

# Образовательная обстановка и богословская постановка:

## Изучение взаимосвязи между средневековой системой университетского образования и схоластическим богословием в тринадцатом веке

Ростислав ТКАЧЕНКО, *Одесса, Украина*

«Богословские размышления» / «Theological Reflections». №16, 2016, с. 49-87.

© Р. Ткаченко, 2016

### Аннотация

Данная статья является междисциплинарным исследованием: она объединяет в себе историко-богословские изыскания в области средневековой христианской мысли и изучение истории христианского образования. Она строится вокруг убеждения, что социокультурный и интеллектуальный контекст с одной стороны и форма и содержание богословия с другой стороны всегда взаимосвязаны. Другими словами, система или тип образования, которое получает человек, влияет на его способ мышления и, в конечном счете, на его богословие. Вес и ценность данного утверждения контекстуального богословия проверяются и изучаются в рамках историко-богословского анализа университетского образования тринадцатого века и формирования такого феномена как средневековая схоластика. Исследование выявляет и показывает связи между образовательной моделью, которая доминировала в то время, и богословием, которое тогда формулировалось. В роли подтверждения и иллюстрации данного тезиса выступает конкретный пример Фомы Аквинского и его *Суммы теологии*. Наконец, в заключении предлагается несколько коротких замечаний касательно образовательной и богословской ценности данного исследования для современных рядовых христиан и людей, работающих в сфере христианского образования.

**Ключевые слова:** Средние века, схоластика, христианское образование, средневековый университет, богословский метод, Фома Аквинский, *Сумма теологии*



### Об авторе

**Ростислав Ткаченко** – магистр богословия и религиоведения, докторант богословия в Евангелическом богословском университете, г. Лёвен, Бельгия (*Evangelische Theologische Faculteit Leuven vzw, Belgium*); внештатный преподаватель исторического и систематического богословия в Одесской богословской семинарии ЕХБ и Львовской богословской семинарии ХВЕ.

Адрес электронной почты: RYTkachenko@gmail.com

## Введение

**Т**ип богословия, которое получается на выходе, зависит от типа людей, которые его производят, и контекста, в котором оно рождается. Другими словами, человеческий, социокультурный и интеллектуальный контексты влияют и до определенной степени определяют форму и содержание богословия, которое возникает и продолжает существовать в определенное время в определенном месте. То есть, психологическое, микрокультурное и духовное состояния человеческого сердца и ума (внутренние факторы) совместно с социальным, макрокультурным, политическим и религиозным контекстом (внешние факторы) ведут к возникновению конкретных и уникальных в своем роде типов богословия. Говоря кратко, контекст с одной стороны и форма и содержание богословия с другой стороны всегда коррелируют друг с другом.

В частности (поскольку только что предложенный в предыдущем абзаце тезис достаточно очевиден, но расплывчат, и его можно повернуть в различных направлениях), *система или тип образования, которое получает человек, влияет на его образ мысли и, в конечном счете, на его богословие*. Таково базовое утверждение данной статьи, и я бы хотел проверить и продемонстрировать его вес и ценность на примере из Средних веков.

Моя цель состоит в том, чтобы (1) кратко проанализировать позднесредневековую систему университетского образования, которое было преимущественно христианским, поскольку в то время теология считалась царицей наук, а всю социокультурную палитру Европы — от Ирландии до восточных границ приходящей в упадок Византийской империи — можно было бы охарактеризовать словом «Христианский мир» (англ. *Christendom*). Вместе с этим я хотел бы (2) обрисовать взаимосвязь между образовательной моделью, которая превалировала в ту эпоху, и богословием, которое «производилось» тогда, показав некоторые характерные черты этого типа богословствования. Последнее будет продемонстрировано с помощью (3) конкретного примера, который представит и прояснит избранные идеи одного средневекового мыслителя. Он послужит иллюстрацией явного взаимодействия образовательной обстановки его эпохи и его личной богословской «постановки» — то есть, его трудов. Наконец, в заключении я сделаю (4) несколько очень коротких замечаний касательно образовательной и интеллектуальной ценности данного исследования для современных рядовых христиан и людей, работающих в сфере христианского образования, а также укажу на возможные направления дальнейших исследований в данной области. Однако после представления задач данного очерка я бы хотел перейти к некоторым разъяснениям.

Во-первых, под позднесредневековой образовательной моделью я подразумеваю систему «высшего» или профессионального образования, которое развилось в XIII–XIV вв. в недавно созданных и только нарождающихся университетах, а также — хотя и в меньшей степени — в более маленьких школах. Именно там молодые христиане могли получить профессиональное образо-

вание в общем и богословское образование высшего качества в частности. Во-вторых, и образовательная модель, и тип богословия, о котором идет речь в данном очерке, неразрывно связаны с понятием *схоластики* или *схоластицизма*, которое не следует отбрасывать или воспринимать как отрицательное, irrelevantное или чуждое протестантской/евангельской теологии. Объяснение самого этого термина и его значения будет дано ниже, но необходимость изучения и анализа средневековых богословских явлений можно и даже нужно обосновать прямо сейчас.

Согласно моему представлению евангельские христиане во всем мире – включая, белорусский, русский и украинский языковые пространства – недооценивают и часто упускают из виду христианское средневековье. Это явно видно, например, из даже беглого просмотра тем и вопросов, которые затрагиваются и обсуждаются в различных евангельских богословских журналах: *Журнале Евангельского теологического общества (Journal of Evangelical Theological Society)*, *Вестминстерском богословском журнале (Westminster Theological Journal)*, *Богословских размышлениях*, *Богомыслии* и других. Абсолютное большинство статей посвящены вопросам библейского богословия, церковной истории (в первую очередь раннего христианства и послереформационного периода) и систематического богословия. Как правило, лишь небольшое количество статей касаются тем позднепатристической мысли и развития богословия в Средние века. Тем не менее, среди евангеликов наблюдается растущее осознание того, что им стоит – и они уже на самом деле начали – «переоткрывать свою историю, свою историю *церкви*».<sup>[1]</sup>

Данная фраза Грегори Содерберга (Soderberg) подчеркивает связь между «маленькой» локальной историей евангельских движений и «большой» глобальной историей мирового христианства и призывает к переоценке и позитивному переосмыслению этой связи. Интересно, что похожее утверждение делает украинский философ и богослов Михаил Черенков. Он пишет: «Второе направление развития евангельских церквей на постсоветском пространстве – интеграция в европейское, а затем и в общемировое евангельское общество. Успешное преодоление последствий многолетнего “железного занавеса” прямо связано с *новым прочтением истории церкви, освоением ее наследия*, прежде всего идей и принципов Реформации».<sup>[2]</sup>

Лично я склонен согласиться с обоими процитированными авторами, но я бы продолжил их тезисы некоторыми «предреформационными рассуждениями»: богословское наследие Средних веков является неотъемлемой частью единой ткани мировой истории церкви, и оно должно быть переоткрыто и

<sup>[1]</sup> Gregory Soderberg, “Review of Church History: The Rise and Growth of the Church in Its Cultural, Intellectual, and Political Context, Vol. 1: From Christ to the Pre-Reformation, by Everett Ferguson, and Vol. 2: From Pre-Reformation to the Present Day, by John D. Wodbridge and Frank A. James III,” *Journal of*

*the Evangelical Theological Society* 57, no. 4 (December 2014): 855.

<sup>[2]</sup> Михаил Черенков, *Баттизм без кавычек. Очерки и материалы к дискуссии о будущем евангельских церквей* (Черкассы: Коллоквиум, 2012), 173. *курсив мой*.

оценено по достоинству современными евангеликами и потому, что *оно служит общей богословской почвой для протестантов и католиков*, и потому, что *оно является колыбелью протестантских реформаций XVI века*. Плюс, именно средневековые образовательные приемы и подходы оказали влияние на развитие европейской академической традиции и европейского же богословского дискурса. Как удачно выразил эту мысль Ульрих Лайнсле (Leinsle): «Понимание университетом своей природы и миссии и заявление богословия о своем научном статусе были взаимозависимы в процессе их изначального развития».<sup>[3]</sup> Отсюда становится явной неоспоримая связь между средневековым образованием и (не только) средневековым богословием. Однако эту связь необходимо установить, прокомментировать и пояснить, что и будет целью данной статьи.

## 1. Богословское образование в XIII веке и его социокультурный и религиозный контекст

Ошибочно воспринимать средневековых схоластов как кабинетных и отрешенных от жизни теологов, основной заботой которых было создание как можно более сложного и непрактичного богословия, которое включало бы в себя десятки странных терминов, сотни необязательных понятий, тысячи тонких разграничений и миллионы страниц текста, писанных для того, чтобы представить все это сумасшествие наивной аудитории. Напротив, эти люди жили и трудились в «естественном окружении, в котором находили свое выражение и оказывали свое влияние всевозможные социальные, культурные и духовные инновации».<sup>[4]</sup> Этим окружением был латинский (то есть, западноевропейский) мир тринадцатого века, который включал в себя развитие «городского менталитета» в городах и крупных селениях, зарождение и распространение средневековых университетов и нищенствующих монашеских орденов, появление и растущее влияние новых источников знания, а также несколько смен богословских парадигм. По сути тринадцатое столетие было веком пап, университетов, нищенствующих орденов и академических методов.

### 1.1. Замечания касательно социокультурной ситуации в XIII веке

Социальный портрет тринадцатого столетия находится в явной преемственности с предыдущими веками:<sup>[5]</sup> это было «преимущественно сельское общество, слабо развитое и плохо оснащенное, в котором технический прогресс шел крайне медленно, [а само] существование было трудным и опасным

<sup>[3]</sup> Ulrich G. Leinsle, *Introduction to Scholastic Theology*, trans. Michael J. Miller (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2010), 120.

<sup>[4]</sup> Marie-Dominique Chenu, *Aquinas and His*

*Role in Theology* (Collegeville, MN: A Michael Glazier Book / The Liturgical Press, 2002), 16.

<sup>[5]</sup> Richard W. Southern, *The Making of the Middle Ages* (London: Pimlico, 1993), 73.

для большинства людей».<sup>[6]</sup> Однако ярлык «темного и мрачного», которое навесили на период средневековья ученые постпросвещенческой эпохи вроде Буркхардта (Burckhardt) и Фогта (Voigt), является все же неадекватным,<sup>[7]</sup> потому что до определенной степени и двенадцатое,<sup>[8]</sup> и тринадцатое<sup>[9]</sup> столетия можно представить как некие «ренессансы» или «возрождения» в культурном и научном плане. В социокультурной перспективе оба века характеризовались постоянным увеличением населения Европы,<sup>[10]</sup> территориальной экспансией западного мира в средиземноморье и на северо-восток (Испанская Реконкиста, латинские феодалы в Греции, на Мальте и Крите, несколько государств в Святой Земле как результат Крестовых походов, Тевтонские земли в Пруссии и Балтии, временный захват Константинополя и т.д.)<sup>[11]</sup> и ростом городов с их «диалектической динамикой» жизни, которой были вполне присущи несколько «анархичный [порядок], крайности богатства и бедности... чрезмерной рабочей занятости и безработицы... [и] элемент истерии».<sup>[12]</sup> Данные феномены иллюстрировали и в то же время конституировали изменившееся лицо западного христианского мира: расширялось не только географическое пространство этого мира, но также его ментальность и самосознание – они постепенно, но коренным образом преобразовались.

Урбанизация и «расширение физических границ» привели к интернационализации населения<sup>[13]</sup> и развитию торговли.<sup>[14]</sup> Первое способствовало расширению кругозора и изменению социального порядка (он становился менее иерархичным и более «демократичным», если позволительно употреблять данный термин по отношению к средневековью<sup>[15]</sup>). Второе дало импульс возникновению индустрии (например, текстильной в Британии и Нижнеземелье), росту рыночных цен и частично улучшению экономической ситуации в некоторых частях Европы (преимущественно на юге).<sup>[16]</sup> Объем и интенсивность транспортировки товаров в Европу или из нее все более и более увели-

<sup>[6]</sup> Rosalind B. Brooke, *The Coming of the Friars* (New York, NY: Barnes and Noble Books, 1975), 112.

<sup>[7]</sup> Romanus Cessario, *A Short History of Thomism* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2005), 5.

<sup>[8]</sup> John Marenbon, *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction* (London: Routledge, 2007), 131.

<sup>[9]</sup> Cessario, *A Short History of Thomism*, 5.

<sup>[10]</sup> Brooke, *The Coming of the Friars*, 112.

<sup>[11]</sup> Southern, *The Making of the Middle Ages*, 31–32; David Knowles and Dimitri Obolensky, *The Middle Ages*, vol. 2, 3 vols., The Christian Centuries (London: Darton, Longman and Todd Ltd., 1978), xviii–xix.

<sup>[12]</sup> Richard W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Grand Rapids, IL: William B. Eerdmans Publishing Company, 1970), 274–275.

<sup>[13]</sup> Southern, *The Making of the Middle Ages*, 199 и 211.

<sup>[14]</sup> Richard W. Unger, “Commerce, Communication, and Empire: Economy, Technology and Cultural Encounters”, *Speculum* 90, no. 1 (January 1, 2015): 1–27; Southern, *The Making of the Middle Ages*, 42 и слл.; Brooke, *The Coming of the Friars*, 112.

<sup>[15]</sup> Социальный автопортрет средневекового общества, как и собственно набор социальных связей и отношений, постепенно усложняется, становится более гибким, а также «профессионализируется». См. хороший анализ данного явления в Жак ле Гофф, *Цивилизация средневекового Запада*, пер. с франц. и общ. ред. Ю.Л. Бессмертного; Послесловие А.Я. Гуревича (М.: Издательская группа «Прогресс» / «Прогресс-Академия», 1992), 244–245 и слл.

<sup>[16]</sup> Southern, *The Making of the Middle Ages*, 45–48; Brooke, *The Coming of the Friars*, 112.

