природных вещей, для естественных проявлений жизнедеятельности человека, включая его чувства, которые общи у него с животными, это соответствие всегда наличествует, и потому все это существует как должно, т.е. истинно.

Но не так обстоит дело с существами, наделенными разумом и волей. Для того чтобы существовать «по истине», они должны быть «правильными» в двух различных отношениях. Получая свое бытие от Бога, они, в соответствии с божественным замыслом, одновременно получают свободу. Их воля не подчиняется законам естественной необходимости; она может быть направлена и к добру, и к злу. Свободные существа получают бытие, будучи сотворенными как бы не до конца. От них зависит, станут ли они такими, какими Бог хочет их видеть. Они могут утратить изначально дарованную свободу, как утратил ее человек в акте грехопадения, но могут и сохранить ее, как сохранили добрые ангелы, не отпадшие от Бога, в отличие от Сатаны.

Все разумные существа, и добрые, и злые, соответствуют замыслу Творца о творении свободных существ в следующем смысле: всем им, как получившим и свое бытие, и способность свободного выбора от Бога, свойственна та, удостоверяемая самим фактом их существования «правильность», которая присуща и природным вещам. Но в качестве творений, которым самим предстоит полностью реализовать замысел Творца о них, они могут обладать или не обладать «правильностью» второго рода – только добрые существа, сознательно избравшие путь служения Богу, стремящиеся стать его «соработниками» в должном устроении мира, существуют «по истине» в полном смысле слова. «Правильность» второго рода присуща тем, кто не просто живет, но живет праведной жизнью. Если бы такого рода «правильность»-праведность воцарилась в мире, это знаменовало бы установление всеобщей гармонии, образцом которой служит мир ангелов.

Перевод выполнен по изданию: S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia. Ad fidem codicum rec. F. S. Schmitt. Stuttgart – Bad Cannstatt, 1968. T. I. Vol. 1. Был учтен также английский перевод трактата: *J. Hopkins, H. Richardson.* Truth, Freedom, and Evil: Three Philosophical Dialogues of Anselm of Canterbury. N. Y., 1967.

АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ

ОБ ИСТИНЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Три трактата, предназначенные для изучения Священного Писания, были созданы в разное время; сходны они в том, что написаны в виде вопросов и ответов, причем задающий вопросы именуется «учеником», а отвечающий – «магистром», [т. е. учителем]. Есть и четвертый трак-

© В. П. Гайденко, перевод, 1996

тат, написанный подобным образом, и он небесполезен, я думаю, для тех, кому предстоит изучение диалектики, ибо трактат «О грамматике» (De grammatico)[1] – введение к ней; но так как он предназначен для изучения иного предмета, чем эти три трактата, я не хочу его сюда причислять.

Один из этих трех – «Об истине» (De veritate): а именно, что такое истина и применительно к каким вещам она обычно сказывается; и что такое справедливость. Другой – «О свободе выбора» (De libertate arbitrii): что такое свобода выбора, и всегда ли человек ею обладает, и насколько она различается в зависимости от того, имеет ли кто или не имеет правильного направления воли (rectitudinem voluntatis), для сохранения которой свобода выбора и дана разумной твари. В нем я показал только естественную способность воли к сохранению полученной правильности, не обсуждая того, насколько ей необходимо для этого содействие благодати. А третий касается вопроса о том, в чем погрешил диавол; ибо он не стоит в истине, так как Бог не дал ему стойкости, а ее нельзя иметь, если она не дана Богом. Ведь если бы Бог дал ему стойкость, то он бы ее имел, как имеют добрые ангелы, потому что им дал ее Бог. Этот трактат, хотя я и говорил там об утверждении в истине добрых ангелов, я озаглавил «О падении диавола» (De casu diaboli), ибо так к случаю пришлось – говорить о добрых ангелах, но писать о злых – это было по существу вопроса.

Хотя эти трактаты композиционно не связаны, однако их предмет и одинаковый способ обсуждения требует, чтобы они были записаны в том порядке, в каком они упомянуты мною. Итак, даже если кто-то поспешно и записал их в ином порядке, прежде чем все они были завершены, я хотел бы, чтобы они были упорядочены так, как я их здесь расположил.

ОГЛАВЛЕНИЕ

1. Что истина не имеет ни начала, ни конца
2. Об истине обозначения и о двух истинах высказывания
3. Об истине мнения
4. Об истине воли
5. Об истине природного и не-природного действия
6. Об истине чувств
7. Об истине сущности вещей
8. О различных смыслах [выражений] «быть должным» и «быть не-должным», «мочь» и «не мочь»
9. Что всякое действие обозначает либо истину, либо ложь
10. О Высшей Истине
11. Об определении истины
12. Об определении справедливости
13. Что во всех истинных вещах истина одна

ГЛАВА 1

ЧТО ИСТИНА НЕ ИМЕЕТ НИ НАЧАЛА, НИ КОНЦА

Ученик: Поскольку мы верим, что Бог есть Истина, а в то же время говорим, что истина есть во многих других вещах, мне хотелось бы знать, следует ли нам утверждать, что о чем бы ни сказывалась истина, она есть Бог. Ведь в своем «Монологе» применительно к истине высказывания (orationis) ты доказываешь, что Высшая Истина не имеет ни начала, ни конца, рассуждая так: «Пусть поймет, кто может, когда нáчало быть истинным или когда не было истинным следующее: а именно, что нечто будет; и когда перестанет и не будет истинным следующее: а именно, что нечто было. Если же ни то, ни другое невозможно понять (cogitare), и ни то, ни другое не может быть истинным, коль скоро не существует истины, то невозможно даже помыслить (cogitare), что истина имеет начало или конец. Даже если истина имела начало или будет иметь конец, то прежде чем она начала быть, было истинно, что истины нет, и после того, как она придет к концу, будет истинно, что истины нет. Поскольку же истинного не может быть без истины, то, следовательно, существовала истина, прежде чем истина получила начало; и будет существовать истина после того, как истина придет к концу; но это совершенно нелепо. Итак, утверждают ли, что истина имеет начало или конец, понимают ли, что она не имеет ни начала, ни конца, истина не может быть ограничена никаким началом или концом» [2]. Так ты говоришь в своем «Монологе». Вот почему я надеюсь узнать от тебя определение истины.

