasse CXVI, 2 (1972), 43–72; Dyroff A. Über Albertus von Sachsen // Festgabe für Clemens Bäumker. — Münster, 1913; Heidings-Felder G. Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles. — Münster, 1921 (2. Auflage: 1927); Heidings-Felder G. Albert von Sachsen // BGPM XXII, 3–4 (1926); Itinéraires d'Albert de Saxe / Éd. J. Biard. — Paris, 1991; Kann C. Zur Suppositionstheorie Alberts von Sachsen // Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy III (Publications of Luther-Agricola Society, B 19). — Helsinki, 1990, 512–520; Libera A. de «Expositio et probatio per causas veritatis» chez Albert de Saxe et Marsile d'Inghen // Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV<sup>e</sup> siècles / Éd. Z. Kaluza, P. Vignaux. — Paris: Vrin, 1984, 127–147; Maier A. Studien zur Naturphilosophie des Spätscholastik (1949–52): I. Die Vorläufer Galileis im XIV. Jahrhundert. — Rom, 1949, II. Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie (2. Auflage). — Rom, 1951, III. An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft (2. Auflage). — Rom, 1952; Maier A. Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie. — Rom, 1955; Maier A. Zwischen Philosophie und Mechanik. — Rom,

1955; Les sophismes du savoir: Albert de Saxe entre Jean Buridan et Guillaume Heytesbury // *Vivarium* 27/1 (1989), 36–50; Suter H. Die Quaestio «De proportione dyametri quadrati ad costam ejusdem» des Albertus de Saxonia // *Zeitschrift für Mathematik und Physik. Hist.-literar. Abteilung* 32 (1887), 41–56; Verbes cognitifs et appellation de la forme selon Albert de Saxe // *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy II* (Publications of Luther-Agricola Society, B 19). — Helsinki, 1990, 427–435; Зубов В.П. Пространство и время у парижских номиналистов XIV в. (К истории понятия относительного движения) // Из истории французской науки. — М., 1960, 3–53.

**НИКОЛАЙ ОРЕМ:**  
ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ  
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И  
МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ  
НОВАЦИИ

НИКОЛАЙ ОРЕМ, или Николай Орезм (Nicolaus Oresme; Nicole Oresme [d'Oresme]) (ок. 1323/25, около Байё (Bayeux) близ Кана, Нормандия — 11.07.1382, Лизьё, Нормандия), французский философ и теолог, ученый (естествоиспытатель, математик, экономист), переводчик; представитель — наряду с Иоанном Буриданом, Альбертом Саксонским и Марсилием Ингенским — Парижской философской и естественнонаучной школы. С 1348 г. Н.О. — как студент Нормандской нации — обучается в Наваррской коллегии (Collegium Navarvae) при Парижском университете, где ок. 1356 г. становится магистром (и, вероятно, доктором) теологии: одним из его учеников был основатель движения «Братья общинной жизни» (Fratres communis vitae) Геерт Грооте. Сблизившись ок. 1359 г. с королевским двором Иоанна II Доброго (1350–64), он служит наставником дофина, будущего Карла V Мудрого (1364–80), а в 1361 г. назначается архидиаконом собора в Байё, однако в том же году оставляет эту должность, так как она мешала его преподавательской деятельности. С 23 ноября 1362 г. Н.О. — каноник собора в Руане (Нормандия); с 10 февраля 1363 г. каноник Св. Капеллы (La Sainte Chapelle) в Париже, где проповедует перед Урбаном V (1362–70) в Сочельник 1363 г. («Sermo coram Urbano V»); с 18 марта 1364 г. декан Руанского собора; с 1370 г. капеллан и



советник Карла V, проведенного в соответствии с его рекомендациями финансовые реформы. 3 августа 1377 г. ему — в виде благодарности за осуществленные в 1369–77 гг. переводы — была пожалована должность епископа Лизьё, в коей Н.О. пребывал до самой смерти.

По заказу Карла V Н.О. перевел на французский язык и прокомментиовал ряд сочинений Аристотеля: «Никомахову этику» («Le Livre de Ethiques d'Aristote», 1370–72), «О Небе» («Le Livre du Ciel et du Monde», 1377), «Политику» («Le Livre de Politique d'Aristote»), а также псевдоаристотелевскую «Экономику» («Le Livre de Yconomique d'Aristote», 1374); наряду с Гильомом Оремом (Guillelmus Oresme) он рассматривается и как возможный автор «Le Quadripartit de Ptholomee» (1356–60) — перевода латинской версии астрологического трактата Клавдия Птолемея «Четверокнижие» («Quadripartitum», «Tetrabiblos»). При этом важно, что именно благодаря переводам Н.О. французский язык обогатился такими неологизмами, как: *anatomie, democracie, incommensurable, matériel, probabilité, scientifique, vélocité*. Кроме того, перу Н.О. атрибутируются латинские толкования на «Физику» («Physica»), «Метеорологику» («Meteorologica»), «О возникновении и уничтожении» («De generatione et corruptione»), «О душе» («De anima») и на малые естественнонаучные сочинения («Parva naturalia»: «De sensu et sensibili», etc.) Аристотеля, а также вопросы на «Геометрию» Евклида («Questiones super Geometriam Euclidis»).

В число собственных работ Н.О., написанных на латинском и французском языках и касающихся теолого-философской тематики в контексте физических и математических проблем, входят: «Трактат о сфере» («Traité de la Sphère», «Questiones de sphaera», 1365), «Трактат о конфигурации качеств и движений» («Tractatus de configurationibus qualitatium et motuum», до 1371), «Трактат о широте форм» («Tractatus de latitudinibus formarum»), «О соизмеримости или несоизмеримости движений неба» («De commensurabilitate sive incommensurabilitate motuum celi»), «Об отношении пропорций» («De proportionibus proportionum»), а также направленная против астрологии и названная в подражание сочинению Цицерона («De divinatione») «Книга о предсказаниях» («Le livre de divinations», 1360–70; или «Questio contra divinatores horoscopios», «Tractatus

contra judicarios astronomos»). В число других трудов Н.О., — помимо утраченных (комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского, трактат о монохорде), — входят: «Quodlibeta» (1370), «Ars sermonicandi», «De communicatione idiomatum [in Christo]», «Contra mendicacionem», «Espositio cujsdam legis», «De malis venturis super Eccesiam», «Determinatio facta in resumpta in domo Navarre», «Algorismus proportionum», «Inter omnes impressiones», «De motibus sphaerarum», «De causis mirabilium», «Ad pauca respicientes», порядка 115-ти проповедей («Sacre conciones») и др. Особого внимания заслуживает «Трактат о происхождении, природе, справедливости и обращении денег» («Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum»: «De l'origine, nature et mutation des monnoies», или «Traictié de la première invention des monnoies», 1356–60), предостерегающий правителя от произвольного изменения стоимости монет, от чеканки их в неполноценном и разнотипном виде и повлиявший впоследствии на финансовую теорию Габриэля Биля («De potestate et utilitate monetarum»).

Испытавший влияние отлучений 1277 г., Н.О. признавал невозможность строгих демонстративных доказательств — как рациональной, так и экспериментальной природы — в сфере естественных наук. В стремлении показать, что общепринятые научные теории являются лишь гипотезами, разделяемыми исключительно в силу традиции и авторитета, он приводил в пример альтернативные решения одного и того же физического вопроса, которые — как равно правдоподобные — в одинаковой мере оказывались способными объяснить («спасти») наблюдаемые явления. Так, с точки зрения Н.О., ни посредством наблюдения, ни путем логического рассуждения невозможно установить: вращается ли вокруг своей оси Земля при фиксированном положении сферы неподвижных звезд, или в реальности происходит обращение последнего неба вокруг неподвижной Земли в центре универсума («Du Ciel et du Monde» II, 25). При этом Н.О., с одной стороны, понимает — в отличие от Альберта Саксонского, — что теория суточного вращения Земли не влечет за собой устранение движений планет, а с другой стороны, считает ее более экономной (т.е. требующей меньшее число постулатов) и неопровержимой даже при обращении к Писанию, в тексте кото-

рого используются обычные способы изложения, а не методология научных трактатов. Точно так же — вопреки мнению Аристотеля — нельзя представить убедительные научные, метафизические или богословские аргументы в пользу учения о единственности нашего универсума: всемогущество Божества позволяет Ему сотворить несколько одновременно существующих миров, каждый из которых обладал бы собственным центром и окружностью (I, 24). Однако Н.О. полагает, что в ситуации выбора из двух гипотетически возможных вариантов следует придерживаться того, что соответствует традиционной точке зрения, а именно предполагающего неподвижность Земли и единственность мироздания.

Кроме того, проводя строгое различие между математическим подходом (*secundum imaginationem*) и подходом физическим (*secundum rem*), Н.О. — именно «в соответствии с математическим воображением (*selonc ymaginacion mathematique*)» (I, I, 10) — оперирует в своих рассуждениях соотношениями бесконечных и конечных величин. Так, опровергая аристотелевский тезис о необходимости принятия безначальности мира (поскольку допущение его начала влечет за собой и допущение его конечности), он стремится доказать, что некоторые процессы, имевшие начало во времени, могут иметь бесконечное продолжение. Н.О. также доказывал, что конечный путь, вопреки Аристотелю, может быть пройден в бесконечное время: например, если тело проходит в первый день половину пути, во второй — половину от половины и т.д.; и наоборот, что бесконечный путь может быть пройден в конечный отрезок времени: например, если тело проходит в половину дня определенное пространство, в следующую четверть дня такое же пространство и т.д. (I, I, 10). Точно так же им доказывается, что тело бесконечно большого объема может обладать конечной тяжестью, а именно в случае, если оно состоит из бесконечного числа частей, тяжесть которых убывает до бесконечности, т.е. равна, например,  $1/2$ ,  $1/4$ ,  $1/8$  и т.д. определенной единицы величины (I, I, 11).

Производя таким образом пересмотр оснований традиционной науки, Н.О. формулирует идею дробных показателей, служащих для определения «отношения пропорций» (*proportio proportionum*), а также употребляет степени с дробными показателями и иррацио-

нальные величины, чем предвосхищает логарифмическое исчисление («*De prop. prop.*»). Характерно, что признавая всю условность (физическую фиктивность) математической репрезентации природных процессов и даже говоря в связи с этим о двух видах телесности: одной — подлинной (*vera*), другой — воображаемой (*ymaginata*), Н.О., тем не менее, — вслед за представителями *Оксфордской школы* — настаивает на полезности алгебро-геометрического подхода для изучения физической реальности: «И даже если неделимые точки или линии — ничто, тем не менее нужно их математически вымыслить для познания мер вещей и их отношений» («*De conf. qual.*» I). Один из конкретных результатов его кинематических исследований аналогичен достижению мертонских калькуляторов: Н.О. также было обнаружено, что расстояние, пройденное телом, движущимся с равномерным ускорением, равно расстоянию, пройденному за то же время другим телом, движущимся с постоянной скоростью, равной достигнутой первым телом в середине его пути, т.е.  $S = [V_0 + 0,5 (V_f - V_0)] \cdot t$ , где  $S$  — проходимое расстояние,  $V_0$  — начальная скорость,  $V_f$  — конечная скорость,  $t$  — время ускорения. (Позднее Галилео Галилей сформулировал сходное правило и в отношении падающих тел).

Желая наглядно представить основные положения концепции о «широте форм» (*latitudo formarum*), включая законы «интенсии и ремиссии скоростей» (*intensio et remissio velocitatum*), Н.О. применяет для этой цели в «Трактате о конфигурации качеств и движений» специальный графический метод выражения, — ибо, по его мысли, отношения между физическими объектами (включая отношения между присущими им качествами) представляются лучше посредством геометрических изображений: «величина или отношение линий более понятны и легче нами постигаются» («*De conf. qual.*» I, 1). Так, предвосхищая идею прямоугольных координат, легшую позднее в основу аналитической геометрии Рене Декарта, он изображает пространственно-временную экстенсию качества в объекте посредством прямой горизонтальной линии, на которой строится ряд перпендикуляров, по своей длине пропорциональных интенсивности переменного качества в тот или иной момент наблюдения; при соединении концов данных перпендикуляров обра-

зуются кривая, характеризующая колебания интенсивности качества. Площадь же получившейся двумерной фигуры представляет из себя количество качества в объекте (*quantitas qualitatis*). К тому же, значительно расширяя за пределы кинематики поле применения концепции конфигурации, униформности и дифформности качеств, Н.О. стремится объяснить с ее помощью практически все разнообразие природных явлений, как то: теплопроводность, магнетизм и электричество, видовые отличия животных и законы наследственности, психо-физиологические состояния людей, их вкусы и склонности, принципы музыкальной гармонии и т.д. и т.п. При этом, уделяя специальное внимание вопросам акустики, он — в отличие от Макробия (комментарий к «Сну Сципиона» Цицерона: «*Commentarium in Somnium Scipionis*», нач. V в.) и Боэция («Наставления к музыке»: «*De institutione musica*») — проводит различие высоты и силы звука, а также говорит далее о качественном разнообразии тембров, явлениях резонанса, последовательных и одновременных сочетаниях звуков, психологических факторах эстетического восприятия (привычка, воспоминания прошлого и т.п.), характеристиках выразительных особенностей отдельных ладов, физиологических воздействиях музыки. Им приводится и доказательство необходимости существования как «совершеннейшей и прекраснейшей гармонии», которая будет слышима праведниками после всеобщего воскресения, так и «абсолютно безобразного звука», который после Суда — в виде «страшного и печального завывания» — будут слышать грешники в аду («*De conf. qual.*» II, 24).

Касаясь иных проблем естествознания, Н.О., — различавший, как и Альберт Саксонский, центры тяжести и объема Земли, — делает предположение о том, что она может совершать локальные перемещения, ибо ее центр тяжести, постоянно стремящийся к совпадению с центром универсума, периодически смещается в сторону по причине геологических и климатических процессов. С этим связано и предположение о существовании за пределами универсума пустого и бесконечного «воображаемого пространства», служащего единым критерием для всех движений тварного мира, определяемых, таким образом, через соотношение с этим абсолютным пространством, а не как перемещения одних тел относительно

но других. Н.О. разделяется и общая для Парижской школы теория импетуса (*impetus*) — «запечатленной силы» (*virtus impressa*) в движущемся объекте; он, в частности, использует ее, когда, — подобно Плутарху, — описывает колебательное движение тела, что осуществляет гипотетическое падение в сквозное отверстие, проходящее через центр Земли. Но более того, соглашаясь с теорией Иоанна Буридана, согласно которой небесные сферы совершают свои обращения лишь благодаря первоначально сообщенному им Богом импетусу (т.е. без необходимости последующего приложения какой-либо движущей силы извне), Н.О. — вероятно впервые — применяет для описания «мировой машины» (*machina mundi*) метафору заведенных механических часов: когда «Бог создавал небеса, Он наделил их качествами и движущими силами», и это «подобно тому, как человек делает часы и предоставляет им ходить и двигаться самим» («*Du Ciel et du Monde*» II, 2).

Оригинальному характеру мысли Н.О. полностью отвечает и его исследование поведения светил в трактате «О соизмеримости или несоизмеримости движений неба». Устанавливая разницу между наукой астрономической (базирующейся на чувственном наблюдении и измерении материальных объектов и потому достигающей лишь приблизительного знания о них) и наукой математической (исходящей из умозрительного постижения объектов идеальных и потому обладающей абсолютной точностью результатов), Н.О. утверждает, что только с помощью последней, учащей о совместимых и несовместимых пропорциях, можно ответить на вопрос о том, какое из двух альтернативных допущений верно: 1) все движения небесных тел соизмеримы друг с другом, и тогда всякий раз по истечении «мирового года» (равного 36000 солнечных лет) светила с необходимостью возвращаются к прежнему взаимному расположению; или 2) по крайней мере некоторые из движений небесных тел несоизмеримы, и тогда возвращение светил к прежнему состоянию в принципе невозможно: «Если два движущихся тела, перемещающихся несоизмеримыми друг с другом движениями, сейчас находятся в конъюнкции, они больше никогда не окажутся в конъюнкции в той же точке». Примечательно, что при разрешении данной проблемы Н.О. обращается и к чисто богословской аргументации, ког-

да, — подвергая сомнению античную интуицию о преимуществе предела перед беспредельным, — утверждает ценность (так сказать, «с христианской точки зрения») именно индивидуального, т.е. однократного и неповторимого («нового и невиданного») события природной и человеческой жизни, которому никогда «не будет подобного по виду»: «Вот почему более отрадным и совершенным кажется и более подходящим Божеству, чтобы не повторялось одно и то же, но чтобы всегда появлялись новые и несходные с прежними констелляции и разнообразные действия, дабы длинный ряд веков... не замыкался в круг, но уходил без конца по прямой всегда вдаль». Но такая ситуация имеет место только в случае несоизмеримости движений небесных тел; и если дело обстоит именно так, то отсюда — помимо прочего — следует и невозможность каких бы то ни было астрологических предсказаний. Характерно, однако, что трактат Н.О. оканчивается спором между Арифметикой, отвергающей «бесконечность, при созерцании которой мысль становится тупой, а ум теряется, поскольку этот непостижимый хаос бесконечности делает души ленивыми и печалит их», и Геометрией, заявляющей, что «при сочетании иррациональности и равномерности, равномерность разнообразится иррациональностью», которая «есть нечто утешительное», ибо «новизна более радует», а «однообразие рождает скуку». Спор этот, впрочем, так и не разрешается, так как Аполлон, долженствующий произнести окончательный приговор, не успевает этого сделать: автор трактата, спящий и видящий сон, просыпается.

Теолого-философские идеи Н.О. оказали влияние на мировоззрение *Петра д'Айи*, *Жана Жерсона* и, возможно, *Николая Кузанского*; к его идеям в области естествознания обращался *Генрих Гессенский* («*Questiones perspectivae*»), а также представители калькуляторской науки: *Джакопо да Форли* («*De intensione et remissione formarum*») и *Блазий Пармский* (*Бьяджо Пелакани*).

Соч.: *Aristotelis Politica et Oeconomica cum glossematibus gallice versa.* — Parisiis, 1486; *Decem libri Ethicorum Aristotelis cum glossematibus gallice versa.* — Parisiis, 1488; *Le Livre de Yconomique d'Aristote* / Éd. Vêrard. — Parisiis, 1489 (A.D. Menut // *Transactions of the American Philosophical Society*, N.S. 47/2. —

*Philadelphia*, 1957); *Le Livre de Politique d'Aristote* / Éd. Vêrard. — Parisiis, 1489 (A.D. Menut // *Transactions of the American Philosophical Society*, N.S. 60/6. — *Philadelphia*, 1970); *Traité de la Sphère.* — Parisiis, 1508 [*Traité de l'esperè* / Ed. L.M. McCarthy. — Toronto, 1942]; *Sermo coram Urbano V* / Flaccus Illyricus. — Basileae, 1556 (Lugduni, 1597); *Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum* // *Marquardus Freherus. De re monetaria.* — Lugduni, 1675 (*David Thomas de Hagelstein. Acta publica monetaria.* — Augsburg, 1642) [Fr. tr.: *Traictié de la première invention des monnoies de Nicole Oresme, textes francais et latin d'après les manuscrits de la Bibliothèque Impériale. et Traité de la monnoie de Copernic, texte latin et traduction francaise* / Éd. M.L. Wolowski. — Paris, 1864 (Brugge, 1477); Eng. tr.: *The De Moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents* / Tr. C. Johnson. — London, 1956]; *Algorismus proportionum* / Hrsg. v. M. Curtze. — Berlin, 1868 [E. Grant. — Madison (Wisc.), 1957 (extr.)]; *Tractatus de latitudinibus formarum* / Hrsg. v. M. Curze // *Zeitschrift für Mathematik und Physik* 13, Suppl. — Leipzig, 1868, 92–97; *Tractatus contra judicarios astronomos* / Hrsg. v. H. Pruckner // *Studien zu den astrologischen Schriften des Heinrich von Langenstein.* — Leipzig, 1933; *Le Livre de Ethiques d'Aristote* / Ed. A.D. Menut. — New York, 1940; *De communicatione idiomatum* / Hrsg. v. E. Borchert // *BGPM XXXV*, 4–5 (1940); *Le Livre du Ciel et du Monde* / Eds. A.D. Menut, A.J. Denomy // *Mediaeval Studies* 3 (Toronto, 1941), 185–280, 4 (1942), 159–297, 5 (1943), 167–333 [Madison (Wisc.), 1968]; *Le Quadripartit de Ptholomee* / Ed. J.F. Gossner. — Syracuse, 1951; *Le livre de divinacions* [Eng. tr.: G.W. Coopland // *Nicole Oresme and the Astrologers.* — Cambridge (Mass.), 1952]; *Inter omnes impressiones* / Éd. R. Mathieu // *AHDLMMA* 34 (1959); *Questiones super Geometriam Euclidis*, 2 fasc. / Ed. H.L.L. Busard. — Leiden, 1961; *Questiones de sphaera* / Ed. G. Droppers (Diss.). — Madison (Wisc.), 1965; *De proportionibus proportionum, Ad pauca respicientes* / Ed. and tr. E. Grant. — Madison (Wisc.), 1966; *De configurationibus qualitatum et motuum* / Ed. M. Clagett // *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions.* — Madison (Wisc.), 1968 [рус. пер.: *О конфигурации качеств* / Пер. и предисл. В.П. Зубова // *Историко-математические исследования* 11 (М., 1958), 601–731 (М., 2000)]; *De commensurabilitate sive incommensurabilitate motuum celi* / Ed. E. Grant. — Madison (Wisc.), 1971 [рус. пер.: *О соизмеримости или несоизмеримости движений неба* / Пер. и предисл. В.П. Зубова // *Историко-астрономические исследования* 6 (М., 1960)]; *Quodlibeta* / Ed. B. Hansen (Diss.). — Princeton University, 1973; *Questiones super quatuor libros Meteororum* // *McCluskey S.C., Jr. Nicole Oresme on Light, Color, And the Rainbow*

(Diss.). — University of Wisconsin, 1975; *Questio contra divinatores horoscopios* / Éd. S. Caroti // *AHDLMMA* 51 (1976); *De causis mirabilium* // Hansen B. Nicole Oresme and the Marvels of Nature. — 1985; Трактат о конфигурации качеств (I, 25, 27; II, 15–24), Трактат о соизмеримости или несоизмеримости движений неба (отрывок) / Пер. В.П. Зубова // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 1. — М., 1962, 306–323.

*Lum.*: *Babbitt S.M.* Oresme's *Livre de Politiques* and the France of Charles V // *American Philosophical Society* 75/1 (1985); *Barbieri G.* Fonti per la storia delle dottrine economiche. — Milano, 1958; *Borchert E.* Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme // *BGPM XXXI*, 5 (1934); *Borchert E.* Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat «De communicatione idiomatum» des Nicolaus Oresme // *BGPM XXXV*, 4–5 (1940); *Bridley E.* La théorie de la monnaie au XIV<sup>e</sup> siècle. Nicole Oresme (Thèse). — Paris, 1906; *Busard H.L.L.* Die Quellen von Nicole Oresme // *Janus* 58 (1971); *Cantor G.* Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik. II. — Leipzig, 1900, 128–36; *Caroti S.* Nicole Oresme precursore di Galileo e di Descartes? // *Rivista critica di storia della filosofia* 32 (1977); *Caroti S.* La critica contro l'astrologia di Nicole Oresme e la sua influenza nel Medioevo e nel Rinascimento. — Roma, 1979; *Caroti S.* Ordo universalis e impetus nei Quodlibeta di Nicole Oresme // *Archives international d'histoire des sciences* 33 (1983), 213–233; *Clagett M.* The Science of Mechanics in the Middle Ages. — Madison (Wisc.): The University of Wisconsin Press, 1959; *Clagett M.* Nicole Oresme and Medieval Scientific Thought // *Proceedings of the American Philosophical Society* 108 (1964), 298–309; *Clagett M.* «Oresme, Nicole» // *Dictionary of Scientific Biography* X. — New York, 1974 (bibl.); *Clagett M.* *Studies in Medieval Physics and Mathematics*. — London, 1979; *Coopland G.W.* Nicole Oresme and the Astrologers: A Study of His *Livre de Divinations*. — Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1952; *Crombie A.C.* Augustine to Galileo: The History of Science, A.D. 400–1650. London, 1952; *Curtze M.* Der Algorithmus proportionum des Nicolaus Oresme // *Zeitschrift für Mathematik und Physik* 13, Suppl. — Leipzig, 1868, 65–79; *Curtze M.* Die mathematischen Schriften des Nicolaus Oresme (ca. 1320–1382). — Berlin, 1870; *Duhem P.* Un précurseur français de Copernic: Nicole Oresme (1377) // *Revue générale des sciences (Paris)*, 1909; *Duhem P.* Dominique Soto et la scolastique parisienne // *Bulletin hispanique*. — Bourdeaux, 1910–11; *Duhem P.* Le Système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, IV, VII, VIII, IX. — Paris,

1913–59; *Estrup H.* Oresme and Monetary Theory // *Scandinavian Economic History Review* 14 (1966), 97–116; *Grant E.* Scientific Thought in Fourteenth-century Paris: Jean Buridan and Nicole Oresme // *Machaut's World: Science and Art in the Fourteenth Century* / Eds. M.P. Cosman, B. Chandler. — 1978; *Hansen B.* Nicole Oresme and the Marvels of Nature. — 1985; *Haskins C.H.* *Studies in the History of Mediaeval Science*. — Cambridge (Mass.), 1924 (repr. 1960); *Johnson Ch.* The De Moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents. — London, 1956; *Jourdain Ch.* Mémoire sur les commencements de l'Economie politique dans les écoles du Moyen Âge // *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* XXVIII, 2 (1874); *Jourdain Ch.* Nicole Oresme et les astrologues de la cour de Charles V // *Revue des questions historiques* 18 (1875), 136–160; *Kren Cl.* The Rolling Device of Nasir al-Din al-Tusi in the De sphaera of Nicole Oresme? // *Isis* 62 (1971); *Lejbowicz M.* Argumentation oresmienne et logique divinatoire // *Preuve et raisons à l'Université de Paris* / Éd. Z. Kaluza, P. Vignaux. — Paris: Vrin, 1978; *Maier A.* Das Problem der intensiven Größe in der Scholastik. — Leipzig, 1939; *Maier A.* Die Impetustheorie der Scholastik. — Vienna, 1940; *Maier A.* La doctrine de Nicole d'Oresme sur les «configurations intensionum» // *RSPT* 32 (1948), 52–67; *Maier A.* Studien zur Naturphilosophie des Spätscholastik (1949–52): I. Die Vorläufer Galileis im XIV. Jahrhundert. — Rom, 1949, II. Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie (2. Auflage). — Rom, 1951, III. An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft (2. Auflage). — Rom, 1952; *Maier A.* Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie. — Rom, 1955; *Maier A.* Zwischen Philosophie und Mechanik. — Rome, 1958; *Marshall P.* Nicole Oresme on the Nature, Reflection and Speed of Light // *Isis* 72 (1981), 357–374; *McCluskey S.C., Jr.* Nicole Oresme on Light, Color, And the Rainbow (Diss.). — University of Wisconsin, 1975; *Menut A.D.* A Provisional Bibliography of Oresme's Writings // *Medieval Studies* 28 (1966), 279–299, 31 (1969), 346f; *Meunier L.F.* Essai sur la vie et les ouvrages de Nicole Oresme. — Paris, 1857; *Michalski C.* La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV<sup>e</sup> siècle. — Cracow, 1928; *Molland G.A.* Nicole Oresme and Scientific Progress // *Antiqui und Moderni: Traditionsbewusstsein und Fortschrittbewusstsein im späten Mittelalter* / Hrsg. v. A. Zimmermann (*Miscellanea mediaevalia* IX). — Berlin/New York, 1974, 206–220; Nicole Oresme and the Kinematics of Circular Motion / Ed. E. Grant. — Madison (Wisc.), 1971; *Pedersen O.* Nicole Oresme og hans naturfilosofiske System. En undersøgelse af hans skrift «Le livre du ciel et du monde». — København, 1956; *Suter.* Eine bis jetzt unbekannte Schrift des Nicolaus

Oresme // Zeitschrift für Mathematik und Physik 27, Hist.-litter. Abtheilung. — Leipzig, 1882, 121–25; *Thorndike L.* A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era. Vols. III–IV: The Fourteenth and Fifteenth Centuries. — New York, 1934; *Zoubov V.P.* Sur un écrit faussement attribué à Nicolas Oresme // Archives international d'histoire des sciences 45 (1958), 377–378; *Zoubov V.P.* Nicole Oresme et la musique // Mediaeval and Renaissance Studies 5 (1961), 96–107; *Zoubov V.P.* Autour des Questiones super Geometriam Euclidis de Nicole Oresme // Mediaeval and Renaissance Studies 6 (1968), 150–172; *Ахутин А.В.* История принципов физического эксперимента. От античности до XVII в. — М., 1976, 123–164; *Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* Западноевропейская наука в Средние века: Общие принципы и учение о движении. — М., 1989, 286–327; *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. Разд. III: Эволюция понятия науки в Средние века. — М., 1980, 380–504; *Зубов В.П.* О некоторых математических трудах Николая Орема // Труды Института истории естествознания и техники АН СССР 34 (М., 1960), 343–349; *Зубов В.П.* Пространство и время у парижских номиналистов XIV в. (К истории понятия относительного движения) // Из истории французской науки. — М., 1960, 3–53; *Зубов В.П.* У истоков механики // *Григорьян А.Т., Зубов В.П.* Очерки развития основных понятий механики. — М., 1962, 122–142, 173; *Зубов В.П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX в. — М., 1965, 168–171.

НАТУРФИЛОСОФИЯ  
МАРСИЛИЯ  
ИНГЕНСКОГО

МАРСИЛИЙ ИНГЕНСКИЙ (Marsilius Inguen [Inguem, Inghen], Marsilius de Novimagio; Marsilius [Marcelius] von Ingen) (1330/40, Инген близ Неймегена, Гелдерланд — 20.08.1396, Гейдельберг [Хай-

дельберг], Пфальц), философ-номиналист и естествоиспытатель. Являясь — наряду с *Альбертом Саксонским* — последователем *Иоанна Буридана* и критическим сторонником идей *Николая Орема*, М.И. старался придать философскую интерпретацию их научным концепциям. Получив образование в Парижском университете, он стал в 1362 г. магистром, преподавателем факультета искусств

того же университета, где одним из его учеников, возможно, был *Блазий Пармский* (Бьяджо Пелакани). В 1367 и 1371 гг. он занимал должность ректора университета, а в 1362 и 1373–1375 гг. — проктора Английской нации. В 1368 и 1376 гг. М.И. представлял университет при папском дворе в Авиньоне. В связи с событиями Великой схизмы (1378–1417) он покидает ок. 1382 г. Париж и в 1386 г. становится первым ректором недавно открытого Гейдельбергского университета (избираясь впоследствии на этот пост еще 5 раз). Им написан комментарий к «Малым суммам логики» *Петра Испанского* («Commentum novum in primum et quartum tractatum Summularum logicalium Petri Hispani»), вопросы к «Сентенциям» *Петра Ломбардского* («Quaestiones super quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi», ок. 1386), «Первой Аналитике» («Quaestiones super I–II libros Priorum Analyticorum»), «О возникновении и уничтожении» («Quaestiones super I–II libros De generatione et corruptione») и «Физике» («Quaestiones super Physicam») Аристотеля с кратким изложением последней («Abbreviationes librorum Physicorum Aristotelis», 1377), а также ряд собственных трактатов по логике и естествознанию («Parva logicalia» и др.).