чивались. А побочным продуктом этих финансовых потоков стала не только возросшая мобильность населения, но и «транспортировка идей» (*the traffic in ideas*)<sup>[17]</sup> согласно формулировке Ричарда Саутерна (Southern): быстро увеличивалось число переводных философских текстов древнегреческих и средневековых арабских и еврейских мыслителей, которые теперь были доступны для изучения.<sup>[18]</sup> Это стало вызовом для западного образа мышления, однако в любом случае экономические, политические, социальные и интеллектуальные изменения уже деконструировали старый средневековый мир, сосредоточенный на локализме, и породили новую социальную формацию, основанную на принципах интернационализма и всеобщности.<sup>[19]</sup>

Переход от гомогенного сельского общества, ориентированного на стабильность, тесные взаимоотношения и организованность (которая часто подразумевала легкость контроля «сверху»), к более беспокойному и по определению смешанному и дезорганизованному сообществу обитателей городов означал «распад традиционного порядка и взаимоотношений».<sup>[20]</sup> Традиционные географические и семейные (или клановые) узы уже не играли роли в центрах социального смешения, какими были быстро растущие города. Поэтому людям приходилось пересматривать свою собственную идентичность и место в этих новых социальных структурах. Этот процесс привел к (а) появлению *коммун и цехов* с их принципами профессионального и «свободного объединения»<sup>[21]</sup> и (б) усилению квази-научного и полурелигиозного «психологического интереса» к *индивидуальному* как чем-то отличающемуся от *коллективного*.<sup>[22]</sup> Обе тенденции обрели свое воплощение в постоянно растущем числе и укрепляющейся власти различных гильдий и более личностных подходах к практике христианской жизни в цистерцианской духовности и, позднее, принципах нищенствующих орденов. И тем не менее религиозный дух Сито (родины цистерцианского движения) и духовный этос братьев-миноритов и доминиканцев существенно отличались друг от друга. Цистерцианское благочестие с их простотой жизни, акцентом на внутреннюю духовность и бегство из мира<sup>[23]</sup> было само по себе реакцией на более ранний клюнийский (т.е. происходящий из монастыря Клюни) идеал «дневного круга религиозных повинностей», который подразумевал четкий распорядок с регулярными молитвами и физическим трудом, тесный патронаж благородных особ и ударение на строгом соблюдении правил и расписания.<sup>[24]</sup> Идеи же нищенствующих монахов, в свою очередь, были реакцией на традиции Сито, и поэтому поначалу они выглядели как некие новшества.

<sup>[17]</sup> Southern, *The Making of the Middle Ages*, 32 и 62.

<sup>[18]</sup> О.В. Душин, Глава 4. «Формирование схоластического дискурса: историческая перспектива», в *Философия западноевропейского Средневековья: Учебное пособие* (СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005), 135.

<sup>[19]</sup> Southern, *The Making of the Middle Ages*, 212.

<sup>[20]</sup> Brooke, *The Coming of the Friars*, 112.

<sup>[21]</sup> Chenu, *Aquinas*, 6 и 15.

<sup>[22]</sup> Southern, *The Making of the Middle Ages*, 211, 220 и слл.

<sup>[23]</sup> Southern, *Western Society*, 250–251.

<sup>[24]</sup> Southern, *The Making of the Middle Ages*, 157.

## 1.2. Новые *модусы* религии: появление странствующих монахов и усиление папского абсолютизма

В XII–XIII вв. у традиционной бенедиктинской духовности, представленной в нескольких формах и распространенной во многих местах, появились «корпоративные коллеги», представляющие альтернативный вариант христианского праксиса. Во-первых, Бернар Клервосский и Бруно Кельнский организовали и повели за собой цистерцианцев и картузианцев, а позже на сцену вышли и нищенствующие ордена. Первые олицетворяли собой возврат к четкости мышления, нескрываемой простоте и постоянной апелляции к древним авторитетам, которые противопоставлялись разнообразию новых, более современных обычаев. Они таким образом пытались «привнести [в устоявшиеся практики] большую степень уединенности, большую интенсивность и большую пронзительность духовной борьбы в религиозной жизни», что включало в себя также акцент на интроспекции и «понимающий» мистицизм.<sup>[25]</sup> Вторые же были иного духа, хотя и те, и другие стремились «вернуться к евангельской простоте (*vita vere apostolica*)», подражая ей и ее воплощая.<sup>[26]</sup>

Два известнейших нищенствующих ордена — это *Орден братьев-проповедников* или доминиканцев (*Ordo praedicatorum*, О.Р.) и *Орден меньших братьев* или францисканцев (*Ordo fratrum minorum*, О.Ф.М.). Они были созданы великими католическими святыми — Домиником и Франциском Ассизским. Первый желал обратить в веру неверующих (как, например, некоторых жителей Дании, где Доминик бывал как минимум два раза) и впавших в ересь (как альбигойцы Лангедока). Второй же просто хотел верно исполнять сам и проповедовать другим жизнь радикального евангельского смирения и бедности.<sup>[27]</sup> И все же основатели двух разных орденов разделяли некоторые основные намерения, и задачи начатых ими движений были во многом сходны. Так, общими для них были (а) нацеленность на «возрождение Божьего слова в церкви» со всеми его максимумами и требованиями, (б) признание большой важности проповеди Евангелия всем и везде, (в) акцент на бедности как едва ли не самом важном аспекте жизни подлинного ученика Иисуса, (г) несколько демократичная организация (у францисканцев поначалу не было никакой продуманной структуры ордена, а доминиканцы достаточно быстро пришли к централизованной, но основанной на выборных принципах модели управления) и (д) их отношение к монашеской жизни, которую они рассматривали через призму библейского парадокса: христианин должен «отделиться от мира и все же присутствовать в нем».<sup>[28]</sup>

Таким образом, не вызывает сомнения тот факт, что оба ордена были похожи друг на друга, хотя следует также отметить разницу в их устремлениях

<sup>[25]</sup> Там же, 159–160, 215–220.

<sup>[26]</sup> Гофф, *Цивилизация средневекового Запада*, 83.

<sup>[27]</sup> Brooke, *The Coming of the Friars*, 91–92 и 20–22.

<sup>[28]</sup> Chenu, *Aquinas*, 8–9 and 11. Cp. Knowles and Obolensky, *The Middle Ages*, 339–341.

и задачах. Как ясно выразила эту мысль Розалинда Брук (Brooke): «Целью меньших братьев было следование Евангелию, что включало житие в бедности, странствия и проповедь; целью же братьев-проповедников была забота о душах, и именно для того, чтобы быть эффективными пасторами они проповедовали и жили в бедности».<sup>[29]</sup> Кроме того, эти два различных видения подразумевали отличия в монашеских правилах (т.е. новое и радикальное Правило св. Франциска с одной стороны и старое и более сдержанное Августинианское правило с другой)<sup>[30]</sup> и в подходах к обучению (т.е. мистический опыт и пламенная молитва с одной стороны и тщательное изучение богословия с другой).<sup>[31]</sup> Однако оба ордена в случае необходимости были готовы верно и послушно служить Святому Престолу и католической церкви (*ecclesia catholica*),<sup>[32]</sup> и можно с интересом отметить, что, действуя таким образом, они одновременно и поддерживали существующее церковное устройство, и бросали ему вызов.

Общеизвестно, что после Григория VII римские папы стремились укрепить свои позиции в христианском мире и достичь максимально возможной абсолютной власти — «вселенского авторитета и власти» над монархами, клериками и обычными людьми. Преобразование традиционного титула римских епископов «наместник св. Петра» в гораздо более амбициозное «наместник Христа» отражает данный факт весьма хорошо.<sup>[33]</sup> «Папы-юристы»<sup>[34]</sup> XII–XIII вв. (особенно ярким примером абсолютистской политики папства является Иннокентий III<sup>[35]</sup>) пытались распространить свою власть и на религиозную, и на светскую сферы.

Надежно основанный и феодально выглядящий иерархический аппарат и цистерцианское монашество стали наилучшими инструментами поддержания и реализации желания понтификов XII века добиться максимального охвата и централизации власти в «их собственной» вотчине.<sup>[36]</sup> «Новые» монахи XIII века также поддерживали намерения пап, однако явно бросали вызов старой монашеской системе. В свою очередь папы (например, тот же самый Иннокентий III) проявляли ответную благосклонность к нищенствующим орденам, когда тем выпадало на долю участвовать в спорах касательно их положения в Церкви (1279 г.) или университете (1255 г.), хотя в целом взаимоотношения пап и новых орденов не всегда были гладкими.<sup>[37]</sup> Кстати, именно университет стал новым локусом активности странствующих монахов. Именно здесь, в этом новом месте сосредоточения знания люди вроде

<sup>[29]</sup> Brooke, *The Coming of the Friars*, 99.

<sup>[30]</sup> Knowles and Obolensky, *The Middle Ages*, 339–340.

<sup>[31]</sup> Brooke, *The Coming of the Friars*, 99.

<sup>[32]</sup> Knowles and Obolensky, *The Middle Ages*, 342.

<sup>[33]</sup> Southern, *Western Society*, 104–104; Гофф, *Цивилизация средневекового Запада*, 248.

<sup>[34]</sup> Как отмечает Саутерн, «каждый достойный внимания папа в период с 1159 по

1303 г. был юристом. Этот факт отражает недоужинный интерес папства к формулированию и последующему насаждению закона». Southern, *Western Society*, 131–132.

<sup>[35]</sup> Knowles and Obolensky, *The Middle Ages*, 289–291.

<sup>[36]</sup> Chenu, *Aquinas*, 4–6.

<sup>[37]</sup> Гофф, *Цивилизация средневекового Запада*, 82–85; Knowles and Obolensky, *The Middle Ages*, xix.



Фомы Аквинского, Бонавентуры или, позднее, Дунса Скота как правило знакомились с трудами Аристотеля и начинали свою карьеру служителей церкви и богословов.<sup>[38]</sup>

### 1.3. Новые локусы знания и новая наука (scientia): появление и развитие университетов и их учебных планов

Университеты выросли из больших кафедральных школ, рассеянных по Европе,<sup>[39]</sup> при поддержке либо официальной церкви,<sup>[40]</sup> либо светской власти,<sup>[41]</sup> либо их обеих. Они заняли место старых школ и монастырей и стали новыми центрами профессионального обучения, критического мышления и интеллектуальных инноваций.

Фактически университеты были продолжением и итогом эволюции кафедральных школ (Реймс, Шартр, Орлеан, Париж), которые изначально были «сестрами» традиционных монастырских школ раннего средневековья (Корби, Фульда, Бек, Сен-Виктор). Но также они стали весьма своеобразным развитием средневекового мышления и культуры.<sup>[42]</sup> Ряд специфических этапов изменения популярной культуры и народного мировоззрения привел к возникновению университета и зарождению «университетского духа». Р.У. Саутерн (Southern) перечисляет три фактора, которые сыграли ключевую роль в данном историческом повороте:<sup>[43]</sup>

- 1) «нужда в какой-либо форме обучения в больших капитулярных<sup>[44]</sup> церквях», которая включала бы чтение, письмо и тренировку административных навыков;
- 2) «интеллектуальная неутомимость, жажда знать больше, чем то необходимо для обыденной жизни, или больше того, чем обеспечивают местные учителя, которая кажется новым поражающим нас фактором в жизни западной Европы... [и которая означает, что] учение церкви начало вызывать все больший отклик на всех уровнях общества»; и
- 3) «быстрый рост расплывающегося в разные стороны сообщества студентов всех возрастов и положений, готовых идти куда угодно ради обучения», что в свою очередь породило «спрос на учителей».

Но, разумеется, существовали и другие факторы: зарождение и дальнейшая институционализация городской (суб)культуры, общий рост европейс-

<sup>[38]</sup> Aidan Nichols, *Discovering Aquinas: An Introduction to His Life, Work, and Influence* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), 3–4.

<sup>[39]</sup> Southern, *The Making of the Middle Ages*, 199.

<sup>[40]</sup> Marenbon, *Medieval Philosophy*, 209.

<sup>[41]</sup> Душин, *Формирование схоластического дискурса*, 108.

<sup>[42]</sup> Филип Шафф и Дэвид С. Шафф, *История христианской церкви. Средневековое христианство. От Григория VII до Бонифа-*

*ция VIII, 1049–1294 г. по Р.Х.*, том V (СПб.: Библия для всех, 2008), 327–332, 337–339; Antonie Vos, “Scholasticism and Reformation,” in *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*, ed. Willem van Asselt and Eef Dekker (Grand Rapids, MI, 2001), 102.

<sup>[43]</sup> Southern, *The Making*, 186–187.

<sup>[44]</sup> Капитулярными именовались либо церкви, имеющие двух и более священников, либо большие церкви, не являющиеся кафедральными соборами, но имеющие капитул каноников-служителей.

кого населения с его духовными и интеллектуальными запросами и интересами, развитие научной традиции, в рамках которой отдельные магистры (*magistri*) привлекали студентов, взимали плату за свое преподавание и часто объединялись с другими коллегами для того, чтобы составить гильдию (таков был дух времени), а также выражение новой тенденции в обществе в целом и в сфере образования в частности — тенденции к «созданию коллектива и специализации».<sup>[45]</sup> Как бы то ни было, весьма сложно отследить и сжато описать истоки такого массивного феномена, однако, если вкратце, все или некоторые из упомянутых факторов действительно внесли свой вклад в организацию университетов Болоньи, Парижа и Оксфорда — трех первых университетов Европы и мира — и их младших собратьев в Кембридже, Тулузе, Падуе, Неаполе и других городах.<sup>[46]</sup>

Средневековый университет (например, Парижский) обычно представлял собой похожий на гильдию «коллектив, являющийся юридической единицей и обладающий компетенцией решать свои собственные проблемы». У него были собственные права и свободы, а также само универсальное образование, которое он предоставлял своим студентам.<sup>[47]</sup> Даже само слово «университет» (*universitas*) обозначает лишь корпорацию или некую «тотальность». Именно поэтому университет представлял собой прежде всего корпорацию или сообщество преподавателей и студентов или школяров (*universitas magistrorum et scholarium*). Таким образом, он являлся *организованной группой людей, активно вовлеченных в изучение наук*, то есть коллективом местных интеллектуалов («люди интеллектуального труда», «городские интеллектуалы» ЛеГоффа). Только во вторую очередь и несколько позже значение слова сузилось и стало указывать на *институт* или *заведение* высшего профессионального образования в избранных областях знания.<sup>[48]</sup> В средневековый период такое место для исследований или центр обучения часто именовался *studium*. Он мог существовать в форме «малого», «локального» места занятий (*studium particulare*), то есть региональной школы, обслуживающей нужды одной провинции, или «общего», «большого» места занятий (*studium generale, commune* или *universale*), то есть открытой межрегиональной или международной школы. Так, университеты Болоньи, Парижа и Оксфорда идентифицировались как *studium Bononie* или *Bononiense*, *studium Parisiense* и *studium Oxoniense* соответственно.<sup>[49]</sup>

<sup>[45]</sup> Жак ле Гофф, *Интеллектуалы в средние века*, 2-е изд., пер. с франц. А. Руткевича (СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2003), 57–58; Гофф, *Цивилизация средневекового Запада*, 80; Шафф и Шафф, *История христианской церкви*, V:338–339; Vos, “Scholasticism and Reformation,” 102.

<sup>[46]</sup> Шафф и Шафф, *История христианской церкви*, V:339; Vos, “Scholasticism and Reformation,” 102.

<sup>[47]</sup> Chenu, *Aquinas*, 16.

<sup>[48]</sup> Гофф, *Цивилизация средневекового Запада*, 80; Гофф, *Интеллектуалы в средние века*, 29; Шафф и Шафф, *История христианской церкви*, V:339.

<sup>[49]</sup> Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge* (Paris: Payot et Cte, 1922), 1:126–127; Шафф и Шафф, *История христианской церкви*, V:339–340.