Магистр: Не помню, чтобы я нашел определение истины. Но если хочешь, давай исследовать, что такое истина, рассматривая различные вещи, в которых, как мы говорим, есть истина.

У. Если большего я не сумею, то уж своим вниманием буду помогать тебе.

ГЛАВА 2

ОБ ИСТИНЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ И О ДВУХ ИСТИНАХ ВЫСКАЗЫВАНИЯ

М. Тогда прежде всего зададимся вопросом, что такое истина в высказывании (enuntiatio), ибо мы обычно говорим, что высказывание бывает истинным или ложным.

У. Спрашивай, а я буду следить за твоим разысканием.

М. Когда высказывание истинно?

У. Когда существует то, что оно высказывает, будь то утверждение или отрицание [3]. Я полагаю, что оно высказывает [нечто], даже когда оно отрицает существование того, чего нет, потому что таким образом оно сообщает действительное положение вещей.

М. Не кажется ли тебе, что вещь, о которой говорится, и есть истина высказывания?

У. Нет.

М. Отчего же?

У. Потому что ничто не истинно иначе, как причастностью истине; у истинного истина находится в нем самом, а вещь, о которой говорится, не находится в истинном высказывании. Поэтому следует сказать, что она не есть истина высказывания, но является причиной истины высказывания. Вот почему мне кажется, что истину высказывания следует искать в самом высказывании (oratio) [4].

М. Но смотри, не является ли искомым или само высказывание (oratio), или его значение (significatio), или что-либо из находящегося в его определении?

У. Не думаю.

М. Почему?

У. Потому что если бы это было так, то высказывание всегда было бы истинным; ибо все, что есть в определении высказывания, остается тем же самым и в том случае, когда существует то, что оно утверждает, и в том случае, когда этого не существует. Ведь и само высказывание остается тем же самым, и его значение, и все прочее.

М. Тогда где же, по-твоему, истина?

У. Я знаю только то, что когда высказывание обозначает как существующее то, что есть (significat esse quod est) [5], тогда в нем есть истина и оно истинно.

М. А для чего высказывается утверждение (facta est affirmatio)?

У. Чтобы обозначить существование того, что есть.

М. Значит, именно это высказывание и должно делать?

У. Разумеется.

М. И когда оно утверждает (significat) существование того, что существует, оно обозначает то, что и должно обозначать.

У. Очевидно.

М. А если оно обозначает как должно, оно обозначает правильно.

У. Да.

М. Когда же оно обозначает правильно, то обозначение является правильным.

У. Несомненно.

М. Итак, если высказывание обозначает существование того, что есть, обозначение правильно.

У. Вывод таков.

М. Но обозначение также и истинно, когда оно обозначает существование того, что есть.

У. Верно, обозначение является и правильным, и истинным, когда высказывание обозначает существование того, что существует.

М. Тогда для высказывания одно и то же – и быть правильным, и быть истинным, т. е. обозначать существование того, что есть.

У. Да, это так.

М. Значит, истина для высказывания не что иное, как правильность.

У. Теперь я ясно вижу, что эта истина есть правильность.

М. Подобным образом дело обстоит, когда высказывание обозначает несуществование того, чего нет.

У. Я понимаю, что ты говоришь. Но научи меня, как отвечать, если кто-то скажет, что даже если высказывание утверждает (oratio significat) существование того, чего [на самом деле] нет, оно обозначает как должно (quod debet). Ведь высказывание одинаково способно утверждать (significare) и существование того, что есть, и того, чего нет. А если бы оно неспособно было утверждать существование несуществующего, оно вообще ничего не обозначало бы. Поэтому даже когда высказывание утверждает существование несуществующего, оно обозначает как должно. Если же, как ты сказал, оно является правильным и истинным, обозначая, как должно, тогда высказывание (oratio) истинно и в том случае, когда утверждает существование того, чего нет.

М. Хотя обычно высказывание не называется истинным, когда оно утверждает (significat) существование того, чего нет, однако и тогда оно имеет истину и правильность, поскольку делает то, что должно. Если же высказывание обозначает как существующее именно то, что есть, оно делает должное в двух отношениях: оно обозначает и в согласии со своей обозначающей способностью, и в согласии с целью, ради которой оно произнесено. Но именно в соответствии с правильностью и истиной, которая наличествует, когда высказывание обозначает как существующее то, что существует, высказывание обычно называется правильным и истинным, а вовсе не в соответствии с той, которая наличествует, даже когда высказывание обозначает как существующее то, чего нет. Ведь должным для высказывания в большей мере является то, ради чего оно получило способность обозначать, чем другое, не ради которого оно ее получило. Ибо высказывание получило способность утверждать (significare) существование несуществующего и несуществование существующего только потому, что невозможно, чтобы оно обозначало лишь существование того, что есть, и несуществование того, чего нет. Итак, одну правильность и истину высказывание имеет, когда оно обозначает то, ради обозначения чего и создано, иную же – когда обозначает то, что способно обозначать. Эта последняя неизменна и принадлежит самому высказыванию (oratio), а та, первая, изменчива. Правильность второго рода высказывание (oratio) имеет всегда, правильность первого рода – не всегда. Правильность второго рода принадлежит высказыванию (oratio) по природе, правильность первого рода принадлежит ему акцидентально и зависит от того, как оно используется. Например, когда я говорю: «сейчас день», чтобы обозначить существование того, что [на самом деле] есть, я правильно употребляю обозначающую способность (significatio) этого высказывания, ибо оно для того и предназначено; и тогда считается, что оно обозначает правильно. А когда тем же самым высказыванием я обозначаю существование того, чего [на самом деле] нет, я его употребляю неправильно, потому что оно создано не для этого; потому считается, что в этом случае обозначение неправильно.