Придерживаясь оккамовского различения между знанием, полученным из опыта, и знанием, которое дает вера, М.И. считал, что как абсолютное могущество Бога (potentia Dei absoluta), так и сотворение мира из ничего (creatio ex nihilo), являясь предметом веры (credibilia), не может быть доказуемо, исходя из естественной очевидности. Так же и вера в факт телесного воскресения независима от нашего знания того, как это возможно. Однако при этом М.И. принимал скотистское доказательство бытия Божьего, исходящее из признания того факта, что в любой существующей в мире случайной вещи (которая может как существовать, так и не существовать) есть нечто неслучайное, а именно то, что эта вещь возможна; актуальное же существование того, что обладает лишь возможным бытием, с необходимостью предполагает существование более совершенного (т.е. необходимого) бытия, поскольку возможное существование становится актуальным, только если оно обусловлено тем, чему существование присуще по самой его природе (per se ipsum) — а это и есть Бог.

Заявляя, что он не обязан придерживаться мнения Аристотеля в том случае, если сказанное последним находится в явном разногласии с истиной («Abbrev. lib. Phys. Arist.»), М.И. — вслед за своим учителем Иоанном Буриданом — вносит существенные коррективы в перипатетическую натурфилософию, когда принимает теорию импетуса (*impetus*) как некой «запечатленной силы» (*virtus impressa*) в движущемся объекте и прилагает эту теорию к движениям небесных сфер, которым Бог сообщает данную силу при сотворении. Затрагивая же породивший разногласия между Буриданом, *Оремом* и *Альбертом Саксонским* вопрос о природе импетуса, М.И. заключает, что импетус (могущий — в зависимости от направления движения: вверх, вниз, в сторону — быть различных видов) не идентичен движению, но есть качество, к нему прибавляемое. Кроме того, он критикует арифметико-алгебраическую натурфилософию *Фомы Брадвардина* и других мертоновцев, в которой мгновенная скорость движущегося объекта, понимаемая как некоторая отвлеченная величина, т.е. как отношение к нулевому градусу скорости, — или, другими словами, как качество движения (*qualitas motus*), совпадающее с его интенсивностью (*intensio motus*), — лишь потенциально связана с пространственно-временными характеристиками. В противовес этому М.И. утверждает, что именно пространственные определения существеннее для понимания движения, ибо пройденное расстояние (как его результат) более доступно познанию, чем не данное в чувственном опыте пропорциональное отношение (как его причина). К тому же мгновенное движение не может быть быстрым или медленным, «ибо быстрое и медленное определяется временем».

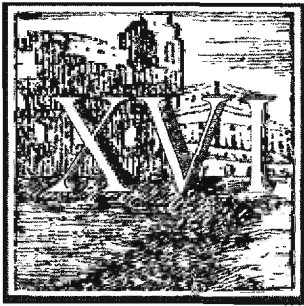
Признавая наличие в нашем — единственно существующем — мире астрологической детерминации земных и небесных явлений, М.И., тем не менее, с одной стороны, допускает возможность и экстраординарных естественных феноменов (таких как солнечные и лунные затмения, кометы, монстры), возникающих в результате пересечения множества причинно-следственных цепей; а с другой стороны, заявляет, что свободная воля человека исключена из всеобщей астрологической зависимости, так что тот — в отличие от собаки, не способной произвести самостоятельный выбор между двумя одинаковыми кусками хлеба, находящимися на равном рас-

стоянии от нее, — не погибнет с голоду, окажись он в подобной ситуации («*Quaest. sup. Physic.*» II, 14). (Данный пример М.И., по всей вероятности, имеет непосредственное отношение к той иллюстрации взаимоотношения разумной и волевой способностей, что известна как случай «Буриданового осла»).

Соч.: *Abbreviationes librorum Physicorum Aristotelis.* — Venetiis, 1490 (*Questiones subtilissime super octo libros Physicorum secundum nominalium viam.* — Lugduni, 1518; Venetiis, 1521); *Commentum novum in primum et quartum tractatum Summularum logicalium Petri Hispani.* — Hanau, 1495 (reprod. Frankfurt-am-Main, 1967); *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi.* — 1497 (Argentorati, 1501) [reprod. Frankfurt-am-Main, 1965]; *Quaestiones super I–II libros Priorum Analyticorum Aristotelis.* — Venetiis, 1516 (reprod. Frankfurt-am-Main, 1968); *Quaestiones super I–II libros De generatione et corruptione Aristotelis.* — Venetiis, 1518 (reprod. Frankfurt-am-Main, 1965); *Parva logicalia / Ed. crit. E.P. Bos.* — 1980.

Лит.: *Bos E.P.* John Buridan and Marsile of Inghen on Consequences // *The Logic of John Buridan.* 3<sup>rd</sup> European Symposium on Medieval Logic and Semantics / Ed. J. Pinborg. — Copenhagen, 1975, 61–69; *Clagett M.* The Science of Mechanics in the Middle Ages. — Madison (Wisc.): The University of Wisconsin Press, 1959, 615 sq.; *Libera A. de.* «Expositio et probatio per causas veritatis» chez Albert de Saxe et Marsile d'Inghen // *Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV<sup>e</sup> siècle / Éd. Z. Kaluza, P. Vignaux.* — Paris: Vrin, 1984, 127–147; *Maier A.* Studien zur Naturphilosophie des Spätscholastik (1949–52): I. Die Vorläufer Galileis im XIV. Jahrhundert. — Rom, 1949, II. Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie (2. Auflage). — Rom, 1951, III. An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft (2. Auflage). — Rom, 1952; *Maier A.* Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie. — Rom, 1955; *Maier A.* Zwischen Philosophie und Mechanik. — Rom, 1958; *Markowski M.* Les Questions de Marsile d'Inghen sur la Métaphysique d'Aristote // *Mediaevalia philosophica Polonorum* 13 (1968), 8–32; *Markowski M.* Marsile d'Inghen // *Die deutsche Literatur des Mittelalters (Verfasser-Lexikon VI).* — Berlin: De Gruyter, 1987, 136–141; *Ritter G.* Studien zur Spätscholastik I: Marsilius von Inghen und die okkamtistische Schule in Deutschland. — Heidelberg, 1921; *Зубов В.П.* Пространство и время у парижских номиналистов XIV в. (К истории понятия относительного движения) // *Из истории французской науки.* — М., 1960, 3–53.





## ФИЛОСОФИЯ «НОВОГО ПУТИ» (XIV–XV ВВ.)

**ПРЕДВОСХИЩЕНИЕ  
ОККАМИЗМА  
В ФИЛОСОФИИ  
ДУРАНДА ИЗ  
СЕН-ПУРСЕНА**

ДУРАНД ИЗ СЕН-ПУРСЕНА, или Дюран де Сен-Пурсен (Durandus a Sancto Portiano [de Sancto Porciano]; Durand de Saint-Pourçain) (ок. 1270/75, Сен-Пурсен-сюр-Сьель, Овернь — 10.09.1334, Мо, Шампань), французский философ и теолог, носивший почетный титул «доктор всеразрешающий» (doctor resolutissimus), а также «современный доктор» (doctor modernus) и «доктор основательный» (doctor fundatus).

Вступив ок. 1290 г. в Доминиканский орден (Клермон-Ферран), Д.С.-П. сначала обучался в орденской школе при монастыре Св. Иакова (Сен-Жак) в Париже и затем изучал богословие в Парижском университете (с 1303), где сблизился с Иаковом Мецским и стал бакалавром (1307), магистром (1312) и доктором теологии (1313). По завершении первого года преподавания в Парижском университете (1313), Д.С.-П. был приглашен Клементом V (1305–14) читать лекции в папской Курии в Авиньоне в замен Петра Годена («Lectura Thomasiana»). Впоследствии он был посвящен в епископы Лимо (Лангедок, 1317), Ле-Пюи (Лангедок, 1318), Мо (Шампань, 1326). Хотя общий характер теолого-философской мысли Д.С.-П. близок взглядам Уильяма Оккама, он вошел в 1326 г. в папскую комиссию, осудившую 51 положение последнего.

Несмотря на орденскую принадлежность, уже в первой версии своих «Комментариев к четырем книгам «Сентенций» Петра Ломбардского» («Commentaria in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi», 1307–08) Д.С.-П. выступает резко против целого ряда положений томистской доктрины, с 1286 г. являющейся официальным доминиканским учением, которое следует «изучать, распространять, защищать». Так как его номиналистские взгляды были незамедлительно

осуждены главой томистской школы в Париже, доминиканцем Гервеем Наталисом (Герве Неделеком: «Defensa doctrinae divi Thomae», 1303–12), Д.С.-П. совершил частичный пересмотр «Комментариев», смягчив многие из прежних своих утверждений (1310–13). Однако это не удовлетворило Орден, и в кон. 1313 г. назначенная генералом доминиканцев Беренгарием Ландоррским комиссия из 9-ти теологов (во главе с Гервеем Наталисом) вновь выявляет 93 антитомистских тезиса Д.С.-П. Находясь в 1314–17 гг. под постоянным обвинением в пелагианстве (либо в полупелагианстве), Д.С.-П. защищается в своих «Оправданиях» («Excusationes») и на Рождественском диспуте «о чем угодно» (de quolibet) в Авиньоне (1314–16), но получает от Гервея Наталиса ответ в виде «Осуждений оправданий Дуранда» («Reprobationes excusationum Durandi»). В результате Д.С.-П., — выражая сожаление, что первая, не откорректированная версия «Комментариев» вопреки его воле получила хождение вне Ордена, — пишет третью, окончательную их версию (1327), которая, хоть и избыточна компромиссами, во многом дословно цитирует предыдущие варианты. К другим теолого-философским сочинениям Д.С.-П. относятся: «Кводлибеты» («Quodlibeta»), «Вопрос о природе познания» («Quaestio de natura cognitionis»), «Вопросы о свободном произволении» («Quaestiones de libero arbitrio»), «Трактат о состоянии душ святых после освобождения их от тела» («Tractatus de statu animarum sanctorum postquam resolutae sunt a corpore»), а также «Спорные вопросы», «Трактат об однозначности, двузначности и аналогии», «О Христовой и апостольской бедности» и др. Можно упомянуть и о написанной им специально для Вьеннского собора 1311 г. записке о реформе системы образования в университетах («De modo celebrandi consilii et corruptelis in Ecclesia Reformandis»).

Согласно Д.С.-П., ни одно из авторитетных суждений — в том числе и св. Фомы Аквинского — не может иметь преимущество перед авторитетом разума, в чью сферу компетенции однако не входят вопросы веры. При этом, давая свою интерпретацию церковным таинствам, Д.С.-П. указывал, что сами они не имеют внутренней силы, но являются лишь средством получения благодати, даруемой Богом в момент их совершения. В трактовке же акта превращения Святых Даров в таинстве Евхаристии он предпочитал

говорить об их «преобразовании» (*transformatio*), а не «пресуществлении» (*transsubstantiatio*). Хотя в противостоянии между Иоанном XXII (1316–34) и Филиппом IV Красивым (1285–1314) Д.С.-П. занял сторону папы, написав в его поддержку трактат «Об источнике юрисдикции, или О церковной юрисдикции и о законах» («*De origine jurisdictionum sive de jurisdictione ecclesiastica et de legibus*», 1328), в принадлежащем его перу ответе на папское мнение о блаженном видении («О видении Бога»: «*De visione Dei*», 1333), — который был представлен на рассмотрение комиссии теологов, — обнаружилось 11 предосудительных тезисов: в нем он, в частности, выступал против отрицания Иоанном XXII полноты того непосредственного видения божественной сущности, что принадлежит душам усопших праведников еще до их воскресения в теле и Страшного Суда. Впрочем, позднее — уже после смерти Д.С.-П. — этот ответ был оправдан Бенедиктом XII (1334–42) в булле «*Benedictus Deus*» (29.01.1336).

Что же касается метафизической доктрины Д.С.-П., то она исходит из того, что реальным бытием обладают лишь индивидуальные сущности, для которых принципом индивидуации служит не материя, но сами действующие причины вещей. Общее же, являясь предметом нашего мышления, производится им же в процессе абстрагирования от индивидуальных свойств вещей: универсалия, таким образом, есть лишь менее определенное обозначение познаваемого объекта. Отсюда следует также, что, согласно Д.С.-П., мир, каким он представляется нашему интеллекту, «не предшествует акту познания, но скорее производится познавательным актом». А так как для объяснения процесса познания, — трактуемого как прямое отношение (схватывание) между познающим разумом и познаваемой вещью, — не требуется прибегать к допущению каких-либо посредствующих звеньев, Д.С.-П. отрицает реальность умопостигаемых образов (*species intelligibiles*) и, как следствие, различие деятельного и возможностного разумов (*intellectus agens et intellectus possibilis*). При этом истина толкуется им как соответствие между вещью как понятой (т.е. понятием вещи) и этой же вещью как таковой. Кроме того, он выступает и против томистского различения сущности и существования во всех сотворенных вещах.

В позднее Средневековье (и до XVI в. включительно) учение Д.С.-П., предвосхитившее основные положения оккамизма и конкурировавшее с томистской и скотистской доктринами, пользовалось большой популярностью: его «Комментарии к “Сентенциям”» Жан Жерсон рекомендовал для изучения как лучшее из подобных сочинений, а на теологическом факультете в Саламанке они занимали положение одного из альтернативных базовых текстов (два других: сами «Сентенции» Петра Ломбардского и «Сумма теологии» Фомы Аквинского). Однако при этом Д.С.-П. зачастую путали с жившим чуть ранее учеником Бернарда Пармского, болонским юристом, — а позднее епископом Манда (Лангедок), — Гильомом Дурандом, прославившимся своим авторитетным сводом всего практического (как светского, так и канонического) права «Судебное зеркало» («*Speculum judiciale*»), кратким изложением канонического права под названием «Золотой список» («*Repertorium aureum*»), а также сочинением «Значения божественных служб» («*Rationale divinarum officiorum*», 1286–95), представляющим из себя систему символического толкования обрядовой стороны христианского культа и претерпевшим, — начиная с XV в., — множество изданий, будучи переведенным на французский и английский языки.

*Соч.*: *De origine jurisdictionum sive De jurisdictione ecclesiastica et de legibus*. — Parisiis, 1506 [под именем Петра Бергранди]; In *Sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quattuor*. — Parisiis, 1508, 1515, 1533, 1539, 1547, 1550, 1568 [Lugduni, 1533, 1569 (N. Martimbos et al.); Venetiis, 1571, 1586; Antverpiae, 1567]; *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, t. 1–2. — London, 1964; *Quaestio de natura cognitionis*. — Monasterii Westfallorum, 1929; *Tractatus de habitibus*. — Monasterii Westfallorum, 1930.

*Лит.*: *Echard J. Quétif J. Scriptores Ordinis Praedicatorum I*. — Parisiis, 1719, 586–587; *Glorieux P. Répertoire des maîtres en théologie. Vol. I, 70*. — Paris, 1933, 214–220 (bibl.); *Godet P. Dictionnaire de théologie catholique IV, 2*. — Paris, 1924, 1964–1966; *Jourdain C. La philosophie de Saint Thomas. T. 2*. — Paris, 1858; *Koch J. Durandus de Sancto Porciano, O.P.: Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des XIV. Jahrhundert // BGPM XXVI, 1 (1927)*; *Sauer J. Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Mit*

Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus. — Freiburg-im-Breisgau, 1902; *Stella, Prospero T. Le «Quaestiones de libero arbitrio» di Durando da S. Porciano // Salesianum 24 (1962), 450–523.*

**КРИТИЧЕСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ  
ПЕТРА АУРЕОЛИ**

ПЕТР АУРЕОЛИ, или Пьер Ориоль (Petrus Aureoli [Aureolus]; Pierre Oriole [d'Auriol]) (ок. 1280, Керси-Гурдон, Гюйенн — 10.01.1322, Экс-ан-Прованс, Прованс или Авиньон, Конта-Венессен), французский

философ и теолог-францисканец, носивший титул «доктор красноречивый» (*doctor facundus*). Несмотря на то, что в 1304 г. П.А. был в Париже, точно не известно учился ли он у Иоанна Дунса Скота. Преподавал в Болонье (1312), где работал над неоконченным «Трактатом о началах природы» («*Tractatus de principiis naturae*»); в Тулузе (1314–15), где комментировал «Сентенции» *Петра Ломбардского* («*Scriptum super libros Sententiarum*») и на публичном диспуте отстаивал учение о непорочном зачатии Богоматери, нашедшее свое отражение в таких работах П.А., как «О зачатии Блаженной Девы Марии» («*De conceptione Beatae Mariae Virginis*»), «Ответе» («*Repercussorium*») оппонентам указанной доктрины, «Проповедях» («*Sermones*»); а также в Париже (1316–18), где с позволения генерала Францисканского ордена Михаила Чезенского, — которому П.А. открыто противостоял, — читал по «Сентенциям» лекции. С кон. 1320 г. П.А. — францисканский провинциал в Аквитании, а с 1321 г. — архиепископ Экс-ан-Прованса. В числе других его важных работ: «Библейский компендиум» («*Compendium bibliogum*»), включающий в себя введение в Св. Писание и буквальный к нему комментарий, «Краткое толкование Евангелия от Иоанна» («*Compendiosa expositio Evangelii Joannis*»), «Комментарий к книге Исаии» («*Commentarium in Isaiam*»), «Кводлибеты» («*Quodlibeta*»), «Трактат о бедности» («*Tractatus de paupertate*») и др.

Будучи крайне критическим мыслителем, чья философская система отличается скептицизмом и эмпиризмом, — «путь опы-

та» (*via experientiae*), по его словам, предпочтительнее логических доводов, — П.А. оспаривал не только Фому Аквинского, но даже своего главного авторитета — Иоанна Дунса Скота, хотя и развивал многие его идеи. Среди последних, в частности — учение о разделительных трансцендентальных атрибутах сущего (*passiones disjunctae*: «бесконечное-конечное», «необходимое-случайное», «причиняющее-причиненное» и др.), служащих у П.А. для объяснения отношения в формальной структуре простых, или обратимых, трансцендентальных атрибутов, совпадающих по объему с понятием сущего (*passiones convertibiles*: «единое», «истинное», «благое»). В своей эпистемологии П.А. придерживается той формы концептуализма, согласно которой понятие есть не просто то, посредством чего (*medium quo*) мы познаем какую-либо вещь, но является самым непосредственным объектом нашего познания, — при том что под этим мысленным объектом понимается вещь как познанная (как имеющая «интенциональное существование»: *esse intentionale*). Различение реального и интенционального бытия предполагает, что общие понятия (универсалии), хоть и соответствуют некой онтологической реальности, но не имеют объективного основания, относясь исключительно к области мышления и имея лишь интенциональное бытие. Какой-либо принцип индивидуации представляется излишним, ибо все действительное как таковое уже индивидуально («все индивидуально посредством самого себя и ничего более»); но если уж о нем заходит речь, то им может быть названа только действующая причина, дающая вещам их бытие.

Касаясь скотистского различения интуитивного и абстрагирующего познания (*notitia intuitiva et notitia abstractiva*), П.А. подверг критике положение, согласно которому интуитивное знание предполагает в качестве своего обязательного условия актуальное наличие и реальное существование объекта, заявив, что возможно и интуитивное знание об отсутствующей или актуально не присутствующей вещи (ссылаясь при этом на остаточные образы, некоторое время сохраняющиеся в поле восприятия после прекращения воздействия световых раздражителей, а также на галлюцинации, иллюзии и т.п.). При посредстве же божественного вмешательства интуитивное знание вообще может быть отделено от познаваемого

объекта, сохраняясь Богом сколь угодно долго даже в случае уничтожения Им этого объекта. В результате П.А. предложил трактовать интуицию — в ее отличии от абстрагирующего процесса — как непосредственное познание, функция которого состоит в актуализации объекта и наделении его интенциональным бытием. Во многом предвосхищая позицию Уильяма Оккама, П.А. отстаивал мнение о том, что так как одно и то же может быть постигнуто и посредством интуитивного (как чувственного, так и интеллектуального), и посредством абстрагирующего познания, то, стало быть, решающую роль в их размежевании призвано играть не различие объектов познания или таких онтологических аспектов объекта, как, например, сущность и существование, а имманентное различие самих способов познания.

Затрагивая же проблему предопределения, П.А. утверждал, что Бог может видеть будущие события, однако не как уже происходящие, а как стоящие перед порогом бытия в чреде еще не реализованных, но реальных возможностей. Так как он защищал существование нейтральных (т.е. одновременно не истинных и не ложных) пропозиций, это позволяло ему полагать, что Бог не может знать в точности будущих случайных событий (*futura contingentia*); такая точка зрения гарантировала и сохранение моральной ответственности людей за свои поступки, ибо «неотвратимость упраздняет всякое радение». Более того, П.А. считал, что знание Бога индивидуальным человеком сильно зависит от психологической склонности последнего. Относительно вопросов, касающихся проблем космологии, бесконечности, природы движения и времени, он также старался сформировать свое собственное мнение.

Соч.: *Compendium bibliorum seu Compendium sensus litteralis totius Sacrae Scripturae*. — Argentorati, 1475 (reed. P. Seebroek. — Quaracchi, 1896; New York: Saint-Bonaventure, 1952–56); *Tractatus de paupertate // Firmamenta trium ordinum B.P.N. Francisci IV (folio 116r — 129r)*. — Parisiis, 1511; *Scriptum super primum Sententiarum*. — Romae, 1516 (E.M. Buytaert. — New York: St. Bonaventure, 1952–1956); *Quodlibeta sexdecim, t. 1–2 [Commentarium in libros Sententiarum, Reportata, Recommendatio et divisio Sacrae Scripturae, Commentarium in Isaiam, etc.]*. — Romae, 1596–1605; *De conceptione Beatae Mariae Virginis, Repercus-*

*sorium*. — Quaracchi, 1904; *Compendiosa expositio Evangelii Joannis / Hrsg. v. Fr. Stegmüller // Franziskanische Studien 33 (1951), 207–219.*

*Лум.: Beumer J. Der Augustinismus in der theologische Erkenntnislehre des Petrus Aureoli // Franziskanische Studien 36 (1954), 137–171; Dreiling R. Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli // BGPM XI, 6 (1913); Glorieux P. D'Alexandre de Halès a Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle // AFH XXVI (1933), 260–278; Maier A. Literarhistorische Notizen über Petrus Aureoli // Gregorianum 29 (1948), 213–229; Pelster Fr. Estudios sobre la transmisión manuscrita de algunas obras de Pierre Auriol // Estudios eclesiasticos 9 (1930), 462–479, 10 (1931), 449–474; Pelster Fr. Zur Überlieferung des Quodlibet und anderer Schriften des Petrus Aureoli // Franziskanische Studien 14 (1954), 392–411; Pelster Fr. Zur ersten Polemik gegen Aureoli // Franziskanische Studien 15 (1955), 30–47; Pinborg J. Zum Begriff der Intentio Secunda, Radulphus Brito, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli in Discussion // CIMAGL 13 (1974), 49–59; Vignaux P. Justification et predestination au XIV<sup>e</sup> siècle. Duns Scot, Pierre Auriol, Guillaume d'Occam et Grégoire de Rimini. — Paris: Leroux, 1934; Vignaux P. Note sur la relation du conceptualisme de Pierre d'Ariole à sa théologie trinitaire // Annuaire de l'École pratique des hautes études (V<sup>e</sup> sect. Sciences religieuses). — Paris, 1935; Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Августина до Декарта). — М., 1987.*

**КРИТИКА  
ТРАДИЦИОННОЙ  
МЕТАФИЗИКИ И  
АТОМИЗМ В УЧЕНИИ  
НИКОЛАЯ ИЗ ОТРЕКУРА**

**НИКОЛАЙ ИЗ ОТРЕКУРА** (Nicolaus de Ultricurja [Utricurja, Ultracurja], Nicolaus de Altricurja [Autricurja, Autriturja]; Nicolas d'Autrecourt) (ок. 1300, Отрекур близ Вердена, Лотарингия — после 1350, возм. Мец, Лотарингия), примыкавший к оккамизму французский философ и теолог, в рамках общей антиаристотелевской позиции которого крайний эпистемологический критицизм сочетался с атомистической теорией устройства природы. В 1320–27 гг., вероятно, учился в Парижском университете, где затем, получив звание магистра искусств

и бакалавра теологии и права (1327–40), мог читать лекции по «Сен-тенциям» Петра Ломбардского и некоторым работам Аристотеля. В 1338 г. ему был дан бенефиций в виде должности каноника собора в Меце, что предоставляло Н.О. возможность продолжать заниматься наукой. Однако — вследствие церковной реакции против ряда неортодоксальных выводов из оккамовского учения и неоднократных (1339 и 1340) осуждений со стороны Сорбонны — в декабре 1340 г. его вызывают в папскую Курию в Авиньоне и привлекают к суду по обвинению в отступлении от традиционных теологических доктрин. В результате продолжавшегося при Бенедикте XII (1335–42) и Клементе VI (1342–52) и закончившегося в 1346 г. процесса, осудившего 60 тезисов Н.О., он был не только изгнан из университета, лишен своих ученых званий и возможности получения степени доктора теологии, но и, отрекшись от заблуждений, был принужден публично сжечь свои сочинения 25 ноября 1347 г. Последнее упоминание о Н.О., относящееся к 1350 г., сообщает, что впоследствии он был назначен деканом собора в Меце.

Из работ Н.О. до нас — в единственном, обрывающемся к концу манускрипте — дошел трактат, называемый по первым словам «Exigit ordo executionis», он же «Универсальный трактат» («Tractatus universalis», после 1330 — ок. 1340), написанный с целью показа бездоказательности перипатетических положений; а также разбираемый Н.О. теологический вопрос о возрастании познавательных способностей («Quaestio de qua respondet magister Nicholaus de Ultricurgia»), девять писем оппоненту, францисканцу Бернарду из Ареццо (два полностью и семь фрагментарно, 1329–36), посвященных гносеологическим проблемам, и ответ некоему Эгидию (чье письмо к Н.О. также сохранилось).

В своей радикальной критике традиционных метафизических аргументов Н.О. опирается на «истолкование данностей» (*arrangement*) при «полном свете» разума (*in pleno lumine*), т.е. на такую обработку чувственных данных, относительно выводов из которой, по его мнению, не может быть никаких разногласий. Так как, согласно Н.О., помимо несомненной достоверности истин веры и данных непосредственного восприятия, есть лишь один абсолютно достоверный принцип познания — не нарушаемый даже божественным

могуществом закон противоречия, мы не обладаем (подобно Богу) полной достоверностью относительно вещей и отношений, для признания существования которых требуется нечто большее, нежели перечисленные условия. Для всякого субъекта несомненно как его собственное существование — здесь Н.О. делает ссылку на «О Троице» («De Trinitate» XV, 12) Августина, — так и то, что является ему посредством органов чувств; однако из данного нам в чувственном восприятии или внутреннем опыте факта существования одного объекта не может быть выведено — с очевидностью аналитического суждения, непосредственно или опосредованно сводимого к закону противоречия, — существование другого объекта.

Следовательно, нет логической необходимости в существовании причинно-следственной связи между явлениями (при том, что она не доказуема и эмпирическим путем, демонстрирующим лишь последовательность явлений относительно друг друга). Отсюда вытекает и отрицание традиционных доказательств бытия Божьего, делающих из факта существования тварного мира вывод относительно существования Бога как его причины (т.е. отрицание доказательств «quia»). Отрицание же так называемого онтологического доказательства, предложенного Ансельмом Кентерберийским, осуществляется Н.О. на том основании, что существование и несуществование — не суть признаки, входящие в логическое содержание соответствующего понятия: понятие Бога остается тем же, мыслить ли Его существующим или не существующим. Точно так же, из данных в чувственном опыте явлений (акциденций) с очевидностью логического вывода не следует существование соответствующих им сущностей (субстанций). Установление же нами причинно-следственных и акцидентально-субстанциальных зависимостей, как замечает Н.О., связано с тем, что, создавая описания явлений, мы невольно включаем в них имплицитную или эксплицитную отсылку к предполагаемым субстанциям и причинам. Исходя из всего этого, Н.О. отрицал также соответствие между внешней действительностью и большим числом употребляемых понятий, не имеющих в ней своего референта (вещи или отношения). Термины же как объекты познания обладают одинаковой степенью реальности.

В виду того, что Н.О. не сомневается в существовании внешнего и внутреннего миров как таковых, он считает допустимым выделение различных степеней относительной достоверности нашего знания о них и, как следствие, утверждает, что аргументы качественной естественной философии Аристотеля и Аверроэса (континуализм, исходящая из понятий субстанциальных и акцидентальных форм теория возникновения и уничтожения) менее вероятны, чем противостоящие им и более приемлемые (*probabilis*) доводы в пользу демокритовско-эпикуровского атомизма. Последний получает у Н.О. не опытное (атомы не доступны чувствам), но теологическое обоснование: благодаря наличию в наших душах идеи божественного Блага как нормы и критерия для суждений об отношениях между вещами и убеждению в том, что творение удовлетворяет этому критерию, мы можем сделать заключение о совершенстве универсума, во взаимосвязи всех вещей которого каждая существует ради блага целого, полагающего, в свою очередь, — в силу своего неиерархизированного совершенства — вечное (а значит, и неделимое) существование своих первичных составляющих (*minima*), т.е. атомов. На доводы же своих предполагаемых оппонентов Н.О. отвечал, что только лишь та реальность, что явлена нам чувственно-наглядно или в воображении (*demonstrabile ad sensum vel imaginationem*), потенциально делима до бесконечности; в действительности же «континуум не состоит из постоянно делимых частей (*non componitur ex semper divisibilibus*)», но образуется из конечного числа точек, каждая из которых, существуя «очертательно» (*circumscriptive*), обладает собственной «положенностью» (*situalitas*) и является некой количественной величиной (*quantum*), что служит обоснованием возможности существования более крупных величин, получающихся при сложении этих точек. (При этом интересно, что Н.О. не отрицает того, что линию из нечетного числа неделимых действительно нельзя в реальности разделить пополам: «Одна половина [оказывается] больше другой всего на одну точку, почему, вследствие малости точки, они признаются за равные»).