<sup>[50]</sup> Fernand Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, 2ème édition, mise à jour, Philosophes Médiévaux, Tome XXVIII

Обычно классический средневековый университет имел четыре факультета. Первым считался факультет искусств (*facultas artium*), на котором студенты изучали свободные искусства (*artes liberales*): тривиум (грамматику, риторику и диалектику) и квадривиум (арифметику, геометрию, астрономию и теорию музыкальной гармонии).<sup>[50]</sup> После обучения на нем студенту позволялось продолжить образование на одном из трех высших факультетов – медицины, права или богословия,<sup>[51]</sup> хотя это и не было обязательно, и многие выпускники покидали стены школы после прохождения (обязательных) курсов на *facultas artium*.

Эти факультеты обладали достаточно стандартизированными учебными планами (программами), правилами организации учебного процесса и немалым количеством обычаев. Поэтому требовалось немало времени для того, чтобы студенты могли освоить основы научного знания, выполнить все требования и достичь углубленного уровня, который означал также пребывание на самой передовой поиска знаний и заодно восхождение на самый верх академического мира Средних веков (после «окончательного» выпуска). Обучение на факультете искусств обычно занимало около шести лет, а дальнейшее образование на одном из высших факультетов требовало от шести (медицина) или восьми (юриспруденция) до десяти или двенадцати лет (теология). Так предписывалось некоторыми общепринятыми в то время процедурными стандартами вроде статуты Роберта де Курсона и/или устойчивыми практиками. Порой весь процесс обучения в университете занимал даже пятнадцать или шестнадцать лет.<sup>[52]</sup>

Успешное прохождение студентом обязательных курсов, практики и серии экзаменов (*examen privatum, conventus publicus, determinatio, collatio*) вело к тому, что на каждом уровне обучения он получал академическую степень и вместе с ней право на осуществление определенных действий в ранге признанного профессионала в той или иной области. Именно здесь, в средневековом университете зародились и оформились уже привычные степени бакалавра (*baccalaureus*), лиценциата (*licentiatus*) и магистра (*magister*) или доктора (*dominus, doctor*). Однако следует отметить, что на данном этапе их значение было несколько иным: бакалавр приравнивался к молодому подмастерью и ассистенту, которому позволялось читать некоторые лекции под чутким руководством преподавателя; лиценциатом считался обладатель диплома с разрешением учить или трудиться в качестве профессионального работника; а слова «доктор» или «магистр» («мастер») были синонимами и обозначали человека, который стал независимым ученым и подлинным экспертом – т.е. полноценным мастером – в своей области.<sup>[53]</sup>

(Louvain-la-Neuve / Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie / Éditions Peeters, 1991), 55.

<sup>[51]</sup> Душин, *Формирование схоластического дискурса*, 108.

<sup>[52]</sup> Гофф, *Интеллектуалы в средние века*,

68–69; Шафф и Шафф, *История христианской церкви*, V:339–342; Marenbon, *Medieval Philosophy*, 206–207.

<sup>[53]</sup> Гофф, *Интеллектуалы в средние века*, 69–73; Шафф и Шафф, *История христианской церкви*, V:342.

В образовательной сфере диплом был идентичен лицензии или праву на преподавание и ведение наставнической работы (*jus docendi, jus* или *licentia legendi*). Он был зарезервирован только для дипломированных специалистов высшего уровня — докторов или магистров. Фактически, как верно отмечает Дж. Маренбон (Marenbon), «не существовало строгого разграничения между студентами и учителями. После того, как студент проходил определенный курс, он готовил вводную лекцию в этот предмет, а потом начинал давать более глубокие лекции, и его роль в диспутациях становилась все более серьезной».<sup>[54]</sup> Отсюда со всей очевидностью следует вывод, что средневековый университет представлял собой коллегиальное объединение, все члены которого занимались одним и тем же коллективным делом, причем оно имело свой набор правил, предписаний и иерархически организованных структур.

Приблизительный план хроники обучения некоего гипотетического студента в университете — от самых первых шагов в рамках программы факультета искусств до итоговой весьма почетной должности на факультете богословия — можно схематически представить в виде таблицы. Она дается и ясно объясняется Джоном Маренбоном (см. Таблицу 1).<sup>[55]</sup>

Университет тринадцатого века в качестве локуса науки и знания (*scientia*) по сути был результатом и вместе с тем «двигателем» двух конкретных перемен в европейском мышлении. Речь идет о (1) «стандартизации академических практик» и (2) «столкновении с целым рядом новых текстов, переведенных с греческого и арабского».<sup>[59]</sup>

Первое состояло в структуризации образовательных практик (что уже обсуждалось выше), систематизации программ обучения или учебных планов (что четко и ясно показано в работах Ж. Ле Гоффа, Дж. Маренбона и др.<sup>[60]</sup>) и разработке схоластического метода (который будет представлен в следующем разделе). Причем, истоки этого метода можно проследить вплоть до магистров XII в. — Петра Абеляра, Уильяма из Шампо, Ансельма Лаонского, Петра Ломбарда и др., — которые придерживались техники *quaestio*,<sup>[61]</sup> апеллировали к древним авторитетам (*auctores*) и стремились систематически организовывать материал. (*Книга сентенций* Ломбарда является хорошим примером и выражением данного образа мышления и стиля написания книг.)<sup>[62]</sup>

Второе было результатом усиленного, но плодотворного труда испанских и итальянских переводчиков, которые сделали многие забытые или неизвестные тексты Аристотеля и других греческих мыслителей, а также ряд трактатов еврейских и арабских философов, доступными на латыни.<sup>[63]</sup> Этот «феномен

<sup>[54]</sup> Marenbon, *Medieval Philosophy*, 208.

<sup>[55]</sup> Там же, 207–208.

<sup>[56]</sup> Лат. *cursus / baccalareus biblicus*.

<sup>[57]</sup> Лат. *baccalarius sententiaris*.

<sup>[58]</sup> Лат. *baccalarius formatus*.

<sup>[59]</sup> Marenbon, *Medieval Philosophy*, 205.

<sup>[60]</sup> Там же, 212–214; Гофф, *Интеллектуалы в средние века*, 65 и слл.

<sup>[61]</sup> Это практика философской, логической или теологической дискуссии, которая начиналась с вопроса (*quaestio*), который как правило мог иметь гипотетически различные — или даже противоречащие друг другу — варианты ответа.

<sup>[62]</sup> Marenbon, *Medieval Philosophy*, 160–161.

<sup>[63]</sup> Там же, 169–170, 210–212; Maria Mavroudi, “Translations from Greek into Latin

Таблица 1.

## Приблизительный план хроники обучения студента в университете

<i>Длительность (приблизительный возраст в начале этапа)</i>	<i>Описание</i>	<i>Род основных занятий</i>
<p><i>Факультет искусств</i></p> <p>2 (15)</p> <p>2 (17)</p> <p>После чего студент «допускается до акта разрешения» (подведения итогов) диспу- таций; 3 в Оксфорде; более изменчиво в Париже (19)</p> <p>После чего он получает свою «лицензию» и «начи- нает» деятельность в каче- стве магистра искусств; 2, но может быть дольше (ок. 22)</p>	<p>Преддиплом- ный уровень</p> <p>Преддиплом- ный уровень</p> <p>Бакалавр</p> <p>Магистр ис- кусств — обяза- тельное регент- ство</p>	<p>Посещает вводные и обзорные лек- ции на основе грамматических, ло- гических и некоторых других работ Аристотеля; посещает диспутации.</p> <p>То же самое, однако теперь он уча- ствует («отвечает») в диспутациях.</p> <p>То же самое, однако теперь лекции даются также по натурфилософии и Метафизике Аристотеля и по пред- метам квадривия. Отвечает на дис- путациях; дает вводные лекции.</p> <p>Участвует в специализированных диспутациях и т.п. Читает обзорные лекции и разрешает (дает заключе- ние) диспутации.</p>
<p><i>Факультет теологии</i></p> <p>7, затем сокращено до 6 (24)</p> <p>2 (30-31)</p> <p>2, сократилось до 1 к XIV в. (32-33)</p> <p>4 (33-35)</p> <p>После чего он «начинает» деятельность в качестве магистра</p> <p>Обычно ограниченный период времени (37-39)</p>	<p>Курсант или бакалавр Библии<sup>[56]</sup></p> <p>Бакалавр Сентенций<sup>[57]</sup></p> <p>Полный бакалавр<sup>[58]</sup></p> <p>Магистр богословия</p> <p>Магистр-регент богословия</p>	<p>Посещает вводные и обзорные лекции по Библии и Книге сентенций, а также богословские диспутации.</p> <p>То же самое, но он также читает вводные лекции по Библии и отвечает на диспутациях.</p> <p>Дает обзорные лекции по Сентенциям.</p> <p>Принимает участие в диспутациях и выполняет определенные функции в структуре университета.</p> <p>Участвует в специализированных диспутациях и т.п.</p> <p>Читает обзорные лекции по Библии и «разрешает» диспутации.</p>

перевода» четко обосновывает тезис о продолжающейся экспансии и расширении границ знания, с которым сталкивался и которое воспринимал средневековый человек.<sup>[64]</sup> Схоласты (*scholastici*) XII–XIV вв. были крайне заинтересованы в том, чтобы читать больше, знать больше и думать больше о всем том, что они только что увидели, услышали или прочитали. Но увеличивались и преобразались не только объем и тип информации, которая была в их распоряжении — менялись также «схемы» и способы мышления. Новые времена принесли некоторые новые (интеллектуальные) инструменты и призвали к их использованию.<sup>[65]</sup> схоластическая методология была по умолчанию признана хорошим ресурсом для творческого и критического впитывания новых материалов. Однако она требует некоторых пояснений и комментариев, которые будут сделаны в следующем разделе.

#### 1.4. Новые пути к знанию: появление и развитие схоластических инструментов и методов

В предыдущем разделе было показано, что любое профессиональное и академическое образование (как мы бы назвали это сегодня) начиналось с обучения основам. Они в первую очередь включали в себя тривиум (*trivium*), в который входили (а) грамматика как общая теория языка, (б) риторика как наука и искусство красноречия и, наконец, (в) диалектика как искусство последовательного и критического мышления и теория аргументации. Таким образом, изучение слов, понятий и языка в целом было «фундаментом средневековой педагогики» и «основой любого преподавания», которое способствовало становлению специфического технического вокабуляра, которым пользовались ученые той эпохи.<sup>[66]</sup> На самом же деле эти базовые предметы и развивающийся академический жаргон были лишь кирпичиками, составлявшими структуру научного подхода, который закрепился в гуманитарной сфере на века — он получил имя *схоластики* или *схоластицизма*.<sup>[67]</sup>

Когда речь заходит о схоластике, то становится понятно, что данный термин можно интерпретировать несколькими способами. Он может иметь либо социологическую и историческую коннотацию и служить указанием на людей и идеи, которые были связаны со средневековыми школами (*scholae*, т.е. кафедральные школы и университеты),<sup>[68]</sup> либо методологическую и несколько

and Arabic during the Middle Ages: Searching for the Classical Tradition”, *Speculum* 90, no. 1 (January 1, 2015): 28–59.

<sup>[64]</sup> Душин, «Формирование схоластического дискурса», 133–136; Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, 33.

<sup>[65]</sup> Как это кратко, но верно резюмировал Ж. Ле Гофф: «Новые времена — новые орудия» (*temps nouveaux, instruments nouveaux*). Гофф, *Цивилизация средневекового Запада*, 321.

<sup>[66]</sup> Там же, 308–309; Гофф, *Интеллектуалы в средние века*, 82.

<sup>[67]</sup> Vos, “Scholasticism and Reformation,” 108–110.

<sup>[68]</sup> “Au moyen âge, on nommait scolastique tout professeur enseignant dans une école, ou tout homme qui possédait les connaissances enseignées dans les écoles. Appliquée à la philosophie elle-même cette épithète désignerait donc simplement la philosophie enseignée au moyen âge dans les écoles. Le défaut de cette définition est évidemment de ne pas nous faire connaître ce qui caractérise la philosophie qu’on y enseignait. Le terme de scolastique éveille plutôt

философскую коннотацию и выступать как наименование специфического научного метода, который использовался рядом средневековых мыслителей, так или иначе связанных с различными школами.<sup>[69]</sup> Здесь я веду речь о схоластике как *схоластической методологии*, то есть методе, используемом членами средневековых школ по умолчанию и на основании общего консенсуса. Она была скорее «комплексной методологической парадигмой с меняющимися техниками, предпосылками, способами репрезентации и стандартами рациональности».<sup>[70]</sup> Этот метод лучше всего описать и определить с помощью слов Ламберта-Мари де Райка (de Rijk):

Под «схоластическим методом» я подразумеваю метод, применявшийся в философии (и богословии), который характеризуется использованием — и для исследования, и для преподавания — постоянной системы понятий, разграничений, определений, [способов] пропозиционального анализа, техник аргументации и методов ведения дискуссии, и который поначалу основывался на логике Аристотеля и Боэция, а позже, причем в более полноценной форме, на оригинальной терминистской логике [высокого средневековья].<sup>[71]</sup>

Такое описание позволяет (вместе с Л.-М. де Райком, У.Г. Лайнслем, А. Восом и др.) уяснить, что средневековая — как и раннеמודерная (раннесовременная) — схоластика сама по себе была в первую очередь *методом*, а не содержанием, как ранее предполагалось такими исследователями как ранний М. де Вульф, К. Бомкер, Ф. ван Стеенберген и др.<sup>[72]</sup> Этот метод был выкован

dans la pensée l'idée d'un certain genre de philosophie que celle du lieu et même du simple local dans lequel on la transmettait. C'est pourquoi cette définition est généralement considérée comme vraie mais insuffisante." Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, (Paris: Payot et Cte, 1922), 1:7.

<sup>[69]</sup> "Dans le premier chapitre nous avons vu que la caractérisation de la philosophie médiévale comme „scolastique” ou „philosophie scolastique” n'a pas de sens parce qu'elle renvoie seulement à la méthode appliquée, qui en tant que méthode ne donne aucun renseignement sur l'élément décisif, à savoir la doctrine. La caractérisation est doctrinairement dépourvue de sens, parce qu'à l'intérieur de la méthode commune une série variée de doctrines contraires pouvaient naître. Mais cela n'empêche pas que la méthode scolastique a marqué de son empreinte l'activité philosophique au Moyen Âge et, par le biais de la philosophie, la théologie médiévale." Lambert Marie de Rijk, *La philosophie au moyen âge* (Leiden: E.J. Brill, 1985), 82.

<sup>[70]</sup> Leinsle, *Introduction to Scholastic Theology*, 9.

<sup>[71]</sup> Оригинальный французский текст: Rijk, *La philosophie*, 85, перевод выше мой: "Par 'méthode scolastique' j'entends une méth-

ode, appliquée en philosophie (et en théologie), qui se caractérise par l'emploi, tant pour la recherche que pour l'enseignement, d'un système constant de notions, distinctions, définitions, analyses propositionnelles, techniques de raisonnement et méthodes de dispute, qui au début étaient empruntées à la logique aristotélicienne et boécienne, et plus tard, de façon plus ample, à la propre logique terministe."