Однако в некоторых высказываниях эти двоякого рода правильности или истины неотделимы; например, если мы говорим: «человек – животное» или «человек – не камень». Ведь из этих двух высказываний первое всегда утверждает (significat) существование того,

что есть, а второе всегда отрицает (significat) существование того, что никогда не может иметь места. Поэтому мы не можем использовать данное утвердительное высказывание для обозначения существования того, что не имеет места, – ибо человек всегда есть животное, – и не можем использовать данное отрицательное высказывание, чтобы обозначить несуществование того, что имеет место, – человек ведь никогда не есть камень.

Мы начали наше разыскание с обсуждения истины, которую высказывание (oratio) имеет в силу того, что правильно используется, так как именно в соответствии с этим судят об истинности высказывания в нашей обычной речи. А ту истину, которой не может не быть у высказывания, мы обсудим в дальнейшем.

У. Возвращайся к тому, с чего ты начал, ибо ты достаточно хорошо показал различие между двоякого рода истинами; при условии, что ты покажешь [потом], что какое-нибудь высказывание имеет истину, даже когда оно ложно, как ты обещаешь.

М. Об истине обозначения, с которой мы начали, этого пока достаточно. То же самое понятие истины, которое мы выяснили для устных высказываний, надо усматривать во всех знаках, приспособленных для обозначения существования или несуществования чего-либо, каковы, например, письменные знаки или жесты.

У. Тогда переходи к другим вопросам.

ГЛАВА 3

ОБ ИСТИНЕ МНЕНИЯ

М. Мысль (cogitatio) мы также называем истинной, когда существует то, что мы либо на основании доказательства (ratione), либо по иной причине полагаем существующим; и мы называем мысль ложной, когда [то, что мы мыслим существующим], не существует.

У. Так мы делаем обычно.

М. Так что же, по-твоему, истина для мысли?

У. В соответствии с рассуждением, проведенным в отношении к высказыванию (propositio), вернее всего будет назвать истиной мысли ее правильность. Для того нам и дана способность мыслить нечто существующим или несуществующим, чтобы мы мыслили существующим то, что есть, и несуществующим то, чего нет. Ввиду этого, если кто думает, что существует то, что [действительно] существует, думает как должно, и тем самым мысль его правильна. Так что если мысль истинна и правильна именно потому, что мы мыслим существующим то, что существует, и несуществующим то, что не существует, то в таком случае истина мысли не что иное, как правильность (rectitudo).

М. Ты рассуждаешь правильно.

ГЛАВА 4

ОБ ИСТИНЕ ВОЛИ

М. Но существует и истина воли, как свидетельствует сама Истина, когда говорит, что дьявол «не устоял в истине» (Иоан 8: 44). Ведь это касается именно его воли, что он был в истине и оставил истину.

У. Полагаю, что это так. Если бы он всегда желал того, что должно, он никогда не согрешил бы; а ведь именно согрешив, он оставил истину.

М. Так скажи, как ты думаешь, что такое истина воли?

У. Не что иное как правильность (rectitudo)[6]. Ведь пока он желал того, чего должно было желать, для чего он и получил волю, он был в праведности (rectitudo) и истине; а когда пожелал, чего не должно было, оставил праведность и истину. Так что истина в воле может быть мыслима только как праведность [т.е. правильность], ибо для дьявола истина или правильность воли состояла именно в том, чтобы желать того, чего должно было желать.

М. Ты хорошо рассудил.

ГЛАВА 5

ОБ ИСТИНЕ ПРИРОДНОГО И НЕ-ПРИРОДНОГО ДЕЙСТВИЯ

М. Следует, однако, верить, что в действии (in actione) тоже есть истина, ибо Господь говорит, что «всякий, делающий злое, ненавидит свет»; и «поступающий по правде идет к свету» (Ин 3:20-21).

У. Я понимаю, что ты имеешь в виду.

М. Тогда рассмотри, если можешь, что же здесь есть истина?

У. Если я не ошибаюсь, для рассмотрения истины в действии следует воспользоваться тем же ходом разыскания, как и в предшествующих случаях.

М. Верно. Ведь если делать злое и поступать по правде – противоположности, как показал Господь, говоря: «всякий, делающий злое, ненавидит свет» и «поступающий по правде идет к свету», – то поступать по правде – то же самое, что делать доброе. Ибо делать доброе и делать злое – противоположности; поэтому если делание правды и делание добра имеют один и тот же противоположный термин, а именно, делание зла, то они не различаются по своему значению. Но всякий согласится, что если кто делает то, что ему надлежит делать, он делает доброе (bene facit) и поступает правильно (rectitudinem facit). Отсюда следует, что поступать правильно – значит поступать по правде (rectitudinem facere est facere veritatem). Ибо известно, что поступать по правде – значит делать доброе, а делать доброе – значит делать то, что правильно. Поэтому совершенно ясно, что истина действия есть его правильность.

У. Я не вижу, где бы твое рассуждение было шатко.

М. Рассмотрим, обо всяком ли действии, которое делает то, что дол-

жно, уместно сказать, что оно осуществляется в согласии с истиной. Ибо существуют сознательные (rationalis) действия, такие как, подача милостыни, и существуют несознательные (irrationalis) действия, как, например, действие огня, который нагревает что-нибудь. Так подобает ли говорить, что огонь действует в согласии с истиной?

У. Поскольку огонь получил свою способность нагревать от Того, от Кого он имеет и свое существование (ab eo a quo), то когда он нагревает что-либо, он делает то, что должно. Поэтому я не вижу, почему не подобает говорить, что огонь действует согласно истине и действует правильно, когда он делает то, что ему надлежит делать.

М. Мне тоже представляется, что дело обстоит так. Значит, надо отметить, что истина действия иногда является необходимой, а иногда нет. Огонь по необходимости делает то, что правильно и истинно, когда он нагревает; но человек делает то, что правильно и истинно, не по необходимости, когда делает добро. Когда Господь говорит: «делающий правду идет к свету», – он желает, чтобы мы понимали глагол «делать» не только в его собственном смысле, но и в широком смысле всякого действия, обозначаемого любым другим глаголом. Он ведь не отстраняет от этой истины или света как человека, изгнанного «за правду» (Мф 5:10), так и того, кто находится в надлежащее время в надлежащем месте, или того, кто стоит или сидит, когда подобает, и т. п. Никто ведь не скажет о чем-нибудь таком, что поступать так нехорошо. И когда апостол говорит, что каждый получит «соответственно тому, что он делал» (2 Кор 5:10), нам следует понимать, что сюда относится все то, что мы обычно подразумеваем, когда говорим о добрых и злых деяниях.