Всякое природное различие и изменение (качественное, возникновение и уничтожение, возрастание и убывание) происходит, таким образом, вследствие локального расположения и движения

атомов (их сочетания, соединения и разъединя, уплотнения и разряжения). При этом свет также понимается как перемещение с определенной конечной скоростью особых атомарных частиц. Локальное же движение тел, разложимое на свои неделимые минимумы («движки» как своего рода атомы движения), также мыслится дискретным. И поскольку, с одной стороны, атомы неразрушимы, а с другой, количество их остается постоянным, мир — по своим естественным законам — в целом вечен и обречен на постоянное возвращение к одним и тем же конфигурациям атомов в телах (в том числе и человеческих). Более того, Н.О. интерпретирует посмертное воздаяние как соединение души с лучшими сочетаниями атомов в качестве объектов ее познания.

Несмотря на то, что резко разводящие истины философии и теологии взгляды Н.О. подверглись церковному осуждению, им уделяли свое внимание Иоанн Буридан, Альберт Саксонский (критика понятий причинности и субстанции), Фома Страсбургский (атомизм), а также высоко ценивший Н.О. кардинал *Петр д'Айи*. Позднее основные моменты его эпистемологии были — вне всякой зависимости — воспроизведены в учении Дэвида Юма (при этом предшественником самого Н.О. можно считать *Альгазеля*).

*Соч.:* Exigit ordo executionis [Tractatus universalis]. Quaestio de qua respondet magister Nicolaus de Ultricuria / Ed. J.R. O'Donnell // *Medieval Studies* 1 (1939), 179–280; Epistola // *Lappe J.* Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften // *BGPM* VI, 1 (1908), 15–20 (R. Imbach, D. Parler. — Hamburg, 1988); The Fifth Letter of Nicholas of Autrecourt to Bernard of Arezzo // *Inquiries into Medieval Philosophy. A Collection in Honor of F.P. Clarke* / Ed. J.F. Ross. — Westport, 1971.

*Лит.:* Chartularium Universitatis Parisiensis, t. II / Eds. H. Denifle, A. Chatelain. — Parisii, 1891, 576–587; *Copleston F.C.* The Logical Empiricism of Nicholas of Autrecourt // *Proceedings of the Aristotelian Society* 74 (1973–74), 249–262; La fondazione dell'empirismo e le sue aporie nel pensiero di Nicola di Autrecourt // *Rivista critica di storia della filosofia* 12 (1957), 389–402; *Grant E.* The Arguments of Nicholas of Autrecourt for the Existence of Interparticulate Vacua // *XX<sup>e</sup> Congrès international d'histoire des sciences* (Paris, 1968). Actes, t. III A. —

Paris: A. Blanchard, 1971, 65–68; *Lappe J.* Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften // BGPM VI, 1 (1908); *Ley H.* Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter. — Berlin, 1957 [рус. пер.: *Лей Г.* Очерк истории средневекового материализма. — М., 1962, 534–547]; *Maccagnolo E.* Metafisica e gnoseologia in Nicholas d'Autrecourt // RNF 45 (1952), 36–53; *Moody E.A.* Ockham, Buridan and Nicolas of Autrecourt // Franciscan Studies 7 (1947), 113–146; *O'Donnell J.R.* Nicholas of Autrecourt // Medieval Studies 1 (1939), 179–280; *O'Donnell J.R.* The Philosophy of Nicholas of Autrecourt and His Appraisal of Aristotle // Medieval Studies 4 (1942), 97–125; *Pra M. del.* Nicola di Autrecourt. — Milano, 1951; *Rashdall H.* Nicholas de Ultricuria a Medieval Hume // Proceedings of the Aristotelian Society 7 (1907); *Scott T.K.* Nicholas of Autrecourt, Buridan and Ockham // Journal of the History of Philosophy 9, 15–42; A Source Book of Medieval Science. — Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1974, 352–359; *Tissen J.M.M.H.* John Buridan and Nicholas of Autrecourt on Causality and Induction // Traditio 43 (1987), 237–255; *Weinberg J.R.* Nicholas of Autrecourt: A Study in 14th Century Thought. — Princeton (New York), 1948; *Wolfson H.A.* Nicholas of Autrecourt and Ghazâlî's Argument against Causality // Speculum 44 (1969), 234–238; *Зубов В.П.* Николай из Отрекура и древнегреческие атомисты // Труды Института истории естествознания и техники АН СССР 10 (М., 1956), 338–383; *Зубов В.П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX в. — М., 1965.

**ОККАМИЗМ****ПЕТРА Д'АЙИ**

**ПЕТР Д'АЙИ**, или Петр де Алиако (Petrus de Alliaco [de Allyaco], Petrus Alliacensis; Pierre d'Ailly) (1350, Компьень, Иль-де-Франс — 09.08.1420, Авиньон, Конта-Венессен), французский мыслитель-эрудит, называемый современниками «Орлом Франции» (Aquila Franciae) и «неутомимым молотом против уклоняющихся от истины» (aberrantium a veritate malleus indefessus), обширное — более 170-ти работ — творчество которого охватывает сферы теологии, философии, научных и политических теорий, канонического права, мистических учений, а также логики, астрономии и географии. Учился П.д'А. в Наваррской коллегии (Collegium Navarrae) при Парижском универ-

ситете, где в 1368 г. стал магистром искусств, в 1381 г. доктором и профессором теологии, а в 1384 г. ректором коллегии. С 1389 г. он являлся канцлером университета, пока не был смещен на этом посту в 1395 г. своим учеником *Жаном Жерсоном*, вместе с которым ранее — летом 1388 г. — П.д'А. во главе университетской делегации совершил поездку ко двору Клементя VII (1378–94) в Авиньон, убедив последнего утвердить осуждение университетом 14-ти тезисов доминиканца Жана де Монсона, доктора теологии (с 1387) и противника учения о непорочном зачатии Девы Марии (14.02.1388). Кроме того, он занимал должности казначея Св. Капеллы, капеллана Карла VI (с 1390), епископа Ле Пюи (с 1395), архиепископа Камбре (с 1397).

После неудачи переговоров в Савоне (Лигурия) между Григорием XII (1406–15) и Бенедиктом XIII (1394–1415) о возможности их взаимной отставки, — на которых он присутствовал вместе с *Жаном Жерсоном* в составе делегации французского короля Карла VI Безумного (1380–1422), — П.д'А. видел единственную возможность прекращения Великой схизмы (1378–1417) в созыве Генерального консилиума Церкви и потому отстаивал эту идею на соборе в Эксе (январь 1409). В 1411 г. он был произведен Иоанном XXIII (1410–15), являвшимся — наряду с Григорием XII и Бенедиктом XIII — одним из трех действовавших тогда пап, в сан кардинала и в этом качестве принимал участие в Римском соборе 1412 г. После окончания схизмы в результате избрания Констанцким собором (1414–18), — на котором П.д'А. играл активную роль, председательствуя на третьей сессии (26 марта 1415) и участвуя в суде над ректором Пражского университета Яном Гусом (06.07.1415), — нового единого папы Мартина V (1417–31), он был назначен его легатом в Авиньон, где и скончался. Будучи представителем Соборного движения (консилиаризма), П.д'А. утверждал в своих сочинениях и проповедях, что епископы и священники получают свою юрисдикцию не от папы, но непосредственно от Христа, и что именно единый Христос, — а не единственный папа, — является основанием для единства Церкви. Отсюда следовало, что в то время как непогрешимость есть свойство всей Церкви в целом, соборная воля Генерального консилиума доминирует над мнением папы,



который также, как и все верующие, должен подчиняться его решениям. При этом соборы могут быть созываемы Церковью и без санкции папы и, напротив, не могут быть распущены по его указу; а количество голосующих должно быть расширено вплоть до докторов теологии и канонического права, а также ряда светских лиц.

На философское же мировоззрение примыкавшего к номинализму П.д'А. особое влияние оказали идеи Уильяма Оккама и *Николая Орема*; при этом в целом его мысль может быть охарактеризована как настроенная весьма критически по отношению к традиционному схоластическому перипатетизму: «В философии или в доктрине Аристотеля нет или почти совсем нет с очевидностью доказуемых оснований... Вследствие чего она заслуживает имени мнения, нежели науки. Поэтому достойны всяческого порицания те, кто упорно ссылается на авторитет Аристотеля». Среди трудов П.д'А. особенно выделяются комментарии к «Сентенциям» *Петра Ломбардского* («*Quaestiones super Sententias*», 1376-77), «Компендиум созерцаний» («*Compendium contemplationis*») и трактат «О душе» («*Tractatus de anima*»); кроме того, ему принадлежит целый ряд логических сочинений («*Destructiones modorum significandi*», «*Conceptus et insolubilia secundum viam nominalium*», «*Tractatus de arte obligandi*», «*Tractatus exponibilium*», «*Conceptus et insolubilia*» и др.). Постулируя разные уровни достоверности в процессе познания, П.д'А. — вслед за Жаном из Мирекура — различает так называемый «естественный свет», дающий человеку знание несомненного, т.е. того, что сводится к закону непротиворечия или к непосредственной интуиции («некое человеческое знание о некоей случайной истине является непогрешимым, например, знание, посредством которого я знаю, что существую»), и рассудок, ограниченный в возможности достичь абсолютной достоверности в силу того, что опытное познание необходимо обусловлено незыблемостью обычного хода природных явлений и, следовательно, бессильно в случае, если Бог, — Чье всемогущество независимо от естественного закона, — пожелает изменить этот ход или, уничтожив все существующие вне нас предметы, сохранить в наших душах представления о них. Однако абсолютное могущество Бога (*potentia Dei absoluta*) отнюдь не всегда вторгается в область Его упорядоченно-

го могущества (*potentia Dei ordinata*), где действуют естественные законы, являющиеся предметом изучения эмпирических наук. При этом доказательства бытия Божьего, — также как и доказательства Его троичности, — хоть и признаются не строгими, оцениваются как полезные для укрепления религиозного чувства: «При истинности и спасительности нашей веры было бы не допустимо не защищать и не поддерживать ее вероятностными аргументами».

Влияние Уильяма Оккама заметно и в утверждении П.д'А., что подобно тому как в предметной области только лишь божественная воля, а не сущность самого объекта, определяет качества последнего, в области этической ничто не может быть хорошим или плохим само по себе, но является таковым по той причине, что Бог пожелал, чтобы оно таким было. Отсюда, помимо прочего, следует, что и свобода конкретных действий Божества в этом мире не может быть стеснена Его же собственными предшествующими моральными установлениями. Так же и какой-либо человек прав не вследствие обладания им неизменной и ни от чего не зависящей истиной, но вследствие того, что Бог считает его правым. И хотя божественной воле чуждо стремление к обману, сопряженному с несправедливостью и грехом, тем не менее, она может «вызывать в ком-либо ложное согласие», ибо это не вступает в прямое противоречие с Писанием: так, например, Бог может ввести человека в заблуждение относительно основных логических законов, тем более что для Самого Него принцип противоречия не является обязательным. Кроме того, — подобно *Николаю из Отрекура*, — П.д'А. отрицал реальное соответствие между вещами и большим числом употребляемых понятий: так, многие слова относятся не собственно к объектам, но, являясь своеобразными «означающими пучками» (*complexus significabilis*), имеют отношение к действиям («грех») или к другим словесным выражениям (слово «Бог», например, означает выражение «Высшее Бытие»).

Относительно научной деятельности П.д'А., стоит сказать, что в марте 1417 г. он представил на Констанцкий собор свой вариант улучшения Юлианского календаря, позднее оказавший влияние на проведенную в 1582 г. реформу Григория XIII (1572–85); установил — до Николая Коперника — факт вращения Земли вокруг своей

оси; внес вклад в открытие Америки, так как в книге «Образ мира» («Imago mundi», ок. 1410), служившей непререкаемым авторитетом для Христофора Колумба (Ch. Columbus, 1451–1506), утверждал, — повторяя гипотезу из «Большого сочинения» Роджера Бэкона и ссылаясь при этом на авторитет Аристотеля, Плиния Старшего и Сенеки, — что восточного края земли можно легко достичь, плывя на Запад; а также, — будучи убежденным сторонником астрологических вычислений, — предсказал в сочинении «Согласование астрономии и теологии» («Concordantia astronomiae cum theologia») приход Антихриста в 1789 г.

Соч.: Tractatus de arte obligandi. — Parisiis, 1489; Concordantia astronomiae cum theologia. — Ausbourg, 1490; Quaestiones super Sententias. — Argentorati, 1490 (Francfort, 1960); Tractatus et sermones. — Argentorati, 1490 (Francfort, 1971); Tractatus exponibilium. — Parisiis, 1494; Quaestiones super primum, tertium et quartum Sententiarum. — Venetiis, 1500; De anima. — Parisiis, 1501; Tractatus et sermones [De anima et al.]. — Douai, 1639; Ymago mundi, t. 1–3 (lat. et fr.) / Tr. E. Buron. — Parisiis, 1930; Conceptus et insolubilia. — Dordrecht, 1980.

Лит.: Bernstein A.E. Pierre d'Ailly and the Blanchard Affair. — Leyde, 1978; Gandillac M.P. de. Usage et valeur des arguments probables chez Pierre d'Ailly // ANDLMA 8 (1933), 43–91; Kennedy L. Peter of Ailly and the Harvest of Fourteenth Century Philosophie. — London, 1986; Maier A. Logique et théologie trinitaire: Pierre d'Ailly // Preuve et raisons à l'Université de Paris / Éd. Z. Kaluza, P. Vignaux. — Paris: Vrin, 1984, 253–268; Meller B. Studien zur Erkenntnislehre der Peter von Ailly. — Friburg, 1954 (bibl.); Oakley F. The Political Thought of Pierre d'Ailly. — New Haven, 1964; Salembier. Petrus de Alliaco. — Lille, 1886; Salembier. La d'couverte de l'Amérique et Pierre d'Ailly // Revue de Lille 5 (1892), 622–641; Salembier. Le grand schisme d'Occident. — Paris, 1900 [Eng. tr.: Mitchell. — London, 1908]; Tschackert. Peter von Ailli. — Gotha, 1877; Valois. La France et le grand schisme. Vol. IV. — Paris, 1896 (1902).

ГАБРИЭЛЬ БИЛЬ:  
СИСТЕМАТИЗАЦИЯ  
НОМИНАЛИЗМА  
И ЭКОНОМИЧЕСКАЯ  
ТЕОРИЯ

ГАБРИЭЛЬ БИЛЬ (Gabriel Biel [Byel, Byhel]) (1410/20, Шпайер, Пфальц — 07.12.1495, Айнзидель (Einsiedel) или Шёнбукх (Schönbuch) близ Тюбингена, Вюртемберг), немецкий теолог и философ, прозванный — наряду с Дионисием Картузианцем — «последним схоластиком» (ultimus scholasticorum). Будучи уже в ранней молодости посвященным в священнический сан в церкви Св. Петра в Шпайере, Г.Б. изучал свободные искусства в Гейдельбергском университете, преподавателем (magister regens) коего он стал после получения степени магистра искусств (1438). С 1451 г. он обучается теологии в Эрфурте (Тюрингия), затем в Кёльне, с 1457 г. снова в Эрфурте, после чего, получив лицензию на преподавание данной дисциплины, служит проповедником и викарием собора в Майнце (1457–65). В 1468 г. Г.Б. присоединился в Мариентале к движению «Братьев общинной жизни» (Fratres communis vitae), став первым настоятелем отделения этого движения в Бутцбахе (Гессен, 1470) и участвуя в сем качестве в генеральном капитуле отделений Верхнего Рейна (1471). В 1477 г. он основывает в Урахе (Вюртемберг) новую общину братьев, которой впоследствии и руководит (с 1479). В 1484 г. Г.Б. становится первым профессором теологии Тюбингенского университета, в основании которого он сам — совместно с графом Эберхардом Вюртембергским — сыграл ранее решающую роль (1477). В 1485 и 1489 гг. он является ректором данного университета, однако в 1490 г. оставляет преподавание в нем ради того, чтобы возглавить общину «Братьев общинной жизни» в Айнзиделе близ Тюбингена, а в 1492 г. стать приором их отделения в Шёнбукхе (также близ Тюбингена).

Главной теолого-философской работой Г.Б. является снабженное выдержками из соответствующих комментариев Уильяма Оккама «Краткое изложение четырех книг “Сентенций”» («Erithoma pariter et Collectorium ex Occamo circa quattuor libros Sententiarum») Петра Ломбардского, представляющее из себя систематический обзор оккамизма в его сопоставлении с оппозиционными концепциями, предложенными средневековыми мыслителями от Ансельма

Кентерберийского до Иоанна Дунса Скота; при этом уже в прологе данной работы проводится принципиальное отличие «нового пути» (*via moderna*) позднесcholастического номинализма от предшествующего ему «старого пути» (*via antiqua*) в истолковании природы общих понятий, определении соотношения между случайностью и необходимостью, рациональной и волевой способностями и т.д. Отличающееся предельной ясностью в изложении материала, сочинение это быстро приобрело статус признанного учебного пособия по богословию, несмотря на то что, оставшись неоконченным, оно было дописано лишь в 1520 г. последователем Г.Б. — Венделином Штейнбахом. Однако тот факт, что в своих воззрениях Г.Б. со всей определенностью следует номиналистическому учению (*via nominalium*) Уильяма Оккама, не означает, что в его трудах нельзя встретить и явного влияния со стороны иных интеллектуальных традиций, в частности скотистской; одновременно, как профессор Тюбингенского университета он был терпим к преподаванию в нем и реалистической доктрины, например, под руководством Конрада Зумменхарта («*In Summam physice Alberti Magni*»); более того, он находился в дружеских отношениях и с мыслителями гуманистической направленности, такими как Генрих Бебель, назвавший Г.Б. «монархом теологов», и др.

Поскольку, согласно Г.Б., за пределами нашего разума наличествуют лишь индивидуальные объекты, чьи сущность и существование не имеют реального различия, универсалии представляют из себя лишь создаваемые самим интеллектом имена (*nomina*), относящиеся к определенным классам этих объектов (точно так же, как и аристотелевские категории, не являясь чем-либо реально сущим, соотносимы с соответствующими им свойствами реальных вещей). Отсюда следует, что статусом научного знания — как знания об общем — обладает не метафизика, толкующая о полностью зависящем от божественного произвола и потому обладающем свойствами единичности и случайности мире тварных объектов, но логика, чей предмет образуют суждения, составленные из общих терминов, отличающиеся характером необходимости и очевидности. С опорой на волюнтаристические концепции Уильяма Оккама и Иоанна Дунса Скота Г.Б. утверждает далее, что под власть абсолютно свобод-

ной божественной воли подпадают не только принципы метафизического устройства и законы физического функционирования универсума, но и положения морали, вытекающие, таким образом, не из наших представлений о добре и зле (как и в целом не из природы тварного мира), а имеющие основание исключительно в божественной оценке определенных человеческих актов как должных или недолжных: так, «Бог может приказать, чтоб один человек обманывал другого, не являясь при этом грешником» («*Epithoma*» II, 38, q. 1, G). Поэтому Бог — согласно Своему абсолютному могуществу (*de potentia absoluta*) — может принять как должное и достойное награды (либо отвергнуть) любое из внутренних желаний и внешних действий человека вне зависимости от присутствия в последнем благодати или соответствия этого внутреннего желания (внешнего действия) Его заповедям и повелениям: и спасение души зависит исключительно от этого акта божественного принятия. Однако в то же время Бог, Сам Себя ограничивая — посредством заключаемого с людьми Завета — в проявлении абсолютного могущества как в мире природы, так и в области морали, по Своему упорядоченному могуществу (*de potentia ordinata*) дарует благодать тому, кто по своей воле делает все от него зависящее (*facere quod in se est*) для свершения добрых поступков, и награждает вечной жизнью того, кто упорствует в этом свершении. При этом, хотя рациональная и волевая потенции человеческой души в равной степени не отделены от ее сущности (разум представляет из себя душу в аспекте свойственного ей акта интеллектуального постижения, воля же есть душа желающая и любящая), именно воление является, по Г.Б., главной психической способностью, в целом определяющей характер душевной активности.

Среди других сочинений Г.Б. наибольший интерес представляет написанный не без влияния *Николая Орема* («*Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum*», 1356–60) экономический трактат «О значении и пользе денег» («*De potestate et utilitate monetarum*»), посвященный проблематике ценообразования, взимания процентов и налогов, стоимости денежных знаков и т.п. и по глубине представленной в нем финансовой теории значительно превзошедший предшествовавшие труды на аналогичную тематику.

ку. В трактате, в частности, утверждается, что справедливая цена (*justum pretium*) на товар определяется не какими-либо отвлеченными умозрительными представлениями о ней, но главным образом конкретной ситуацией спроса и предложения, формирующейся на основе взаимодействия человеческих потребностей и средств их удовлетворения, т.е., другими словами, определяется требованиями рынка. Торговец, берущий на себя посредническую функцию в товаро-денежном обращении, является в таком случае полезным и необходимым членом общества, достойным того, чтобы его расходы возмещались, а рискованный труд вознаграждался. Что же касается правителей, то они, во-первых, не имеют права девальвировать деньги, исходя лишь из своих собственных интересов, так как подобное ухудшение качества монет является мошенничеством по отношению к подданным; а во-вторых, не должны посредством необоснованно завышенного налогового бремени урезать права людей на пользование общедоступными лесными угодьями, лугами и реками (и уж тем более с целью охоты или иного развлечения вторгаться на крестьянские поля и вытаптывать их).

Кроме того, к числу трудов, принадлежащих перу Г.Б., относятся: весьма влиятельное «Всеразрешающее буквальное и мистическое истолкование Канона Мессы» («*Sacri Canonis Missae Expositio resolutissima literalis et mystica*»), разработанного в Майнце в 1450-х гг. другом Г.Б. — Эгелингом Беккером из Брауншвейга, и примыкающее к нему сокращение «Краткое изложение истолкования Канона Мессы» («*Epitome expositionis Canonis Missae*»); разрабатывающие идеи практической философии *Николая Орема* «Вопросы об оправдании» («*Quaestiones de justificatione*»); «Об общинной жизни клириков» («*De communi vita clericorum*»); «Защита апостольского послушания» («*Defensorium obedientiae apostolicae*»); «Правила для детей» («*Regula puerorum*»); «Искусство грамматики» («*Ars grammatica*»); «Лекции по диалектике» («*Dictata varia de dialectica*»), а также проповеди на христианские праздники («*Sermones de festivitatibus Christi, Beatae Mariae Virginis, de sanctis*») и другие темы.

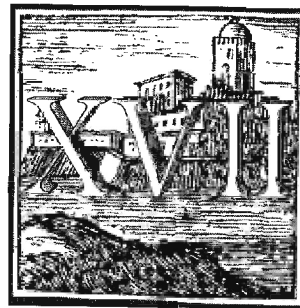
Несмотря на то, что в сфере канонического права Г.Б. испытывал определенную симпатию к консилиаризму (полагая, в частности, что собор Церкви может отстранять от престола неблагочестивого папу),

им всецело признавалось верховенство папской власти, от которой прямо или опосредованно исходит вся, — включая епископскую, — церковная юрисдикция: впоследствии Пий II (1458–64) впрямую ссылался при проведении своей политики на взгляды Г.Б. по данному вопросу. Как наиболее влиятельный теолог предреформационной Германии, оказавший значительное содействие упадку средневекового перипатетизма, он имел многочисленных последователей в Эрфуртском и Виттенбергском университетах, получивших прозвище «габриэлисты» (*gabrielistae*): это Венделин Штейнбах, Иоганн Натин, Иоганн Экк (*Johann Eck*), Иоганн Штаупитц (*Johann Staupitz*) и др. Через их посредство теология Г.Б. повлияла на мировоззрение Мартина Лютера, составившего и опубликовавшего собственные примечания к его работам, посвященным «Сентенциям» *Петра Ломбардского* и Канону Мессы («*Randbemerkungen zu Gabriel Biels Collectorium in quattuor libros Sententiarum und zu dessen Sacri Canonis Missae Expositio*»), а также на взгляды Филиппа Меланхтона (Шварцерда) как автора «Общих начал теологии» («*Loci communes rerum theologicarum*», 1521).

Соч.: *Regula puerorum*. — Urach, 1483; *Ars grammatica*. — Reutlingen, 1486; *Lectura super Canonem Missae [Epitome expositionis Canonis Missae]*. — 1488 (Tübingen, 1499; Basileae, 1510; Antverpiae, 1565) [*Sacri Canonis Missae expositio resolutissima literalis et mystica*. — Brixiae, 1576; *Canonis Missae expositio* / Hrsg. v. H.A. Oberman, W.J. Courtenay // *Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz* 31–34 (1963–67)]; *Epitome et Collectorium ex Occamo super quattuor libros Sententiarum*. — Tübingen, 1495, 1501, 1512, 1588 (Brixiae, 1574); *Epitoma pariter e Collectorium circa quattuor Sententiarum libros egregii viri magistri Gabrielis Biel sacrae theologiae licenciati bene meriti*. — Tübingen, 1499, 1561 (Lugduni, 1414; Bâle, 1508, 1512; H. Rückert et al. — 1973); *Sermones de festivitatibus Christi, Beatae Mariae Virginis, de sanctis*. — Tübingen, 1499; *Sermones dominicales de tempore*. — Tübingen, 1500; *Passionis dominicae sermo historialis*. — Moguntinae, 1509 (Hagenau, 1510; Basileae, 1519, 1520; Brixiae, 1583); *Sermones*. — Brixiae, 1585; *De monetarum potestate et utilitate libellus [Tractatus de potestate et utilitate monetarum]* / Ed. J. Petreium. — Norimbergae, 1542 (Lugduni, 1605) [Eng. tr.: *Treatise on the Power and Utility of Moneys* / Tr. R.B. Burke. — Philadelphia/Oxford, 1930]; *Quaestiones de justificatione* / Hrsg. v. C. Feckes

// *Opuscula et textus*, Series scholastica IV. — Münster, 1929; *Guillelmus de Ockham*. Quaestio prima principalis Prologi in primum librum Sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel / Ed. Ph. Boehner. — Paderborn, 1939; *De communi vita clericorum* / Ed. W.M. Landeen // *Research Studies of Washington State University* 28 (1960); *Defensorium obedientiae apostolicae* (lat. et ang.) / Eds. H.A. Oberman, D.E. Zerfoss, W.J. Courtenay. — Cambridge (Mass.), 1968.

*Лит.*: *Ashley*. English Economic History. Vol. II. — New York, 1893, 332, 441–46; *Bonke E.* Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis apud Guillelmum de Ockham et Gabriel Biel. — Roma, 1944, 57–83; *Contzen C.W.* Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im Mittelalter. — Leipzig, 1859; *Davitt T.* The Nature of Law. — St. Louis, 1951, 55–68; *Elze M.* Handschriften von Werken Gabriel Biels aus seinem Nachlass in der Giessener Universitätsbibliothek // *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 81 (1970); *Feckes K.* Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule. — Münster, 1925; *Feckes K.* Gabriel Biel, der erste grosse Dogmatiker der Universität Tübingen, in seiner wissenschaftlichen Bedeutung // *Theologische Quartalschrift* 108 (Tübingen, 1927), 50–76; *Garnier*. De l’idée du juste prix. — Paris, 1900, 74–83; *Hermelink H.* Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation. — Stuttgart, 1906 (Diss.); *Hyma A.* The Brethren of the Common Life. — Grand Rapids (Mich.), 1950; *Landeen W.M.* Gabriel Biel and the Brethren of Common Life in Germany // *Church History* 20 (1951); *Landeen W.M.* Gabriel Biel and the Devotio moderna in Germany // *Research Studies of Washington State University* 27 (1959), 28 (1960); *Linsenmann F.X.* Gabriel Biel und die Anfänge der Universität zu Tübingen // *Theologische Quartalschrift* 47 (Tübingen, 1865), 195–226; *Linsenmann F.X.* Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus // *Theologische Quartalschrift* 47 (Tübingen, 1865), 195–226, 449–481, 601–676; *Luther M.* Randbemerkungen zu Gabriel Biels *Collectorium in quattuor libros Sententiarum* und zu dessen *Sacri Canonis Missae Expositio*. — Lugduni, 1514 (repr. 1933); *Moser*. Vitae professorum Tubingensium ord. Theolog. dec. I. — Tübingen, 1718; *Oberman H.A.* The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism. — Cambridge (Mass.), 1963 (bibl.); *Plitt G.* Gabriel Biel als Prediger geschilder. — Erlangen, 1879; *Roover R. de.* La pensée économique des scolastiques. — Paris: Vrin, 1971; *Roscher W.* Geschichte der National-Ökonomik in Deutschland. — München, 1874; *Vignaux P.* Luther, Commentateur des Sentences. — Paris, 1935.



## ДЕВЕНТЕРСКАЯ ШКОЛА (XIV–XV ВВ.)

Мистика

ЯНА ВАН РЮЙСБРУКА

ЯН ВАН РЮЙСБРУК, или Иоанн Рёйсбрук (Johannes Ruusbroec [Rusbrochius]; Jan van Ruysbroeck) (1293, Рюйсбрук близ Брюсселя — 02.12.1381, Грюнендаль

близ Суаньи, Эно), фламандский мистик, чье творчество тесно связано с немецкой мистической традицией XIV в., представленной именами Иоганна Экхарта (Майстера Экхарта), *Иоганна Таулера*, *Генриха Сузо*. Покинув в возрасте семи лет родителей, Я.Р. переселился в Брюссель к своему дяде — священнику Иоанну Гинкарту и ок. 1318 г. сам стал приходским священником, викарием брюссельской церкви Св. Гудулы. После основания в 1343 г. совместно с двумя единомышленниками религиозной общины в Грюнендале (Groenedaal) близ Суаньи (Эно) он становится регулярным каноником (canonicus regularis), приором этой общины, позднее перешедшей под управление Августинского ордена (13.03.1349), к которому Я.Р. тогда же присоединился. За праведность жизни он заслужил славу истинного подвижника, а за характер своего влияния на современников — почетный титул «доктор восхитительный» (doctor extaticus). С его именем тесно связано также и формирование идеологии «нового благочестия» (devotio moderna), главным литературным достижением которой явилось «О подражании Христу» («Imitatio Christi») *Фомы Кемпийского*. В частности, именно мировоззрение Я.Р. было в центре внимания членов — основанного в 1381 г. в Девентере (Davantria, Оверэйссел) его другом, каноником Геертом Грооте («Getijdenboek», «Publica protestatio de veridica Evangelii praedicatione», «De quatuor generibus meditationum seu contemplationum») — религиозного течения «Братья общинной жизни» (Fratres communis vitae), представлявшего из себя сообщество клириков и мирян, кото-

рые, не давая официальных обетов, жили в соответствии с идеалами монашеской жизни, и противопоставлявшего формализованной церковной набожности самоуглубление и моральное самоусовершенствование личности, осуществляемое через практическое исполнение заветов Христа. Несмотря на неоднократные обвинения в неортодоксальности, Я.Р. был беатифицирован Римско-Католической церковью в 1908 г. (день почитания — 2 декабря).