См. также английский перевод и комментарии к данному определению в Vos, "Scholasticism and Reformation", 106–107 и Antonie Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 223.

<sup>[72]</sup> Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, 22–24. В частности, зачинатель данной тенденции, чаще всего связываемый с Лувенской школой, Морис де Вульф (de Wulf) так выражал свое раннее убеждение:

Dès le début du moyen âge, on donna le nom de *scolasticus* à quiconque était titulaire d'un enseignement. On peut donc entendre par scolastique, la philosophie telle qu'elle était professée dans les écoles médiévales. ... Le moment est venu, ce nous semble, de se faire

в специфическом контексте средневекового христианского мира с его всеохватывающим христианским духом, рожден в монастырских и кафедральных школах и отточен в уникальной атмосфере молодых университетов. В итоге его непосредственным фоном было христианское мировоззрение, а фасадом — преимущественно христианское — хотя не исключительно ортодоксальное — богословие и философия, становлению которых он способствовал.<sup>[73]</sup> Позже эта теология и философия также получила название «схоластической» в честь сформировавшего ее метода.

Но этот метод не идентичен схоластической метафизике с точки зрения строгого и последовательного использования данных терминов. И он не является единственным в своем роде *выражением* средневекового религиозного духа. Он есть именно метод, однако в культурном или философском смысле он служит «мостиком» между определенными тенденциями внутреннего развития западноевропейской средневековой цивилизации<sup>[74]</sup> и своим итоговым продуктом — богословскими и философскими системами и теориями. Можно сказать, что это *техническое выражение средневекового интереса к исследованию и поиску нового знания и техническое условие появления схоластической метафизики*. Но как именно работал этот метод, и каковы были его ключевые этапы или характеристики?

Уже в XII в. сложились и стали более-менее стандартными основные элементы научного (школьного, «схоластичного») изучения любой темы. Они включали в себя следующее: (а) *апелляцию к авторитету или авторитетам*, в число которых входили преимущественно древние великие умы и книги: Аристотель и Боэций (в логике), Библия, Августин и другие отцы церкви (в богословии), Платон и Аристотель (в философии) и т.д., и (б) *строго упорядоченное критическое осмысление и оценку их суждений*.

de la scolastique une notion plus adéquate, et pour y réussir, *aux définitions extrinsèques il faut substituer les définitions intrinsèques et doctrinales*. Car la langue des scolastiques exprime des pensées, leurs formules syllogistiques recouvrent des théories ; — comment en serait-il autrement? La philosophie scolastique nous apparaît comme une vaste synthèse, dont l'évolution harmonieuse constitue un cycle fermé et caractéristique dans l'histoire de la pensée humaine. Suivant une progression lente et paisible, à travers bien des tâtonnements, cette doctrine s'élabore du IX<sup>e</sup> à la fin du XII<sup>e</sup> s., atteint la plénitude de son épanouissement au XIII<sup>e</sup>, s'altère à partir du XIV<sup>e</sup> s. D'ailleurs, cette *unité du système scolastique* ne stérilise pas chez ses représentants l'originalité de la pensée; les dissidences personnelles laissent intactes une foule de thèses organiques universellement respectées. ...[C]'est la *doctrine scolastique*...

Maurice De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale précédée d'un Aperçu sur la philosophie ancienne* (Louvain / Paris / Bruxelles: Institut supérieur de philosophie / Félix Alcan / Oscar Schepens, 1900), 146–147, курсив в оригинале. Также см. обзор воззрений де Вульфа в Fernand Van Steenberghen, “Maurice De Wulf (1867–1947),” in *Medieval Scholarship: Biographical Studies on the Formation of a Discipline: Volume 3: Philosophy and the Arts*, ed. Helen Damico (New York, NY: Garland Publishing, 2000), 47–51.

<sup>[73]</sup> Это понятие хорошо охарактеризовал Этьен Жильсон (Gilson): “L'esprit de la philosophie médiévale, tel qu'on l'entend ici, c'est l'esprit chrétien, pénétrant la tradition grecque, la travaillant du dedans et lui faisant produire une vue du monde, une *Weltanschauung* spécifiquement chrétienne.” *L'esprit de la philosophie médiévale*, Études de Philosophie Médiévale (Paris: Vrin, 1989), vii.

<sup>[74]</sup> См. разделы 1.1–1.3 выше.



Таким образом, с одной стороны, научное знание оказывается идентичным ознакомлению с наиболее важными и авторитетными текстами. Оно становится разноцветной тканью, сотканной из различных мнений, которую Ле Гофф (Le Goff) красиво называет «мозаикой цитат — “цветов”, — именовавшихся в XII в. “сентенциями”». [75] Но, с другой стороны, со времен *Sic et non* Петра Абеляра и *Libri quattuor sententiarum* Петра Ломбарда любой «научный» дискурс должен идти по пути «открытия» (*ordo inventionis*): он подразумевает такие шаги, как внимательное чтение авторитетного текста (*lectio*) — либо ознакомительное (*cursorie*), либо более тщательное (*ordinarie*) — и последующее рассуждение над всеми «за» и «против» касательно его возможной интерпретации. [76]

Авторитетный текст и его содержание не должны восприниматься как однозначная и несомненная истина: над ними следует поразмыслить, все продумать, проанализировать, взвесить, учесть всевозможные проблемы и неоднозначные утверждения. Конечно же, этот подход не был критическим в современном научном смысле, ведь авторитет Писания или досточтимых отцов и учителей церкви сомнению не подлежал. Но все же такой аналитический подход к полученному наследию был уже шагом вперед по направлению к развитию «настоящей» критической науки (в смысле *Wissenschaft* или, в более широком смысле, *scientia*), потому что он разрешал и даже поощрял «новую модальность мышления» (термин Воста [77]). А это в свою очередь подразумевало вдумчивое использование древних текстов и их внимательное и творческое истолкование. Отсюда становится понятной двойная ориентация и пыл средневекового ума (то, что Жильсон называет «духом средневековой философии», а Ле Гофф — «новым научным сознанием Средневековья»): традиционалистская тяга к сбережению прошлого, присутствующая в культуре с ранних средних веков (V–VI вв.), и новое устремление людей XII–XIV вв. к свежим выражениям традиции, новым способам мышления и более сбалансированным подходам к старым авторитетам. [78]

Такой аналитический подход к священным или авторитетным текстам изменил и продолжал менять техническое и ментальное «оснащение» средневекового ученого, как впрочем и его собственные внутренние механизмы и способы мысли. [79] Эти понятия заслуживают краткого представления и

[75] Гофф, *Цивилизация средневекового Запада*, 303.

[76] J.A. Weisheipl, “Scholastic Method”, in vol. 12 of *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., ed. Thomas Carson and Joanne Cerrito (Washington, D.C.: The Catholic University of America, 2002), 747; Marenbon, *Medieval Philosophy*, 215.

[77] Vos, “Scholasticism and Reformation”, 103. Далее он резюмирует: “Modern science is a harvest of Christian thought. The critical attitude of the exact sciences could not have

been the fruit of ancient Greek or Hellenistic philosophy” (104).

[78] Gilson, *L’esprit de la philosophie médiévale*, vii; Гофф, *Цивилизация средневекового Запада*, 313 (где в оригинале идет речь о «les tendances traditionnelles et les orientations nouvelles de l’esprit scientifique médiévale»). Ср. Mavroudi, “Translations from Greek into Latin”, 55–56.

[79] Гофф, *Цивилизация средневекового Запада*, 321, 322–323.

пояснения, поскольку их необходимо уяснить для того, чтобы четче увидеть педагогические и концептуальные стороны средневекового схоластицизма.

Собственно набор инструментов средневекового интеллектуала включал в себя «десакрализованную» книгу, которой сопутствовали разнообразные вспомогательные средства вроде стола, небольшой кафедры, свечей, линейки, чернила, перьев и т.п., и целый арсенал техник работы с ней. А ведь ее нужно было уже не просто читать – с ней теперь необходимо было работать. Книга перестала быть сокровищем, тщательно оберегаемым и осторожно читаемым объектом, каким она воспринималась в раннем средневековье. Она превратилась в необходимое подспорье профессионала или мыслителя: число книг росло (чтобы восполнить нужды общества и академического сообщества), их размер и формат уменьшались (чтобы сделать их более доступными и удобными в употреблении), а их ценностью теперь считалось содержание, а не декор или связь с религиозным культом.<sup>[80]</sup> Книга стала несколько более банальным и даже достаточно привычным – хотя и по-прежнему дорогим – ресурсом. Европейская культура постепенно становилась все менее устной и неграмотной и все более письменной и грамотной. И это оказывало влияние на то, как учителя и студенты учились у книг и друг у друга.

Во-первых, зародилась «культура учебников», как мы бы могли ее назвать: тексты, которые считались авторитетными, рассматривались в качестве учебников и считались неотъемлемой частью любого курса. Плюс, лекции преподавателя часто записывались и копировались либо университетской гильдией (*exemplar, pecia*), либо студентами (*reportatio*). Благодаря изменениям в механизмах производства такие книжечки часто становились настоящими «ручными» пособиями (*manuales*) – книгами, которые можно было бы держать в руках без нужды в столе или подставке.<sup>[81]</sup> Эта традиция производства и распространения (или продажи) учебной литературы дошла до нас и осталась общепринятой практикой в мировой системе образования.

Во-вторых, начала складываться привычка делать аккуратные ссылки на используемый или цитируемый текст. Ссылаясь на Августина или Ломбарда, средневековый ученый нередко предпочитал привести их собственные слова в виде прямой цитаты, чтобы избежать двусмысленностей и усилить вес своей апелляции к древним или современным авторитетам. Он почти всегда приводил имя цитируемого автора и мог даже назвать конкретный труд и раздел (книгу, главу или страницу), из которого взята цитата.<sup>[82]</sup> Сейчас это называется «точной цитатой» в противоположность парафразу или аллюзии. Она стала необходимым требованием в современном научном мире, но сама эта практика отсылок к первоисточникам появилась именно в схоластической обстановке.

В-третьих, курсам, которые преподавали схоласты, и книгам, которые они писали, было свойственно нечто, что нельзя было найти в такой же форме в

<sup>[80]</sup> Гофф, *Интеллектуалы в средние века*, 76–81.

<sup>[81]</sup> Там же, 85 и сл., 78, 80.

<sup>[82]</sup> Душин, «Формирование схоластичес-

древних источниках: средневековая академическая литература имела четкую *структуру*. Каждый дискурс как правило следовал определенной процедуре, и строгий порядок (*ordo*) был условием *sine qua non* университетской жизни. Книги и дискуссии всегда подразделялись на «первую», «вторую», «третью» и другие части в виде тем, вопросов или глав, которые дальше подразделялись на очередные «первую», «вторую» и другие более мелкие подчасти. Это создавало очень систематичную и методологически выверенную, хотя и несколько фрагментированную, литературу, ключевой характеристикой которой была упорядоченность. Средневековые суммы (*summae, summulae*) и другие трактаты служат хорошими примерами такого подхода.<sup>[83]</sup> И опять-таки это «раннеакадемическое» стремление к порядку хорошо известно каждому современному студенту и профессору, которые обязаны на постоянной основе писать исследовательские работы с планами, главами, разделами и заключениями.

В-четвертых, весь схоластический дискурс строился по принципам диалектики, т.е. логики.<sup>[84]</sup> Средневековое мышление всегда отталкивалось от священных или «языческих» авторитетных текстов, работая с ними и над ними, однако делалось это с помощью логического инструментария. По словам Р. Саутерна (Southern), для человека Средних веков логика «была инструментом порядка в хаотическом мире, [который] открывал окно, дарящее вид на упорядоченный и систематический мир и ум человека».<sup>[85]</sup> Комбинация теории языка (*grammatica*), теории аргументационных и логических ошибок (*fallaciae*) и принципов корректного аналитического мышления (*logica*) позволяла ученому этой эпохи анализировать любой текст семантически и философски или богословски. Это давало им инструментарий для того, чтобы углубиться в изучение значений и обозначений каждого термина и словосочетания (терминистская логика), а также взвесить истинность и обоснованность каждой пропозиции или тезиса (традиционная, преимущественно аристотелианская логика).<sup>[86]</sup>

Таким образом, логика учила студентов верно описывать и категоризировать предметы и слова, делать утверждения или отрицания, строить собственные аргументы и оценивать аргументы других.<sup>[87]</sup> В конечном итоге она обеспечивала их инструментарием для ментального разбора (собственно анализ) и ментальной систематизации (собственно синтез) понятий и идей. Схоластические труды могут казаться слишком строгими и несколько сухими, однако они ни в коем случае не являются нелогичными или неаргументированными. Более того, логика стала основанием всей науки и научного метода с тех пор и до сего дня. Следовательно, здесь имеется еще один пример сход-

кого дискурса», 103.

<sup>[83]</sup> Там же, 103–104.

<sup>[84]</sup> Гофф, *Интеллектуалы в средние века*, 82–83.

<sup>[85]</sup> Southern, *The Making*, 172 (в оригинале говорится: “[the logic] was an instrument of

order in a chaotic world ...[which] opened a window on to an orderly and systematic view of the world and of man’s mind.”).

<sup>[86]</sup> Vos, “Scholasticism and Reformation”, 107.

<sup>[87]</sup> Southern, *The Making*, 172–174.

ства и даже преемственности между средневековой схоластикой и позднейшим развитием европейской академии.

Наконец, в-пятых, одним из важнейших и наиболее своеобразных элементов схоластического метода является *дискуссия* (*quaestio, disputatio*). Обычно внимательное чтение текста (*lectio*) вело к постановке вопросов (*quaestio*), на которые немедленно давался ответ (*responsio*) — либо самим читателем, либо присутствующим лектором. А в университетской культуре XIII–XIV вв. ряд специфических вопросов и тем регулярно поднимались и обсуждались во время организованных дискуссий-коллоквиумов (*disputatio*). В рамках такой диспутации оппонент (*opponens*) задавал вопросы и критиковал определенную позицию или чьи-либо тезисы, а ответчик (*respondens*) давал свои ответы на эти вопросы и защищал обсуждаемые тезисы. Наконец, магистр, председательствующий на диспутации, давал свое заключение и подводил ее итог (*determinatio, conclusio*). Темы таких дискуссий часто устанавливались заранее, однако время от времени также проходили диспутации, у которых не было общей тематики: в таком случае можно было задавать вопросы «о чем угодно» (*de quodlibet*), а формулировать их мог «кто угодно» (*a quolibet*).<sup>[88]</sup>

Но здесь необходимо напомнить, что такая гибкость или вариативность форм всегда уравнивалась как строгими правилами академического «этикета», так и требованиями интеллектуальной точности и правильности. Любое высказываемое мнение должно было подкрепляться отсылкой к авторитетам и логическим законам, каждый шаг следовало совершать вовремя, и никому не разрешалось прерывать диспут или нарушать общепринятые правила. Это была серьезная интеллектуальная игра, которая характеризовалась крайней формальностью и явной страстностью одновременно.