У. Да, в обычной речи мы называем и претерпевание, и многое другое деяниями, хотя они и не являются деланием (facere). Если я не ошибаюсь, мы причисляем к праведным деяниям (rectae actiones) также и праведную волю, истину которой мы обсуждали прежде, до истины действия.

М. Ты не ошибаешься. Если кто желает должного, говорят, что он поступает правильно и хорошо; и он входит в число поступающих по правде. Но коль скоро мы исследуем истину, а Господь, по-видимому, особо выделяет истину, относящуюся к воле, когда говорит о дьяволе, что он «не устоял в истине» (Ин 8:44), то я хотел бы отдельно рассмотреть, что есть истина для воли.

У. Мне твое намерение нравится.

М. Итак, ясно, что одна истина присуща действию по природе, а другая – не по природе. Истина высказывания, которая не может быть отделена от него, – что мы выше обсуждали, – должна быть отнесена к категории истин, присущих по природе. Подобно тому как огонь, нагревая, действует согласно истине, ибо он получил способность нагревать от Того, от кого получил и существование, так и высказывание «сейчас день» действует согласно истине, обозначая, что сейчас день, независимо от того, день ли сейчас или нет, потому что такова его природа.

У. Вот теперь, наконец, я усматриваю истину в ложном высказывании.

ГЛАВА 6

ОБ ИСТИНЕ ЧУВСТВ

М. Как ты полагаешь, нашли ли мы уже все места, где обитает истина, за исключением Высшей Истины?

У. Я припомнил только что еще одно, которого я не нахожу в разобранном тобою.

М. Что же это?

У. Истина есть в наших телесных чувствах, – но не всегда, ибо порой они обманывают нас. Когда я смотрю на что-нибудь сквозь стекло, бывает, что мое зрение лжет мне. Иной раз оно сообщает мне, будто тело, которое я вижу через стекло, того же цвета, что стекло, тогда как в действительности оно другого цвета; а иной раз мое зрение внушает мне, что стекло имеет цвет вещи, находящейся за стеклом, тогда как на самом деле стекло не имеет этого цвета. И бывает много таких случаев, когда зрение и другие чувства лгут нам.

М. Мне кажется, что эта истина или ложь находятся не в наших чувствах, но в нашем мнении. Заблуждается само внутреннее чувство, а не внешнее лжет ему. Иногда это легко понять, иногда трудно. Когда ребенок кричит от страха перед статуей дракона, легко понять, что причина этого не зрение; ведь оно сообщает ему то же самое, что и старику. Страх вызван скорее его детским внутренним чувством, которое не умеет еще различить хорошенько между реальной вещью и ее подобием. То же самое случается, когда, видя человека, который похож на кого-то другого, мы принимаем его [по ошибке] за другое лицо, или еще когда кто-нибудь [ошибочно] считает, что он слышит человеческий голос, хотя на самом деле это только звуки, сходные с голосом человека. Причина этого – внутреннее чувство.

А то, что ты говоришь о стекле, происходит вот почему. Когда взгляд проходит сквозь тело, имеющее цвет воздуха, ему ничто не мешает приобрести сходство с цветом, видимым по ту сторону этого тела, как и тогда, когда взгляд проходит через воздух[7],. разве только если тело, сквозь которое он проходит, плотнее и темнее, чем воздух. Например, это имеет место, когда взгляд проходит через неокрашенное (sui coloris) стекло, т.е. когда к собственному цвету стекла не примешан никакой другой цвет, или когда мы смотрим через очень прозрачную воду, или через лед (кристалл горного хрусталя?), или еще через что-нибудь, имеющее такой цвет. Когда же взгляд проходит через другой цвет, например, через окрашенное стекло, он приобретает цвет, который встречается первым. После того, как взгляд воспринял один цвет и испытал его [преобразующее] воздействие, какой-то другой цвет, встреченный им, он либо воспринимает отчасти и менее совершенно, либо не воспринимает совсем; поэтому зрение сообщает [внутреннему чувству] либо только о том цвете, который воспринят первым, либо вместе с ним и о встреченном после того. Ведь если зрение, насколько способно к восприятию цвета, настолько и подверглось воздействию первого цвета, то оно не может чувствовать в это время и другой цвет. Если же подверглось воздействию первого в

меньшей мере, чем оно способно чувствовать цвет, то может чувствовать и другой. Так если взгляд проходит через некое тело, скажем, через стекло, которое настолько красно, что взгляд всецело попадает под воздействие этой красноты, то он уже не может в это время испытать воздействие другого цвета. А если в том, что встречается первым, взгляд находит не столь совершенную красноту, какая исчерпала бы его способность к восприятию цвета, – словно бы он еще не полон, – тогда он может воспринимать и другой цвет в такой мере, насколько его способность к восприятию не насыщена первым цветом. Несведущий в этом полагает, что именно зрение сообщает, будто все воспринятое после первого цвета либо имеет совершенно тот же цвет, либо оно отчасти того же цвета. Получается, что внутреннее чувство сваливает свою вину на чувство внешнее.

Подобное происходит также, когда неповрежденная палка, частично погруженная в воду, кажется сломанной; или когда мы думаем, что видимое нами в зеркале – действительно наши лица. Так вот, когда нам представляется, что зрение и прочие чувства обо многом сообщают нам не так, как оно есть на самом деле, то это не вина чувств, ибо они сообщают в соответствии с полученными ими способностями. Это следует вменить в вину способности суждения [нашей] души, которая не распознает ясно, что могут и что должны делать чувства. По-моему, не следует тратить время, чтобы показать это более основательно, так как для нашей цели это было бы скорее утомительно, чем полезно. Достаточно сказать следующее: что бы ни сообщали, как нам кажется, чувства, в силу ли своей природы, или по какой-то иной причине, они действуют как должно, а потому они делают то, что правильно и истинно, и их истина относится к категории истины, наличной в действии.