К написанным частью на фламандском, частью на латинском языке произведениям Я.Р. (из числа коих до нас дошло лишь двенадцать) относятся: «Одеяния духовного брака» («Die Chierheit der gheesteliker Brulocht»: «De ornatu spiritualium nuptiarum», ок. 1335), направленное против последователей еретического учения некоей Блюмардины, считавших, что те, кто достиг в этой жизни благодати, не могут более грешить, ибо уже «свободны духом» как от плоти (которой позволено совершать все, что угодно), так и от закона (который существует только для несовершенных); «Царство возлюбленных Божиих» («Van den Rike der Ghelieven»: «Regnum Dei amantium»), излагающее учение о семи дарах Св. Духа (Ис. 11, 2–3: премудрости, разума, совета, крепости, ведения, благочестия, страха Господнего), и его продолжение — «Книга о Высшей Истине» («Voecksken der verklaringhe»); «Зерцало вечного спасения» («Speculum aeternae salutis»); «Об истинном созерцании» («De vera contemplatione»); «О семи ступенях любви» («De septem gradibus amoris»); «О семи стражах» («Vanden seven stolen»: «De septem custodiis»); «О четырех изощренных соблазнах» («Vanden vier becoringhen»: «De quatuor subtilibus tentationibus»); «О вере и суде» («De fide et iudicio»); «Истолкование Ковчега Завета» («Commentaria in Tabernaculum Foederis»); «Послания» («Brieven»: «Epistolae»); а также: «Samuel sive Apologia», «De calculo seu perfectione filiorum Dei», «De praecipuis quibusdam virtutibus», «Vanden blinkenden steen», «Vanden kerstenen ghelove».

Поскольку Я.Р. был убежден в том, что созерцательный опыт, лишенный каких бы то ни было исторических корней, является источником гордыни и заблуждений, для него было принципиально важно опираться в своих мистических построениях — более систематических, чем интроспективное творчество Экхарта, — на богословское наследие Августина, Дионисия Ареопагита, Бернар-

да Клервоского и викторинцев. Согласно его учению, — чья основная проблематика заключается в объяснении того, как и в какой степени человек может достичь единения с Богом, — божественная сущность, пребывая в вечном запредельном покое, является, вместе с тем, началом, сохраняющей силой и целью всего сотворенного, или «сверхсущественной сущностью» всякого бытия. Тварный мир истекает от Бога в процессе творения, имея в Нем вечные архетипы своих форм: так, в Боге коренится и вечный архетип человека, реализуя который тварная душа посредством созерцания возвращается к Творцу. При этом Я.Р. часто определяет как взаимоотношение любящего и Любимого то единство (и отличие как твари от Творца), что существует между человеческой душой и Богом. В самой же душе следует различать: то, благодаря чему она живет в теле и через него во внешнем мире (чувственная сторона); то, благодаря чему она живет в себе, отрешаясь от внешнего мира (разумная сторона); и то, благодаря чему она живет выше себя, в Боге (духовная сторона). Последняя есть зеркало, содержащее в себе образ Божий — Бога Сына, Который, присутствуя в каждом человеке всецело и глубоко лично, единит Собою всех людей.

В соответствии с указанными тремя аспектами души мистическая жизнь человека имеет, по Я.Р., следующие направления. 1) Деятельное (как опосредованное единство с Богом) — выражающееся в практике благих дел, умерщвлении греха и страстей и возрастании в добродетелях, главной из которых является добродетель смирения. Однако опыт подобной жизни, являясь необходимым для очищения души, сам по себе не принесет ей блаженства, пока моральная самоуверенность в человеке преобладает над осознанием его зависимости от божественной благодати. 2) Внутреннее (как непосредственное единство с Богом) — состоящее в том, что человек под воздействием благодати и при страстном желании подражать Христу, отрешаясь от всего внешнего тварного мира (включая любые чувственные и рациональные образы), сосредоточивается в себе самом, духовно, силой одной лишь своей любви возносится к Богу и подчиняет Ему всю свою внутреннюю жизнь. Тогда силы всех душевных способностей — разума, памяти и воли — достигают такой степени очищения и напряжения, что душа начинает, с одной стороны, ощущать прикос-

новение Божие в самом центре своего существа, а с другой — различать божественный призыв к еще более сокровенному единению и обещание мистического опыта (это состояние иллюстрируется Я.Р. с помощью символа раскаленного в огненной печи железа, которое уже неотличимо от самого огня). 3) Созерцательное (как единство с Богом без отличия и обособленности) — проявляющееся в выходе за пределы самого себя, смерти всякого личностного начала и в превышающем весь чисто человеческий опыт благодатном соединении с сущностной основой Божией в вечной любви и радостном переживании причастности жизни Св. Троицы. В этот момент душа человеческая единится с божественным естеством (к которому она изначально подобна благодаря наличию в ней триединства разума, памяти и воли), но все же не становится при этом единосущной природе Бога. В то же время для Я.Р. было весьма характерно, что он не считал — подобно некоторым, критикуемым им представителям движения «братьев свободного духа» (*fratres spiritus libertatis*), — что «боговидцы», достигшие обозначенной цели, освобождаются от совершения благих дел: напротив, практическая любовь должна являться необходимым следствием их внутренней благодати. В таком подходе к духовному опыту он видел отражение внутренней жизни Св. Троицы, трансцендентность Которой аналогична высшему мистическому состоянию, а исхождение Ее посредством творческого акта любви за пределы Себя Самой — преисполненному такой же любви религиозному служению людям.

Поскольку Я.Р., как ранее и Майстер Экхарт, все же употреблял в своих сочинениях сомнительные с точки зрения ортодоксии выражения, — как, например, неосторожные слова о сверхсущностном единстве Бога, запредельном различии Лиц («Die Chierheit...» III, 4), или о единении души с Богом, исключаящем отличие и обособленность (III, 1), — это позднее дало повод *Жану Жерсону* обвинить его в еретических тенденциях, связанных с пантеистическими интерпретациями отношения между Творцом и творением, ставящими под сомнение трансцендентность Божества (интересно, что одновременно *Жерсон* хвалил Я.Р. за его критику идей и поступков «братьев свободного духа»). В качестве же защитника духовного наследия Я.Р. выступил другой уставной каноник из Грюненда-

ля — Иоанн Шоонховен (Ян ван Схоонховен), автор работы «О нетварном свете», который, отвечая на жерсоновскую критику, заявил, что мистический опыт принципиально не может быть адекватно выражен на языке схоластического богословия. С другой стороны, — в отличие от III кн. «Одеяний...» — такие труды Я.Р., как «Зерцало вечного спасения», «Книга о Высшей Истине», «Книга двенадцати бегинок» свидетельствуют, что, говоря о единении без обособленности, он не понимает опыт полного растворения души в Боге как онтологическое слияние их природ; им имеется в виду лишь то, что при обожении душа находится в состоянии, в котором она сознает одного только Бога, но все же не утрачивает своего тварного индивидуального существования: «Ни одна тварь не может быть святой и не может обрести святость в такой мере, чтобы утратить при этом свою тварность и стать Богом». Помимо упомянутого Иоанна Шоонховена, среди сторонников учения Я.Р. можно назвать его биографа Померия (Pomerius), *Дионисия Карпузианца*, францисканца Генриха Херпа («*Spiegel der Volcomenheit*»), а также картузианца Лаврентия Сурия.

Соч.: Die Chierheit der geesteliker Brulocht. — Paris, 1512 [lat. tr.: De ornatu spiritualium nuptiarum. — Bononiae, 1538; Eng. tr.: The Spiritual Espousals / Tr. E. Colledge. — London, 1952 (New York, 1963); рус. пер.: *Рейсбрук Удивительный. Одеяние духовного брака* / Пер. М. Сизова. — СПб., 1910 (Томск, 1996; АСМ II (избр. главы), 487–511)]; Opera omnia / Ed. lat. L. Surius. — Coloniae Agrippinae, 1552 (1555, 1609, 1692) [germ. tr.: G. Arnold. — Offenbach, 1701]; Opera omnia, t. 1–10 / Eds. J. Alaerts, G. de Baere, Th. Mertens, H. Noë // CCCM 101–110 (1988–91); Werken van Jan van Ruusbroec. — Gand, 1858; Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable, 6 vols. — Bruxelles/Paris, 1915–38; Zierde der geistlichen Hochzeit und Kleinere Schriften / Hrsg. v. F.M. Huebner. — Leipzig, 1924; Ruusbroec Werken, t. 1–4 / Hrsg. v. B. Ponkens et al. — Köln, 1950 (2. Auflage); The Seven Steps of the Ladder of Spiritual Love / Tr. F.S. Taylor. — London, 1944; The Adornment of the Spiritual Marriage, The Sparking Stone, The Book of Supreme Truth / Tr. C.A. Wynschenk Dom, ed. E. Underhill. — London, 1951; The Rhineland Mystics: Writings of Meister Eckhart, Johannes Tauler and Jan van Ruusbroec and Selections from the Theologia Germanica and the Book of Spiritual Poverty / Ed. O. Davies. — New York, 1989.



*Lum.: Ampe A.* La théologie mystique de l'ascension de l'âme selon le Bx. Jean de Ruusbroec // *Revue d'ascétique et de mystique* 36 (1960), 188–201, 273–302; *d'Asbeck M.* La mystique de Ruusbroeck l'Admirable. — Paris, 1928; *Axters St.* La spiritualité des Pays-Bas. — Louvain/Paris, 1948; *d'Aygalliers A.W.* Ruusbroeck l'Admirable. — Paris, 1923; *Colledge E.* John Ruusbroeck // *Spirituality through the Centuries* / Eds. J. Walsh, P.J. Kenedy. — New York, 1964; *Combes A.* Essai sur la critique de Ruusbroeck par Gerson, 3 vols. // *Études de théologie et d'histoire de la spiritualité* 4–5 (1). — Paris, 1945–48 (1972); *Dolezich G.* Die Mystik Jan van Ruusbroecks des Wunderbaren. — Malines/Amsterdam, 1931; *Engelhardt.* Richard von St. Victor und I. Ruusbroek. — Erlangen, 1838; *Fraling B.* Der Mensch von dem Geheimnis Gottes. Untersuchungen zur geistlichen Lehre des Jan van Ruusbroeck. — Würzburg, 1967; *Hermans F.* Ruusbroeck l'Admirable et son école. — Paris, 1958; *Huijben J.* Y a-t-il une spiritualité flamande? // *Vie spirituelle*. Suppl. 50 (1937), 129–147; *Hyma A.* The Brethren of the Common Life. — Grand Rapids (Mich.), 1950; *Kuckhoff.* Iohannes von Ruusbroeck der Wunderbare. — München, 1938; *Maeterlinck M.* L'ornement des noces spirituelles de Ruusbroeck l'Admirable. — Bruxelles, 1908; *O'Brien E.* Varieties of Mystic Experience. — New York, 1964; *Ray C.P.* Late Medieval Mysticism. — Philadelphia, 1957; *Schmidt C.* Etude sur J. Ruusbroek. — Straßburg, 1859; *Tousaert J.* Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge. — Paris, 1963; *Underhill E.* Ruusbroeck. — London, 1915.

**ФОМА КЕМПИЙСКИЙ**  
КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ  
ИДЕОЛОГИИ «НОВОГО  
БЛАГОЧЕСТИЯ»

**ФОМА КЕМПИЙСКИЙ**, или Томас Хемеркен (Хаммеркен, Хемерлейн), Фома Маллеолус, т.е. Фома Молоточек (Thomas Kempensis, Thomas à Kempis, Thomas von Kempen; Thomas Malleolus, Thomas Heimerken [Hammerken, Haemerlein]) (ок. 1379/80, Кемпен около Крефельда близ Дюссельдорфа, Рейнланд — 25.07.1471, монастырь Агнетенберг близ Зволле, Оверэйссел), голландский духовный автор; классический представитель Девентерской школы, основного центра сформировавшейся в XIV–XV вв. в Рейнланде идеологии «нового благочестия» (*devotio moderna*). Про-

исходивший, как это видно по прозвищу, из семьи кузнеца (носившего имя Иоганн), Ф.К. с 1392/93 г. обучался — вероятно, у преемника Геерта Грооте по руководству движением «Братья общинной жизни» (*Fratres communis vitae*) Флоренция Радевийнса («*Dista*», «*Tractatus devotus*») — в главной школе этого движения, которая располагалась в Девентере (Оверэйссел) и была тесно связана с основанной в 1386/87 г. последователями Грооте и Радевийнса августинской конгрегацией Виндесхайм (*Windesheim*) близ Зволле, находившейся под сильным влиянием идей Яна ван Рюйсбрука. К указанному религиозному движению, ставившему задачу практического воплощения клириками и мирянами идеалов монашеского общежития, был близок Жан Жерсон; а непосредственно в Девентерской школе «Братьев» позднее учились Николай Кузанский (Николай Кребс), Дионисий Карпузианец, Иоганн Вессель («*Farrago rerum theologiarum*»), Герхард Цербольд, а с 1475 г. и Эразм Роттердамский (Дезидерий Эразм: «*Institutio principis Christiani*», 1515).

После того как в 1399 г. брат Ф.К., Иоганн (ум. 1432), был избран приором недавно основанного монастыря Св. Агнесы, — или Агнетенберг (*Agnietenberg, Mons Sancti Agnetis*) близ Зволле, — входившего в конгрегацию Виндесхайма, он и сам становится сначала послушником (ок. 1406), а затем и регулярным каноником этой обители (ок. 1413/14), после чего дважды, в 1425 и 1448 гг., занимает пост ее сублияра. Основная же деятельность Ф.К. в монастыре заключалась в наставничестве послушников, переписке книг (в частности творений св. Бернарда Клервоского) и в составлении собственных трактатов назидательного, гомилетического и агиографического характера, имеющих не столько теолого-философскую, сколько практическую направленность, а потому в основном посвященных темам совершенствования благочестия внутренней жизни и необходимости внешнего проявления христианской добродетели. На досуге он, как сообщается, предпочитал проводить время «с книжечкой в уголочке (*in een Noesken met een Voesken*)». По смерти Ф.К. он был похоронен в Агнетенберге; и позднее, в XVII в., Кёльнский епископ Максимилиан Хендрик (ум. 1688) начинает сбор документов, необходимых для его беатификации. После же разрушения монастыря в XVIII в. останки Ф.К. были перенесе-

ны в церковь Св. Михаила в Зволле, где и покоятся в возведенной в 1897 г. гробнице с надписью: «Honori, non memoriae Thomae Kempensis, cujus nomen perennius quam monumentum». День почитания преподобного Ф.К., блаженного Римско-Католической церкви — 25 июля.

Перу писавшего на латинском и фламандском языках Ф.К., — помимо 30-ти проповедей новициям («Sermones»), 110-ти религиозных стихов и гимнов («Cantica»), посланий («Epistolae»), хроники Агнетенберга («Chronica Montis Sanctae Agnetis»), жизнеописаний Грооте («Vita Gerardi Magni»), Радевийнса и св. Лидвины Шидамской (Голландской), — принадлежат такие работы как: «Речи и размышления о жизни Христа» («Orationes et meditationes de vita Christi»), «Речь о восхождении души к Богу» («Oratio de elevatione mentis in Deum»), «Лечебница для больных» («Hospitale pauperum»), «Долина лилий» («Vallis liliorum»), «О верном управителе» («De fideli dispensatore»), а также «Монолог души», «О трехчастной Скинии», «Малый сад роз» и др. Однако наибольшую славу Ф.К. принес атрибутируемый ему трактат «О подражании Христу» («De imitatione Christi», или «Imitatio Christi»), который, впрочем, — в соответствии с принципом, выраженным в самой книге: «Не спрашивай: кто сказал, а внимай тому, что сказано» (I, 5, 1) — получил в 1418–20 гг. анонимное распространение. Несмотря на то, что до нас дошел манускрипт данного сочинения, оканчивающийся личной подписью Ф.К. («finitus et completus anno Domini 1441 per manus fratris Thomae Kempis in Monte Sante Agnetis prope Zwollis»), это не является безусловным доказательством его авторства, поскольку он — из монашеского смирения — равно подписывался как под собственными трудами, так и под лишь переписанными им текстами (в частности, под копией Библии), видимо, не придавая особого значения личному вкладу в изложение божественной Истины. Ведущиеся же с XVII в. споры, — в ходе которых трактат атрибутировался порядка 40-ка различным писателям: Лудольфу Картузианцу (автору «Жизни Христа»: «Vita Christi»), Геерту Грооте, Жану Жерсону и даже Бернарду Клервоскому, Бонавентуре (вероятно, из-за принадлежности ему собственного «Послания о подражании Христу»: «Epistola de imitatione Christi»), папе Иннокентию III (1198–1216) и

мн. др., — в целом закончились признанием авторства Ф.К., другие работы которого совпадают с «Подражанием» как по содержанию, так и по стилю изложения и особенностям языка.

Желая написать практическое руководство по основам христианской жизни, включающее в себя надежные советы и конкретные указания, Ф.К. намеренно отвергает в своем трактате всякую полезность для христианина не только схоластических теолого-философских спекуляций: «Что нам за дело до родов и видов? (Quid curae nobis de generibus et speciebus?)», но и интеллектуальной мистики экхартовского толка (его внутренний настрой скорее ближе религиозному чувству св. Бернарда Клервоского), а также какой бы то ни было излишней учености вообще, что, впрочем, вовсе не свидетельствует о его слабом образовании: так, например, в трактате цитируются «Лекарство от любви» (91–92) Овидия и «Нравственные письма к Луцилию» (VII, 1) Сенеки. С другой стороны, для созерцания и добродетели не требуются и внешние религиозные заслуги (паломничества и т.п.), но лишь постоянное желание строить свою жизнь по образцу жизни Спасителя.

К этому сообразованию, — ссылаясь на слова Писания (Ин. 8,12), — Ф.К. и призывает всех, «кто хочет уразуметь спасительные слова Христа во всей их полноте», в самом начале I-ой книги трактата («Наставления, полезные для духовной жизни»), ибо следование учению Христа невозможно без подражания Его жизни (1–2). При этом без внутреннего смирения нет никакой пользы «рассуждать глубокомысленно о Троице», поскольку «не высокие слова делают человека святым и праведным, а жизнь праведная делает его угодным Богу». Предаваться раскаянию за грехи свои, следовательно, лучше, чем знать определение того, что такое раскаяние. Ведь «если знаешь всю Библию наизусть и все изречения всех философов, что пользы тебе от этого, если нет в тебе благодати, милосердия и любви?» Главное — это любовь к Богу и служение Ему одному, и «высочайшая мудрость состоит в том, чтобы через презрение к миру приближаться к Царствию Небесному» (1, 4). «Поэтому искать себе тленных сокровищ на земле и возлагать на них надежды — суета»; а значит, нужно, помянуя слова Писания (Екк. 1,8.), постараться «отвратить сердце свое от любви к тому, что види-

мо, и направить его к тому, что незримо. Ибо тот, кто подчинен своим чувственным желаниям, оскверняет совесть и лишается благодати Божьей» (1, 5). Отсюда ясно, почему, по мнению Ф.К., «смиранный землепашец, слуга Божий, несомненно, стоит выше, чем горделивый философ, который, не познав самого себя, отдается изучению хода небесных светил» (2, 1) благодаря неуемному желанию достичь многого знания, в котором столь же много смятения и обмана. Но если кто-либо все же захочет что-либо знать или чему-нибудь с пользой научиться, он должен научиться сначала оставаться неизвестным и неприметным (2, 3), ибо только в этом случае ему будет дарована Божия помощь: «Чем больше человек внутренне укрепится и чем больше он будет внутренне прост, тем глубже и тем легче он постигнет высокие тайны, ибо получит свыше свет разума» (3, 3). По наблюдению Ф.К., люди стремятся к обсуждению всяческих любопытных вещей более настойчиво, чем к искоренению пороков и насаждению добродетелей: но «ведь когда придет Судный День, у нас не спросят, что мы читали, но спросят нас, что мы сделали; не спросят нас, хорошо ли мы умели излагать [свои мысли], а спросят нас, жили ли мы по вере» (3, 5), и тогда «непорочная и чистая совесть будет приносить больше радости, чем вся философия» (24, 6). Следовательно, об обладании людьми достойным знанием можно говорить лишь в том случае, если их жизнь соответствует их учености, т.е. тогда, когда они понимают, что «истинно велик тот, кто имеет великую любовь. Истинно велик тот, кто мал в своих собственных глазах и ни во что не ставит высочайшие почести. Истинно мудр тот, кто все земное почитает за прах и тлен, чтобы обрести Христа. Истинно учен тот, кто поступает по воле Божьей и отрекается от воли своей» (3, 6). И вообще, «чем больше смирения в человеке, тем больше в нем мудрости и спокойствия» (4, 2).

Для того чтобы достигнуть указанного состояния, человеку следует придерживаться ряда конкретных рекомендаций, а именно: постоянно помня о грядущей смерти, не обращать внимания на все внешние моменты жизни и, в частности, на предоставляемые в ней почести; избегая близкого общения с людьми, терпеть чужие недостатки и не вмешиваться в чужие дела; а также не допускать излишества в словах, поспешных суждений и т.д. Чтобы соответ-

ствовать предъявленному идеалу и, таким образом, продвинувшись к добродетели, необходимо на сколько это возможно пересилить самого себя (25, 11) и как можно больше преуспеть в совершенствовании и извлечении духовной пользы в течение жизни, долгота которой сама по себе никакой ценности не имеет: «Долгая жизнь не обязательно ведет человека к совершенству, а часто приводит к умножению его недостатков» (23, 2). Понятно, что при таких задачах лучшим образом жизни для человека является монашеский: «Только тот, и никто другой остается безмятежным, кто пребыванию среди людей предпочитает одиночество..., кто предпочитает молчать, а не говорить..., быть в подчинении, а не начальствовать...» (20, 2); «будь на этой земле как странник и чужой, которого не заботят дела земные. Держи свое сердце всегда свободным и устремленным к Богу, ибо не имеем здесь постоянного града (Евр. 13,14)» (23, 9). Однако для истинного монаха само пострижение — равно как и все внешние обряды — не имеет значения без полного отказа от былых привычек и умерщвления в себе похоти плоти: «Тот, кто ищет [в религии] чего-нибудь иного, кроме одного Бога и спасения души, не найдет ничего, кроме смятения и печали...» (17, 2). Но, к сожалению, как замечает Ф.К. во II-ой книге («Наставления ко внутренней жизни»), «ныне у Иисуса много тех, кто возлюбил Его Царство Небесное, но мало тех, кто несет Его Крест. Много тех, кто ищет Его утешений, но мало тех, кто ищет Его страданий», т.е. тех, кто, возлюбив Христа ради Него Самого, а не ради собственного утешения, будет восхвалять Бога даже в том случае, если Он вовсе не пожелает давать им никакого утешения (11, 2).

Книга III-я трактата («О внутренней беседе Господа нашего с верною душою») представляет из себя диалог между душою человека и Христом, дающим ей наставления в аскетической практике, при которой претерпеваемые во имя Христа и полезные для спасения души страдания становятся ей самой угодны и желанны (19, 5). Ради любви к Богу, пишет Ф.К., «плоть следует обуздывать и усмирять до тех пор, пока она не будет готова ко всему и не научится довольствоваться малым, услаждаться простым и не роптать ни на какие лишения» (11, 3). Главным же препятствием на пути аскетизма является ни что иное как сам человек, его любовь к себе и

гордость собою. Вспоминая слова св. Франциска о том, что на самом деле «мы есть таковы, каковы мы есть в глазах Бога, и ни на йоту больше» (50, 8), Ф.К. решительно заявляет: «Следует... никого так не опасаться, как самого себя. Если себя самого удастся полностью превозмочь, остальное не составит большого труда. Восторгествовать над самим собой — вот истинная победа!» (53, 2). И в этом душе человеческой помогает Сам Христос, указывая ей на «четыре способа достижения великого мира и спокойствия»: 1) «старайся, сын Мой, исполнить волю других больше, чем свою»; 2) «если хочешь обладать чем-то, выбирай то, что меньше, а не то, что больше»; 3) «ищи всегда самого униженного места для себя, чтобы всем остальным быть впереди тебя»; 4) «желай всегда того, чтобы воля Божия в тебе исполнилась в полноте своей, и молись об этом» — «Тот, кто будет поступать так, обретет мир и успокоение» (23, 3). При этом, однако, важно, чтобы аскет, стяжающий Царствие Небесное, не стремился разумом своим проникнуть в превосходящие человеческое постижение тайны промыслов Божиих и понять, почему один человек оставлен Божьей милостью, а другой наделен Его благодатью (57, 1). Уничтожив в себе пустое любопытство, он должен усилия и помышления свои направить на то, чтобы в Царствии Божиим его считали наименьшим (58, 7).

Тема смирения перед величием и могуществом Творца находит свое продолжение и в последней, IV-й книге («О таинстве Причастия. О Святом Причастии Тела Христова»), повествующей о Св. Евхаристии, о вкушении тела и крови Самого Христа, которое не могут заменить никакие суетные паломничества к мощам святых, «особенно если [люди] странствуют с места на место, в сердце своем не испытав искреннего раскаяния» (1, 9). При этом немощный и легко впадающий в заблуждение человеческий разум, который не может уразуметь и постигнуть даже и дольний мир, опять-таки должен не любопытствовать о таинстве Причастия, но в блаженной простоте избегать «вопросать о том, на что трудно найти ответ», и идти «прямо и твердо по стезе заповедей Божьих»: «От тебя требуется вера и добродетельность жизни, а не высота ума и постижение глубин Божьих таинств... Покорись Богу, подчини разум своей вере, и дан будет тебе свет такого познания, которое будет тебе полезным

и нужным» (18, 2). Поскольку Бог, приходящий лишь к простым и открывающий Себя лишь смиренным, дарует понимание сокровенного тем, кто чист душою, и лишает благодати любопытных и горделивых, Ф.К. заключает, что «разум человека и познание им мира должны следовать за верою, а не предварять или замещать ее», ведь «если бы дела Божии мог с легкостью постичь разум человеческий, не были бы они столь чудесны и неизреченны» (18, 4–5).

В виду отличающей «Подражание» Ф.К. спокойной созерцательности и самоуглубленности, его можно рассматривать в качестве идейного предтечи немецкого пиетизма XVII — нач. XVIII вв. Благодаря же исключительному благочестию своего содержания, связанному с бесхитростным изложением общехристианских истин простым и понятным языком, оно приобретает широкое межконфессиональное распространение, в том числе с XVIII в. и в православном мире, будучи переведенным практически на все европейские языки и выдержав более двух тысяч изданий (по их количеству соперничать с «Подражанием» могла лишь сама Библия). На русский язык текст трактата впервые был переведен в 1647 г. Орестом Настуролом; затем последовали переводы 1664 г. (Игнатия Беленевского) и 1689 г. (вероятно, Андрея Белобочко). В своей проповеди на притчу о жемчужине (Мф. 13, 45–46), произнесенной 19 ноября 1705 г. (по старому стилю) в церкви Свв. Варлаама и Иоасафа в Измайлове под Москвой, на него ссылался митрополит Димитрий Ростовский, называя при этом Ф.К. «гостем от западных стран, чужим человеком, но не с худым товаром». В 1898 г. собственный перевод «Подражания» осуществил обер-прокурор Священного Синода К.П. Победоносцев.

Соч.: De imitatione Christi. — Augsburg, 1473 [germ tr.: Nachfolge Christi / Hrsg. v. C. Richstätler. — Hildesheim, 1939; fr. tr.: L'Imitation de Jésus-Christ / Tr. H.F. de Lamennais. — Tours/Mame, 1824 (repr. 1948); M. de Marillas. — Paris, 1854; Eng. tr.: The Imitation of Christ / Trs. R. Knox, M. Oakley. — London, 1959; R. Whitford. — New York, 1963; рус. пер.: О подражании Христу. Кн. 1–4 / Пер. К.П. Победоносцева. — СПб., 1898 (Брюссель, 1993; М., 1999); Пер. А.Н. Панасьева // Богословие в культуре Средневековья. — Киев, 1992, 227–383]; Opera et Libri Vite fratris Thome a Kempis / Ed. H. Rosweyden. — Utrecht, 1474 (P. Dan-

hausser. — Norimbergae, 1494; H. Sommalius, S.J. — Antverpiae, 1601; Coloniae Agrippinae, 1759; 1599, 1616, 1728); Chronicon Montis Sanctae Agnetis [cum Chronicon Windesemense]. — Antverpiae, 1621 [Eng. tr.: The Chronicle of the Canons Regular of Mount St. Agnes / Tr. J.P. Arthur. — London, 1906]; Opera omnia, t. 1–7 / Hrsg. v. M.J. Pohl. — Freiburg-im-Breisgau, 1902–10; Prayers and Meditations on the Life of Christ / Tr. W. Duthoit. — London, 1904; The Founders of the New Devotion / Tr. J.P. Arthur. — London, 1905; Meditations and Sermons on the Incarnation, Life and Passion of Our Lord / Tr. D.V. Scully. — London, 1907; Sermons to the Novices Regular / Tr. D.V. Scully. — London, 1907.

*Jum.*: *Axters St.* La spiritualité des Pays-Bas. — Louvain/Paris, 1948; *Bonardi P., Lupo T.* L'imitazione di Cristo e il suo autore, 2 vols. — Torino, 1964 (bibl.); *Busch J.* Chronicon canonicorum regularium Windesemensis. — Antverpiae, 1621; *Butler D.* Thomas à Kempis: A Religions Study. — 1908; Byron M. Thomas a Kempis. — 1910; *Châtillon F.* Aux origines de L'Imitation de Jésus-Christ // Revue du Moyen Âge latin 25–34 (1969–78); *Cruise F.R.* Thomas à Kempis. Notes of a Visit to the Scenes in Which His Life Was Spent, With Some Account of the Examination of His Relics. — 1887; *Delaisé L.M.J.* Le manuscrit autographe de Thomas à Kempis et L'Imitation de Jésus-Christ // Examen archéologique et édition diplomatique du Bruxellensis. Vol. 2. — Bruxelles, 1956, 5855–5861; *Ginneken J. van.* De navolging van Christus. — Hertogenbosch, 1929; *Huijben J., Debougnie P.* L'Auteur ou les auteurs de L'Imitation. — Louvain, 1957; *Hyma A.* The Brethren of the Common Life. — Grand Rapids (Mich.), 1950; *Jedin H.* Thomas von Kempen als Biograph und Cronist. — Mainz, 1960; *Kettlewell S.* Thomas à Kempis and the Brothers of the Common Life, v. 1.–2. — London, 1882; *Libera de L.* Introduction a la Mistique Rhénane. — Paris, 1984; *Lupo T.* Nuovi codici Gerseniani del «De imitatione Christi» // Aevum 53 (1979); *Montmorency G. de.* Thomas a Kempis, His Age and His Book. — London, 1907; *Mooren J.* Nachrichten über Thomas à Kempis, nebst einem Anhang von Meistens noch ungedruckten Urkunden. — Krefeld, 1855; *Preston G.H.* Studies in Thomas a Kempis in the Light of To-day. — London, 1912; *Scully D.V.* Life of the Venerable Thomas à Kempis. — London, 1901; *Symphonien de Mons.* L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ de Thomas a Kempis. — Paris, 1923; *Tousaert J.* Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge. — Paris, 1963.