Можно сказать, что у этой любопытной практики есть свои «наследники» в современных университетах с их защитами дипломных работ и открытыми дискуссиями и семинарами. Однако прежде всего специфически средневековая процедура и формат диспутаций раскрывает некоторые черты именно средневекового мышления. Здесь явно проявляется *страсть к истине и знанию ради них самих*, которая ведет к (частичной) *десакрализации знания* и (частичной) *рационализации академического* — и философского, и юридического, и богословского — *дискурса*.<sup>[89]</sup> Ансельмова фраза: «вера, ищущая понимания» (*fides quaerens intellectum*) и заложенный в ней призыв теперь реализуется на практике. Причем жажда истины и понимания, присущая схоластам, обнаруживает, что в ее распоряжении находится подходящая ком-

<sup>[88]</sup> Гофф, *Интеллектуалы в средние века*, 84 и слл.; Душин, «Формирование схоластического дискурса», 102; Marenbon, *Medieval Philosophy*, 215; Weisheipl, «Scholastic Method», 747.

<sup>[89]</sup> Н.В. Десакрализация здесь не означает секуляризацию в современном смысле, как и *рационализация* не идентична повороту к разуму, осуществленному в Эпоху Просвеще-

ния. Оба термина означают только то, что диктуется их лексическим наполнением: (i) процесс редуцирования или исчезновения ауры сакральности, присущей определенным предметам и явлениям, и (ii) вера в силу человеческого разума и все более регулярное его использование в решении теоретических и практических вопросов.

бинация ресурсов, которая дает ей возможность достичь своей цели. Полное доверие божественному откровению и вера в авторитетных писателей прошлого (*auctores*) пользуется разумом как мощным инструментом, который созидает здание богословия как науки и в определенном смысле философии как науки. (Здесь под наукой имеется в виду *официально признанная (университетом) дисциплина и критическое и/или аналитическое исследование чего-либо*.)<sup>[90]</sup> Таков весьма значимый итог развития и «деятельности» средневековой схоластики. Впрочем, не единственный.

*Disputatio* и присущая ему процедура показывают, что средневековый ученый — это человек, у которого есть право и способность вопрошать, задавать вопросы о ком-либо и чем-либо. Наука касается не только текстов и истин, ведь первые не всегда ясны, а последние не всегда легкодоступны. Скорее, она подразумевает *конструктивный обмен мнениями*. Таким образом, весь процесс обсуждения должен состоять из нескольких элементов: (а) сомнение или вопрос, (б) представление мнений, что идентично выражению собственной позиции и выслушиванию мнения других, (в) внутреннее обдумывание информации и (г) ответ или заключение. Вопрос без ответа — это не дискуссия, так как он не ведет к истине. Дискуссия без заключения — пустой разговор. Ответ без тщательного размышления и учета альтернативных точек зрения — это просто поспешный вывод. Поэтому схоластическая «стратегия примирения» (термин Душина) такова, какая она есть: она пытается преодолеть противоречия, открывшиеся в дискуссии, стремится дать максимально полные ответы и усиленно гармонизирует имеющиеся данные (ища некую *concordia discordantium*).<sup>[91]</sup>

Все эти приемы и методы были частью целостного схоластического подхода к знанию вообще и богословскому знанию в частности. Традиция (традиции) образования и используемые ею техника (техники) оказали большое влияние на религиозную мысль эпохи. Именно поэтому в данный период появилась *схоластическая христианская философия* и *схоластическая христианская теология* (хотя нельзя забывать, что согласно данному нами определению, схоластика как таковая — это метод). Но эти виды философии и богословия по праву носят такое название, потому что они действительно ассоциировались со средневековыми школами (*scholae*), будучи созданы с помощью схоластических методов и рождены в специфически религиозном — преимущественно христианском — контексте. Их «родителями» выступили по большей части христианские мыслители и ученые. Но когда речь заходит о схоластическом богословии, нельзя прибегать к чрезмерным обобщениям и предлагать лишь общие наблюдения — гораздо лучше и продуктивнее

<sup>[90]</sup> См. Гофф, *Интеллектуалы в средние века*, 83–84 (где сам подраздел книги называется «Разум: теология как наука»); Vos, «Scholasticism and Reformation», 102–103, 107.

<sup>[91]</sup> Душин, «Формирование схоластического дискурса», 126–127; он же, «Глава 5.

Основоположения схоластического дискурса: проблемы и понятия средневековой мысли XIII–XIV вв.» in *Философия западноевропейского Средневековья: Учебное пособие* (СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005), 158.

дать базовые определения и рассмотреть конкретные примеры такого рода теологии. Именно это мы сделаем в следующем разделе.

## 2. Схоластическое богословие XIII в.: определение и контрольный пример

Как было показано выше, система образования, превалявшая в западной Европе XII–XIII вв., прибегала к использованию определенного числа техник, которые обучали студентов работе с текстами, понятиями, вопросами и мнениями. В итоге она повлияла и до некоторой степени определила *форму и тип* – но не содержание<sup>[92]</sup> – богословского продукта высокого средневековья. Схоластические подходы и методы создали сугубо схоластическую средневековую теологию. Однако последнее утверждение нуждается в точном определении (*что такое средневековое схоластическое богословие?*) и пояснении (*как именно она создавалась? какие характерные черты схоластического метода при этом использовались?*). Они будут даны в следующих подразделах.

### 2.1. Средневековое схоластическое богословие: определение

Прежде всего, необходимо «распаковать» и разъяснить сам концепт «средневековое схоластическое богословие». И здесь уместно задаться вопросом Лайнсле (Leinsle) и Шонбергера (Schönberger): «Что именно (какого рода явления) мы обозначаем словом “схоластическая теология”?» Сами они дают следующий ответ: «Под ними могут подразумеваться достаточно разнородные явления, к которым нельзя применить какое-либо однозначное, унивокальное понятие», сам же концепт оказывается пустым и не имеющим четкого значения. Я интерпретирую его следующим образом: во-первых, «разоблачая» и определяя отдельные термины и понятия, которые входят в него, и, во-вторых, разрабатывая такое значение данного концепта, которое бы соответствовало комбинации этих отдельных терминов.

Термин «средневековое» (*Medium Aevum*) следует считать чисто *хронологическим обозначением, обладающим историографической ценностью и не имеющим идеологической нагрузки*. Он указывает на исторический период между 500 и 1500 гг. н.э., хотя в данной статье я сосредотачиваюсь исключительно на рассмотрении отдельных мыслителей XIII в. В целом же прилагательное

<sup>[92]</sup> Содержание «научного» или «письменного» богословия – в смысле определенных тем и основных предметов обсуждения – было более-менее установлено и закреплено во время эпохи патристики и раннего средневековья в трудах таких авторов как Августин, Ансельм Кентерберийский и, несколько позже, Гугон Сен-Викторский, Петр Ломбард и др. Например, одним из

наиболее обсуждаемых и даже классических предметов исследования стал вопрос взаимоотношения Божьего знания и воли со свободной воле Его творений. В частности, см. Rostislav Tkachenko, «An Analysis of Anselm's Philosophical Theology and the Problem of Man's Freedom in His *De Concordia*,» *Sententiae XXXII*, no. 1 (2015): 6–35.

«средневековый» указывает на «группу» людей – чаще всего мыслителей и интеллектуалов – и «корпус» фактов, событий и литературных произведений, которые относятся к только что обозначенному тысячелетнему периоду времени.<sup>[93]</sup> Плюс, я должен признать, что в рамках моего эссе данный термин и родственные ему слова употребляются в «географически уточненном» смысле: здесь идет речь о *западном*, т.е. строго европейском и конкретно латинском (Франция, Италия, Германия, Англия, Нижнеземелье, Испания и другие страны, расположенные на северо-запад от Дуная и запад от Днепра) средневековье.

Термин «схоластическое»,<sup>[94]</sup> как уже указывалось в разделе 1.4, отсылает к наименованию особого метода исследования и преподавания, которые регулярно прибегал к использованию общепризнанной «системы понятий, разграничений, определений, [способов] пропозиционального анализа, техник аргументации и методов ведения дискуссии».<sup>[95]</sup> Когда этот термин применяется для характеристики определенного рода литературы, он обозначает богословский или философский продукт, произведенный с помощью данного метода.

Третьим термином в предложенном комплексном понятии является слово «богословие». При этом рядом с ним можно также поставить другой термин – «философия». Ведь когда речь идет о средневековой схоластике, эти обозначения порой используются так, будто они значат одно и то же: схоластическую метафизику или, другими словами, научное (в исторически обусловленном смысле слова<sup>[96]</sup>) мировоззрение той эпохи. Но порой оба термина воспринимаются как относящиеся к двум разным явлениям и, соответственно, имеющие разный – если не противоположный – смысл. И хотя данная терминологическая и концептуальная проблема чрезвычайно сложна,<sup>[97]</sup> нужно ее вкратце представить и пояснить.

<sup>[93]</sup> В этом плане я следую интуиции и ценным замечаниям Л.-М. де Райка. Он пишет: "...[L]'emploi strictement chronologique d'un terme tel que 'Moyen Age' s'avère inéluçtable. ... Une conséquence pratique de l'emploi terminologique que je propose est que l'adjectif 'médiéval' a une signification exclusivement chronologique. L'épithète 'médiéval' ne s'applique donc qu'aux personnes, événements et phénomènes vivant et se situant entre 500–1500. De même les termes 'haut-médiéval' et 'bas-médiéval' ont un sens strictement chronologique, dont toute connotation de primitivité, de déperissement ou de décadence est exclue." Rijk, *La philosophie*, 5, 23.

<sup>[94]</sup> См. хороший обзор исторической эволюции значения и представление специфически средневековых коннотаций термина «схоластический» (греч. сущ. *scholē*, лат. сущ. *schola* и прил. *scholasticus* и т.д.) в

Leinsle, *Introduction to Scholastic Theology*, 1–9.

<sup>[95]</sup> Rijk, *La philosophie*, 85, и Vos, "Scholasticism and Reformation", 106.

<sup>[96]</sup> См., например, Leinsle, *Introduction to Scholastic Theology*, 13.

<sup>[97]</sup> Этот вопрос горячо обсуждался в рамках известной дискуссии между Э. Жильсоном (Gilson) и Ф. Стеенбергенем (Steenberghen) и их соратниками. См. обзор и комментарии в Marcia L. Colish, *Remapping Scholasticism*, The Etienne Gilson Series, 21 (3 March 200) (Toronto, Ontario, Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2000), 7–8. Ср. Steenberghen, "Maurice De Wulf", 49–50; Edward A. Synan, "Étienne Gilson (1884–1978)", in *Medieval Scholarship: Biographical Studies on the Formation of a Discipline: Volume 3: Philosophy and the Arts*, ed. Helen Damico (New York, NY: Garland Publishing, 2000), 82–85.

Для самих средневековых школяров, как это верно определяет Вос (Vos), философией (*philosophia*) называлась преимущественно нехристианская мысль (древнегреческая, древнеримская и частично современная арабская), а теологией (*theologia*) — специфически христианское мышление, представленное в форме систематически-философских или созерцательно-мистических трудов.<sup>[98]</sup> К тому же, как отмечает де Райк (de Rijk), под первым понималось «рациональное изучение крайней реальности и наиболее фундаментальных принципов и причин [существующих в мире] предметов и явлений» (*la recherche rationnelle de la réalité ultime et des causes et principes les plus fondamentaux des choses*).<sup>[99]</sup> Осуществлялось это изучение посредством творческого толкования (в соответствии с логическими принципами) доступных в то время философских писаний — в основном греческих по духу и букве — и опытных данных.<sup>[100]</sup>

В то же время второе (теология) означало преимущественно рациональное, т.е. логически согласованное и последовательное (и в этом смысле частично философское), толкование христианского Священного Писания как особого Божьего Откровения и до некоторой степени природы как общего Откровения.<sup>[101]</sup> Но тогда получается, что в эпоху Средних веков философия и богословие имели много общего: хотя их источники и ориентация были различны, обе дисциплины интересовались «крайними вопросами» о Боге и реальности и пользовались рациональными средствами (*grammatica, dialectica, metaphysica*) для достижения своих целей.

Таким образом, становится очевидно, что хотя философия и богословие имели — и до сих пор имеют — ряд *отличий*, их не следует *отделять* друг от друга, если мы рассматриваем их в рамках средневекового периода и средневекового академического мира. Именно поэтому я склонен говорить о средневековой философии и теологии как описаниях двух взаимодополняющих и близко переплетающихся друг с другом занятий или синонимах, означающих практически то же самое (в четко определенном смысле). В дополнение к этому я также предпочитаю, следуя примеру Дж. Уейнберга (Weinberg) и Л.-М. де Райка (de Rijk), периодически использовать понятие *философской теологии*,<sup>[102]</sup> которое означает здесь именно то, что я определил выше, как средневековое богословие: то есть, *систематическое рациональное осмысление и толкование христианского вероучения*.<sup>[103]</sup>

<sup>[98]</sup> Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, 3.

<sup>[99]</sup> Rijk, *La philosophie*, 66.

<sup>[100]</sup> Julius R. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), 4.

<sup>[101]</sup> Там же, 3–5; Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, 3.

<sup>[102]</sup> Уейнберг буквально говорит о «философской теологии» (*philosophical theology*) или даже о «христианской философской те-

ологии» (*Christian philosophical theology*) в его *A Short History*, 182, 213, а Л.-М. де Райк называет тот же самый феномен «философско-богословской мыслью» (*la pensée philosophico-théologique*) в своей *La philosophie*, 68.

<sup>[103]</sup> В терминологии Жильсона его можно назвать «философским толкованием догмы» (*un travail d'interprétation philosophique du dogme*). Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, 1:4.



В конечном итоге, средневековая схоластическая метафизика, о которой я говорю – это вид философии и/или богословия, созданный при помощи схоластического метода. Следовательно, ее можно идентифицировать как *специфический тип философской теологии (или частично теологической философии), выработанный схоластическими техниками и созданный учеными средневековья (500–1500 гг.), который ассоциируется с такими учебными заведениями как кафедральные школы и университеты той эпохи.* На какими фундаментальными характеристиками отличалась эта средневековая метафизика?

## 2.2. Средневековое схоластическое богословие: описание

После того, как были прояснены ключевые понятия, следует кратко представить собственно средневековую философию и теологию или, вернее, определить ее *этнос*. Впрочем, такая задача была бы слишком велика и сложна для такого короткого эссе, поэтому я предложу лишь базовые замечания концептуального характера и назову ключевые аспекты или черты этого богословия.