У. Твой ответ удовлетворил меня. Я не хочу больше задерживать тебя обсуждением этого вопроса.

ГЛАВА 7

ОБ ИСТИНЕ СУЩНОСТИ ВЕЩЕЙ

М. Теперь смотри, следует ли нам думать, что истина не будем пока касаться Высшей Истины – есть в чем-нибудь еще, кроме тех вещей, что мы обсудили.

У. Что же это может быть?

М. Думаешь ли ты, что существует нечто, – когда-нибудь и где-нибудь, – чего нет в Высшей Истине, и что оно не получило от Высшей Истины того, чтó оно есть, коль скоро оно существует? И думаешь ли ты, что оно может быть иным, чем то, чтó оно есть в Высшей Истине?

У. Нет, так думать не следует.

М. Значит, все сущее существует истинно, – поскольку оно есть то, чтó оно есть там.

У. Безусловно. Все сущее истинно есть, ибо оно не что иное, как то, чтó оно есть там.

М. Поэтому истина присутствует в сущности всего существующего, поскольку все вещи суть то, что́ они суть в Высшей Истине.

У. Истина присутствует в сущности вещей в такой степени, что там не может быть никакой лжи; ибо то, что существует ложно, не существует вовсе.

М. Хороший ответ. Но скажи мне, подобает ли чему-нибудь быть иным, чем то, что́ оно есть в Высшей Истине?

У. Нет.

М. Ну, если все вещи суть то же самое, что и в Высшей Истине, тогда, без сомнения, они то самое, чем и должны быть.

У. Действительно, они то, чем должны быть.

М. Но что является тем, чем должно быть, существует правильно.

У. Иначе и быть не может.

М. Следовательно, все, что существует, существует правильно.

У. Совершенно логично.

М. Если же, поэтому, и истина, и правильность имеют место в сущности вещей, коль скоро они есть то самое, что́ они есть в Высшей Истине, тогда, определенно, истина вещей есть их правильность.

У. Никакое заключение не может быть яснее.

ГЛАВА 8

О РАЗЛИЧНЫХ СМЫСЛАХ [ВЫРАЖЕНИЙ] «БЫТЬ ДОЛЖНЫМ» И «БЫТЬ НЕДОЛЖНЫМ», «МОЧЬ» И «НЕ МОЧЬ»

У. Но при действительном положении вещей как можем мы сказать, что все, что есть, должно быть, когда есть множество злых деяний (opera mala), которых, конечно, не должно быть?

М. Что же странного, если одна и та же вещь и должна быть, и не должна (debet esse et non esse)?

У. Как это возможно?

М. Ты, знаю, не сомневаешься, что вообще ничего не существует, кроме того, что или соделано или попущено Богом.

У. Я совершенно уверен в этом.

М. Дерзнешь ли ты сказать, что когда Бог производит нечто или допускает, в том нет мудрости и добра?

У. Напротив, я сказал бы, что делание его и попущение всегда мудро и добро.

М. Станешь ли ты утверждать, что не должно существовать то, что соделала или допустила столь великая благость и столь великая мудрость?

У. Как отважился бы благоразумный человек помыслить это?

М. Тогда должно существовать все, что происходит, будет ли оно произведено Богом, или допущено им.

У. Это ясно.

М. А скажи, думаешь ли ты, что действие злой воли должно существовать?

У. Это то же самое, что спросить, должно ли существовать злое деяние; никакой разумный человек не признает этого.

М. Тем не менее Бог попускает некоторым людям делать зло, когда они желают зла.

У. О, если бы он попускал это не так часто!

М. Вот это-то и есть, что должно и существовать, и не существовать. Поскольку оно допущено мудростью и благостью Бога и без его попущения не могло бы произойти, оно должно быть; а поскольку [это деяние] того, чьей недоброй волей оно затеяно, его не должно быть. Так Господь Иисус, единый безгрешный (innocens), не должен был претерпеть смерть, – и никто не должен был ее причинить ему. И все же [в другом отношении] он должен был претерпеть смерть, ибо он мудро, милостиво и ради нас (utiliter) желал претерпеть ее. Ведь одна и та же вещь является носителем противоположных определений в различных смысловых контекстах. Это часто бывает, когда речь идет о действии, например, об ударе. Удар[8] ведь относится [и к тому, кто его наносит, и к тому, кто получает, т.е.] и к действующему, и к претерпевающему; потому может быть назван и действием, и претерпеванием. По грамматическому строю самих слов действие (actio), или удар (percussio), и все подобные имена существительные, хотя в их основе лежит причастие страдательного залога, [обозначающего претерпевание], имеют, однако, значение в действительном залоге; и все же они скорее относятся к претерпевающему, чем к действующему. Ибо по отношению к тому, кто действует, больше подобало бы, кажется, называть действие словом agentia, а удар – словом percutientia, и только по отношению к претерпевающему – словами actio и percussio. Слова agentia и percutientia происходят от причастий agens (действующий) и percutiens (ударяющий), подобно тому как providentia (предвидение) – от причастия providens (предвидящий) и continentia (воздержание) – от continens (воздерживающийся), каковые причастия относятся к действительному залогу и обозначают активность, действие. Слова же actio и percussio производны от причастий actus и percussus, которые относятся к страдательному залогу. Однако поскольку одним словом (в данном случае, percussio) высказываются разные смыслы, [которые подобало бы выразить разными словами], то percussio (удар) говорится и в отношении к наносящему удар, и в отношении к получающему его: ведь как наносящего удар (percutiens) нет без того, кто его получает (percussus), и наоборот, нет получающего удар, если нет наносящего, так и percutientia и percussio невозможны друг без друга; по сути дела, здесь нечто одно, взятое в разных отношениях, обозначено различными именами.