ТРАДИЦИИ ШКОЛЫ  
РЕЙНЛАНДСКОЙ  
ДУХОВНОСТИ В ТРУДАХ  
ДИОНИСИЯ  
КАРТУЗИАНЦА

ДИОНИСИЙ КАРТУЗИАНЕЦ, или Дени Рикель (Dionysius Cartusianus [Cartusiensis]; Dionysius de Karthuizer, Denys Ryckel [van Rijkel], Denys van Leeuwen, Dionysius von Roermond) (1402/03, Рикель близ Люттиха (Льежа), Лимбург — 12.03.1471, Рурмонд, Лимбург), голланд-

ский философ и теолог-мистик, носивший почетный титул «доктор экстатический» (doctor ecstaticus) и прозванный — наряду с тюбингенским профессором *Габриэлем Билем* — «последним схоластиком» (ultimus scholasticorum). Учился в школе «Братьев общинной жизни» (Fratres communis vitae) в Девентере (Оверэйссел), где подружился с Николаем Кребсом (будущим кардиналом Николаем Кузанским); а затем — в Кёльнском университете, где стал магистром искусств и, — защитив написанную в томистском духе диссертацию «О сущем и сущности» («De ente et essentia»), — доктором теологии. В 1423/25 г. Д.К. вступил в Картузианский орден (монастырь Bethlehem Mariae в Рурмонде), официально утвержденный в 1176 г. и получивший свое название по местности Шартрёз (Cartusia) близ Гренобля (Дофине), где ок. 1084 г. св. Бруно основал первый орденский монастырь. В 1451–52 гг. он сопровождает Николая Кузанского в его поездке в качестве папского легата по Северной Германии и Нидерландам с целью подготовки церковных реформ в Рейнской области. В Ордене Д.К. занимал одно время должности прокуратора и ректора, а также был с 1465 г. главой картузианцев в Хертогенбосе (Северный Брабант), оставив этот пост в 1469 г. в виду ухудшения здоровья.

Являясь одним из главных представителей сформировавшейся в XIV в. школы Рейнландской духовности, синтезировавшей средневековую неоплатоническую мистику и философию «старого пути» (via antiqua), Д.К. опирался в своих сочинениях, — адресованных и братьям по Ордену, и представителям иных категорий современного ему общества (епископам, приходским священникам, солдатам, вдовам, торговцам и т.д.), — как на труды Дионисия Ареопагита, викторинцев, Бонавентуры и *Яна ван Рюйсбрука* (называемого им «новым Дионисием», который «ясен там, где был непонятен Ареопагит»), так и на работы Фомы Аквинского. Не-

смотря на то, что, по его мнению, чисто созерцательный образ жизни более достоин, чем чисто деятельный, наиболее оптимальной для христианина все же является жизнь, опирающаяся и на внутреннее созерцание, и на внешнюю деятельность (*actus humanus moralis*) одновременно, но при условии, что характер последней напрямую связан именно с результатами медитативного опыта, на непрерывности которого Д.К. постоянно настаивает. Однако при этом акт созерцания высшего бытия может быть дарован Богом и самым простым, неученым людям в качестве вознаграждения за их искреннюю веру и горячую любовь к Нему.

Принадлежащая Д.К. общая концепция духовной практики, — как она представлена в четырех книгах его «Суммы ортодоксальной веры» («*Summae fidei orthodoxae libri quattuor*»), «Компендиуме духовной жизни» («*Compendium vitae spiritualis*»), а также в классическом произведении «О созерцании» («*De contemplatione*»), — предполагает выделение в ней следующих трех этапов. 1) Очищения — когда душа человеческая приуготовляется к созерцанию путем искоренения греха и возрастания в добродетели, или, другими словами, путем ее отказа от всего, кроме Самого Бога. 2) Озарения — когда душа поглощена созерцанием божественной природы, причем созерцание это бывает двух видов: а) стяжаемое спекулятивное, доступное разуму без специального действия благодати и любви и предоставляющее человеку основанное на аналогии с тварными сущностями положительное знание о Боге; и б) ниспосылаемое свыше — в ответ на человеческую любовь к Творцу — мистическое, в результате которого душа обретает дар премудрости Св. Духа (характерно, что Д.К. вслед за Фомой Аквинским утверждает примат рациональной душевной способности над волевой) и которое неизбежно предполагает в качестве адекватного именно апофатический, т.е. отрицательный язык описания опыта обобщения. 3) Соединения — когда вследствие акта созерцания душу охватывает такая любовь к Богу, что она «пылает огнем, ... будто возгоревшись мощным пламенем Божественного», и одновременно испытывает на себе непосредственное «божественное прикосновение».

Будучи весьма плодовитым автором, Д.К., — помимо сочинений, указанных выше, комментариев к Св. Писанию, всему корпусу

су «Ареопагитик», «Лестнице райской» («*Scala paradisi*») Иоанна Лествичника, «Утешению Философией» Бозция, «Сентенциям» Петра Ломбардского, — составил множество других трактатов по догматике, гомилетике, моральной и мистической теологии, аскетике, педагогике, церковной реформе, написав также компендиум «Суммы теологии» Фомы Аквинского, учебник по философии и послания к европейским правителям, призывающие к Крестовому походу против турок. Среди 187-ми его работ: «Диалог о католической вере» («*Dialogion de fide catholica*»), «Диалог о страстях Спасителя» («*De passione Dei Salvatoris dialogus*»), «Откровение» («*Revelatio*»), «О прославлении Святой и Неделимой Троицы» («*De laudibus sanctae et individuae Trinitatis per modum horarum*»), «Четыре последние человека» («*De quattuor hominum novissimis*»), «О пороках и добродетелях» («*De vitiis et virtutibus*»), «Против порочных суеверий» («*Contra vitia superstitionum quibus circa cultum veri Dei erratur*») и др. Хотя — в целом компилятивная по характеру — мысль Д.К. не отличается оригинальностью, его произведения пользовались чрезвычайной популярностью, особенно в XVI в.

*Соч.:* Opera, t. 1–20 / Eds. D. Loer, J. Host von Romberg. — Coloniae Agrippinae, 1534–1540; Super omnes Sancti Dionysii Areopagitae libros Commentaria. — Coloniae Agrippinae, 1536; Commentarium in libros Sententiarum Petri Lombardi. — Venetiis, 1584; Opera omnia in unum corpus digesta ad fidem editionum Coloniensium cura et labore monachorum S. Ordinis Cartusianorum, t. 1–42. — Montreuil-sur-Mer/Tournai/Parkminster, 1896–1913, 1935; Bibliothek d. Katholische Pädagogik 15. — Freiburg-im-Breisgau, 1904; Opera selecta / Ed. K. Emery // CCCM 121–121 A (1991).

*Лум.:* Axters St. La spiritualité des Pays-Bas. — Louvain/Paris, 1948; Beer M. Dionysius' des Kartäusers Lehre vom Desiderium Naturale des Menschen nach der Gottesschau // Münchener Theologische Studien II. Systematische Abteilung 28 (1963); Ewig E. Die Anschauungen des Kartäusers Dionysius von Roermond über den christl. Ordo in Staat und Kirche. — Bonn, 1932; Krogh-Tonning K. Der letzte Scholastiker. — Freiburg-im-Breisgau, 1904; Maginot N. Der Actus Humanus Moralis unter dem Einfluss des Heiligen Geistes nach Dionysius Cartusianus // Münchener Theologische Studien II. Systematische Abteilung 35 (1968); Mongel A.

Dionysius le Chartreux. — Montreuil, 1896; *Stoelen A. Denys the Carthusian // Spirituality through the Centuries / Eds. J. Walsh, P.J. Kenedy. — New York, 1964; Teeuwen P. Dionysius de Karthuizer en de filosofisch-theologische Stroomingen aan de Keulsche Universiteit. — Brussels, 1938; «Dionysius de Karthuizer» // Theologisch Woordenboek I. — Roermond-Maaseik, 1952, 1055–1062; Tonutti B. Mariologia Dionysii Cartusiani. — Roma, 1953; Tousseart J. Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge. — Paris, 1963.*



**ЖАН ЖЕРСОН**  
КАК ПРОВОДНИК  
В НОВУЮ ЭПОХУ

## НА ПОРОГЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ (XV В.)

ЖАН ЖЕРСОН, или Жан Ле Шарлье де Жерсон, Иоанн Герсон (Johannes Gerson[ius], Joannes Carlerius de Gerson, Johannes Arnaudi de Gersonio; Jean Gerson, Jean Le Charlier de Gerson) (14.12.1363,

Жерсон-ле-Барби (Gerson-lès-Barby) близ Ретеля, Шампань — 12.07.1429, монастырь цестинцев в Лионе, Лионне), французский философ, теолог, духовный автор и педагог; активный сторонник реформ университетского образования и Церкви; удостоившийся — как один из наиболее авторитетных мыслителей своего времени — почетного титула «доктор наихристианнейший» (doctor christianissimus). Будучи первым из двенадцати детей благочестивых крестьян Арнульфа Ле Шарлье и Элизабет Ля Шарденьер, Ж.Ж. обучался с 1377 г. как студент Шампанской нации в — основанной в 1304 г. королевой Жанной Наваррской, женой Филиппа IV Красивого (1285–1314) — Наваррской коллегии (Collegium Navarrae, Collège de Navarre) при Парижском университете, где познакомился с такими известными интеллектуалами, как Николя де Клеманж и Жиль Дешан. Окончив в 1381 г. факультет искусств, он изучал далее теологию на соответствующем факультете под руководством профессора *Петра д'Айи*, ставшего его ближайшим другом и покровителем. Вместе с ним Ж.Ж. в составе университетской делегации совершил летом 1388 г. поездку в папскую Курию в Авиньоне, где произнес перед Клементом VII (1378–94) речь, убедившую понтифика утвердить осуждение университетом 14-ти тезисов доминиканца Жана де Монзона, доктора теологии (с 1387) и противника учения о непорочном зачатии Девы Марии (14.02.1388). В дальнейшем, став придворным проповедником, — красноречие которого было



особо оценено Жаном де Монтрёй (Jean de Montreuil), — Ж.Ж. прознес перед Карлом VI Безумным (1380–1422) и одну из самых знаменитых своих речей — «Да здравствует король!» («Vivat rex!», 06.01.1391), призывающую к объединению нации вокруг монарха. Получив в 1388 г. степень бакалавра теологии, он читает в университете курс по «Сентенциям» Петра Ломбардского (1389–90), далее — в виде исключения для кандидата, не достигшего положенного тридцатипятилетнего возраста, — становится доктором теологии (1392), а в 1395 г. наследует Петру д'Айи в должности канцлера университета.

Но в 1397 г. Ж.Ж. уезжает в Брюгге (Фландрия), откуда в письме в Парижский университет от 1399 г. сообщает о принятом им решении оставить пост канцлера ради службы в местной церкви Св. Донациана (Сен-Донатье), деканом которой он являлся. Хотя под влиянием уговоров данное решение было изменено, Ж.Ж. — из-за разразившейся эпидемии — продолжал в течение некоторого времени пребывать в Брюгге, одновременно разрабатывая в своих посланиях парижским профессорам план кардинального изменения системы образования на богословском факультете: «Записка о реформе теологического образования» («Epistola de reformatione theologiae», 1400) и др. По возвращении же в 1401 г. в Париж, он выступил за примирение с профессорами-доминиканцами, изгнанными ранее из университета в виду их несогласия с учением о непорочном зачатии Девы Марии. После убийства 23 ноября 1407 г. в Париже брата Карла VI — Людовика, герцога Орлеанского, совершенного людьми герцога Бургундского Иоанна Бесстрашного (Jean sans Peur), Ж.Ж. осудил это злодеяние в своей надгробной речи в церкви Сен-Жан-ан-Грев (кюре которой он являлся с 18 ноября 1403 г.). Он также выступил резко против профессора Парижского университета Жана Пти, составившего специальную речь в оправдание указанного убийства как акта тираноборчества («Justification du Duc de Bourgogne», 08.03.1408), и добился осуждения его взглядов руководством университета, папской Курией (1413) и Констанцким собором (1414–18), в решении коего, впрочем, имя самого Жана Пти упомянуто не было. Многими годами позже мнение Ж.Ж. нашло свое отражение и в постановлении Парижского парламента

от 1610 г., изданном в день казни Равайльяка — убийцы Генриха IV (1589–1610) и предписавшем теологическому факультету Парижского университета навсегда осудить «губительные и дьявольские» рассуждения Жана Пти.

Однако жесткая позиция Ж.Ж. по данному вопросу была причиной того, что после Констанцкого собора, — в заседаниях которого он принимал участие с 21 февраля 1415 г. по 15 мая 1418 г., — ему оказалось невозможным вернуться в занятый бургундцами Париж; по приглашению баварского герцога Альберта он посещает его замок Ратенберг, затем живет в бенедиктинском монастыре Мельк (Нижняя Австрия), с аббатом которого познакомился еще в Констанце, и в подражание «Утешению Философией» Бозция пишет там собственное стихотворно-прозаическое сочинение «Утешение Теологией» («De consolatione Theologiae», 1418). Только после убийства Иоанна Бесстрашного в 1419 г. Ж.Ж., — отвергнув предложение австрийского герцога Фридриха возглавить теологический факультет Венского университета, — решается пересечь во Францию, а именно в возглавляемый его братом целестинский монастырь в Лионе, где посвящает себя практике аскетической жизни и пастырскому служению в церкви Св. Павла. Там же, — в ответ на полученное письмо с просьбой высказать свое мнение относительно личности Жанны д'Арк (Jeanne d'Arc, ок. 1412–31), которую на процессе в Пуатье среди прочих допрашивал и Жерар Маше, духовник короля, друг и ученик Ж.Ж., — он пишет специальную работу: «О чудесной победе некоей Девы, ранее пасшей овец и вставшей во главе армии короля Франции в войне против англичан» («De mirabili victoria cujusdam Puellaes de postfoetantes receptae in ducem belli exercitus regis Francorum contra Anglicos»). В ней Ж.Ж. доказывает, что Жанна не имеет ничего общего с колдовством и не преследует в своей деятельности каких-либо личных интересов, ее жизнь есть проявление ее горячей веры, а потому ее можно — и нужно — поддерживать со спокойной совестью. Благословляя спасительную миссию Жанны д'Арк в Столетней войне (1337–1453), Ж.Ж. выступил, тем самым, как один из первых духовных авторитетов эпохи, поверивших в то, что она следует своему божественному призванию. По смерти Ж.Ж., случившейся пятью днями ранее корона-

ции Карла VII (1422–61) в Реймском соборе (17.07.1429), он был похоронен в примыкавшей к церкви Св. Павла капелле Св. Лаврентия, после чего почитался в Лионе как блаженный. Однако в 1793 г. его могила была разрушена, а капелла сожжена революционерами.

Являясь одним из виднейших лидеров Соборного движения, Ж.Ж. принимал активное участие в процессе преодоления Великой схизмы (1378–1417), что нашло свое отражение и в тематике ряда его сочинений: «О том, как следует себя вести во время схизмы» («De modo se habendi tempore schismatis», 1401), «О единстве Церкви» («De unitate Ecclesiae», 1409), «О праве Церкви смещать папу» («De auferibilitate papae ab Ecclesia», 1409), «О церковной власти и об источнике права» («De potestate ecclesiastica et origine juris», 1417), «О духовной и мирской юрисдикции» («De jurisdictione spirituali et temporalis») и др. Выступая в трактате «О восстановлении повиновения» («De restitutione obedientiae», 1398) против выхода по собственной инициативе Французского королевства из подчинения духовной власти авиньонского папы Бенедикта XIII (1394–1415), он в то же время пропагандировал идею одновременного добровольного отречения от престола обоих конкурирующих пап (via compromissionis) как наилучшего выхода из создавшегося критического положения и потому вместе с *Петром д'Айи* присутствовал в составе делегации, посланной Карлом VI в Савону (Лигурия) для содействия успешному проведению там переговоров о возможности взаимной отставки между Григорием XII (1406–15) и Бенедиктом XIII, окончившихся, впрочем, провалом (1407). Хотя Ж.Ж. и не принимал непосредственного участия в соборе в Пизе (1409), он отстаивал его легитимность и приветствовал избрание им единым папой Александра V (1409–1410). Однако, поскольку на деле это привело не к разрешению схизмы, но, наоборот, к увеличению числа конкурирующих понтификов, Ж.Ж. стал ратовать за проведение Генерального консилиума Церкви, состоявшегося в итоге в Констанце в 1414–18 гг. На нем ему выпало сыграть одну из ключевых ролей, поскольку после того, как Иоанн XXIII (1410–15), один из действовавших тогда пап, не чувствуя поддержки делегатов, тайно покинул собор с целью его срыва (21.03.1415), именно Ж.Ж. в своей речи от 23 марта того же года отстоял каноническое

право собора на самостоятельное проведение заседаний без необходимости их одобрения со стороны папского Престола. В результате собор не был распущен, пойманный и возвращенный в Констанц Иоанн XXIII и Бенедикт XIII были им низложены, Григорий XII сам отрекся от престола, а Оддо Колонна был избран 11 ноября 1417 г. новым единым папой под именем Мартина V (1417–31), что и положило конец Великой схизме.

Практическая деятельность Ж.Ж. на Констанцском соборе была тесно связана и с его теоретическими представлениями о внутреннем устройстве Церкви, а именно с его приверженностью консилиаристской доктрине, отчасти сформировавшейся под влиянием политического оккамизма. Так, осознавая, что гарантировать единство Церкви может только верховенство ее соборов над папой (проявляющееся в том числе и во власти поставлять и смещать последнего), он заявляет, что собору папа «обязан повиноваться во всех вопросах веры, искоренения схизмы и реформы Церкви в главе и членах (in capite et in membris)», поскольку «папа есть викарий Христа лишь в том случае, если он того достоин». Кроме того, он выступал за необходимость участия в соборах наравне с епископами докторов теологии и права, простых священников и даже мирян; а также голосовал за четыре соборных постановления, послуживших обоснованием галликанизма (март 1415). Однако при этом, понимая, что путем лишь внешнего институционального обновления преодолеть последствия схизмы невозможно, Ж.Ж. делал особый упор на внутреннем духовном возрождении самого христианского общества через интенсификацию как персональной религиозной жизни прихожан, так и пастырского служения духовенства и аскетической практики монашества. В контексте указанной задачи можно рассматривать его «Диалог о безбрачии священников» («Dialogus de celibatu ecclesiasticorum», 1413), посвященные вопросу о небесном заступничестве сочинения «Об ангелах» («De angelis»), «Молитва ангелу-хранителю» («Oratio ad bonum angelum suum»), повествующую об истории Иосифа и Девы Марии поэму из 4600-т строк «Josephina» и другие наставнические труды. К ним примыкает также «Трактат против “Романа о Розе”» («Traictié contre le Roumant de la Rose», 1402), в котором Ж.Ж., обвиняя Жана де Мёна — автора второй части этого

«порочного» (vicioux) произведения — в проповеди безнравственности, заявляет устами Целомудрия (Chasteté), что сей Влюбленный безумец (Fol amoureux) изгнал с лица земли и ее, и всех тех, кто ей следовал, что «он разбрасывает повсюду огонь, более жгучий и более смрадный, нежели греческий огонь или серный пламень», а также поучает «каким образом все девушки должны продавать свое тело, поскорее и подороже, без стыда или страха, не останавливаясь перед обманом или нарушением клятвы»; более того, насмехаясь над браком и монашеством и направляя всю свою фантазию на плотские удовольствия, он даже позволяет себе смешивать понятия Рая и христианских таинств с понятиями чувственного наслаждения.

В связи со сказанным неудивительна и симпатия Ж.Ж. к движению «Братьев общинной жизни» (Fratres communis vitae), чье право на существование он успешно отстаивал на Константском соборе в полемике с Матфеем из Грабова (Matthaeus Grabon), полагавшим, что участники этого движения не вдохновлены истинной благодатью, поскольку не осуществляют акта формального принятия на себя монашеских обетов. (Характерно, что имя Ж.Ж. будет фигурировать позднее в списке вероятных авторов трактата «О подражании Христу» («De imitatione Christi»), атрибутируемого *Фоме Кемпийскому*). С другой стороны, политика возрождения Церкви предполагает и последовательную борьбу с разлагающими ее еретическими течениями: потому 4 мая 1415 г. Ж.Ж. участвовал в осуждении собором доктрины Джона Виклифа («Tractatus de logica»; «De dominio divino», «De civili dominio», 1375/76), а 6 июля 1415 г. и учения его чешских последователей — Яна Гуса («De Ecclesia», 1412/13) и Иеронима Пражского, которое, по словам Ж.Ж., вступало в противоречие и с перипатетизмом, и с католицизмом (peripateticae et catholicae scholae contrarium). (При этом интересно, что, в частности, как философское заблуждение собором было квалифицировано утверждение, согласно которому линия состоит из точек и время — из мгновений; а утверждение, исключаяющее всякие другие возможности построения континуума, было осуждено как «отрицающее божественное всемогущество»).

Что же касается реформы университетского образования, то ей, — помимо вышеупомянутой «Записки», — Ж.Ж. посвятил также

следующие произведения: два «Послания наставникам Наваррской коллегии» от 1400 г., «Послание студентам Наваррской коллегии» («Epistola ad studentes collegii Navarrae», 1402), «Два чтения против суетного любопытства в делах веры» («Lectiones duae contra vanam curiositatem in negotio fidei», или «Contra curiositatem studentium», 1402), «Что и как должен изучать новый слушатель теологии» («Quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor») и др. В них он, — опираясь, в частности, на трактат «О школьной науке» («De disciplina scholarum» V, 3; нач. XIII в.) псевдо-Боеция, — не только высказывает свое резко негативное отношение к упадочному состоянию нравов преподавателей и студентов Парижского университета, но и выступает вообще против той деградации схоластической науки, что ведет к ее вырождению в бесплодные, оторванные от реальности споры о метафизических абстракциях, против «пустых материй и упражнений», коими занимаются «ученые фантазеры, гоняющиеся за призраками, не понимающие ничего в религиозной и моральной правде». Призывая «научиться не столько спорить, сколько жить», Ж.Ж. настаивал одновременно на ограничении в написании новых ученых трудов, а также на изъятии из университетского курса лишних и ненужных, по его мнению, предметов. Ясно осознавая, таким образом, всю бесплодность школьного богословия, оторванного как от библейского и святоотеческого наследия («spreta Biblia et aliis doctoribus»), так и от индивидуального духовного опыта самих теологов, т.е. богословия, заменяющего живого Бога на систему метафизических конструкций, он — с опорой на слова Писания (Мк. 1,15: «Покайтесь и веруйте в Евангелие») — видит выход из создавшейся ситуации в том, чтобы вернуть в университетскую среду атмосферу мистической жизни как практики постоянного личного общения с Божеством, служащей необходимым базисом для последующих богословских построений, чей язык, согласно Августину, не свободен, подобно языку философскому, но имеет определенные правила («nobis autem ad certam regulam loqui fas est»). При этом Ж.Ж. стремился к осуществлению указанной программы прежде всего на собственном примере, читая в университете лекции по теологии и параллельно занимаясь мистическим созерцанием.

В связи с этим не удивительно, что в своих трудах Ж.Ж. принципиально опирался не на какое-либо одно направление теолого-философской мысли, но на весь спектр христианского духовного и интеллектуального наследия: из более ранних авторов ему были особенно близки Иоанн Кассиан («Собеседования Отцов»: «*Collationes patrum in Scithico eremo commorantium*», ок. 420), Августин, Дионисий Ареопагит, Григорий Великий («Моралии»: «*Expositio in beatum Job seu Moraliu libri XXXV*», ок. 579–591 и «Пасторалии»: «*Liber regulae pastoralium*», ок. 591); из писателей Высокой схоластики — Гильом Овернский, Альберт Великий, Фома Аквинский, Генрих Гентский; из представителей философии «нового пути» (*via moderna*) — Дуранд из Сен-Пурсена; в этом ряду можно назвать также скотистов, уважаемых за трезвость их богословского языка, и картузианца Гуго Балмского (Hugo de Balma: «*Theologia mystica*», кон. XIII в.); особые же симпатии Ж.Ж. испытывал к Бернарду Клервоскому, викторинцам (Гуго, Ришару) и Бонавентуре. Что касается оккамистов, то его родство с ними объясняется прежде всего озабоченностью устранением из христианской теологии ограничивающих божественную свободу и всемогущество элементов греко-арабского детерминизма, отстаиванием примата божественной воли как в сфере природы, так и в области морали: «Бог желает определенных дел не потому, что они добрые, но они добрые, потому что Он желает их; и обратно, определенные дела являются злом, потому что Он запрещает их». Тем не менее, Ж.Ж., с одной стороны, не был удовлетворен провозглашением оккамистами той непреодолимой пропасти, что пролегает между объектами веры (*credibilia*) и объектами рационального познания (*intelligibilia*), а с другой стороны, пытался смягчить присущий им терминологизм в вопросе об определении онтологического статуса общих понятий. С его точки зрения, несмотря на то, что общее как таковое получает свое бытие только в разуме, т.е., другими словами, существует не как реальное, но как интенциональное, или объектное бытие (*esse objectivum*), не верно вообще отрицать какое бы то ни было объективное отношение мысли к внешней действительности: поскольку универсальное создается разумом именно на основе реального бытия (когда тот, отвлекаясь от индивидуальных особенностей вещей, удерживает в себе лишь

схожие для предметов данного класса признаки), объектное бытие должно соответствовать реальному и иметь в нем свое основание. Частным же следствием из этого рассуждения является и тот вывод, что в божественном разуме содержатся идеи как единичных, так и общих тварных сущностей.

Но одновременно Ж.Ж. был неверчив и к другой крайности — к кардинально противостоящему университетской схоластике экзальтированному мистицизму, поскольку, — как и его учитель Пётр д'Айи, — остро осознавал опасность мистических построений, оторванных от прочного догматического основания («О ложных пророках»: «*De falsis prophetis*»). Так, он предлагал официально осудить видения св. Биргитты (Бригитты) Шведской и критиковал третью книгу «Одеяний духовного брака» («*Die Chierheit der gheesteliker Brulocht*»: «*De ornatu spiritualium nuptiarum*», ок. 1335) Яна ван Рюйсбрука за обнаруживаемые им в ней еретические тенденции, связанные с пантеистическими интерпретациями отношения между Творцом и творением и ставящие под сомнение трансцендентность Божества (хотя в то же время Ж.Ж. хвалил Рюйсбрука за его критику идей и поступков «братьев свободного духа»: *fratres spiritus libertatis*). В ответ же на аргумент уставного каноника из Грюнендаля — Иоанна Шоонховена (Яна ван Схоонховена), согласно которому мистический опыт принципиально не может быть адекватно выражен на языке схоластического богословия («О нетварном свете»), Ж.Ж. заявлял, что, с одной стороны, путем отделения мистицизма от теологической рефлексии невозможно достичь подлинного углубления религиозной жизни, а с другой — нельзя допустить и того, чтобы теология, обособившись от непосредственной духовной практики, выродилась в чисто академическую дисциплину.

Поскольку мистики в большей, чем прочие верующие, степени склонны к горделивому пренебрежению нормами морали и священными обрядами, к непослушанию церковным властям, а также (что самое главное) к служащему почвой для еретических теорий самообману, при котором призрачные фантазии, порождаемые болезненным воображением и неуправляемыми эмоциями, принимаются за благодатные видения, — им необходим наставник-богослов, способный объяснить, что результаты мистического экстаза невоз-

можно описать словами (бесконечный свет Божий, нисходящий в душу, есть одновременно и бесконечная тьма, ибо являемое им непостижимо для человека) и что в случае, если созерцатель видит в этом состоянии нечто схожее с какой-либо тварной сущностью, он может быть уверен, что это не есть Бог. Ж.Ж. даже составил специальный перечень условий, необходимых для того, чтобы определить конкретный мистический опыт как ортодоксальный — это, прежде всего, обязательное всецелое признание созерцателем Св. Писания, Предания св. Отцов, христианской догматики и Церкви; далее следуют: 1) умственное и физическое здоровье мистика (что особенно важно в случаях с женщинами), 2) крайняя скрупулезность в самостоятельном исследовании явившегося ему откровения, 3) удовлетворительная причина, по которой он открыто говорит о своих видениях, 4) добродетельный образ его жизни, 5) отличие его откровения от игры воображения или действия дьявольского наваждения тем, что оно обладает весомостью (смирением), гибкостью (благоразумием), твердостью (терпением), формой (верой) и цветом (золотом любви). К тому же, по мнению Ж.Ж., отнюдь не все христиане вообще призваны к созерцанию: многие из них, — включая церковных иерархов, приходских священников и даже просто родителей, воспитывающих детей, — в соответствии со своими обязанностями или душевными склонностями должны вести деятельный образ жизни, лишь временно посвящая себя мистической практике (при этом и призванные к созерцанию также не должны пребывать в нем постоянно).

В результате — неудовлетворенный наблюдаемой им потерей былого сотрудничества веры и знания — Ж.Ж. стремится к созданию гармонического синтеза спекулятивного богословия (возникающего в результате мыслительной деятельности, направленной на познание Бога как Истины) и богословия мистического (являющегося продуктом аффективной деятельности, направленной на постижение Бога как Блага). Только при такой взаимной интеграции двух богословских направлений можно достичь ситуации, при которой освобожденная от школьного формализма теология, оказывается способной, с одной стороны, действительно служить выражением внутреннего благочестия христианина, а с другой — обеспечивать

и внешний интеллектуальный контроль за характером этого благочестия, предотвращающий расшатывание основ Церкви как института, необходимого для спасения душ верующих. Тем не менее, можно заметить, что, — руководствуясь принципом «лучше любить, чем знать», — Ж.Ж. в рамках указанного синтеза явно делает акцент на богословии мистическом (в том числе и практического типа), дающим человеку опыт живого общения с Божеством (при этом объектами созерцания, кроме собственно Бога Самого в Себе, могут являться Христос, святые, христианские добродетели и т.п.) Данная специфика теолого-философской мысли Ж.Ж. нашла свое отражение в его трактатах (общим числом превышающих 400), среди коих, — помимо комментариев на «Гимн Богородицы» («Magnificat»: Лк. 1,46–55) и Песнь Песней (Cantica Cantorum) Соломона, — выделяются: «О буквальном смысле Священного Писания» («De sensu litterali Sacrae Scripturae», 1413–14), «Замечания относительно некоторых слов «Небесной Иерархии» Дионисия» («Notulae super quaedam verba Dionysii De Caelesti Hierarchia»), комментарий к четырем книгам «Сентенций» Петра Ломбардского, а также такие логико-философские работы, как «О двузначной логике» («De duplici logica», ок. 1401), «О согласии метафизики с логикой» («De concordia metaphysicae cum logica», 1426), «О способах обозначения» («De modis significandi») и нек. др. («Centilogium de conceptibus», «Centilogium de causa finali», etc.). Особое же значение имеют труды «Об умозрительной мистической теологии» («De mystica theologia speculativa», или «Considerationes de theologia mystica speculativa», 1402–03) и «О практической мистической теологии» («De theologia mystica practica», 1407) с дополняющим их сочинением «Об ученом разъяснении мистической теологии» («De elucidatione scholastica theologiae mysticae», 1426). Кроме того, его перу принадлежат произведения: «Вершина созерцания» («De monte contemplationis», 1397), «О совершенстве сердца» («De perfectione cordis», 1423), «Об опрошении сердца» («De simplificatione cordis») и «О просвещении сердца» («De illuminatione cordis»).