С историко-философской точки зрения христианская мысль средневековья была творческим и внутренне разнородным прогрессивным усвоением и оригинальным (пере)толкованием древнегреческой философии. Оно привело к существенному обновлению и переоценке всех ценностей (*Umwertung aller Werte*) западной философии.<sup>[104]</sup> Если выражаться более точно, то схоластическая философская теология была переработкой и разработкой неоплатонической философии со всеми ее аристотелианскими элементами и ее интеграция с платоническими, эпикурейскими, скептическими и стоическими идеями, как это резюмирует Маренбон (Marenbon).<sup>[105]</sup> Но это не все, в процессе становления схоластической мысли, по замечению де Райка (de Rijk), «можно в то же время обнаружить действительно большое число разрывов (*discontinuités*), причем именно там, где средневековые мыслители освободились от древних рамок и ограничений».<sup>[106]</sup> Это произошло по той причине, что «влияние христианства... проявилось в радикальной модификации философского горизонта (*la modification radicale de l'horizon philosophique*)».<sup>[107]</sup> То есть христианство окрестило и переделало всю систему философии, преобразив ее изнутри. До Средних веков существовала только языческая философия, после же этого периода появилась *philosophia christiana*.<sup>[108]</sup>

<sup>[104]</sup> Antonie Vos, *Scotus' Significance for Western Philosophy and Theology*, Textes et Etudes du Moyen Âge 52 (Porto: Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales, 2010), 211, 213. Жильсон пишет об этом следующее: “La philosophie médiévale suppose donc d’abord l’assimilation préalable de la philosophie grecque, mais elle a été autre chose et beaucoup plus que cela. ... les philosophes du [moyen âge] vont apporter, avec un sens remarquable de la continuité doctrinale, de nouvelles solutions aux anciens problèmes.” *Gil-*

*son, La philosophie au Moyen Âge*, 2:146, 153.

<sup>[105]</sup> Marenbon, *Medieval Philosophy*, 2-3, 350.

<sup>[106]</sup> Rijk, *La philosophie*, 69.

<sup>[107]</sup> Там же, 71.

<sup>[108]</sup> Вот краткое резюме, которое дает этому феномену Уейнберг (Weinberg): highlights: “The three great religious systems of the Western world—Judaism, Christianity, and Islam—have employed philosophy as a handmaid of theology. The degree of servitude has varied with time and differences in these religious traditions, but there is no doubt in principle that

В то же время с историко-богословской точки зрения средневековая мысль ознаменовала собой появление некоей «философии доктрины» или, лучше, философского богословия (à la Жильсоновская *une interprétation philosophique du dogme*<sup>[109]</sup>). Это было развитие уже устоявшегося ортодоксального мышления (порой с отдельными отклонениями) и переработка традиционного августицианства в прогрессивные формы августицианства:<sup>[110]</sup> платонизированные (Иоанн Скотт Эриугена, Ансельм Кентерберийский), аристотелизированные (Альберт Великий, Фома Аквинский) и смешанные или крайне модифицированные (Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам). Этот тип богословия строился на основании Божественного Откровения (*sacra pagina*) и в итоге превращался в «соборы из идей» (*les cathédrales d'idées*, выражение Жильсона),<sup>[111]</sup> т.е. в цельные системы чисто философских спекуляций в рамках преимущественно религиозной структуры.<sup>[112]</sup> Таким образом, христианской мысли средневековья было присуще «стремление к (не)окончательной гармонизации веры и разума».<sup>[113]</sup>

Наконец, с чисто аналитической – т.е. сугубо философской или богословской – перспективы философско-теологическая мысль Средних веков (де Райковская *la pensée philosophico-théologique du Moyen Âge*) ознаменовала рождение новых видов философии и богословия. Первое подразумевало философию, обогащенную и качественно измененную христианством, его уникальным мировоззрением и метафизическими идеями (например, концепциями воплощения, воскресения, триединства Бога и многими другими).<sup>[114]</sup> Второе подразумевало богословие, сформированное и модифицированное систематическим, «критическим и точным мышлением, которое развилось в школах».<sup>[115]</sup> Таким образом, оно действительно стало «правомерным продолжением (*une continuation légitime*) древней философии [и патристической теологии]» и в то же время стало «обновлением» (*renouveau*) западного мышления.<sup>[116]</sup> Произошла не только специфически христианская и бесспорно философская «эмансипация от древних образов идей», но также были продуманы, сформулированы, записаны и представлены миру альтернативные подходы, теории и гипотезы философского и богословского характера.<sup>[117]</sup>

philosophical investigations were confined within a set of more or less determinate theological commitments. ... [But nevertheless] philosophy did exist in the period from the first to the fifteenth century, not merely in spite of, but also because of the religious traditions in which it developed". Weinberg, *A Short History*, 3.

<sup>[109]</sup> Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, 1:4.

<sup>[110]</sup> Vos, *Scotus' Significance*, 213–216. Cp. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, 121, 322, 349, 365.

<sup>[111]</sup> Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, 2:154.

<sup>[112]</sup> Там же, 2:151; Rijk, *La philosophie*, 65–68, 71; Weinberg, *A Short History*, 4–5.

<sup>[113]</sup> Rijk, *La philosophie*, 16. Cp. Weinberg,

*A Short History*, 5.

<sup>[114]</sup> Например, де Райк перечисляет следующие богооткровенные идеи в своей *La philosophie*, 71: "Des exemples de ces données de la révélation sont: la création à partir de rien (*creatio ex nihilo*), qui entraînait une vue nouvelle sur la matière: l'unicité de Dieu (opposée à toutes formes de polythéisme); la Providence (opposée à l'idée du destin); le Principe suprême (Dieu) comme l'Être absolu; l'histoire comme projet de Salut renvoyant à la consommation des temps (en opposition avec les théories cycliques de l'histoire)."

<sup>[115]</sup> Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, 3.

<sup>[116]</sup> Rijk, *La philosophie*, 68–69.

Поэтому, в конце концов, *средневековая схоластическая теология была уникальным продуктом христианской ментальности, постепенно обретающей свою зрелость, живущей по вере в Божье Откровение и напитанной множеством идей, которые она унаследовала от древних евреев, греков и римлян*. Эта теология была по большей части христианской, хотя некоторые исследователи продемонстрировали существование полу- и квази-схоластических явлений в арабском и византийском культурных мирах средневекового периода (Грабман, Мадиски).<sup>[118]</sup> Однако что еще более важно, так это то, что она была *«христианизирующей», критической и креативной*: схоласты XI–XIV вв. творчески переосмысливали, переписывали и переформулировали свое христианское наследие с помощью греческого логического, философского и аналитического инструментария. Данный весьма интересный феномен заслуживает более пристального внимания. Именно поэтому теперь необходимо перейти к конкретному или контрольному примеру, который продемонстрирует (а) структуру и метод описываемого здесь богословия и (б) связь средневекового образовательного контекста и средневекового богословского «текста» в широком смысле этого слова.

### 2.3. Схоластическое богословие: контрольный пример Фома Аквинского

На роль «действующего лица» контрольного примера для данного исследования могло претендовать несколько кандидатов. Однако я выбрал одного, который мог бы стать отличным образцом средневекового богослова-схоласта и при этом был бы известен как англоязычной, так и русскоязычной аудитории благодаря имеющимся переводам его работ. Таким конкретным примером будет Фома Аквинский и его знаменитая *Сумма теологии (Summa theologiae)*.

При этом следует учитывать, что *Сумма* не является единственным и наилучшим «суммированием» томистских воззрений на мир. Также нельзя ее считать и конечным итогом его долгой преподавательской карьеры, потому что она так и осталась незавершенной. А ведь при этом есть еще по крайней мере два грандиозных труда Аквината — более августинианские по духу, — которые также могли бы считаться его «богословскими синтезами»: так называемый *Скриптурум (Scriptum)* — записанные лекции по *Книге Сентенций* Петра Ломбарда и *Сумма против язычников (Summa contra gentiles)*.<sup>[119]</sup> Что же касается *Суммы теологии* (далее СТ), то эта работа имела вполне конкретную цель и историю, и я бы хотел кратко их обрисовать. Во-первых, я представлю сам этот труд; во-вторых, проанализирую его жанр, структуру и методо-

<sup>[117]</sup> Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, 35, 215, 292; Vos, *Scotus' Significance*, 211.

<sup>[118]</sup> Leinsle, *Introduction to Scholastic Theology*, 11.

<sup>[119]</sup> W.A. Wallace, J.A. Weisheipl, and M.F. Johnson, «Thomas Aquinas, St.», ed. Thomas Carson and Joanne Cerrito, *New Catholic Encyclopedia* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2002), 24.

логию; и, наконец, в-третьих, дам обзор одного из его «артикулов», т.е. разделов. По ходу я сделаю комментарии о том, как именно некоторые характерные черты или богословские аспекты СТ коррелируют со схоластическими образовательными методиками, как они их отражают или воплощают на практике.

**Общая информация.** Все «великое дело» написания суммы было ответом на определенную нужду, которую Фома вместе со своими коллегами и учениками старался восполнить. Как показывает уже самый первый вопрос СТ (I, *prologus*), начинающие богословы (*novitii*) ощутили потребность в ясном и исчерпывающем учебнике богословия, который послужил бы им в качестве «здорового и надежного образовательного метода» (*ordo disciplinae*).<sup>[120]</sup> Но с другой стороны эта книга была результатом разработки Фомой своих собственных богословских концепций и неким подведением итогов его изучения священной науки (*scientia sacra*). Таким образом, она задумывалась как учебник начального уровня для молодых студентов-богословов, который бы дал им «упорядоченное изложение богословских проблем, которое бы не зависело от учебника Петра Ломбарда и университетской программы курсов».<sup>[121]</sup> То есть, эта сумма должна была и помочь студентам здесь и сейчас, и одновременно представить им альтернативный взгляд на богословие, отличный от традиционного ломбардовского метода и нацеленный на решение «величественной задачи организации священной истории в организованную науку» (*the great problem of organizing a sacred history into an organized science*).<sup>[122]</sup> Но данное проблемное поле и есть территория (средневекового богословского) образования: ученый пишет книгу для студентов, причем сам его труд мотивирован педагогическими задачами и содержательно наполняется плодами его собственной исследовательской деятельности как богослова.

Отдельные части СТ были написаны в разное время: св. Фома постепенно продвигался от одного раздела к другому, тщательно осмысливая различные нюансы и вопросы. А это движение мысли было параллельно телесным передвижениям ангельского доктора из одного места в другое. Традиционно утверждается, что Аквинат начал работу над своей богословской Суммой ок. 1265 г. в Риме (первая часть), продолжил в 1269–1272 г. в Париже (вторая часть), а частично завершил в 1273 г. в Неаполе (неоконченная третья часть). Тогда же, ок. 1273 г. он сознательно остановил работу над трудом, оставив его незавершенным.<sup>[123]</sup>

<sup>[120]</sup> Thomas Aquinas, *Christian Theology (Ia. I)*, ed. and trans. Thomas Gilbey, vol. 1, *Summa Theologiae: Latin Text and English Translation, Introduction, Notes, Appendices and Glossaries* (London: Eyre and Spottiswoode, 1964), 2–3.

<sup>[121]</sup> Marenbon, *Medieval Philosophy*, 218 (где он буквально пишет об «an ordered exposition of the problems of theology, independent of Peter the Lombard and the university course»).

<sup>[122]</sup> Thomas F. O'Meara, *Thomas Aquinas*,

*Theologian* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), 22. Cf. Fergus Kerr, "Thomas Aquinas", in *The Medieval Thinkers: An Introduction to Theology in the Medieval Period*, ed. G. R. Evans (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006), 210; Chenu, *Aquinas and His Role*, 135, 137; Marenbon, *Medieval Philosophy*, 218.

<sup>[123]</sup> Wallace, Weisheipl, and Johnson, "Thomas Aquinas," 19–20, 24; Nichols, *Discovering Aquinas*, 9.

**Структура и методология.** Хотя цель написания и концепция создания СТ были достаточно уникальными (создать упорядоченное изложение христианских доктрин в новом и доступном для читателя порядке), сама ее форма была продуктом и репродукций стандартных университетских диспутов по разным темам. Структура *Суммы* – это наглядный пример использования техники *quaestio* и применения схоластического инструментария. Данный подход состоял из нескольких аспектов или шагов, которые проделывались поочередно:<sup>[124]</sup>

- 1) собственно *quaestio*, т.е. вопрос (или проблема), который начинался со стандартного оборота «является ли...?» или «верно ли...?»;
- 2) ошибочные аргументы или возражения против основного тезиса (по формуле: «кажется, что (нет)...»);
- 3) ясное утверждение, представляющее позицию говорящего (по формуле: «напротив...» или «с другой стороны...»);
- 4) подробное освещение и разрешение вопроса с использованием детальной аргументации как логично выстроенных объяснений и/или цитат из авторитетных источников, поддерживающих и обосновывающих утверждаемую позицию (по формуле: «ответ таков...»); и
- 5) ответы на возражения (по формуле: «ответ на возражение один/два/три таков...»).

Фома Аквинский практически полностью следует этой схеме в своей книге, хотя и не без некоторых изменений. Вообще СТ разделена на части по тематическому принципу (Бог, творение, пороки и добродетели, Христос и спасение), а эти части подразделяются на секции по более узким темам (например, «Существование Бога» или «Присутствие Христа в Евхаристии»). Эти секции как правило содержат ряд вопросов или артикулов (*articuli*), которые детально обсуждаются в тексте (например, «Является ли евхаристия таинством?» или «Может ли хлеб преложиться в тело Христа?»). А уж сами артикулы организованы точно по правилам, предписанным техникой *quaestio*. Вот их обычный план:<sup>[125]</sup>

- 1) Название раздела в форме реального вопроса: *utrum...?* («является ли...?»);
- 2) Возражения: *sic proceditur...* («С данным положением дело обстоит следующим образом...»):
  - *Objectio* или возражение 1: *videtur quod [non]...* («кажется, что (нет)...»),
  - *Objectio* или возражение 2: *praeterea...* («далее...»),
  - *Objectio* или возражение 3: *praeterea...* («далее...»);

<sup>[124]</sup> Marenbon, *Medieval Philosophy*, 216.

<sup>[125]</sup> См. Фома Аквинский, *Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43*, пер. с лат. С.И. Еремеева и А.А. Юдина (Киев: Эльга / Ника-Центр, 2002). Также см. введения и комментарии насчет формы богословских

сумм в Frederick C. Bauerschmidt, *Holy Teaching: Introducing the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2005), 22–24; Thomas Gilbey in Thomas Aquinas, *Christian Theology (1a. 1), Summa Theologiae*, 1:43–46.

- 3) *Sed contra* или ответное возражение автора (отсылка к авторитетному тексту или короткое утверждение, начинающееся со слов: «этому противоречит...»);
- 4) *Responsio* или ответ (аргументированное мнение самого Аквината, начинающееся со слова: «отвечаю...»);
- 5) Ответы на (ложные) аргументы и возражения:
  - *ad primum ergo dicendum...* («ответ на возражение один...»),
  - *ad secundum dicendum...* («ответ на возражение два...»),
  - *ad tertium....* («и на возражение три...»).