Мы можем, однако, давать действующему и претерпевающему или одинаковую оценку [с точки зрения их правоты], или противоположную. Потому и само действие, как в отношении действующего, так и в отношении претерпевающего, также может получить либо сходную оценку, либо противоположную. Например, когда и тот, кто наносит удар (бьет), бьет оправданно, и тот кто бит, оправданно получает удар, – так бывает в случае, когда провинившегося наказывает тот, кому надлежит это делать, – тогда это правильно с обеих сторон, потому что удар является должным дей-

ствием и для действующего и для претерпевающего. С другой стороны, когда правого бьет недоброжелатель, то в этом случае ни первый не должен быть бит, ни другой не должен бить, так что удар здесь является недолжным действием с обеих сторон. Когда же провинившегося бьет тот, кому не подобает это делать, тогда один должен получить удар, но другой не должен его наносить; в этом случае удар является и должным, и недолжным действием, а потому ни того, что он является правильным, ни того, что он является неправильным, нельзя отрицать. Если же принять в соображение суждение Высшей Мудрости и Благости и оценить утверждение, что либо со стороны кого-нибудь одного, либо с обеих сторон, т.е. и действующего, и претерпевающего, удар был недолжным действием, то кто отважится отрицать, что допущенное столь великой мудростью и благостью является должным?

У. Кто отважится, пусть отрицает; я же не решусь.

М. Что же, а если принять в соображение природу вещей, то скажешь ли, что, когда железные гвозди вонзились в тело Господне, слабая плоть не должна была уступить железу или, пронзенная острым железом, не должна была чувствовать боль?

У. Я бы сказал, что это противно природе.

М. Значит, может случиться, что действие или претерпевание, которые должны иметь место по природе, являются недолжными: одно – со стороны действующего, другое – претерпевающего, потому что ни тот не должен действовать, ни этот – претерпевать.

У. Против этого нельзя возразить.

М. Итак, ты видишь, что очень часто одно и то же действие может оказаться и должным, и недолжным, хотя и в разных отношениях.

У. Ты столь ясно представил это, что нельзя не видеть.

М. Однако я хотел бы, чтобы ты при этом знал, что порою слова «должно» (debere) и «не должно» (non debere) употребляют неподобающим образом. Например, если я скажу, что я должен быть любим тобою. Ибо если это действительно должное для меня, тогда я обязан выполнить должное, и виновен, если не любим тобою.

У. Да, так.

М. Но если я должен быть любим тобою, то любовь должна быть востребована не от меня, а от тебя.

У. Надо признать, что это так.

М. Следовательно, когда я говорю, чото я должен быть любим тобою, это не значит, что я имею некую обязанность, но что это ты должен любить меня. Подобным образом, если я говорю, что я не должен быть любим тобою, тогда единственное, что я имею в виду, – это что ты не должен любить меня. Тот же способ выражения имеет место и в связи с понятиями способности и неспособности. Например, мы говорим: «Гектор мог быть побежден Ахиллом» или «Ахилл не мог быть побежден Гектором». Однако не было ведь никакой способности в том, кто мог быть побежден, [т.е. в Гекторе], но лишь в том, кто мог победить [т.е. в Ахилле]. И никакой неспособности не было в том, кто не мог быть побежден [т.е. в Ахилле], но лишь в том, кто не мог победить [т.е. в Гекторе].

У. Я согласен с этим. Конечно, я думаю, это полезно знать [9].

М. Хорошо.

ГЛАВА 9

ЧТО ВСЯКОЕ ДЕЙСТВИЕ ОБОЗНАЧАЕТ ЛИБО ИСТИНУ, ЛИБО ЛОЖЬ

М. Вернемся, однако, к истине обозначения. Я потому и начал с этого вопроса, чтобы вести тебя к менее знакомому через более знакомое; ибо все говорят об истине обозначения, но мало кто рассматривает истину, которая есть в сущности вещей.

У. Мне было полезно, что мы продвигались в таком порядке.

М. Теперь посмотрим, к чему относится истина обозначения. Ведь истинные или ложные значения существуют не только у того, что мы обычно называем знаками, но также и у всего прочего, что мы обсуждали до сих пор. Нечто будет для кого-либо должным деланием, только если этому лицу именно это подобает сделать; стало быть, самим фактом, что кто-то делает что-либо, он утверждает и обозначает, что он должен делать это. И если он [действительно] должен делать то, что он делает, он утверждает истину, а если он [в действительности] не должен делать этого, тогда – ложь.

У. Хотя, кажется, я понимаю, что ты имеешь в виду, но покажи мне это яснее, потому что прежде я не слышал ничего такого.

М. Допустим, что ты находишься в каком-то месте, где, как ты знаешь, есть съедобные растения и ядовитые, но ты не знаешь, как отличить их; допустим также, что там находится другой человек, относительно которого ты не сомневаешься, что он умеет их отличать. Если бы ты спросил его, какие растения съедобные и какие ядовитые, и он назвал бы тебе съедобными одни растения, а есть стал другие, – чему бы ты поверил больше, его слову или его действию?

У. Его поступку больше, чем слову.

М. Значит он сказал бы тебе о том, какие растения съедобны, скорее своим поступком, чем словом?

У. Да.

М. Точно так же, если бы ты не знал о ком-то, лжец ли он, и он бы солгал в твоем присутствии, то даже если бы он сказал тебе, что ложь для него нечто недолжное, своим поступком он убедительнее показал бы тебе, что ложь для него нечто должное. Подобным образом, если бы кто-нибудь замышлял нечто или желал, а ты не знал бы, должное ли для него – желать этого или замышлять; тогда, если бы ты увидел [проявившимися] его желание и замысел, он самим делом обозначил бы для тебя, что это должное для него – желать и замышлять это. И если бы это [действительно] было должным, он утверждал бы истину, а если нет – солгал бы. Существует сходным образом истинное или ложное обозначение также и в существовании вещей, ибо тем самым, что вещь существует, она утверждает, что должна существовать.

У. Я теперь ясно вижу то, чего не замечал прежде.

М. Перейдем к тому, что нам еще осталось рассмотреть.

У. Продвигайся, я последую за тобой.

ГЛАВА 10

О ВЫСШЕЙ ИСТИНЕ

М. Не правда ли, ты не будешь отрицать, что Высшая Истина есть правильность?

У. Я готов признать, что она есть не что иное.