В разрешении той вышеупомянутой задачи, что поставил перед собой Ж.Ж., центральная роль принадлежит его трактату «Об умозрительной мистической теологии», в котором он, — признавая

за каждым человеком свободу выбора пути к Богу, — не предлагает каких-либо конкретных правил достижения состояния богообщения, но в то же время определяет необходимые для приуготовления к нему условия (*industriac*): очищение души с помощью таинств и избавление ее от образов (*modus simplicandi cor in meditationibus et producandi contemplationem*) и др., а также обосновывает часное взаимопроникновение и нерасторжимое единство мистики и схоластики через доказательство абсурдности их противопоставления друг другу, опирающееся на тонкий психологический анализ. В рамках последнего Ж.Ж. в принципе снимает проблему оппозиции интеллектуальных и волевых душевных актов, когда исходит из того, что никакого реального их противопоставления нет и быть не может, ибо познание всякого объекта непременно сопровождается определенной эмоциональной к нему расположенностью, а любая эмоция по отношению к какому-либо объекту, в свою очередь, включает в себя и некоторый познавательный элемент: «Пожалуй, мы не можем найти познания, которое формально или реально не является некоторым переживанием, точно так же, как мы, видимо, не способны найти переживания, которое не было бы некоторым опытным познанием». Таким образом, разум и воля (постижение и влечение), будучи взаимосвязанными, всегда проявляют себя в едином, нераздельном действии; потому и путь к познанию Бога, не существующему без живого с Ним общения, пролегает через взаимодействие в едином акте веры интеллектуальных (когнитивных) и эмоционально-волевых (аффективных) способностей человека. (Прямым предшественником Ж.Ж. в данном случае можно считать *Гуго Сен-Викторского*, утверждавшего, что в вере соединяются умственный акт представления того, во что веришь, и аффект воли, избавляющий разум от сомнения).

В целом, согласно Ж.Ж., человеческой душе присущи три познавательные и три эмоциональные способности. Это с одной стороны — воображение, производящее мышление (*cogitatio*) о чувственных вещах; разум, осуществляющий размышление (*meditatio*), т.е. дискурсивное мышление о вещах идеальных; и интеллигенция, являющаяся органом созерцания (*contemplatio*) как чистого разумения божественного. И с другой стороны — чувственное влечение как

любовь к телесному, умственное влечение как любовь к истине и синдересис (*synderesis*), или чисто духовное влечение, которое есть любовь к Богу, радостное стремление к благу как таковому. При этом в парное взаимодействие (кооперацию) вступают соответствующие друг другу члены каждой цепочки, так что средством достижения опыта богообщения и одновременного познания в нем Божества и высших истин является актуализация заложенного во глубине души, в ее озаряемой высшим светом «искре» (*scintilla animae*) божественного подобия; и актуализация эта есть результат тех объединенных усилий, что — при должной аскетической подготовке и влиянии благодати — производят созерцание и синдересис. Поскольку результат мистического акта отражается и на низших способностях души, деятельность воображения и разума при экстазе совершенно угасает, а эмоциональные силы отвращаются от чувственных вещей и понятий. Душа же, единясь с Богом, находит в Нем полное успокоение и счастливое удовлетворение всех своих желаний; однако при этом ее обожение, — выражающееся в абсолютном согласии человеческой воли с волей Божией, — вовсе не означает растворения в божественной сущности (подобного растворению капли воды в вине): даже в этом состоянии тварная душа не утрачивает своего индивидуального бытия и своей онтологической обособленности. Одновременно процесс восхождения души к Богу не трактуется Ж.Ж. как возвращение человека к своему вечному образу в божественном Разуме, и любовь (*caritas*), объединяющая душу с Богом в акте ее преображения, не отождествляется им, — вопреки учению *Петра Ломбардского*, — со Св. Духом.

Кроме того, Ж.Ж. прославился и благодаря своему педагогическому таланту: пребывая в конце жизни в Лионе, он на практике занимался религиозным воспитанием детей, с надеждой видя в них представителей нового, незапятнанного грехами отцов поколения; там же им создается и работа «О необходимости приведения детей ко Христу» («*De parvulis ad Christum trahendis*»), в коей разрабатываются задачи и методы детской педагогики, имеющей своей главной целью научение добродетели и возбуждение веры в Творца. При этом им специально подчеркивается важность уважительного отношения родителей к своему ребенку, который обязательно дол-

жен чувствовать себя любимым ими: «Родители должны быть достаточно добры к детям, избегая излишней суровости, но и не допуская излишнего баловства». Незадолго до своей смерти Ж.Ж. также отправляет в апреле-июле 1429 г. письмо Жану Майори — наставнику и учителю словесности (*les belles lettres*) дофина, будущего короля Людовика XI (1461–83), — содержащее рекомендации по воспитанию наследника престола в соответствии с уготованными тому задачами осуществления справедливости и обеспечения благоденствия подданных. Так, он призывает прежде всего возвращать в будущем государе добродетели истинного христианина, поощрять его природные склонности к добру и правде, а также приобщать его через образование к духовному наследию прошлого. Все это должно помочь монарху управлять государством, опираясь на избранный круг ответственных и профессиональных людей, известных своими благочестивыми помыслами и поступками.

Имя Ж.Ж., — фактически наметившего в своих трудах проект духовного развития для христианского общества Нового времени (и воплотившего его в собственной жизни), — пользовалось в XV–XVI вв. широчайшей популярностью: только в период между 1483 и 1521 гг. было выпущено девять полных собраний его сочинений, не считая отдельных изданий. Непосредственно под его влиянием находились: представители идеологии «нового благочестия» (*devotio moderna*), *Дионисий Карпузианец*, Николай Кузанский, Гарсиа де Сиснерос («Упражнение в духовной жизни»: «*Exercitatorio de la vida espiritual*», 1500). Несмотря на то, что идеи Ж.Ж. привлекали внимание и молодого Мартина Лютера, именно он был одним из тех, на чей авторитет в первую очередь опирались деятели Контрреформации, такие как: основатель «Общества Иисуса» («*Societas Jesu*», 1540) св. Игнатий Лойола («Духовные упражнения»: «*Exercitia spiritualia*», 1522–48); кардинал и Учитель Церкви иезуит св. Роберт Беллармин («Рассуждения о спорных вопросах христианской веры против еретиков нашего времени»: «*Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*», 1581–93); а также Учитель Церкви св. Франциск Сальский («Введение в благочестивую жизнь», 1609), основавший в 1610 г. — совместно со св. Жанной Франсуазой де Шанталь («Духовные послания»: «*Épîtres*

*spirituelles*») — Орден визитанток (в память о посещении Елизаветы Девой Марией: Лк. 1,39–56) и являющийся покровителем Салезианского ордена, созданного в 1859 г. св. Джованни (Дон) Боско.

*Соч.:* Opera, t. 1–4. — Coloniae Agrippinae, 1483–84 (Geiler, t. 1–3. — Argentorati, 1489, 1494, 1514; J. Wimpheling. — Argentorati, 1502; Basileae, 1518; Parisiis, 1521, 1606, 1635); Opera omnia, t. 1–5 / Ed. L. Ellies du Pin. — Antverpiae, 1706 (La Haye. — 1728); Traictié contre le Roumant de la Rose / Éd. E. Langlois // Romania XLV (1918); Jean Gerson, commentateur dionysien: Les Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia / Éd. A. Combes // Études de philosophie médiévale 30 (Paris, 1940); Initiation à la vie mystique / Éd. P. Pascal. — Paris, 1945; Six sermons français inédits / Éd. L. Mourin // Études de théologie et d'histoire de la spiritualité 8 (Paris, 1946); De mystica theologia / Éd. A. Combes. — Padova/Lugano, 1958; Oeuvres complètes, 10 vols. / Éd. P. Glorieux. — Paris, 1960–73; Dialogus de celibatu ecclesiasticorum // Grévy-Pons N. Célibat et nature. Une controverse médiévale. — Paris, 1975; Christine de Pisan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col. Le débat sur le Roman de la Rose / Éd. E. Hickes. — Paris, 1977; De jurisdictione spirituali et temporali // Posthumus Meyjes G.H.M. Jean Gerson et l'Assemblée de Vincennes (1329). — Leyde: Brill, 1978; Жерсон — Майори, наставнику дофина, Записка о реформе теологического образования, Жерсон — наставникам Наваррского коллежа (29 апреля 1400 г.), Жерсон — наставникам Наваррского коллежа (май-сентябрь 1400 г.) // АПМХС II, 227–252.

*Лум.:* Acta conciliorum, t. 8 / Ed. Harduini. — Parisiis, 1714 (Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t. 27 / Ed. J.D. Mansi. — Venetiis, 1784); Bauer M. Die Erkenntnislehre und der Conceptus entis nach vier Spätschriften des Johannes Gerson. — Meisenheim/Glan, 1973; Bess. Johannes Gerson und die kirchenpolitischen Parteien Frankreichs vor dem Konzil zu Pisa. — 1890; Bonney F. Jean Gerson: Un nouveau regard sur l'enfance: Enfant et société // AHDLM (Paris, 1973); Bourret. Essai historique et critique sur les sermons français de Gerson. — Paris, 1858; Brown D.C. Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson. — Cambridge, 1987; Burger C. Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris. — Tübingen, 1986; Combes A. Jean de Montreuil et le chancelier Gerson // Études de philosophie médiévale 32 (Paris, 1942); Combes A. Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson, 3 vols. //



Études de théologie et d'histoire de la spiritualité 4–5 (1). — Paris, 1945–48 (1972); *Combes A.* La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution, 2 vols. — Paris, 1963–65; *Combes A.* Jean Gerson commentateur dionysien. — Paris, 1973; *Connolly J.L.* John Gerson, Reformer and Mystic. — Louvain, 1928; *Delaruelle É., Labande E.-R., Ourliac P.* L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378–1449), 2 vols. — 1962–64; *Dress W.* Die Theologie Gersons. Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter. — Gütersloh, 1931; *Engelhardt.* De Gersonio mystico. — Erlangen, 1823; *Féret P.* La faculté de théologie de Paris. Vol. IV. — Paris, 1897, 223–273; *Funk F.X.* Gerson und Gersen // Kirchengeschichtl. Abhandl. und Unters. 2 (Nr. 20), 373–408; *Girardet L.* Exposé de la doctrine de Gerson sur l'Église. — Strasbourg, 1868; *Glorieux P.* La vie et les oeuvres de Gerson. Essai chronologique // AHDLMA 25–26 (1950–51); *Glorieux P.* Gerson et saint Bonaventure // Sanctus Bonaventura (1274–1974), t. IV. — Grottaferrata (Roma), 1974, 773–792; *Hübener W.* Der theologisch-philosophische Konservatismus des Jean Gerson // Antiqui und Moderni: Traditionsbewusstsein und Fortschrittbewusstsein im späten Mittelalter / Hrsg. v. A. Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia IX). — Berlin/New York, 1974, 171–200; *Jadart.* Jean de Gerson, 1363–1429. — Reims, 1882; *Jourdain Ch.* Doctrina Johannis Gersonii de theologia mystica. — Paris, 1837; *Kaluza Z.* Le chancelier Gerson et Jérôme de Prague // AHDLMA 51, 81–126; *Lafontaine A.* Jahan Gerson. — Paris, 1906; *Lecuy.* Essai sur la vie de Jean Gerson, sur sa doctrine, ses écrits. — Paris, 1832 [germ. tr.: Johann Gerson und seiner Zeit. — Augsburg, 1857]; *Masson A.J.* Jean Gerson, sa vie, son temps, ses oeuvres. — Lyon, 1894; *Monnoyeur J.B., O.S.B.* Traité de Jean Gerson sur la Pucelle. — Paris, 1911 (1930); *Monnoyeur J.B., O.S.B.* La doctrine de Gerson, augustinienne et bonaventurienne // Études franciscaines 46 (1934), 690–697; *Morrall J.B.* Gerson and the Great Schism. — Manchester, 1960; *Mourin L.* Jean Gerson, prédicateur français. — Gent, 1952; *Müller P.J.* De avondschemering der scholastik (William von Occam en Jean van Gerson) // Theol. Tijdschrift 47 (1913), 518–552; *Oberman H.A.* Contra vanam curiositatem. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall. — Zürich, 1974; *Ozment S.E.* Homo Spiritualis: A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16) in the Context of Their Theological Thought. — Leiden, 1969; *Ozment S.E.* Mysticism, Nominalism and Dissent // The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion / Eds. C. Trinkaus, H.A. Oberman. — Leyde: Brill, 1974, 67–92; *Passcoe L.B.* Jean Gerson: Mysticism, Conciliarism and Reform // Annuarium historiae

conciliorum VI, 135–153; *Passcoe L.B.* Gerson and the Donation of Constantine // Viator 5, 469–485; *Passcoe L.B.* Jean Gerson: Principles of Church Reform. — Leyde: Brill, 1973; *Passcoe L.B.* Jean Gerson: the «Ecclesia primitiva» and Reform // Traditio 30 (1974), 379–409; *Pernoud R., Clin M.-V.* Jeanne d'Arc. — 1986 [рус. пер.: Перну Р., Клэн М.-В. Жанна д'Арк. Ч. II, гл. 17: Жан Ле Шарлье де Жерсон. — М., 1992, 339–342]; *Pinet M.J.* Le vie ardente de Gerson. — Paris, 1929; *Posthumus Meyjes G.H.M.* Jean Gerson: Zijn Kerkpolitiek en Ecclesiologie. — 1963; *Posthumus Meyjes G.H.M.* Jean Gerson et l'Assemblée de Vincennes (1329). — Leyde: Brill, 1978; *Reynolds.* Early Reprints for English Readers: John Gerson. — London, 1880; *Richerius.* Apologia pro Joanne Gersonis pro suprema Ecclesiae et concilii generalis auctoritate. — Leyden, 1676; *Roshdall H., Powicke F.M.* The Universities of Europe in the Middle Ages, 3 vols. — Oxford, 1942; *Salembier.* Le grand schisme d'Occident. — Paris, 1900 [Eng. tr.: Mitchell. — London, 1908]; *Schmidt C.* Essai sur Gerson. — Strasbourg, 1839; *Schneider J.* Die Verpflichtung des menschlichen Gesetzes nach Johannes Gerson // Zeitschrift für katholische Theologie 75 (Innsbruck, 1953) 1–54; *Schwab J.B.* Johannes Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris. — Würzburg, 1858 (1873); *Seltzenberger J.* Die Mystik des Johannes Gerson // Breslauer Studien zur historischen Theologie 10 (Breslau, 1928); *Smolinsky H.* Johannes Gerson (1363–1429), Kanzler der Universität Paris, und seine Vorschläge zur Reform der theologischen Studien // Historisches Jahrbuch 96 (1976), 270–295; *Thomassy R.* Jean Gerson et le grand schisme d'Occident. — Paris, 1843 (1872); *Valois.* La France et le grand schisme. Vol. IV. — Paris, 1896 (1902); *Vansteenberghe E.* Un écrit de Vincent d'Aggsbasch contre Gerson // Festgabe für Clemens Baeumker. — Münster, 1913, 357–364; *Vansteenberghe E.* Quelques écrits de Jean Gerson // RSPT 13 (1933), 14 (1934), 15 (1935), 16 (1936); *Winkelmann.* Gerson, Wiclefus, Hussus, inter se et cum reformatoribus comparati. — Göttingen, 1857; *Zürcher J.* Gersons Stellung auf dem Konzil von Konstanz. — Leipzig, 1871; *Оболенский С.С.* Жанна — Божья Дева: О Жанне д'Арк. — Париж, 1988.



## ПРИЛОЖЕНИЕ

### МЕТАФИЗИКА СВЕТА

МЕТАФИЗИКА СВЕТА, или световая метафизика (*metaphysica lucis*; нем. *Licht-metaphysik*), условный историко-философский термин, — впервые введенный

в оборот, по всей видимости, в исследовании К. Боймкера «Витело, философ и естествоиспытатель XIII века» (1908), — относящийся к устоявшейся в рамках античной и, особенно, средневековой культуры системе теологических, философских и естественнонаучных представлений о свете как объединяющем в себе все сущее первофеномене этого мира, который, — совмещая в своей природе несовместимые начала и резко выбиваясь, тем самым, из ряда ординарных явлений, а также будучи исконно связанным с понятиями «порядка», «ритма», «числа», «пропорции», а следовательно, и с «разумом», «смыслом», «истиной», «словом» (т.е. с проявляющимся во вне Логосом), — играет роль посредствующего звена, скрепляющего в единое онтологическое целое такие противоположные друг другу сферы реальности, как: чувственное и умопостигаемое, физическое и математическое, вещественное и идеальное, долнее и горнее, тварное и нетварное.

Помимо очевидных истоков, связанных с особенностями непосредственного восприятия человеком света и с универсальными мифологическими представлениями, а также возможного влияния со стороны зороастризма (Авеста VI, 1; X, 3, 25; XII, 26–37), — м.с. прежде всего обязана своим возникновением, с одной стороны, уподоблению Платоном статуса Блага в умопостигаемой области положению Солнца в области чувственно воспринимаемого («Государство» VI, 508 b–e), а также его же учениям о космическом «столпе света» («Государство» X, 616 b – 617 d) и о «колеснице»

(ὄχημα) как некоем входящем в состав души телесном ее носителе («Федр» 247 b); с другой стороны, тому, что, — согласно библейскому тексту, — свет есть творение первого дня, предшествующее другим творческим актам Бога (Быт. 1,3), он отождествляется со «всем, делающимся явным» (Еф. 5,13), его радуга является знаменем завета между Богом и всем тварным миром (Быт. 9,13) и более того: Бог «обитает в непреступном свете» (1 Тим. 6,16) и Сам «есть свет» (1 Ин. 1,5; Ин. 1,9). Позднее неоплатоники, разрабатывая учение об эманации Единого, — согласно которому видимый свет есть проявление во тьме материи света умопостигаемого, — утвердили представление о бытии как световой иерархии, активно усвоенное как христианской, так и иудейской и мусульманской теологией, причем последняя также имела возможность опираться при разработке м.с. на собственный священный текст: Коран (24,35; 24,40). Что же касается гностических, манихейских и некоторых еретических христианских и исламских систем, основанных на абсолютной дуалистической оппозиции света и тьмы как двух противоположных первосубстанций, то они могут рассматриваться скорее в качестве учений, хоть и имеющих ряд общих истоков с основной традицией м.с., но пребывающих не в ее рамках, а на параллельном уровне.

В традиционной же м.с. свет осуществляет присущую ему функцию связующего посредника в двух возможных плоскостях. С одной стороны — в космо- и антропологической, т.е. через свое существование в качестве «чего-то третьего» (*tertium quid*) между телесной и духовной субстанциями в размерах макро- и микрокосма (Плотин, Порфирий, Прокл, Гиерокл Александрийский; Василий Великий, Григорий Нисский, Августин, Авиценна, *Тьерри Шартрский*, *Петр Испанский*, Бонавентура и др.) С другой — в символической, т.е. через иерархию причастных и уподобляющихся друг другу светов (иногда трактуемых как три стадии угасания единого света во тьме материи): 1) низшего тварного света: чувственного, естественного, телесного (*lux sensibilis, naturalis, corporalis*); 2) высшего тварного света: умопостигаемого, формального, духовного (*lux intelligibilis, formalis, spiritualis*); и 3) света нетварного: вечного, божественного (*lux aeterna, divina*) (Плотин, Прокл, Григорий Назианзин,

Августин, Дионисий Арсопагит, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Иоанн Скот Эриугена, Авраам бар Хийя, аль-Фараби, Авиценна, *Альгазель*, Авицеброн, Исаак Изразли, Симеон Новый Богослов, *Сугерий*, ас-Сухраварди и ишракизм, «Книга об интеллигенциях» Адама Пульхрэмулиериса (*Adam Pulchraemulieris: «Liber de intelligentiis seu Memoriale rerum difficilium»*, ок. 1230), Гильберт из Турне, Бонаventura, *Альберт Великий*, *Ульрих Страсбургский*, каббалистическая «Книга сияния» («Зогар», ок. 1290) и др.)

Естественный свет, — часто определяемый как «всеобщий экземпляр» (*exemplar omnium*), «универсальная» или «общая природа» (*natura universalis, communis*) всех земных и небесных тел, — стоит (благодаря своей тонкости и минимальной отягощенности материей) на границе телесного мира и мира чистых форм, в котором существует свой, умопостигаемый свет, выступающий одновременно как: а) свет бытия, т.е. будучи всей совокупностью умножающихся от первой интеллигенции как чистых, так и соединенных с материей форм; б) свет прекрасного, ибо всякая форма в большей или меньшей степени причастна совершенной красоте, а потому ничто из существующего не может быть абсолютно лишено ни только блага, но и природы прекрасного (красота чувственно воспринимаемого мира трактуется при этом как самое непосредственное для человека, «очевидное» проявление в нем мира умопостигаемого); и с) свет разума, просвещающий в акте иллюминации (*illuminatio*) интеллекты людей божественными истинами о первоосновах бытия, чьим подобием в чувственном мире опять-таки является естественный свет солнца (подобием же мышления — зрение). Благодаря тому, что один и тот же свет определяет начала как бытия, так и познания («*lux est principia essendi et cognoscendi*») и природа, связь и порядок форм являются одними и теми же в мысли и бытии, устанавливается нерушимое соответствие между пронизывающим мир в виде формальной иерархической структуры божественным единством и строем мышления — соответствие, делающее этот мир принципиально прозрачным для разума, т.е. познаваемым. Располагающийся же над обоими тварными светами в качестве их первообраза нетварный свет славы Божией проистекает из божественного мрака и являет себя лишь удостоенным его видения.

При этом в данной иерархии, где низшие света суть подобия и символические проявления высших (т.е. каждая посредствующая ступень являет собой образ по отношению к верхней и первообраз по отношению к нижней ступени), тот факт, что телесный свет есть символ света формального и, более того, самого света Божия, не означает, что последние два существуют лишь в фигуральном смысле: напротив, все три света совершенно реальны; различие проявляется лишь в способе их восприятия. Несмотря на то, что обозначенное учение имеет преимущественно неоплатонические корни, даже те из философов и теологов, которые в целом весьма критически относились к подобным построениям (Аристотель, Фома Аквинский и др.), желая продемонстрировать какое-либо иерархическое устройство, процесс манифестации или же принцип воздействия активного начала на пассивное, прибегали именно к световой символике. Кроме того, свет (вместе со своим лишением — тьмой), очевидно является лучшим иллюстратором отношений бытия-небытия, прекрасного-безобразного, доброго-злого, знания-незнания и т.п. Последний из перечисленных случаев впоследствии нашел свое выражение в имеющем всецело аллегорический характер учении о прирожденном, «естественном» свете разума.

Теолого-философские размышления о свете стимулировали параллельное развитие и собственно оптических исследований, или «науки о перспективе» (*scientia perspectivae*). Что касается этого, естественнонаучного аспекта м.с., то в рамках Средневековья он достигает своей кульминации в оригинальном учении *Роберта Гроссетеста*, утверждавшего в космогоническом трактате «О свете, или О начале форм» («*De luce seu De inchoatione formarum*», ок. 1225–28), что свет есть «форма телесности» (*forma corporeitatis*) — первая из сотворенных форм, которой причастны все без исключения тела. Бог, таким образом, творит в начале времен световую точку, в которой слиты воедино первоформа-свет и первоматерия и в которой — в соответствии с божественным замыслом — потенциально уже заключен весь мир; из нее по физико-математическим законам излучения света начинается процесс эманации, результатом которой и является наш универсум. То, что все сотворенные тела являются, по *Роберту Гроссетесту*, в большей или меньшей

степени преумноженным светом, обуславливает не только единство мироздания, но и придание геометрическим законам умножения и распространения света, действующим в рамках основанной на изучении «линий, углов и фигур» оптической науки, статуса всеобщих законов естествознания (*scientia naturalis*), применимых по отношению ко всей — надлунной и подлунной — реальности. Всякое изменение любого тела (качественное, возникновение и уничтожение, возрастание и убывание, локальное движение и пр.) происходит согласно математическим формулам (*figuraciones numerorum*) и благодаря мультипликации света (*multiplicatio lucis*), являющейся тождественной и так называемой «мультипликации видов» (*multiplicatio specierum*), т.е. трансмиссии по силовым лучам через промежуточную среду форм действующей причины (механических акции, тепла, звука, астрологических и климатических влияний и т.д.). Среди средневековых оптиков выделяются также: *Роджер Бэкон, Витело, Иоанн Пеккам, Дитрих Фрейбергский.*

При том, что духом м.с. пропитана не только интеллектуальная, но и вообще вся культура Средних веков (с ее вниманием к свету в готических витражах, драгоценных камнях и металлах, мозаиках, иконах), с переходом к Новому времени, — когда свет начинает рассматриваться не как некая абсолютная самость, но в качестве относительного коррелята вещей, — этот уникальный сплав теологии, философии, эстетики и науки, распавшаяся на составные части и выхолащиваясь, перестает восприниматься всерьез и постепенно прекращает свое существование как относительно целостная и стройная система представлений о свете и его роли в природе мироздания и во взаимоотношении вещественного и идеального миров. На смену м.с. в ее классическом варианте приходит набор практически несвязанных между собой направлений в восприятии, изучении или толковании феномена света. Главными из них являются: 1) естественнонаучное, включающее позднесредневековую геометрическую оптику (Доминик де Клавазио, Генрих Гесенский, Блазий Пармский (Бьяджо Пелакани) и др.); новую оптику, связанную с именами Иоганна Кеплера («*Ad Vitellionem Paralipomena*», 1604), Марци из Кронланда («*Thaumantias*», 1648), Франческо Мария Гримальди («*Physico-mathesis de lumine, coloribus et iride*»,

1665), Христиана Гюйгенса (Хёйгенса: «Трактат о свете»), Оле Рёмера (1675), Исаака Ньютона («Новая теория о свете и цветах», 1672; «Трактат о свете», 1690) и др.; космогонические концепции (Рене Декарт: «Мир, или Трактат о свете», 1630–34); а также довольно не типичное для нововременной науки «Учение о цвете» (1790–1810) И.В. Гёте; 2) мистическое, в основном представленное учением немецких созерцателей об «искре души» (*scintilla animae, vünkelin*) как глубинной ее основе, единящей душу с Богом (Иоганн Экхарт (Майстер Экхарт), *Иоганн Таулер, Генрих Сузо*), а также размышлениями Якоба Бёме (в частности, по поводу падения Люцифера в книге «Аврора, или Утренняя заря в восхождении»: «*Aurora oder die Morgenröte im Aufgang*», 1612); 3) эстетико-онтологическое в виде интерпретации м.с. в творчестве Данте Алигьери («Пир», 1303–06; «Божественная комедия», 1307–21) и Марсилио Фичино («Комментарий на «Пир» Платона», 1469; «О солнце и свете», 1492); 4) теологическое в лице Григория Синаита и Григория Паламы на Востоке (исихазм и учение о Фаворском свете: Мф. 17,1–13; Мк. 9,2–13; Лк. 9,28–36) и Николая Кузанского на Западе (иллюстрация им в трактате «О предположениях» («*De conjecturis*», 1440–44) идеи о взаимосвязи и взаимопроникновении высшего и низшего порядков символической фигурой, изображающей скрещенные пирамиды: света и тьмы); 5) натурфилософское с отдаленными отголосками м.с. в сочинениях Ф.В.Й. Шеллинга («Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света») и Г.В.Ф. Гегеля («Философия природы», 1817).

В настоящее время, помимо чисто историко-философского интереса, м.с. способна привлечь к себе внимание и благодаря принадлежащим ей предвидениям, касающимся высочайшего, базового положения света в общей системе бытия и его роли связующего посредника между различными уровнями и видами реальности — предвидениям, нашедшим свое подтверждение в ряде современных физических концепций (в том числе и в эйнштейновской), согласно которым свойства пространства и времени (а следовательно, и мира вообще) обуславливаются математическими законами электромагнитного излучения, т.е. света.

*Lum.*: *Baeumker Cl.* Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts // BGPM III, 2 (1908) [1–127: Liber de intelligentiis; 127–183: Perspectiva]; *Beckwith J.* Byzantium. Gold and Light // Light in Art. — New York, 1969; *Beierwaltes W.* Lux Intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen. — München, 1957; *Braunfels W.* Nimbus und Goldgrund // Das Münster 111 (1950); *Bultmann R.* Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum // Philologus 97 (1948), 1–36; *Cornelly R.J.* Light and Reality in Saint Augustine // Modern Scholman 56/3 (Saint-Louis, 1979); *Cumont F.* Lux Perpetua. — Paris, 1949; *Dibelius M.* Die Vorstellung vom göttlichen Licht // Deutsche Literaturzeitung 36 (29 vom 17. Juli 1915), 1469 ff; *Ferguson A.S.* Plato's Simile of Light in Plato's Republic // Cl. Quart. XV (1921), 111–152, XVI (1922), 15–28, XXVIII (1934), 190–210; *Goldhammer K.* Lichtsymbolik in philosophischer Weltanschauung, Mystik und Theosophie vom XV. bis zum XVII. Jahrhundert // Studium Generale 11 (1960), 670–682; *Goodenough E.R.* By Light, Light. The Mystic Gospel of the Hellenistic Judaism. — New Haven, 1935; *Halsberghe G.H.* The Cult of Sol Invictus. — Leiden, 1972; *Hedwig K.* Literaturbericht: neuere Arbeiten zur mittelalterlichen Lichttheorie // Zeitschrift für philosophische Forschung 33 (1979), 602–614; *Hedwig K.* Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation // BGPTM N.F. XVIII (1980); *Kieninger J.* Das Sein als Licht. — Rome, 1992; *Klein F.N.* Die Lichtterminologie bei Philo von Alexandria und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik. — Leiden, 1962; *Lindberg D.C.* John Peckam and the Science of Optics. — Madison (Wisc.), 1970; *Lindberg D.C.* Studies in the History of Medieval Optics. — London, 1983; *Maloney G.* The Mystik of Fire and Light. — Denville (N.J.), 1975; *Mazzeo J.A.* Light Metaphysics, Dante's Convivio and the Letter to Can Grande Della Scala // Traditio 14 (1958), 191–229; *McEvoy J.* The Metaphysics of Light in the Middle Ages // Philosophical Studies 26 (Dublin, 1979), 124–143; *Mensching G.* Die Lichtsymbolik in der Religionsgeschichte // Studium Generale 7 (1957); *Notopoulos J.A.* Socrates and the Sun // Cl. Journal XXXVI (1942), 260–274; *Notopoulos J.A.* Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato // Cl. Phil. XXXIX (1944), 163–172, 223–240; *Ronchi V.* Storia della luce. — Bologna: N. Zanichelli, 1952 (2 ed.); *Schöne W.* Über das Licht in der Malerei. — Berlin, 1954; *Sedlmayer H.* Das Licht in seinen Künstlerischen Manifestationen // Studium Generale 6 (1960); *Somers H.* Image de Dieu et illumination divine; source historique et élaboration augustinienne // Augustinus Magister 1. — Paris, 1954, 451 f; *Stenzel J.* Der Begriff der Erleuchtung bei Plato // Die Antike, Bd. II. —

Berlin/Leipzig, 1926, 235 ff (Darmstadt, 1956); Le thème de la lumière dans le judaïsme, le christianisme et l'islam. — Paris, 1976; *Westhoff H.* Die Lichtvorstellung in der Philosophie der Vorsokratiker. — Erlangen, 1947 (Diss.); *Wetter G.P.* Phos. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus. — Uppsala, 1915; *Ziaia J.* Die aristotelische Anschauung von dem Wesen und der Bewegung des Lichtes. — Breslau, 1896; *Аверинцев С.С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. — М., 1973; *Касперавичюс М.М.* Христианская символика света // Социально-философские аспекты критики религии. — Л., 1984; *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: В 8-ми тт. Т. II, 424–430, т. III, 241–249, 294, т. VII (2), 281–289. — М., 1963–94; *Панофский Э.* Аббат Сюжер и Аббатство Сеи-Дени // Богословие в культуре Средневековья. — Киев, 1992, 79–117; *Шишюков А.М.* Метафизика света в средневековой европейской культуре // Вопросы философии 5 (2000), 88–98.

## УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- AFH** — Archivum franciscanum historicum. — Quaracchi.
- AHDLMA** — Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. — Paris.
- ALKM** — Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. — Berlin.
- BFSMA** — Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi. — Quaracchi.
- BGPM** — Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mitteralter. — Münster-in-Westfalen.
- BGPTM** — Beiträge zur Geschichte des Philosophie und Theologie des Mitteralter. — Münster-in-Westfalen: Aschendorff.
- CCCM** — Corpus christianorum, Continuatio medievalis. — Turnholti: Brepols.
- CIMAGL** — Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin. — Copenhague.
- CPDMA** — Corpus philosophorum Daniorum Medii Aevi. — Hauniaie [København].
- CPTMA** — Corpus philosophorum Teutonicorum Medii Aevi. — Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- MGH** — Monumenta Germaniae historica. — Hannoverae/Berolini.
- NEMBN [NEMBI]** — Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale [Impériale]. — Paris.
- PL** — Patrologiae cursus completus, Series latina / Ac. J.-P. Migne. — Lutetiae Parisiorum [Parisiis].
- RBMAS** — Rerum britannicarum Medii Aevi scriptores (Rolls Series). — London.
- RSPT** — Revue des sciences philosophiques et théologiques. — Paris.
- RTAM** — Recherches de théologie ancienne et médiévale. — Louvain.
- SSL** — Spicilegium sacrum Lovaniense. — Lovanii.
- SBAW** — Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. — München.

- SWAW** — Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften. — Wien.
- АПМХС** — Антология педагогической мысли христианского Средневековья. В 2-х тт. / Сост. В.Г. Безрогов, О.И. Варьяш. — Москва, 1994.
- АСМ I** — Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) / Под ред. С.С. Неретиной. Т. 1. — Санкт-Петербург, 2001.
- АСМ II** — Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) / Под ред. С.С. Неретиной. Т. 2. — Санкт-Петербург, 2002.
- ЖМНП** — Журнал Министерства Народного просвещения. — Санкт-Петербург.
- ПСЛ I** — Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков / Под ред. М.Е. Грабарь-Пассек, М.Л. Гаспарова. — Москва, 1970.
- ПСЛ II** — Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков / Под ред. М.Е. Грабарь-Пассек, М.Л. Гаспарова. — Москва, 1972.

## УПОМИНАЕМЫЕ МОНАШЕСКИЕ ОРДЕНА РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

- Августинский орден (Орден уставных каноников св. Августина): Ordo  
Canonicorum Regularium Sancti Augustini, CanRSA.
- Бенедиктинский орден (Орден св. Бенедикта): Ordo Sancti Benedicti, OSB.
- Доминиканский орден (Орден Братьев-проповедников): Ordo Fratrum  
Praedicatorum, OP.
- Иезуитский орден (Общество Иисуса): Societas Jesu, SJ.
- Камальдолийский орден (камальдулы): Ordo Camaldulensis, OCam.
- Картузианский орден: Ordo Cartusiensis, OCart.
- Орден Братьев-отшельников св. Августина (еремиты): Ordo Fratrum  
Eremitarum Sancti Augustini, OESA.
- Орден Посещения Блаженной Девы Марии (визитанки): Ordo Visitationis  
Beatae Mariae Virginis, OVM.
- Орден Премонстратов: Ordo Praemonstratensis, OPraem.
- Орден Служителей Блаженной Девы Марии (сервиты): Ordo Servorum Beatae  
Mariae Virginis, OSM.
- Салезианский орден (Общество св. Франциска Сальского): Societas Sancti  
Francisci Salesii seu Societas Salesiana Sancti Johannis (Don) Bosco,  
SDB.
- Флорский орден (Орден св. Иоанна Флорского; флориаценсы): Ordo Sancti  
Johannis Florentis seu Ordo Floriacensis.
- Францисканский орден (Орден меньших братьев; минориты): Ordo Fratrum  
Minorum, OFM.
- Целестинский орден: Ordo Coelestinensis, OCoel.
- Цистерцианский орден: Ordo Cisterciensis, OCist.

## ГОДЫ ЖИЗНИ НЕКОТОРЫХ ИЗ УПОМИНАЕМЫХ АВТОРОВ

- д'Абано Пьетро (Petrus Aponensis [de Padua]; Pietro d'Abano):  
ок. 1250/57–1315/16.
- Аббон из Флери (Abbo Floriacensis): ок. 945–1004.
- Абубацер, или Ибн Туфайль (Abubacer): ок. 1110–85/86.
- Августин Гиппонский, или [Децим] Аврелий Августин (Augustinus  
Hipponensis, [Decimus] Aurelius Augustinus): 354–430.
- Августин Триумф (Augustinus Triumphus): ок. 1241–1328.
- Авемпас, или Авенпаце, Ибн Бадджа (Avenpace, Avenpace): ум. 1138/39.
- Авендеат, или Авраам Ибн Дауд (Avendeath, Avendehut, Avendehat):  
ок. 1110–80.
- Авицеброн, или Ибн Гебироль (Avicebron, Avencebrol): ок. 1021–55 или 1070.
- Авиценна, или Ибн Сина (Avicenna): 980–1037.
- Авраам бар Хиййа, или Авраам Иудей (Abraham Judaeus, Savasorda): ок.  
1065–1136/43.
- Агобард Лионский (Agobardus Lugdunensis): ок. 769–840.
- Агриппа Корнелий, или Агриппа Неттесгеймский (Cornelius Agrippa von  
Nettesheim): 1487–1535.
- Адальберт Мецкий (Adalbertus Metensis): ум. 979.
- Адальберт Пражский, или Войтех, Войцех (Adalbertus Pragensis; Vojtěch  
[Wojciech]): ок. 955–997.
- Адальхард (Аделярд) Старший, или Адальхард Корбийский (Adalhardus  
Corbeiensis): ок. 751–826.
- Адам Бременский (Adam Bremensis): ум. после 1081.
- Адам Вудхэм (Adam Woodham [Wodham, Whodam, de Wodeham]; Adam  
Godham [Goddam]): ум. 1358.
- Адам Парвипонтан, или Адам из Бальзама, Адам дю Пти-Пон (Adam  
Parvipontanus [de Balsham]; Adam du Petit Pont): ум. ок. 1159.
- Адам Сен-Викторский (Adam de Sancto Victore): ок. 1110–1177/92.
- Адемар из Сент-Руфа (Ademarus de Sancto Rufo): ум. ок. 1184.
- Акиллини Алессандро (A. Achillini): 1463–1512.



Александр Афродисийский, или Экзегет (Alexander Aphrodisiensis): кон. II – нач. III в.

Алкуин, или Альбин, Алхвине, «Флакк» (Alcuin[us], Alkuin; Albinus; Alchvine, Alcwin): ок. 730/35–804.

Алхер Клервоский (Alcherus Claraevallensis): ум. ок. 1180.

Альбатен, или аль-Батгани (Albatenus, Albategnis): ок. 858–927/929.

Альберик Реймский (Albericus Rhemensis): ум. 1141.

Альберти Леон Баттиста (L.V. Alberti): 1404–72.

Альбумасар, или Абу Машар (Albumasar): ок. 786/787–886.

Альпетрагий, или аль-Битруджи (Alpetragius): вт. пол. XII в.

Альстед Йоганн Генрих (J.H. Alsted): 1588–1638.

Альфраган, или аль-Фаргани (Alfraganus): ум. 861.

Альфред из Сэрешеля, или Альфред Английский (Alfredus Anglicus [de Sareshel]): ум. ок. 1220.

Альхазен, или Ибн аль-Хайтам (Alhazen): 965–1038/39.

Амвросий Медиоланский (Ambrosius Mediolanensis): ок. 340–397.

Аммоний (Ammonius): 435/445–517/526.

Андрей Сен-Викторский (Andreas de Sancto Victore): ум. 1175.

Ансельм из Лукки (Anselmus Lucensis): ум. 1086.

Ансельм Кентерберийский, или Ансельм из Аосты (Anselmus Cantuariensis; doctor magnificus): 1033–1109.

Ансельм Ланский (Anselmus Laudunensis): ок. 1050–1117.

Антоний Падуанский (Antonius Patavinus): ок. 1195–1231.

Антоний Пармский (Antonius de Parma): 1326–74.

Аполлоний Пергский (Apollonius Pergius): ок. 265–170 до Р.Х.

Апулей, или Луций Апулей Платоник (Lucius Apulejus Platonicus): род. ок. 123.

Арий (Arius): ок. 250/60–336.

Аристотель (Aristoteles): 384–322 до Р.Х.

Арно Антуан (A. Arnauld): 1612–94.

Арнольд Брешианский (Arnoldus de Brixia): ок. 1100–55.

Арнольд из Виллановы (Arnoldus de Villanova): ок. 1240–1311.

Архимед (Archimedes): 287–212 до Р.Х.

Архит Тарентский (Archytus Tarentinus): ок. 435 – после 360 до Р.Х.

Афанасий Александрийский (Athanasius Alexandrinus): 293–373.

Ахарт Сен-Викторский (Achardus de Sancto Victore): ум. 1171.

аль-Ашари: 873/874–935 или 941.

Баадер Бенедикт-Франц-Ксаверий (B.-F.-K. Baader): 1765–1841.

Барбаро Эрмолао (Hermolaus Barbarus): 1454–93.

Бароцци Федерико (F. Barocci): 1535–1612.

Бабель Генрих (H. Bebel): 1472–1518.

Беда Достопочтенный (Beda [Baeda] Venerabilis): 672/673–735.

Беккер Эгелинг (E. [Angelus] Becker): ум. 1481.

Беллармин Роберт, или Роберто Франческо Ромоло Беллармино (Robertus Franciscus Romulus Bellarminus): 1542–1621.

Белобочкий Андрей [Ян] Христофорович: до 1665 — после 1712.

Бенедикт Нурсийский (Benedictus de Nursia): ок. 460–539/543.

Бердяев Николай Александрович: 1874–1948.

Беренгарий Турский (Berengarius Turonensis): ок. 999–1088.

Бернард Клервоский (Bernardus Claraevallensis; doctor mellifluus): 1090–1153.

Бернард Сильвестр, или Бернард Турский (Bernardus Silvester, Bernardus Turonensis): ум. после 1167.

Бернард Шартрский (Bernardus Carnotensis): ум. ок. 1126/30.

Бёме Якоб (J. Böhme, Voeme): 1575–1624.

Биргитта [Бригитта] Шведская (Birgitta [Brigitta] von Schweden): 1302/03–73.

Битти Джеймс (J. Beattie): 1735–1803.

Блазий Пармский, или Бьяджо Пелакани (Blasius de Parma, Biagio Pelacani): ум. 1416.

Блозий, или Луи де Блуа (Blosius, Louis de Blois): 1506–66.

Боймкер Клеменс (Cl. Baemker): 1853–1924.

Боккаччо Джованни (G. Boccaccio): 1313–75.

Бонавентура, или Джованни Фиданца (Bonaventura; doctor seraphicus, devotus): ок. 1217–1274.

Бонифаций, или Винфрид (Bonifatius, Wynfrid): 680–754.

Боско Джованни, или Дон Боско (G. [Don] Bosco): 1815–88.

Бозций, или Аниций Манлий Торкват Северин Бозций (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius): ок. 480–524/526.

Бозций Датский (Boethius Dacus [de Dacia]): ум. до 1284.

Брунетто Латини (Brunetto Latini): ок. 1220–94/95.

Бруно Карпузианец (Bruno Cartusianus): 1030/35–1101.

Бруно Кверфуртский (Bruno): ок. 974–1009.

Булгаков Михаил Афанасьевич: 1891–1940.

Бургундий Пизанский (Burgundius Pisanus): 1110–93.

Бэкон Фрэнсис, или Бэкон Веруламский (F. Bacon Verulamensis): 1561–1626.  
 Бэль Джон (Johannes Valeus, John Bale): 1495–1563.

Вала (Wala): 755–836.  
 Валафрид Страбон, или Валахфрид Страб, т.е. Косой, «Гонорат» (Walafridus Strabo, Walahfridus Strabus): ок. 808/809–849.  
 Валла Лоренцо (Laurentius Vallensis; L. Valla): ок. 1407–57.  
 Валлис [Уоллис] Джон (J. Wallis): 1616–1703.  
 Вальтер из Брюгге (Gualterus Brugensis): 1225–1307.  
 Вальтер из Мортани (Gualterus de Mauritania): ум. 1174.  
 Ванини Джулио Чезаре, или Лючилио (G.C. Vanini): 1585–1619.  
 Варрон, или Марк Теренций Варрон Реатинский (Marcus Terentius Varro Reatinus): 116–27 до Р.Х.  
 Василий Великий, или Василий Кесарийский (Basilius Magnus, Basilus Caesarensis [de Caesarea]): ок. 329–379.  
 Веветий, или Флавий Веветий Ренат (Flavius Vegetius Renatus): втор. пол. IV в.  
 Вергилий, или Публий Вергилий Марон (Publius Vergilius Maro): 70–19 до Р.Х.  
 Верниа Николетто (Nicolettus Vernias Theatinus): 1420–99.  
 Вессель Иоганн (J. Wessel): 1419–89.  
 Вивес Хуан Луис (J.L. Vives): 1492–1540.  
 Виллем Рубрук (Guillelmus Rubruc): 1215/20–1293.  
 Вильгельм из Хиршау (Guillelmus Hirsaugiensis): ум. 1091.  
 Витрувий, или Марк Витрувий Поллион (Marcus Vitruvius Pollio): втор. пол. I в. до Р.Х.  
 Вольмар (Volmar): ум. 1170.

Галеви Иегуда: ок. 1075/80 – ок. 1141.  
 Гален (Galenus): 129 – ок. 210.  
 Галилей Галилео (G. Galilei): 1564–1642.  
 Газтано да Тьене (Gaetano da Tiene): 1480–1547.  
 Гвиго Картузианец (Guigo Cartusiensis): 1083–1137.  
 Гебер, или Джабир Ибн Хайян (Geber): ок. 721 – ок. 815.  
 Гегель Георг Вильгельм Фридрих (G.W.F. Hegel): 1770–1831.  
 Геерт Прооте (Geert Groote [Gerhart Groat]): 1340–84.  
 Гейрик Осеррский (Heiricus Autissiodorensis): ок. 840 – ок. 880.  
 Геннадий I Константинопольский (Gennadius Constantinopolitanus): ум. 471.  
 Генрих Бат (Henricus Bate): 1246 – после 1310.

Генрих Гессенский, или Генрих фон Лангенштейн (Henricus de Hassia; Heinrich von Langenstein [von Hainbuch]): ок. 1325–97.  
 Георгий Схоларий, или Геннадий II Константинопольский (Georgius Scholarius, Gennadius II Constantinopolitanus): 1400/05 – после 1472.  
 Герард Кремонский (Gerardus Cremonensis): ок. 1114–1187.  
 Гервасий Тильберийский (Gervasius Tilberiensis): ок. 1150–1220.  
 Гервей Наталис, или Герве Неделек (Hervaeus Natalis; Hervé Nédellec): 1250/60–1323.  
 Герман Алеманн (Hermannus Alemannus): ум. 1272.  
 Геродот (Herodotus): 490/480 – ок. 425 до Р.Х.  
 Герон Александрийский (Hero Alexandrinus): ок. I в. до Р.Х.  
 Герада Ландсбергская (Herrad von Landsberg): 1125/30–95.  
 Гертсонид, или Леви бен Гертсон (Gersonides): 1288–1344.  
 Гертруда Великая, или Гертруда Гельфтская, Эйслебенская (Gertrudis Magna [Helfithensis]; Gertrud die Große [von Helfta]): 1256–1302.  
 Гертруда Хакеборнская (Gertrud von Hackeborn): 1232–91.  
 Гёте Иоганн Вольфганг фон (J.W. von Goethe): 1749–1832.  
 Гиберти Лоренцо (L. Ghiberti): ок. 1381–1455.  
 Гигин, или Гай Юлий Гигин (Gajus Julius Hyginus): I в. до Р.Х.  
 Гиерокл Александрийский (Hierocles Alexandrinus): ок. 390 – пер. пол. V в.  
 Гильберт из Турне (Gilbertus Tornacensis [de Tornaco]): ум. 1288.  
 Гильдуин из Сен-Дени (Hilduinus Sandionysianus): ок. 775–840.  
 Гильом Дуранд (Guillelmus Durandus Mimatensis): 1228–96.  
 Гильом де Лоррис (Guillaume de Lorris): ок. 1210 – ок. 1240.  
 Гильом де Ногаре (Guillaume de Nogaret): 1260/70–1313.  
 Гильом из Сент-Амура (Guillelmus de Sancto Amore): 1202–72.  
 Гильом из Шампо (Guillelmus Campellensis [de Campellis, Catalaunensis]): ок. 1068–1121.  
 Гильом Осеррский (Guillelmus Autissiodorensis): ум. 1231 или 1237.  
 Гиппократ (Hippocrates): 460–377 до Р.Х.  
 Годскальк из Орбе, или Готтшальк, «Фульгенций» (Godescalcus [Gotteschalcus, Gothescalcus] Orbacensis; Gottschalk): ок. 800/805–868/869.  
 Годфрид Сен-Викторский (Godefridus de Sancto Victore): 1125/30 – ок. 1194.  
 Годфрид Фонтенский (Godefridus de Fontibus): ум. ок. 1306/09.  
 Гонсальв Испанский (Gonsalvus Hispanus): ок. 1255–1313.  
 Гораций, или Квинт Гораций Флакк (Quintus Horatius Flaccus): 65–27 до Р.Х.  
 Грасиан Балтасар (B. Gracián): 1601–58.

Грациан Болонский (Gratianus Bononiensis): ум. ок. 1150.  
 Григорий I Великий, или Григорий Двоеслов (Gregorius Magnus): ок. 540–604.  
 Григорий Турский, или Георгий Флоренций (Gregorius Turonensis, Georgius Florentius): 538/39–594/95.  
 Григорий Назианзин, или Григорий Богослов (Gregorius Nazianzenus, Gregorius Theologus): 329/330 – ок. 390.  
 Григорий Нисский (Gregorius Nyssenus): 335/340 – после 394.  
 Григорий Палама (Gregorius Palamas): 1296–1359.  
 Григорий Синаит (Gregorius Sinaites): ок. 1255/65–1346.  
 Гримальди Франческо Мария (F.M. Grimaldi): 1618–63.  
 Гроций Гуго (Hugo Grotius [de Groot]): 1583–1645.  
 Гуго Страсбургский (Hugo Argentinensis [de Argentorato]): 1210–70.  
 Гуго Этерианский (Hugo Etherianus): 1110/20–82.  
 Гумберт Сильва-Кандидский (Humbertus de Silva Candida): ок. 1000–1061.  
 Гюго Виктор (V. Hugo): 1802–85.  
 Гюйгенс [Хёйгенс] Христиан (Ch. Huygens): 1629–95.

Давид Аугсбургский (David Augustanus): 1200/10–72.  
 Далгарно Джорж (G. Dalgarno): 1627–88.  
 Данте Алигьери (Dante Alighièri): 1265–1321.  
 Декарт Рене (Renatus Cartesius; R. Descartes): 1596–1650.  
 Демокрит (Democritus): ок. 470/60 – ок. 365 до Р.Х.  
 Денисов Андрей, или Андрей Дионисьевич Вторушин: 1674–1730.  
 Денисов Семен, или Симеон Дионисьевич Вторушин: 1682–1741.  
 Джакопо да Форли (Jacobus de Forlivo): ок. 1350–1414.  
 Джамбаттиста делла Порта (Giambattista della Porta): 1535–1615.  
 Дживонс Уильям Стенли (W.S. Jevons): 1835–82.  
 Джироламо Фабрици из Аквапенденте (Girolamo Fabrici d'Acquapendente): 1533–1619.  
 Джон Виклиф (Johannes Wiclefus [Wiclif, de Wycliffe]; doctor evangelicus): ок. 1320–84.  
 Джон Тревиса (Johannes Trevisa): ок. 1340–1402.  
 Джордано Бруно Ноланский (Jordanus Brunus Nolanus): 1548–1600.  
 Дзабарелла Якопо (J. Zabarella): 1533–89.  
 Дидим Александрийский, или Дидим Слепец (Didimus Alexandrinus): 310–395.  
 Димитрий Ростовский, или Даниил Саввич Туптало: 1651–1709.

Диоген Лаэртский (Diogenes Laërtius): пер. пол. III в.  
 Дионисий Ареопагит (Dionysius Areopagita; doctor ierarchicus): V – нач. VI в.  
 Доминик де Клавазио (Dominicus de Clavasio): ум. ок. 1357/62.  
 Доминик, или Доминго де Гусман (Dominicus): ок. 1170–1221.  
 Доминик Сото (Dominicus Soto): 1494–1560.  
 Доминис Марк Антонио де (Marcus Antonius de Dominis): 1560/66–1624.  
 Донат, или Элий Донат (Aelius Donatus, Donatus Ortigraphus): IV в.  
 Дюрер Альбрехт (A. Dürer): 1471–1528.

Евклид (Euclides): ок. 365–300 до Р.Х.  
 Евдокс Книдский (Eudoxus): ок. 400–350 до Р.Х.  
 Евтокий из Аскалона (Eutocius): род. ок. 480.  
 Елизавета из Шёнау (Elisabeth von Schönau): ок. 1129–64.  
 Ельмслев Луи (L. Hjelmslev): 1899–1965.

Жан де Мён (Jean de Meung): ок. 1240/50 – ок. 1305/15.  
 Жан Жанден (Johannes de Janduno, Genduno): ок. 1285/86–1328.  
 Жан из Мирекура (Johannes de Mirecuria): 1310/15 – после 1347.  
 Жан Пти (Johannes Parvus; Jean Petit): ок. 1360–1411.

Зимара Марко Антонио (M.A. Zimara): 1460 – ок. 1532.  
 Зумменхарт Конрад (K. Summenhart): 1455–1502.

Иаков Анатоли (Jacobus Anatoli): ок. 1194–1256.  
 Ибн аль-Аббас Али (Hali medicus): ум. 982 или 995.  
 Ибн Араби: 1165–1240.  
 Ибн Сабин: 1218–70.  
 Ибн Таймийя: 1263–1328.  
 Ибн аль-Яззар: 1181–1206.  
 Иво Шартрский (Ivo Carnotensis): ок. 1040–1115.  
 Иероним Пражский (Hieronymus Pragensis): 1365–1416.  
 Иероним Стридонский, или Софроний Евсевий Иероним (Hieronymus Stridonensis, Sophronius Eusebius Hieronymus): ок. 347 – ок. 420.  
 Иларий Пиктавийский (Hilarius Pictaviensis): ок. 315–368.  
 Илия Кортонский (Elias de Cortona): 1180–1253.  
 Иоанн Буридан (Johannes Buridanus): ок. 1295 – ок. 1358.

Иоанн Гарландский, или Иоанн Английский (Johannes Anglicus [de Garlandia]): 1195–1272.

Иоанн Гвальберти (Johannes Gualberti): ок. 995–1073.

Иоанн Дамаскин (Johannes Damascenus): ок. 675–750/753.

Иоанн де Бассоль (Johannes de Bassolis [Bassolius]): ум. 1347.

Иоанн Дуллерт из Гента (Johannes Dullaert a Gandavo): ум. 1513.

Иоанн Дунс Скот (Johannes Duns Scotus; doctor subtilis, marianus): ок. 1265/66–1308.

Иоанн Златоуст (Johannes Chrysostomus): ок. 345–407.

Иоанн из Кастла (Johannes Castellensis): 1360/70 – после 1418.

Иоанн из Лоди (Johannes Laudensis): 1026–1105.

Иоанн Кампан из Наварры (Johannes Campanus de Novaria): ок. 1205–1296.

Иоанн Кассиан (Johannes Cassianus): 350/60–431/35.

Иоанн Креста, или Хуан де ла Крус (Johannes Crucis; Juan de la Crus): 1542–91.

Иоанн Лествичник (Johannes Climacus): ок. 579 – ок. 649.

Иоанн Майорис, или Джон Мэр (Johannes Majoris): 1469–1550.

Иоанн Пармский, или Иоанн Буралли (Johannes de Parma [Buralli]): 1209–89.

Иоанн ПIANO Карпини (Johannes Planus Carpinis): ок. 1185/87–1252.

Иоанн Региомонтан, или Иоганн Мюллер из Кёнигсберга (Johannes Regiomontanus): 1436–76.

Иоанн Родингтонский (Johannes Rodensis): ум. 1348.

Иоанн Рупелла, или Жан из Ла-Рошелли (Johannes de Rupella [a Rupellis]; Jean de La Rochelle): ок. 1190–1245.

Иоанн Севильский, или Иоанн Испанский, Иоанн из Лэны (Johannes Hispalensis): ум. 1166.

Иоанн Скот, или Эриугена (Johannes Scotus [Eriugena]): ок. 810 –после 871.

Иоанн Филопон, или Иоанн Грамматик (Johannes Philoponus, Johannes Grammaticus): ок. 490–570.

Иоанн Шоонховен, или Ян ван Схоонховен (Johannes Schoonhoven): 1356–1431.

Иоанниций, или аль-Ибади (Joannitius): 809–873.

Иоганн фон Штернгассен, или Иоганн Корнгин (Johannes von Sternngassen [Korngin]): ум. после 1327.

Иоганн Франкфуртский, или Иоганн Лагенатор (Johannes de Francfordia [Lagenator]): 1380–1440.

Иоганн Экхарт, или Майстер Экхарт (Johannes Eckhart; Meister Eckhart): ок. 1260–1327/28.

Иордан Саксонский (Jordanus Saxo [de Saxonia], Jordanus Nemorarius, Teutonicus): ум. 1237.

Иосиф Флавий (Flavius Josephus): 37 – ок. 100.

Исаак де Стелла (Isaac de Stella): 1110/20–1169.

Исаак Израэли, или Исаак Иудей (Isaac Israeli [Iudaeus]): 832/835–932/955.

Исидор Севильский (Isidorus Hispalensis): ок. 560/70–636.

Иустин Философ, или Юстин Мученик (Iustinus Philosophus, Justinus Martyr): ум. ок. 165.

Йейтс Уильям Батлер (W.B. Yeats): 1865–1939.

Кампанелла Томмазо (T. Campanella): 1568–1639.

Кандинский Василий Васильевич: 1866–1944.

Кардано Джироламо (G. Cardano): 1501–76.

Кассиодор, или Флавий Магн Аврелий Кассиодор Сенатор (Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator): ок. 490 – ок. 583.

Квинтилиан, или Марк Фабий Квинтилиан (Marcus Fabius Quintilianus): ок. 35 – ок. 96.

Кеплер Иоганн (J. Kepler): 1571–1630.

аль-Кинди: ум. 860/879.

Кирилл Александрийский (Cyrillus Alexandrinus): ум. 444.

Кирхер Афанасий (A. Kircher): 1601–80.

Клавдиан, или Клавдий Клавдиан (Claudius Claudianus): ок. 375 –нач. V в.

Клавдиан Мамерт (Claudian Mamertus): ум. 470/474.

Кларенбальд из Аппаса (Clarenbaldus de Arras): ум. 1170.

Кларено Анжело (A. Clarenno): 1247–1337.

Кола ди Риенцо (Cola di Rienzo): 1313–54.

Колумба (Columba [Colum-Cille, Colm]): 518/523–597.

Колумбан (Columbanus): ок. 540–615.

Колумелла, или Луций Юний Модерат Колумелла (Lucius Junius Moderatus Columella): I в.

Кондильяк Этьенн Бонно де (E.B. de Condillac): 1714–80.

Констабулин, или Коста бен Лука (Constabulinus): ум. 912.

Константин Африканский (Constantinus Africanus): 1010/15–87.

Коперник Николай (Nicolaus Copernicus [Коперник]): 1473–1543.

Корнифиций, или Квинт Корнифиций (Quintus Cornificius): I в. до Р.Х.

Кульман Квириин (K. Kuhlmann): 1651–89.

Ламберт Дано (Lambertus Daneau): 1530–95.  
 Ламберт Сент-Омерский (Lambertus de Sancto Audemaro): ум. 1123.  
 Лейбниц Готфрид Вильгельм (G.W. Leibniz): 1646–1716.  
 Леонардо Аретино, или Леонардо Бруни (Leonardus Aretinus [Bruni]):  
 1369–1444.  
 Леонардо да Винчи (Leonardo da Vinci): 1452–1519.  
 Леонардо Пизанский, или Ленаардо Фибоначчи (Leonardus Pisanus  
 [Fibonacci]): ок. 1179 – после 1240.  
 Лидвина Шидамская, или Лидвина Голландская (Lidwina [Ludwina, Lidwigis,  
 Lidia] von Schiedam): 1380–1433.  
 Лойола Игнатий (Ignatius Loyola [Ignacio de Loyola]; Inigo Lopez de Recalde de  
 Loyola): 1491–1556.  
 Лудольф Каргузианец (Ludolphus Cartusianus): 1300–78.  
 Лукан, или Марк Анней Лукан (Marcus Annaeus Lucanus): 39–65.  
 Лукреций, или Тит Лукреций Кар (Titus Lucretius Carus): ок. 95–55 до Р.Х.  
 Лютер Мартин (Martinus Luther): 1483–1546.  
  