Таким образом, форма и метод СТ — «дитя» своей эпохи, потому что использует научный подход того времени, выстроенный вокруг процесса задавания вопросов и давания ответов, которые бы вписывались в правила строгих логических разграничений и ясных утверждений. Методологическая строгость, тенденции к рационализации и включение (по крайней мере «виртуальное» или теоретическое) дискуссии в свое поле, — таковы отголоски образовательной модели университетского образования XIII в., слышимые в подходе св. Фомы. Четкая упорядоченность артикулов отражает любовь к структуре и ясному логическому мышлению, диалогичность возражений и ответов на них имитирует живое обсуждение в классе, а регулярные *sed contra* и *responsio* звучат как голос учителя. Именно поэтому СТ не должна была восприниматься как нечто скучное или сухое. Она была естественным продолжением или приготовлением к интенсивному и динамичному изучению той или иной темы — с диспутами, яркими идеями и самыми настоящими спорами.

Однако у СТ есть еще одна сторона. Фома из Аквино не только повторяет порядок схоластических диспутиаций, но и следует христианской традиции *богословствования как такового*:

- он начинает с преамбулы веры в том смысле, что предполагает, что в вопросах священного учения необходимым пререквизитом для применения света человеческого разума является свет божественного Откровения;
- основывает свои позиции на фундаменте из библейских стихов и авторитетных утверждениях древних авторов: преимущественно, отцов церкви и особенно Августина; а также
- достаточно регулярно ссылается на авторитет философов (в первую очередь Философа с большой буквы — Аристотеля).<sup>[126]</sup>

Таким образом, становится очевидно, что СТ — это воплощение желания Аквината интегрировать и синтезировать (где это возможно) противоречивую аристотелевскую метафизику и традиционную августинианскую теологию. Он старается сохранить баланс между двумя полюсами, используя их вместе

<sup>[126]</sup> Thomas Aquinas, *Christian Theology* (Ia. I), *Summa Theologiae*, 1:47–49.

или поочередно, беря и внедряя в свою систему только лучшее из этих двух источников. Это проливает свет на смесь старого и нового в методе СТ: она есть и «глубокое размышление (*meditation*) над Писанием и трудами Отцов»,<sup>[127]</sup> и попытка организовать диалог с Философом и философами по правилам средневековой академической игры. Это аквинатовское устремление отражает открытость к новому, которая существовала в школах XII–XIII вв., и в то же время непреходящее благоговение — достаточно противоречивое в данном случае — к авторитетным писателям прошлого. Именно это напряжение между двумя противоположными интересами и желание примирить их стало движущей силой мышления св. Фомы и значимым фактором в развитии латинских теологий Средних веков.

**Структура и стоящее за ней видение.** Фома Аквинский всегда был убежден, что «любое богословское произведение должно отражать единство божественной истины (*the unity of divine truth*)» (формулировка Р. Цессарио (Cessario)).<sup>[128]</sup> Поскольку Бог един, прост и совершенно гармоничен в Себе самом, то и созданный Им мир до определенной степени отражает это единство. Следовательно, и «богословие занимается упорядочиванием любых истин (*truths*) в соответствии с единой Истиной (*the one Truth*)». <sup>[129]</sup> Мир ангельского доктора был абсолютно богоцентричен,<sup>[130]</sup> а его богословие стремилось отобразить реальность, говоря о Боге и Его творениях не как о равных по статусу объектах исследования, но «в первую очередь о Боге, о сотворенном же — лишь в той мере, в какой оно соотносится с Богом как со своей причиной и целью» (ST I, q.1, art.3, ad 1).<sup>[131]</sup>

Это общее видение обретает метафизическое обоснование в неоплатонической модели эманации-возвращения, которая должна была стать красной линией, проходящей через все «упорядоченное [богословское] осмысление... выполненное во свете Божьего знания Себя самого и Своего спасительного плана». <sup>[132]</sup> На основании такого восприятия св. Фома решил начать свой учебник теологии рассказом о том, как вся реальность «исходит» из Бога (*exitus* или *egressus*), продолжить обсуждением правил, целей и падений, в контексте которых живет и которые испытывает человек на своем «пути к Богу» (*progressus* или *iter ad Deum*), и закончить «возвращением» всего творения к Богу через Иисуса Христа (*reditus*), кульминацией которого должно стать всеобщее эсхатологическое прославление в совершенном общении с Богом (*exaltatio*).<sup>[133]</sup>

<sup>[127]</sup> Там же, 1:49.

<sup>[128]</sup> Cessario, *A Short History of Thomism*, 9.

<sup>[129]</sup> Там же.

<sup>[130]</sup> Душин, «Формирование схоластического дискурса», 182–183.

<sup>[131]</sup> ... *sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem*. Thomas Aquinas, *Christian Theology (1a. 1), Summa Theologiae*,

1:14, 15; Фома Аквинский, *Сумма теологии I (1–43)*, 7. Здесь и далее в основном тексте я привожу русский перевод, а в сносках — оригинальный латинский. При этом указываются соответствующие страницы и русского, и латинско-английского критического издания.

<sup>[132]</sup> Nichols, *Discovering Aquinas*, 9.

<sup>[133]</sup> Chenu, *Aquinas*, 137; Nichols, *Discovering Aquinas*, 10–11.

Эта весьма упорядоченная схема четко проявляется в структуре СТ, хотя, разумеется, не следует преувеличивать значение этой модели: как отдельные идеи, так и структурные нюансы данного труда гораздо более сложны и многогранны, чем этот простой «макет» вселенского исхождения из Бога и восхождения – или возвращения – к Нему. Но в любом случае само это богословское видение соответствует более-менее распространенным чаяниям и воззрениям средневековых схоластов, которые стремились «открыть» и, если возможно, постичь мир во всей его тотальности и уникальности.

Более того, хотя схема *exitus-reditus* образует «скелет» СТ, ее деление на части и разделы раскрывает гораздо большее богатство структурных деталей и нюансов.<sup>[134]</sup> Во-первых, трехчастное строение Суммы начинается с пролегомен, говорящих о «священном учении», в смысле христианской теологии (*sacra doctrina*, СТ I, q. 1). Они объясняют, что это за учение, как оно работает, и чему служит. После предварительных определений и пояснений Фома обращает свое внимание на Бытие, являющееся источником и первопричиной всего, – само Божество, Бог единый и триединый (СТ I, qq. 2–43). Этот Бог «выражает» Себя в акте сотворения, посредством которого наделяет существованием и жизнью вселенную, какой мы ее знаем (СТ I, qq. 44–49). Затем Аквинат «выводит на сцену» творения всех уровней и рангов: сначала ангелов как чистые формы/умы (СТ I, qq. 50–64), потом небесные тела и весь космос (СТ I, qq. 65–74) и, наконец, людей как «интеллектуализированные тела», созданные по образу Божьему (СТ I, qq. 75–102). Они призваны наслаждаться своим богоданным существованием в благоустроенной и гармоничной вселенной (СТ I, qq. 103–119).

В первой половине второй части (*prima secundae*) автор дает ответы на крайние, т.е. самые серьезные, вопросы людей: он объясняет, что у них действительно есть цель, какова она – истинное счастье есть видение Бога и любовь к Нему (СТ I–II, qq. 1–5), – и как ее достичь (СТ I–II, qq. 6–70). Но затем он немедленно переходит к рассуждению о великом препятствии на пути к человеческому счастью, которое делает эту цель недостижимой, – о грехе (СТ I–II, qq. 71–89). Также он показывает необходимые – хотя и несколько ограниченные в плане плодов – принципы (т.е. законы), по которым человечеству следует жить, пока они находятся под властью греха (СТ I–II, qq. 90–105). Однако концовка этой части Суммы указывает на всеобщую надежду, которая кроется в новом принципе жизни, дарованном Божьей милостью, – Евангелии благодати (СТ I–II, qq. 106–114). Правда, прежде чем перейти к тщательному изучению природы Благой Вести, доминиканский профессор во второй половине второй части (*secunda secundae*) предлагает детальный анализ различных человеческих пороков и добродетелей, которые присутствуют

<sup>[134]</sup> Обзоры структуры СТ, на которых я основываюсь, даются в работах: Thomas Aquinas, *Christian Theology (Ia. 1), Summa Theologiae*, 1:43–46; Nichols, *Discovering Aquinas*, 9–12; Bauerschmidt, *Holy Teaching*, 22 и слл. Также

ее можно просмотреть и изучить на интернет-ресурсах, например здесь: *Summa Theologica*. <http://www.newadvent.org/summa> (accessed June 11, 2011).



в жизнях последователей Евангелия. Здесь обсуждаются такие феномены, как вера, надежда, любовь, (не)справедливость, активная и созерцательная деятельность и т.д. (СТ II–II, qq. 1–189).

Затем, наконец, наступает время «заняться обсуждением того уникального эффекта, который произвел Христос (*the difference Christ makes*)» (выражение Эйдена Николса (Nichols)).<sup>[135]</sup> В третьей части своей *Суммы* теолог из Аквино говорит о «Христе как Человеке и Пути, устремляющем нас к Богу» (СТ I, q. 2, pt.).<sup>[136]</sup>

- 1) во-первых, поясняются ключевые идеи о природе и личности Христа как воплощенного Логоса, который также является реальным человеком – с интеллектом, волей и другими качествами (СТ III, qq. 1–26);
- 2) во-вторых, идет речь о Его жизни, миссии и плодах Его труда и служения, включая несколько разделов, посвященных Марии (СТ III, qq. 27–59); и
- 3) в конце концов, излагается доктрина Иисусова служения и спасительной деятельности, которые Он продолжает совершать в Его Церкви посредством таинств (СТ III, qq. 60–90).

К сожалению, Аквинат не завершил эту часть, поэтому не удастся найти здесь ни его глубоких размышлений о таинствах брака, ординации или соборования, ни его мыслей об эсхатологии. И все же предложенный мной обзор его прекрасно структурированного учебника богословия дает некоторое представление о том, каким образом схоластические методы и личное метафизическое видение отдельно взятого теолога создали шедевр христианской литературы. Его структурированность – это очень хороший пример приложения образовательных подходов XII–XIII вв. к литературной деятельности. Но на данном этапе мне необходимо завершить этот подраздел, посвященный методологии Фомы Аквинского (в СТ) как варианту применения общих схоластических техник и процедур к построению богословской системы. Теперь, чтобы усилить, закрепить и окончательно «закрыть» анализируемый здесь контрольный пример, стоит разобрать отдельный артикул или вопрос из данного опуса.

**Обзор раздела из СТ.** В этой секции я предложу читателям краткую экскузицию первого артикула вопроса 75, в котором разбирается и раскрывается понятие «евхаристического преложения» (СТ III, q. 75, art. 1).<sup>[137]</sup> Данный *articulus*

<sup>[135]</sup> Nichols, *Discovering Aquinas*, 10.

<sup>[136]</sup> ...*de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*. Текст приводится по *Corpus Thomisticum: Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae prima pars quaestio II*, <http://www.corpusthomisticum.org/sth1002.html> (accessed June 11, 2011). Фома Аквинский, *Сумма теологии I (1-43)*, 20.

<sup>[137]</sup> В этом подразделе я буду на постоянной основе ссылаться на латинский текст

(и английский перевод) Вопроса 75 (*Quaestio 75*) по изданию: Thomas Aquinas, *The Eucharistic Presence (3a. 73-78)*, ed. and trans. William Barden, vol. 58, *Summa Theologiae: Latin Text and English Translation, Introduction, Notes, Appendices and Glossaries* (London: Eyre and Spottiswoode, 1965), 52–91. Русский перевод будет приводиться по изданию: Фома Аквинский, *Сумма теологии. Часть III. Вопросы 60-90*, пер. с лат., ред. и прим. С.И.

посвящен следующему богословскому вопросу: «присутствует ли в этом таинстве тело Христа поистине или же только как образ либо знак»?<sup>[138]</sup>

Аквинат задается вопросом о реальности присутствия Иисуса Христа в евхаристии по причине существования нескольких трактовок этого вопроса. Возможно, что Он присутствует там «только как образ или знак» (*solum secundum figuram, vel sicut in signo*), но это может означать либо Его духовное присутствие (т.е. присутствие в Своем Духе), либо евхаристический мистический символизм, согласно которому Христос лишь обозначается, символизируется этим таинством (*solum secundum mysticam significationem*). Причем второе явно указывает на Его духовное и физическое отсутствие в Причастии. Фома не прописывает эти теории детально, однако предлагает несколько возможных аргументов в пользу Иисусова телесного или физического отсутствия:

- 1) Его слова о Своем теле, «присутствующем» в хлебе и вине следует понимать духовно, как и рекомендовал св. Августин;
- 2) исповедание учения о телесном присутствии Христа в евхаристии не соответствует природе христианской веры, ведь она ориентирована на духовные реалии;
- 3) поскольку Христос вознесся на небо, Его тело «расположено» или «локализовано» там, хотя Его истина (*veritas*) по-прежнему находится на земле;
- 4) более того, поскольку тело Христа — это нормальное, однако преобразованное вследствие воскресения человеческое тело, оно просто не может одновременно присутствовать в нескольких разных местах (как например, алтарях многих церквей) одновременно.

Однако все эти возражения не мешают «теологу пресуществления» утверждать, что тело Спасителя присутствует в евхаристии «поистине, а не просто как знак или образ» (*non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate*). Эта ключевая фраза ясно демонстрирует, что Фома Аквинский не отрицает наличия символизма в мессе: на самом деле она есть знак. Но в то же время она — больше, чем просто знак.<sup>[139]</sup> у этого таинства есть и символическая функция (евхаристия обозначает Христа и напоминает людям о Его жертвенной смерти) и «передающая» реалистическая функция (она «передает или, в терминологии Аквината, «содержит»<sup>[140]</sup> реального Христа). Таким образом, Фома стремится остаться в согласии с августианианским пониманием При-

Еремеева (Киев: Ника-Центр, 2015), 233–236.

<sup>[138]</sup> *I. utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem, vel solum secundum figuram vel sicut in signo*. Thomas Aquinas, *The Eucharistic Presence* (3a. 73–78), *Summa Theologiae*, Vol. 58:52.

<sup>[139]</sup> Ср. Bauerschmidt, *Holy Teaching*, 285n1, 287n7.

<sup>[140]</sup> Латинское слово *contineo* используется здесь для выражения идеи «присутствия

чего-либо внутри чего-то другого», но без коннотаций вроде «ограниченности рамками» или «строгом соответствии» параметрам объекта, в котором нечто содержится. Thomas Aquinas, *The Eucharistic Presence* (3a. 73–78), *Summa Theologiae*, xxii1. Ср. *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1968), s.v. “contineo”; *Collins Latin Dictionary and Grammar* (Glasgow: HarperCollins Publishers, 1997), s.v. “contineo”.