М. Так смотри. Все упомянутые выше роды правильности являются правильностями, поскольку то, в чем они заключаются, либо таково, каким оно должно быть, либо делает то, что оно должно делать; но Высшая Истина есть правильность не в силу того, что она подчинена некоторому долженствованию. Все другие вещи обязаны ей, а она не обязана ничему другому. Таким образом, она есть то, чтó она есть, исключительно потому, что éсть.

У. Я понимаю.

М. Понимаешь ли ты также, каким образом эта правильность является причиной всех других истин и правильностей, но ничто не является причиной ее самой?

У. Да. И что касается этих других истин, то я замечаю, что некоторые суть только следствия [другой причины], а некоторые представляют собой и причины и следствия. Например, истина, которая имеет место в существовании вещей, есть следствие Высшей Истины, но она в то же время является причиной истины, которая имеет место в мысли или в высказывании; но эти две истины сами не являются причинами какой-либо иной истины.

М. Верное наблюдение. Основываясь на этом, ты можешь понять, каким образом в «Монологе» я доказываю, опираясь на истину высказывания, что Высшая Истина не имеет ни начала, ни конца. Ведь когда я спрашиваю: «Когда не было истинным, что нечто будет?», – я не то имею в виду, что не имело начала самое высказывание, утверждающее, что нечто будет; и не то, что истина этого высказывания есть Бог. Но так как невозможно помыслить, когда, если бы было такое высказывание, в нем отсутствовала бы истина, то именно благодаря этой непостижимости – а именно, непонятно, когда этой истины могло не быть, если было высказывание, в котором она могла присутствовать, – становится понятным, что не имеет начала та истина, которая есть первопричина истины высказывания. Действительно, истина высказывания не могла бы существовать всегда, если бы ее причина не существовала всегда. Ведь высказывание, утверждающее, что нечто будет, является истинным, только если это нечто на самом деле будет; однако ничего не будет, если его нет в Высшей Истине. Подобным образом следует понимать и другое высказывание, утверждающее, что нечто было. Ведь коль скоро это высказывание сделано, всякий ум постигает его как истинное; а отсюда с необходимостью следует, что невозможно помыслить никакого конца для той истины, которая является высшей причиной истины этого высказывания. Оттого ведь и истинно сказать, что нечто было, что оно было на самом деле; а нечто на самом деле было, потому что так есть в Высшей Истине. Вот почему, если никогда не могло не быть истинным, что нечто

будет, и никогда не сможет не быть истинным, что нечто было, то невозможно, чтобы у Высшей Истины были начало и конец.

У. Я не нахожу никаких возражений против твоих аргументов.

ГЛАВА 11

ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ИСТИНЫ

М. Возвратимся к исследованию истины, с которого мы начали.

У. Все, о чем мы говорили, относится к исследованию истины. Однако начинай, откуда хочешь.

М. Скажи мне, существует ли, на твой взгляд, еще какая-либо правильность, впридачу к тем, которые мы рассмотрели?

У. Я не знаю никакой другой, кроме этих, разве только та, что есть в телесных вещах, как, например, прямизна (rectitudo) палки. Но она вовсе не родственна тем другим видам.

М. Чем же, по-твоему, она отличается от других?

У. Тем, что ее можно схватывать телесным зрением; а те, другие, постигаются только усмотрением разума (rationis contemplatio).

М. А разве прямизна тел не постигается разумом и не познается безотносительно к субъекту? [10] Пусть есть сомнение относительно того, является ли прямой поверхность (linea) какого-то отсутствующего тела или нет; при этом можно показать, что никакая часть ее не является кривой; разве нельзя тогда, связав все воедино, с помощью разума заключить, что поверхность с необходимостью является прямой?

У. Можно. Но то же самое, что познается таким образом посредством разума, воспринимается также чувством зрения в субъекте, тогда как другие роды правильности могут быть восприняты только умом.

М. Значит, если я не ошибаюсь, мы можем определить истину как правильность, воспринимаемую только умом.

У. Не будет ошибки сказать так. Несомненно, это определение истины содержит точно то, что нужно, не более и не менее. Именование «правильностью» отделяет истину от всего, что не называется правильностью; а слова «воспринимаемая только умом» обособляют ее от прямизны – правильности, доступной чувству зрения.

ГЛАВА 12

ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ

У. Ты показал мне, что всякая истина есть правильность [или правота] (rectitudo), а правота [или правильность], как мне кажется, то же самое, что справедливость. Растолкуй мне также и справедливость, чтобы я мог понять, что это такое. Ведь представляется, что для всякой вещи быть правильной [правой] (rectum) – то же самое, что быть справедливой (iustum); и наоборот, быть справедливой – то же самое, что быть правильной. Для огня, видимо, быть и справедливым, и

правильным – значит быть горячим, а для всякого человека – любить того, кто его любит. И если все, что должно существовать, существует и по правде, т.е. правильно (recte), и по справедливости (iuste), и если ничто иное не существует правильно и справедливо, кроме того, что должно существовать, тогда, как я думаю, справедливость есть не что иное, как правильность. Хотя Высшая и Простая Природа не потому является правой [правильной] или справедливой, что она подчинена какому-либо долженствованию, тем не менее несомненно, что правильность [правота] и справедливость в ней также тождественны.

М. Если справедливость не что иное как правильность, то ты уже получил определение справедливости. А так как мы говорим о правильности, которая воспринимается только умом, то истина, правильность и справедливость определяются друг через друга. Таким образом, если бы кто-либо знал, что такое одна из них, но не знал бы, что собой представляют другие, он мог бы, зная одну, получить знание о других; вернее, тот, кто знает одну из них, не может не знать другие.

У. Так что же? Назовем ли мы камень справедливым, когда он устремляется сверху вниз, потому что он в этом случае делает то, что и должен делать, подобно тому как мы называем справедливым человека, когда он поступает как должно?

М. Нет, мы обычно не называем камень справедливым в том же смысле, что и человека.

У. Почему же тогда мы предпочитаем называть справедливым человека, а не камень, если действия и того, и другого справедливы?

М. Не думаешь ли ты, что действия человека отличаются от действий камня?

У. Я знаю, что человек действует по своей воле, камень же – по природе, а не по собственному побуждению.

М. Именно поэтому мы не называем камень справедливым; ибо не является справедливым тот, кто делает должное, если он не желает того, что делает.