 Мавр Субиакский (Maugus de Subiaco): ум. 584.  
 Мавролик Франческо (Franciscus Maurolicus): 1494–1575.  
 аль-Маджрити Маслама: ум. ок. 1007.  
 Макробий, или Аврелий Амвросий Феодосий Макробий (Aurelius Ambrosius  
 Theodosius Macrobius): ок. 360 – нач. V в.  
 Максим Грек, или Михаил Триволис (Maximus Graecus): ок. 1470/75–1556.  
 Максим Исповедник (Maximus Confessor): ок. 580–662.  
 Мальбранш Никола (N. Malebranche): 1638–1715.  
 Манетти Джанаццо (G. Manetti): 1396–1459.  
 Марий Викторин, или Гай Марий Викторин (Gajus Marius Victorinus):  
 281/291 – после 363.  
 Марлиани Джованни (Johannes Marlianus): ум. 1483.  
 Марсилиус Падуанский (Marsilius Patavinus): 1275/89–1342/43.  
 Мартин Датский (Martinus Dacus [de Dacia]): ок. 1250/55–1304.  
 Мартин Скот (Martinus Scotus): 819–875.  
 Марци из Кронланда (Johannes Marcus; Marci z Kronlandu): 1595–1667.  
 Марциал, или Марк Валерий Марциал (Marcus Valerius Martialis):  
 ок. 40–101/104.  
 Магфей Парижский, или Мэтью Пэрис (Matthaeus Parisiensis; Mathew Paris):  
 1197–1259.

Меланхтон Филипп, или Филипп Шварцерд (Philippus Melanchthon  
 [Schwarzerd]): 1497–1560.  
 Мережковский Дмитрий Сергеевич: 1865–1941.  
 Мехтильда Магдебургская (Mechthild von Magdeburg): ок. 1212–83.  
 Мехтильда Хакеборнская (Mechthild von Hackeborn): 1241–99.  
 Михаил Пселл (Michael Psellus): 1018 – ок. 1078 или 1096.  
 Михаил Чезенский (Michael de Caesena): ок. 1270–1342.  
 Моисей Маймонид, или Моше бен Маймон (Moyses Maimonides):  
 1135/38–1204.  
 Мюнцер Томас (T. Münzer): ок. 1490–1525.  
  
 аль-Найрици (Anaritius): ум. 920.  
 Немезий Эмесский (Nemesius Emesenus): кон. IV – нач. V в.  
 Нигидий Фигул, или Публий Нигидий Фигул (Publius Nigidius Figulus): ок.  
 100–45 до Р.Х.  
 Николай Дамасский (Nicolaus Damascenus): род. ок. 64 до Р.Х.  
 Николай Кузанский, или Николай Кребс (Nicolaus Cusanus [Krebs]): 1401–64.  
 Николай Страсбургский (Nicolaus Argentiniensis [de Argentorato]):  
 1280/90 – после 1337.  
 Николай Тривет (Nicolaus Trivet [Trevet, Treveth]): ок. 1258 – после 1334.  
 Николай фон Динкельсбюль, или Николай Прунцлейн (Nikolaus von  
 Dinkelsbühl [Prunczlein]): 1360 – 1433.  
 Николай Эймерик (Nicolaus Eumericus [Aymerich]): 1320 – 99.  
 Никомах из Герасы (Nicomachus Gerasenus): пер. пол. II в.  
 Нифо Агостино (Augustinus Niphus Suessanus): ок. 1469/73 – ок. 1539/46.  
 Норберт Премонстратский (Norbertus Praemonstratensis): ок. 1085–1134.  
 Ноткер Лабео, т.е. Губастый (Notkerus Labeo): ок. 950–1022.  
 Ньютон Исаак (I. Newton): 1643–1727.  
  
 Овидий, или Публий Овидий Назон (Publius Ovidius Naso):  
 ок. 43 до Р.Х. – ок. 18.  
 Одилон Клунийский (Odilo Cluniacensis): ок. 994–1049.  
 Одон из Бове (Odo Bellocensis): ум. 880.  
 Одон Риго (Odo Rigaldus; Eudes Rigaud): 1205–75.  
 Ориген (Origenes): ок. 185 – ок. 254.  
 Орозий, или Павел Орозий (Paulus Orosius): ок. 380 – ок. 420.  
 Оттон Фрейзингенский (Otto Frisingensis): после 1111–1158.

Палладий, или Палладий Рутулий Тавр Эмилиан (Palladius Rutilius Taurus Aemilianus): IV в.

Паоло Венето, или Павел Венецианский (Paulus Venetus; Paolo Veneto): 1372–1429.

Парацельс, или Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм (Paracelsus [von Hohenheim]): 1493–1541.

Пардул Ланский (Pardulus Laudunensis): ум. 857.

Патрици Франческо (Franciscus Patritius [F. Patrizi, Patrizzi]): 1529–97.

Пелагий (Pelagius): ок. 360 – после 410.

Персий, или Авл Персий Флакк (Aulus Persius Flaccus): 34–62.

Петр Бертранди (Petrus Bertrandi): 1280–1349.

Петр Блуаский (Petrus Blesensis): ок. 1135–1204.

Петр Венский (Petrus de Vindobona): ум. 1183.

Петр Годен (Petrus de Godino): 1260–1336.

Петр Достопочтенный (Petrus Venerabilis): ок. 1092/94–1156.

Петр Дюбуа (Petrus de Bosco): ок. 1250/60 – после 1321.

Петр из Пуатье (Petrus Pictaviensis): 1130 – 1205.

Петр Канизий (Petrus Canisius [de Hondt]): 1521–97.

Петр Овернский (Petrus Alvernis [Alvernensis, de Alvernia]): ум. 1304.

Петр Рамус (Petrus Ramus): 1515–72.

Петр Тарантасский (Petrus de Tarantasia; doctor famosissimus): ок. 1224–76.

Петр Цельский (Petrus Cellensis): 1115–83.

Петрарка Франческо (Franciscus Petrarca): 1304–74.

Петроний, или Тит [Гай] Петроний Арбитр (Titus [Gajus] Petronius Arbitr): ум. 66.

Пико делла Мирандола Джованни (Johannes Picus Mirandula [G. Pico della Mirandola]): 1463–94.

Пифагор (Pythagoras): ок. 570 – ок. 497 до Р.Х.

Платон (Plato): 427–347 до Р.Х.

Плиний Старший, или Гай Плиний Секунд (Plinius Major, Gajus Plinius Secundus): 23–79.

Плотин (Plotinus): 204/205–270.

Плутарх (Plutarchus): ок. 45 – ок. 127.

Победоносцев Константин Петрович: 1827–1907.

Помпонацци Пьетро (Petrus Pomponatius Mantuanus [P. Pomponazzi]): 1462–1525.

Порфирий (Porphyrius): 232–301/305.

Посидоний (Posidonius): ок. 135 – ок. 50 до Р.Х.

Пристли Джозеф (J. Priestley): 1733–1804.

Присциан (Priscianus): V – нач. VI в.

Прокл Диадок (Proclus Diadochus): 412–485.

Пруденций, или Аврелий Пруденций Клемент (Aurelius Prudentius Clemens): 348 – после 405.

Пруденций из Труа (Prudentius Trecensis [Galindo]): ум. 861.

Птолемей, или Клавдий Птолемей (Claudius Ptolemaeus): ок. 100–175.

Радульф Ардент, т.е. Пламенный (Radulphus Ardens): ум. 1200.

Радульф Бритон (Radulphus Brito): ок. 1270/75–1320.

Радульф Ланский (Radulphus Laudunensis): ум. 1131/33.

Раймунд из Пеньяфорта (Raimundo de Peñafort): ок. 1180/85–1275.

Раймунд Сабундский (Raymundus de Sabunde [de Sebonde, Sibiuda]): ок. 1385–1436.

Ремигий Лионский (Remigius Lugdunensis): ум. 875.

Ремигий Осеррский (Remigius Autissiodorensis): ок. 841 – до 908.

Рёмер Оле (O. Roemer): 1644–1710.

Ридли Николас (N. Ridley): ок. 1500–55.

Рипальда Хуан Мартинес де (J.M. de Ripalda): 1594–1648.

Рихер из Сен-Реми (Richerus de Sancto Remigio): 940/50–998.

Ричард Килвингтон (Richardus de Kilvington [Chillington, Climiton, Kilminton]): 1302/05–61.

Ричард Клэпвелл (Richardus Clapwell): ум. 1286.

Ричард Суисет, или Суайнхед (Richardus Suiseth [Swineshead, Swyneshed]): ум. ок. 1358.

Риччолли Джованни Баттиста (G.B. Riccioli): 1598–1671.

Роберт из Арбрисселя (Robertus de Arbrissello): 1055/60–1117.

Роберт Килвардби (Robertus de Valle [de Verbi]; Robert Kilwardby): ок. 215–79.

Роберт Мелунский (Robertus de Meleduno [Miliduno]): ок. 1100–67.

Роберт Молевский (Robertus Molismus [de Molesme]): 1027–1111.

Роберт Пуллен (Robertus Pullus [Pullanus]; Robert Pulleyn): 1080–1146.

Роберт Фладд (Robertus de Fluctibus; R. Fludd): 1574–1637.

Роберт Холкот (Robertus Holcot): ум. 1349.

Роланд Кремонский (Rolandus Cremonensis): ум. 1259.

Ромуальд Камальдолийский (Romualdus Camaldulensis [de Camaldoli]): 950/52–1027.

Руперт Бингенский (Rupertus de Pinguia): ум. 717.

Савелий (Sabellius): пер. пол. III в.  
 Савонарола Джироламо (Hieronymus Savonarola): 1452–98.  
 Саллюстий, или Гай Саллюстий Крисп (Gajus Sallustius Crispus):  
 86–34 до Р.Х.  
 Санчес Франсиско, или Санкции (Franciscus Sanctius; F. Sánchez):  
 1523–1601.  
 Свифт Джонатан (J. Swift): 1667–1745.  
 Сенека, или Луций Анней Сенека (Lucius Annaeus Seneca): I до Р.Х. – 65.  
 Серват Луп (Servatus Lupus): ок. 805–862.  
 Сигеберт из Жамблу (Sigebertus Gemblacensis): ок. 1030–1112.  
 Сигер из Куртре (Sigerus de Cortraco): ок. 1283–1341.  
 Симеон Новый Богослов (Symeon Novus Theologus): 949/956–1022/1037.  
 Симеон Полоцкий, или Самуил Емельянович Петровский-Ситнианович:  
 1629–80.  
 Симон Сен-Кантенский (Simon de Sancto Quintino): ум. 1248/49.  
 Симон из Турне (Simon Tornacensis [de Tornaco]): ок. 1130–1201.  
 Симон Фаверсхэмский, или Симон Английский (Simon Anglicus [de  
 Faversham]): ум. 1306.  
 Симпликий (Simplicius): ок. 490–560.  
 Сиснерос Гарсиа де (Garcia de Sisneros): ум. 1510.  
 Скалигер Жюль Сезар, или Джулио Бордони (Julius Caesar Scaliger  
 [J. Bordonj]): 1484–1558.  
 Скотт Вальтер (W. Scott): 1771–1832.  
 Снеллиус Виллеброрд, или Снелль (Willebrord Snellius; Snell van Royen):  
 1580–1626.  
 Солин, или Гай Юлий Солин (Gajus Julius Solinus): III в.  
 Сократ (Socrates): 469–399 до Р.Х.  
 Соловьев Владимир Сергеевич: 1853–1900.  
 Соссюр Фердинант де (F. de Saussure): 1857–1913.  
 Спенсер Эдмунд (E. Spenser): ок. 1552–99.  
 Спиноза Бенедикт, или Барух д'Эспиноза (Benedictus de Spinoza; Baruch  
 d'Espinosa): 1632–77.  
 Стаций, или Публий Папиний Стаций (Publius Papinius Statius):  
 ок. 40 – ок. 96.  
 Стенхоп Чарлз (Ch. Stanhope): 1753–1816.  
 Стефан Лангтон (Stephanus Langtoniensis): 1150–1228.  
 Стефан [Этьен] Тампье (Stephanus [Étienne] Tempier): ум. 1279.

Страбон (Strabo): 64/63 до Р.Х. – 23/24 по Р.Х.  
 Сурий Лаврентий (Laurentius Surius; Suyr de Lubeca): 1523–78.  
 ас-Сухраварди Омар: ум. 1234.  
 ас-Сухраварди Шихаб ад-Дин Яхья: 1154–91.  
 Тереза Авильская, или Тереза Иисуса (Teresa de Ávila [de Jésus]): 1515–82.  
 Теренций, или Публий Теренций Варрон Атацин (Publius Terentius Varro  
 Atacinus): 82–37 до Р.Х.  
 Тертуллиан, или Квинт Септимий Флорент Тертуллиан (Quintus Septimius  
 Florens Tertullianus): ок. 160 – после 220.  
 Торнио Бернардо (Bernardus Tornius): ум. 1500.  
 Толстой Алексей Константинович: 1817–75.  
 Траполино Пьетро (P. Trapolino): 1451–1509.  
 Тритемий Иоанн, или Иоганн Целлер из Хейденберга (Johannes Trithemius  
 [von Heidenberg]): 1462–1516.  
 Трубецкой Николай Сергеевич: 1890–1938.  
 Тьюринг Алан Матисон (A.M. Turing): 1912–54.  
 Убертин Казальский (Ubertino da Casale [d'Ilia]): ок. 1259–1329.  
 Уильям де Ла Мар (William de La Mare): ум. ок. 1282/85.  
 Уильям из Мелитона (Guillelmus de Melitona [Militona, Middleton]):  
 ум. 1257/65.  
 Уильям из Уэра (Guillelmus de Guarro [de Varro, Ware]; doctor praeclarus,  
 fundatus): 1255/60 – после 1305.  
 Уильям Мальмсберийский (Guillelmus [Willelmus] Malmesberiensis):  
 ок. 1080/90 – после 1142.  
 Уильям Оккам (Guillelmus de Ockham [Occam]; doctor invincibilis):  
 ок. 1285–1347.  
 Уильям Хейтсбери (Guillelmus Hentisberus [Tisberus]): ок. 1313–72/73.  
 Уильям Шервуд (Guillelmus Shyrewode [Shyreswood, Sherwood]):  
 1200/10–1266/71.  
 Ульпиан, или Домиций (Ulpianus, Domitius): ум. 230.  
 Фалес (Thales): ок. 640–562/550 до Р.Х.  
 аль-Фараби, или Авенназар (Alfarabius, Avennasar): 870–950.  
 аль-Фариси: ум. 1320.  
 Фемистий (Themistius): ок. 317–388.



Филипп Канцлер (Philippus Cancellarius): 1160/85–1236.  
 Фичино Марсилио (M. Ficino): 1433–99.  
 Фишер Джон (J. Fisher): 1469–1535.  
 Флор Лионский (Florus Lugdunensis): ок. 800–860.  
 Флоренций Радевийнс (Florentius Radewyns [Florens Radewijns]): 1350–1400.  
 Фома Аквинский (Thomas Aquinas; doctor angelicus, communis): 1225–74.  
 Фома Бакингам (Thomas de Buckingham [Bokinham]): ок. 1305–после 1356.  
 Фома из Кантимпре, или Фома Брабантский (Thomas Cantimpratanus [Cantimpratensis, de Cantimprato], Thomas Brabantinus): ок. 1204 – ок. 1271.  
 Фома Йорк (Thomas Eboracensis [de Eboraco]): 1220/25 – ок. 1260/69.  
 Фома Сен-Викторский, или Фома Галл (Thomas de Sancto Victore, Thomas Gallus): ум. 1246.  
 Фома Страсбургский (Thomas Argentinensis [de Argentorato]): ум. 1357.  
 Фотий Константинопольский (Photius Constantinopolitanus): ок. 820–891.  
 Франк Себастьян (S. Franck): 1499–1542.  
 Франциск Ассизский, или Джованни Бернардоне (Franciscus Assisiensis): 1181/82–1226.  
 Франциск Сальский (Franciscus Salesius [de Sales]): 1567–1622.  
 Франциск Толет (Franciscus Toletus): 1532–96.  
 Фредегиз Турский (Fredegisus [Fridugisus, Fredigysus] Turonensis): ум. 834.  
 Фульгенций Руспийский, или Фабий Плациад Клавдий Гордиан Фульгенций (Fulgentius Ruspensis, Fabius Planciades Claudius Gordianus Fulgentius): 468–533.  
 Халкидий, или Калкидий (Chalcidius, Calcidius): кон. IV – нач. V в.  
 Херп Генрих (Henricus Herpius [Harpius]; H. Herp): ум. 1478.  
 Хильдеберт Лавардинский (Hildeburtus de Lavardini [e Laverdini castro]): ок. 1056 – 1134.  
 Хомский, или Чомски Аврам [Ноам] (A.[N.] Chomsky): род. 1928.  
 аль-Хорезми: 787 – ок. 850.  
 Цельтис Конрад (K. Celtis): 1459–1508.  
 Цецилий Бальб (Caecilius Balbus): пер. пол. II в.  
 Цешковский Август (A. Cieszkowski): 1814–94.  
 Цицерон, или Марк Туллий Цицерон (Marcus Tullius Cicero): 106–43 до Р.Х.

Чосер Джефри (G. Chaucer): ок. 1340–1400.  
 Шанталь Жанна Франсуаза де (Jeanne Françoise de Frémyot de Chantal): 1572–1641.  
 Шекспир Уильям (W. Shakespeare): 1564–1616.  
 Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (F.W.J. Schelling): 1775–1854.  
 аш-Ширази Кутб ад-Дин: 1236–1311.  
 Штейнбах Венделин (W. Steinbach): 1453/54–1519.  
 Эгидий Лесинский (Gilles [Aegidius] de Lessines): ок. 1230 – после 1304.  
 Элоиза (Heloysa, Heloissa): 1101–64.  
 Эннодий Павийский, или Магн Феликс Эннодий (Ennodius Ticinensis; Magnus Felix Ennodius): 473/474–521.  
 Эпикур (Epicurus): 341/342–271/270 до Р.Х.  
 Эразм Роттердамский, или Дезидерий Эразм, Герхард Герхардс (Desiderius Erasmus Roterodamus): 1469–1536.  
 Эратосфен (Eratosthenes): ок. 275–194 до Р.Х.  
 Ювенал, или Децим Юний Ювенал (Decimus Junius Juvenalis): ок. 60 – ок. 127.  
 Юлиан Толедский (Julianus Toletanus): 652–690.  
 Юм Дэвид (D. Hume): 1711–76.  
 Юнг Иоахим (Joachimus Jungius): 1587–1657.  
 Юнг Карл Густав (K.G. Jung): 1875–1961.  
 Ютта [Иудифь] Шпаннхаймская (Judith Sponheimensis; Jutta de Spannheim): 1090 – ок. 1136.  
 Ян Гус (Johannes Hussus): 1370/71–1415.

## ОБЗОРНАЯ И СПРАВОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

(В ТОМ ЧИСЛЕ И ИСПОЛЬЗОВАННАЯ  
ПРИ СОСТАВЛЕНИИ ПОСОБИЯ)

- Алексеев М.П.* Литература средневековой Англии и Шотландии. — М., 1977;  
*Арабская средневековая культура и литература.* Сб. ст. — М., 1978;  
*Арсеньев И.* От Карла Великого до Реформации. (Историческое исследование о важнейших реформационных движениях в Западной Церкви в течение восьми столетий). — М., 1913;  
*Ахутин А.В.* История принципов физического эксперимента. От античности до XVII в. — М., 1976;  
*Бицилли П.М.* Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII в. — Одесса, 1916;  
*Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. — СПб., 1995;  
*Брук К.* Возрождение XII века // Богословие в культуре Средневековья — Киев, 1992, 119–226;  
*Вайнтроп М.* История средневековой философии. Т. 1. — Рига, 1929;  
*Васильев А.А.* Курс истории Средних веков: Средневековая культура. — М., 1918;  
*Вертеловский А.* Западная средневековая мистика и отношение ее к католицизму. Вып. 1. — Харьков, 1888;  
*Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* Западноевропейская наука в Средние века: общие принципы и учение о движении. — М., 1989;  
*Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* Схоластическая философия // История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 1: Философия Древности и Средневековья. — М., 1995, 281–377;  
*Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. Разд. III: Эволюция понятия науки в Средние века. — М., 1980, 380–504;  
*Гарнцев М.А.* От Бонавентуры к Дунсу Скоту: к характеристике августицизма второй половины XIII — начала XIV в. // Средние века 51 (1988) 94–115;  
*Гарнцев М.А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Августина до Декарта). — М., 1987;  
*Гергей Е.* История папства. — М., 1996;  
*Герье В.* Западное монашество и папство. — М., 1913;

- Герье В.* Расцвет западной теократии. — М., 1916;  
*Голенищев-Кутузов И.Н.* Средневековая латинская литература Италии. — М., 1972;  
*Григорян С.Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. — М., 1960;  
*Гуковский М.А.* Итальянские энциклопедии XIII–XIV веков // Труды Института книги, документа и письма АН СССР. Вып. 2. — Л., 1932;  
*Гуманистическая мысль, школа и педагогика эпохи позднего Средневековья и начала Нового времени.* — М., 1990;  
*Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. — М., 1984;  
*Гуревич А.Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. — М., 1989;  
*Гуревич А.Я., Харитонович Д.Э.* История Средних веков. — М., 1995;  
*Добиаиш-Рождественская О.А.* Западная Европа в Средние века. — Пг., 1920;  
*Добиаиш-Рождественская О.А.* История письма в Средние века. Руководство к изучению латинской палеографии. — М., 1987;  
*Добиаиш-Рождественская О.А.* Культура западноевропейского Средневековья. — М., 1987;  
*Добиаиш-Рождественская О.А.* Церковное общество Франции в XIII в. — Пг., 1914;  
*Добрехотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М., 1986;  
*Документы по истории университетов Европы XII–XV вв.* — Воронеж, 1973;  
*Дюби Ж.* Европа в Средние века. — Смоленск, 1994;  
*Дюби Ж.* Средние века: От Гуго Капета до Жанны д'Арк. — М., 2001;  
*Дюби Ж.* Время соборов. — М., 2002;  
*Европа в Средние века: экономика, политика, культура.* — М., 1972;  
*Жильсон Э.* Избранное. Т. 1: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. — М.–СПб., 1999;  
*Жильсон Э.* Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. — Киев, 1992, 5–48;  
*Задворный В.Л.* Святой Франциск и история Францисканского ордена // Св. Франциск Ассизский. Сочинения / Под ред. В.Л. Задворного. — М., 1995, 7–49;  
*Западноевропейская средневековая словесность.* — М., 1985;  
*Западноевропейская средневековая школа и педагогическая мысль.* Вып. I, ч. 1–2. — М., 1989–90;  
*Зубов В.П.* У истоков механики // Григорьян А.Т., Зубов В.П. Очерки развития основных понятий механики. — М., 1962, 122–142;

- Зубов В.П. Развитие атомистических представлений до начала XIX в. — М., 1965;
- Зубов В.П. Аристотель. Гл. III: Судьба наследия. — М., 2000, 194–318;
- Зубов В.П. Архитектура западного Средневековья (по данным литературных источников) // Зубов В.П. Труды по истории и теории архитектуры. — М., 2000, 149–374;
- Иванов В.Г. Этика Средневековья. — Л., 1983;
- Иванов В.Г. История этики Средних веков. — Л., 1984;
- Иванов К.А. Средневековый монастырь и его обитатели. — Пг., 1915;
- Игнатенко А.А. В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов Средневековья. — М., 1989;
- Идеи эстетического воспитания. Т. 1: Античность, Средние века, Возрождение. — М., 1973;
- Из истории культуры Средних веков и Возрождения. — М., 1976;
- Из истории университетов Европы XIII–XV вв. — Воронеж, 1984;
- История всемирной литературы. Т. 2–3. — М., 1984–85;
- История зарубежной литературы: Средние века. Возрождение. — М., 1978;
- История лингвистических учений. Средневековая Европа / Под ред. А.В. Десницкой, С.Д. Кацнельсон. — Л., 1985;
- История лингвистических учений. Позднее Средневековье / Под ред. А.В. Десницкой, И.А. Перельмутера. — СПб., 1991;
- История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение / Под ред. В.С. Нерсисянца. — М., 1986;
- Карсавин Л.П. Культура Средних веков. — Киев, 1995;
- Карсавин Л.П. Мистика и ее значение в религиозности Средневековья // Карсавин Л.П. Малые сочинения. — СПб., 1994, 9–23;
- Карсавин Л.П. Монашество в Средние века. — М., 1992;
- Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии. — Пг., 1915 (СПб., 1997);
- Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков. — СПб., 1912;
- Католическая энциклопедия. В 4-х тт. [Т. 1. — М., 2002];
- Керов В.Л. Народные восстания и еретические движения во Франции в конце XIII — начале XIV в. — М., 1986;
- Кёнигсбергер Г.Г. Средневековая Европа, 400–1500 годы. — М., 2001;
- Киселева Л.И. О чем рассказывают средневековые рукописи. (Рукописная книга в Западной Европе). — Л., 1978;
- Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. — М., 1985;

- Колесницкий И.Ф. «Священная Римская империя»: притязания и действительность. — М., 1977;
- Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. — М., 1997;
- Корелин М.С. Важнейшие моменты истории средневекового папства. — СПб., 1901;
- Котляревский С.А. Францисканский орден и Римская курия в XIII–XIV веках. — М., 1901;
- Крачковский И.Ю. Арабская культура в Испании. — М.–Л., 1937;
- Культура и общество в Средние века: Методология и методика зарубежных исследований. — М., 1982;
- Культура средневековой Европы // История Европы. Т. 2: Средневековая Европа. — М., 1992, 591–741;
- Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века. — Долгопрудный, 1997;
- Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. — М., 1992;
- Леви-Провансаль Э. Арабская культура в Испании. — М., 1967;
- Лей Г. Очерки истории средневекового материализма. — М., 1962;
- Лозовская Н.М. Энциклопедическое знание раннего Средневековья. — М., 1988;
- Лозинский С.Г. История папства. — М., 1976;
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8 (1). — М., 1992;
- Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. — М., 1979;
- Майоров Г.Г. Этика в Средние века. — М., 1986;
- Марру А.-И. Святой Августин и августинианство. — М., 1999;
- Мельвиль М. История ордена тамплиеров. — СПб., 1999;
- Мельникова Е.А. Образ мира. Географические представления в Западной и Северной Европе V–XIV вв. — М., 1998;
- Мец А. Мусульманский Ренессанс. — М., 1996;
- Мусульманский мир 950–1150. — М., 1981;
- Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. — Архангельск, 1995;
- Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. — М., 1994;
- Новая философская энциклопедия. В 4-х тт. — М., 2000–01;
- Омэни Дж. Христианская духовность в католической традиции. — Рим–Люблин, 1994;
- Очерки истории арабской культуры. V–XV вв. — М., 1982;

- Петров В.В.* Accessus Iohannis Scotti // Эриугена Иоанн Скотт. Гомилія на пролог Евангелия от Иоанна. — М., 1995, 1–161;
- Петрушевский Д.М.* Очерки по истории средневекового общества и государства. — М., 1922;
- Попов П.С., Стяжкин Н.И.* Развитие логических идей от Античности до эпохи Возрождения. — М., 1974;
- Православная энциклопедия. [Т. 1–4. — М., 2000–02];
- Преображенский В.* Восточные и западные школы во времена Карла Великого. — СПб., 1881;
- Рабинович В.Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. — М., 1979;
- Рабинович В.Л.* Исповедь книгочя, который учил букве, а укреплял дух. — М., 1991;
- Райт Дж.К.* Географические представления в эпоху Крестовых походов. Исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе. — М., 1988;
- Рамм Б.Я.* «Каролингское Возрождение» и проблемы школьной образованности в раннем Средневековье // Ученые записки ЛПИ им. М.М. Покровского 5 (Л., 1940);
- Рамм Б.Я.* К вопросу об источниках по истории школы в Каролингскую эпоху // Ученые записки ЛПИ им. А.И. Герцена (Л., 1948);
- Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2: Средневековье. — СПб., 1994;
- Рожков В.* Очерки по истории Римско-Католической Церкви. — М., 1998;
- Роузенгал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. — М., 1978;
- Сагадеев А.В.* Восточный перипатетизм. — Нью-Йорк, 1999;
- Самаркин В.В.* Историческая география Западной Европы в Средние века. — М., 1976;
- Сидоров А.И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. — М., 1998;
- Сказкин С.Д.* Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в Средние века. — М., 1981;
- Словарь средневековой культуры. / Под ред. А.Я. Гуревича. — М., 2003;
- Смирнова Е.Д., Сушкевич Л.П., Федосик В.А.* Средневековый мир в терминах, именах и названиях. Словарь-справочник. — Минск, 1999;
- Современные зарубежные исследования по средневековой философии. Сборник обзоров и рефератов. — М., 1979;

- Современные зарубежные исследования по философии и генезису науки. (Позднее Средневековье и Возрождение). — М., 1980;
- Соколов В.В.* Средневековая философия. — М., 1979 (М., 2001);
- Средневековая арабская философия. Проблемы и решения / Под ред. М.Т. Степанянц. — М., 1998;
- Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. — М., 2000;
- Суворов Н.С.* Средневековые университеты. — М., 1898;
- Суини М.* Лекции по средневековой философии. Вып. I: Средневековая христианская философия Запада. — М., 2001;
- Тарасов Н., Моравский С.* Культурно-исторические картины из жизни Западной Европы IV–XVIII вв. — М., 1903;
- Уваров П.Ю.* Университет в средневековом городе // Культура и искусство западноевропейского Средневековья. — М., 1981, 135–150;
- Уколова В.И.* Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V — середина VII века). — М., 1989;
- Уотт У.М.* Влияние ислама на средневековую Европу. — М., 1976;
- Уотт У.М., Какия П.* Мусульманская Испания. — М., 1976;
- Усков Н.Ф.* Христианство и монашество в Западной Европе раннего Средневековья. Германские земли III—XII вв. — СПб., 2001;
- Фролова Е.А.* Проблема веры и знания в арабской философии. — М., 1983;
- Хейзинга Й.* Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. — М., 1988 (Сочинения в 3-х томах. Т. 1. — М., 1995);
- Христианство. Энциклопедический словарь. В 3-х тт. — М., 1993–95;
- Чичерин Б.Н.* История политических учений. Ч. I: Древность и Средние века. — М., 1969;
- Шаймухамбетова Г.Б.* Арабоязычная философия Средневековья и классическая традиция. — М., 1979;
- Шайтанов И.О.* Европа в контексте средневековой культуры // Очерки по истории мировой культуры. — М., 1997, 141–175;
- Штёльк А.* История средневековой философии. — СПб., 1996;
- Эйкен Г.* История и система средневекового мирозерцания. — СПб., 1907;
- Ястребицкая А.Л.* Западная Европа. Классическое Средневековье XI–XIII вв. — М., 1977.

А.М. Шишков

СРЕДНЕВЕКОВАЯ  
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Учебное пособие

Изд. лиц. ИД № 01832 от 22.05.2000 г.

Подписано в печать

Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub> Печать офсетная

Бум. офсетная Печ. л. 37.

Тираж 2000 экз. Заказ № 8781

Издатель Савин С.А.

Москва, Руновский пер., д. 11/<sub>13</sub>

т. 939-20-44

Отпечатано в «ППП Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6