частия, которое делает разграничение между *знаком* (*signum*) и *сутью* или *содержанием таинства* (*res sacramenti*). Настолько же сильная идея реального присутствия Христа в гостии — это уже учение не самого Августина, а раннесредневековых теологов.<sup>[141]</sup>

Следуя избранной им логической цепочке, св. Фома даже приходит к заключению, что Иисусу *приличествует* присутствовать в евхаристии по следующим причинам:

- 1) потому что Святое Причастие — это таинство «нового Закона», т.е. Евангелия, и, следовательно, оно должно отличаться от таинств и жертв (*sacrificia*) «старого Закона», которые были лишь знаками. Поскольку Христос полностью исполнил ветхозаветный Закон, Он придал реальности всем связанным с ним знакам, как сказано в Евр. 10:1. Поэтому новые таинства — это больше, чем просто символы;
- 2) потому что такова Его любовь к Своим последователям, соответствующая также принципам дружбы, как их понимал Аристотель: «особенным свойством дружбы является желание жить сообща с друзьями» (*maxime proprium amicitiae est convivere amicis*). А оно требует постоянного присутствия обеих сторон дружеского союза (*conjunctio Christi ad nos*). Данное правило, как отмечает Фредерик Бауэршмидт (Bauerschmidt), призвано выразить следующую идею: нормальная (человеческая) дружба обычно подразумевает близкое и регулярное взаимодействие друзей друг с другом; а оно всегда происходит в физическом измерении, не без «участия наших тел» (*the medium of our bodies*).<sup>[142]</sup> Такое положение дел вполне вписывается в образ жизни обычных людей и, по мнению Аквината, соответствует параметрам взаимоотношений между богочеловеком Иисусом и просто-людьми — христианами;
- 3) по причине полезности такого Его присутствия для веры участвующих в таинстве (*hoc competit perfectioni fidei*). Ведь на самом деле Христос присутствует в хлебе и вине *телесно*, однако *невидимо* (*invisibiliter*), и только вера способна воспринять эту доктрину. Таким образом, евхаристическое присутствие Христа поощряет людей проявлять и поддерживать свою веру, что способствует их духовному росту (если говорить в современных христианских категориях); и
- 4) наконец, потому что такое верование находит поддержку в трудах таких видных служителей и выразителей Истины (т.е. отцов церкви), как Кирилл Александрийский, Августин, Иероним, Иларий, Амвросий и некоторые другие, кого Аквинат цитирует и чей авторитет (*auctoritas*) весьма ценился в богословской науке его эпохи.<sup>[143]</sup>

<sup>[141]</sup> Cp. Peter Lombard, *Sent.* IV, d.8, c.7, sec.2. Ссылка дана по Marilyn McCord Adams, *Some Later Medieval Theories of the Eucharist: Thomas Aquinas, Giles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham* (Oxford: Oxford University

Press, 2010), 49.

<sup>[142]</sup> Bauerschmidt, *Holy Teaching*, 287–288n8.

<sup>[143]</sup> Cp. Vos, *The Philosophy*, 531–532.

Все эти доводы доказывают, что это правильно — верить в то, что Иисус реально (*secundum veritatem*) присутствует в евхаристии, и утверждать «реальность Христова тела» (*veritatem corporis Christi*). Даже приведенные выше возражения не могут поколебать этого вывода:

- 1) Ни понятие «духовного понимания», ни идея «духовного присутствия», которые можно найти в текстах Августина не могут перечеркнуть истины «реального присутствия» Христа, поскольку (а) слово «духовно» может значить просто «невидимо» (*invisibiliter*) и «по действию силы Духа» (*per virtutem spiritus*), и (б) концепция «духовного» не исключает участия материального, что подтвердилось в Воплощении. Наоборот, «дух, объединенный с телом» принесет много плода.
- 2) Христианская вера не становится материалистической, ведь она по-прежнему *должна верить* в Христово присутствие, которое никоим образом не может считаться нормальным в обычном смысле, потому что Христос пребывает здесь не в физическом разрезе (*per modum corporis*).
- 3) Тот же самый аргумент приводится и для критики третьего возражения: язык «локальности» или «местонахождения» можно использовать, если речь идет о «естественном присутствии» Христа (*quod videtur in propria specie*), но его нельзя применять в контексте таинственных реалий.
- 4) Кроме того, Христово физическое тело на самом деле пребывает на небесах. Но в евхаристии оно «содержится» не локально, т.е. «не тем способом, которым тело находится в том или ином месте». Ведь этот способ всегда подразумевает соответствие между конституцией тела и границами занимаемого им пространства (*sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur*). Напротив, Спаситель являет Себя в таинстве особым сверхъестественным образом (*speciali modo, sicut in sacramento*), что происходит по непреложному действию Божьей силы.

Таково содержание и аргументация одного из разделов СТ. И его рассмотрение четко показывает, что и как Фома Аквинский делает: он не только устанавливает возможность, — не говоря уже о необходимости и духовных выгодах, — реального присутствия Христа в евхаристии, но и отбрасывает ряд легко возникающих неправильных представлений в виде либо чисто физического или локально понятого способа Его пребывания в гостии, либо крайне символического восприятия мессы.

Однако с точки зрения целей и задач данной статьи, касающихся вопроса корреляции средневековых образовательных практик и богословского продукта «образователей» того времени, важно другое. Наше исследование ясно показывает последовательное и постоянное применение Фомой Аквинским подходов и техник схоластической методологии. В частности, видно, как он использует следующие ее аспекты: общепринятые понятия (*veritas, figura, signum, modus, locus, etc.*), точные разграничения («духовное—производимое Духом—невидимое»; «просто знак—знак-и-реальность»), строгие определе-

ния (значение оборота «присутствие Христа» и понятий «таинства Ветхого Завета», «таинства Нового Завета» и т.д.), анализ авторитетных текстов (библейские стихи и отрывки из трудов Августина и других отцов церкви) и хорошо выстроенные аргументы с учетом различных «за» и «против» и выведением определенного итогового суждения. Таким образом, контрольный пример Фомы Аквинского, который мы только что рассмотрели, определенно подтверждает — или, как минимум, поддерживает — изначальный тезис о взаимосвязи, которая существует между образовательной/академической традицией XIII в. (схоластика) и богословием того времени (средневековая схоластическая теология).

## Заключение

Представленные выше тезисы, аргументы и примеры демонстрируют, что между типом богословия и обстановкой, в которой оно рождалось, действительно существует сильная связь. По крайней мере, как показывает данная статья, этот тезис действительно обоснован, когда речь идет о средневековом образовании и богословии. Нелегко сделать однозначное заключение об одностороннем влиянии схоластических методов и педагогических техник на богословие или, наоборот, одностороннем же влиянии богословия на образование. Однако при этом было четко установлен и подтвержден с помощью контрольного примера тезис о том, что *университетские практики XIII в. и сама схоластическая методология воздействовали на тот способ, с помощью которого формулировалась и — устно и письменно — излагалась христианская теология*. Отсюда следует вывод о том, что средневековое схоластическое богословие и система образования — как минимум, в XIII в. — коррелировали друг с другом сильнейшим образом. И также возможно, что такого рода корреляция существовала и существует в другие временные отрезки. Фактически, проверка этого допущения могла бы стать хорошей задачей междисциплинарного исследования истории христианского (богословского) образования и исторического богословия. Впрочем, масштаб данной статьи не позволяет совершить такой ход.

Достаточно сказать, что схоластическая теология XIII в. была действительно уникальным продуктом христианской ментальности, которая стремилась критически взаимодействовать с имеющимися источниками и творчески переосмысливать традиционное христианское вероучение в стенах университетской аудитории. Богословствование происходило на территории различных университетов (*studia*), рассеянных по Европе, с использованием ряда «школьных инструментов» — схоластических методов и техник. Это привело к появлению специфического рода богословия — нагруженного философскими понятиями, техническими терминами, логическими шагами и приемами правильной аргументации. Таков был своеобразный плод деятельности христианского мышления Средних веков. И, следовательно, не вызывает сомнения тот факт, что средневековая схоластическая метафизика — это дитя своей

эпохи и продукт средневекового университета. Но возможно, что некоторые виды современного богословия находятся в таких же отношениях с современными системами и методами образования. И тогда очень важно периодически проверять и критически переосмысливать наши педагогические подходы, формы и методы, как и всю концепцию образования в целом, с тем, чтобы она способствовала творческой и конструктивной богословской работе. Впрочем, этот вопрос следует задать в ином контексте и в рамках иного исследования.

## Библиография

- Bauerschmidt, Frederick C. *Holy Teaching: Introducing the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2005.
- Brooke, Rosalind B. *The Coming of the Friars*. New York, NY: Barnes and Noble Books, 1975.
- Cessario, Romanus. *A Short History of Thomism*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2005.
- Chenu, Marie-Dominique. *Aquinas and His Role in Theology*. Translated from French by Paul Philibert. Collegeville, MN: A Michael Glazier Book / The Liturgical Press, 2002.
- Colish, Marcia L. *Remapping Scholasticism*. The Etienne Gilson Series, 21 (3 March 2000). Toronto, Ontario, Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2000.
- Collins Latin Dictionary and Grammar*. Glasgow: HarperCollins Publishers, 1997.
- Gilson, Étienne. *La philosophie au Moyen Âge*. Vol. I and II. Paris: Payot et C<sup>ie</sup>, 1922.
- \_\_\_\_\_. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Etudes de Philosophie Médiévale. Paris: Vrin, 1989.
- Kerr, Fergus. "Thomas Aquinas." In *The Medieval Thinkers: An Introduction to Theology in the Medieval Period*, edited by G. R. Evans, 201–20. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.
- Knowles, David, and Dimitri Obolensky. *The Middle Ages*. Vol. 2. 3 vols. *The Christian Centuries*. London: Darton, Longman and Todd Ltd., 1978.
- Leinsle, Ulrich G. *Introduction to Scholastic Theology*. Translated from German by Michael J. Miller. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2010.
- Marenbon, John. *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*. London: Routledge, 2007.
- Mavroudi, Maria. "Translations from Greek into Latin and Arabic during the Middle Ages: Searching for the Classical Tradition." *Speculum* 90, no. 1 (January 1, 2015): 28–59.
- McCord Adams, Marilyn. *Some Later Medieval Theories of the Eucharist: Thomas Aquinas, Giles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Nichols, Aidan. *Discovering Aquinas: An Introduction to His Life, Work, and Influence*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- O'Meara, Thomas F. *Thomas Aquinas, Theologian*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997.
- Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Rijk, Lambert Marie de. *La philosophie au moyen âge*. Leiden: E.J. Brill, 1985.
- Soderberg, Gregory. "Review of Church History: The Rise and Growth of the Church in Its Cultural, Intellectual, and Political Context, Vol. 1: From Christ to the Pre-Reformation, by Everett Ferguson, and Vol. 2: From Pre-Reformation to the Present Day, by John D. Wodbridge and Frank A. James III." *Journal of the Evangelical Theological Society* 57, no. 4 (December 2014): 855–60.
- Southern, Richard W. *The Making of the Middle Ages*. London: Pimlico, 1993.
- Steenberghen, Fernand Van. *La philosophie au XIIIe siècle*. 2<sup>ème</sup> édition, mise à jour. Philosophes Médiévaux, Tome XXVIII. Louvain-la-Neuve / Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie / Éditions Peeters, 1991.
- \_\_\_\_\_. "Maurice De Wulf (1867–1947)." In *Medieval Scholarship: Biographical Studies on the Formation of a Discipline: Volume 3: Philosophy and the Arts*, edited by Helen Damico, 43–53. New York, NY: Garland Publishing, 2000.
- Synan, Edward A. "Etienne Gilson (1884–1978)." In *Medieval Scholarship: Biographical Studies on the Formation of a Discipline: Volume 3: Philosophy and the Arts*, edited by

- Helen Damico, 75–87. New York, NY: Garland Publishing, 2000.
- Thomas Aquinas. *Christian Theology (1a. 1)*. Edited and translated by Thomas Gilbey. Vol. 1. 60 vols. *Summa Theologiae: Latin Text and English Translation, Introduction, Notes, Appendices and Glossaries*. London: Eyre and Spottiswoode, 1964.
- \_\_\_\_\_. *The Eucharistic Presence (3a. 73–78)*. Edited and translated by William Barden. Vol. 58. 60 vols. *Summa Theologiae: Latin Text and English Translation, Introduction, Notes, Appendices and Glossaries*. London: Eyre and Spottiswoode, 1965.
- Tkachenko, Rostislav. “An Analysis of Anselm’s Philosophical Theology and the Problem of Man’s Freedom in His *De Concordia*.” *Sententiae XXXII*, no. 1 (2015): 6–35.
- Unger, Richard W. “Commerce, Communication, and Empire: Economy, Technology and Cultural Encounters.” *Speculum* 90, no. 1 (January 1, 2015): 1–27.
- Vos, Antonie. “Scholasticism and Reformation.” In *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*, edited by Willem van Asselt and Eef Dekker, 99–119. Grand Rapids, MI, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Scotus’ Significance for Western Philosophy and Theology*. Textes et études Du Moyen Âge 52. Porto: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2010.
- \_\_\_\_\_. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Wallace, W.A., J.A. Weisheipl, and M.F. Johnson. “Thomas Aquinas, St.” Edited by Thomas Carson and Joanne Cerrito. *New Catholic Encyclopedia*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2002.
- Weinberg, Julius R. *A Short History of Medieval Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
- Wulf, Maurice De. *Histoire de La Philosophie Médiévale Précédée D’un Aperçu Sur La Philosophie Ancienne*. Louvain / Paris / Bruxelles: Institut supérieur de philosophie / Félix Alcan / Oscar Schepens, 1900.
- Гофф, Жак ле. *Интеллектуалы в средние века*. 2-е изд. Пер. с франц. А. Руткевича. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Цивилизация средневекового Запада*. Пер. с франц. и общ. ред. Ю.Л. Бесмертного; Послесловие А.Я. Гуревича. М.: Издательская группа «Прогресс» / «Прогресс-Академия», 1992.
- Душин, О.В. Глава 4. «Формирование схоластического дискурса: историческая перспектива». In *Философия западноевропейского Средневековья: Учебное пособие*, 100–153. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005.
- \_\_\_\_\_. Глава 5. «Основоположения схоластического дискурса: проблемы и понятия средневековой мысли XIII–XIV вв.» In *Философия западноевропейского Средневековья: Учебное пособие*, 154–210. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005.
- Фома Аквинский. *Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43*. Перевод с латинского С.И. Еремеева и А.А. Юдина. Киев: Эльга / Ника-Центр, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Сумма теологии. Часть III. Вопросы 60–90*. Перевод с латинского, редакция и примечания С.И. Еремеева. Киев: Ника-Центр, 2015.
- Черенков, Михаил. *Баттизм без кавычек. Очерки и материалы к дискуссии о будущем евангельских цервей*. Черкассы: Коллоквиум, 2012.
- Шафф, Филип, и Дэвид С. Шафф. *История христианской церкви. Средневековое христианство. От Григория VII до Бонифация VIII, 1049–1294 г. по Р.Х.* Vol. V. СПб.: Библия для всех, 2008.