У. Скажем ли мы тогда, что лошадь справедлива, когда она стремится на пастбище? Ведь она по желанию делает то, что должно?

М. Я не сказал, что справедлив тот, кто по желанию делает должное; а сказал я, что не является справедливым тот, кто не делает должного по своему желанию.

У. Тогда скажи мне, кто же справедлив?

М. Ты ищешь, как я вижу, определение той справедливости, которой подобает хвала; равно как и противоположному, т. е. несправедливости, подобает порицание.

У. Именно этого я ищу.

М. Очевидно, что такой справедливости нет ни в какой природе, которой недоступно знание правильности (rectitudo). Всякая природа, которая не желает правильности, хотя бы и обладала ею, не заслуживает похвалы за обладание правильностью. Но природа, которая не знает правильности, не способна и желать ее.

У. Это верно.

М. Поэтому правильность, которая стяжает хвалу обладающему ею,

наличествует только в разумной природе, так как лишь она знает правильность, о которой мы говорим.

У. Так.

М. Поскольку же всякая справедливость есть правильность, то справедливость, которая вменяется в заслугу сохраняющему ее, присутствует только в разумных существах.

У. Иначе и быть не может.

М. Тогда где же, по-твоему, обретается эта справедливость в человеке, который ведь есть разумное существо?

У. Она может быть только либо в его воле, либо в знании, либо в действиях.

М. А что, если кто-либо мыслит правильно и действует правильно, но неправедно желает; похвалят ли его за справедливость?

У. Нет.

М. Значит, эта справедливость не есть ни правильность знания, ни правильность действия, но праведность воли.

У. Она будет либо этим, либо уж ничем.

М. Как тебе кажется, подобающе ли мы определили искомую справедливость?

У. Ты сам решай.

М. Полагаешь ли ты, что всякий желающий того, чего надлежит желать, желает праведно и имеет правильное направление воли?

У. Нет, если кто-либо желает должного, не зная того, – например, хочет запереть дверь перед неким человеком, хотя и не знает, что тот намеревается убить кого-то в доме, – то имеет ли человек, заперший дверь, правильное направление воли или не имеет, он, конечно, не имеет того правильного направления воли, которое мы ищем.

М. Ну, а что ты скажешь о человеке, который знает, что должен желать того, чего он желает?

У. Может так случиться, что человек осознанно желает должного и все же не хочет, чтобы это было должным. Когда грабитель принужден возвратить украденные им деньги, ясно, что ему не хочется исполнить эту обязанность; ведь его намерение вернуть деньги вынуждено тем, что он должен их вернуть.

М. А если кто кормит голодного бедняка ради суетной славы? Он как раз желает, чтобы должным было желание того, чего он желает; его ведь и хвалят за то, что он желает делать то, что должно. Каково твое мнение о нем?

У. Его праведность не следует хвалить и ее недостаточно для той справедливости, которая нас интересует. Но теперь покажи, что необходимо для искомой справедливости.

М. Всякая воля, с одной стороны, желает чего-либо, с другой стороны, желает ради чего-либо. Поэтому мы должны рассматривать и чего она желает, и почему желает. Ибо воля в той же мере будет иметь правильность, желая того, чего должно желать, как и желая ради того, ради чего должно. Поэтому всякая воля имеет и что и почему. Вообще, чего бы мы ни желали, мы желаем этого по какой-либо причине.

У. Все мы знаем это по себе.

М. Ради чего же, по-твоему, следует человеку желать того, чего он

желает, чтобы воля его заслуживала похвалы? Ведь чего следует ему желать, ясно: ибо тот, кто не желает должного, несправедлив.

У. Мне кажется, ясно и то, что ему следует желать и чего должно, и потому что должно, чтобы воля человека была справедлива.

М. Ты хорошо понимаешь оба эти момента, необходимые для того, чтобы воля была справедливой: желать того, что должно, и желать, потому что должно. Но теперь скажи мне, достаточно ли этого?

У. А почему нет?

М. Если кто-то вынужденно желает должного, а вынужден он желать этого, поскольку этого должно желать, то разве не оказывается, что этот человек некоторым образом желает того, чего он должен желать, потому что должен?

У. Я не могу отрицать этого. Но он желает иначе, чем справедливый человек.

М. Укажи мне, в чем различие между этими двумя способами.

У. Когда справедливый человек желает того, чего он должен желать, тогда, если его подобает называть справедливым, он сохраняет правильное направление воли не ради чего иного, как ради него самого. А тот, кто желает должного лишь по принуждению или склоняемый к этому посторонней наградой, сохраняет правильное направление воли не ради него самого, но ради чего-то другого, – если вообще можно сказать, что он его сохраняет.

М. Следовательно, та воля справедлива, которая сохраняет свою праведность ради самой праведности.

У. Либо эта воля справедлива, либо уж вовсе никакая.

М. Итак, справедливость есть праведность воли, сохраняемая ради нее самой.

У. Да, это – определение справедливости, которого я искал.

М. Посмотри, однако, не следует ли в этом определении что-нибудь исправить.

У. Я не вижу ничего, что надо исправлять.

М. Я тоже. Ведь нет никакой справедливости, которая не есть праведность, и именно правильное направление воли (rectitudo voluntatis) называется справедливостью самой по себе. Правильность действия называется справедливостью, только если это действие совершается справедливой волей, тогда как правильное направление [праведность] воли нисколько не утрачивает имени справедливости, даже если невозможно, чтобы совершилось то, чего мы праведно желаем.

Что же касается слова «сохраняемая», то, возможно, кто-нибудь скажет: Если праведность воли следует называть справедливостью, только когда она сохраняется, тогда только что полученное правильное направление воли не есть справедливость; таким образом, мы не получаем справедливости, когда получаем праведность воли, но мы сами заставляем ее стать справедливостью, сохраняя ее. Ведь мы получаем ее и обладаем ею прежде, чем сохраняем ее. И мы не потому получаем эту праведность воли и не потому изначально обладаем ею, что сохраняем ее; но потому и начинаем ее сохранять, что получили ее и уже обладаем ею.

На это возражение можно ответить, что мы получаем правед-

ность, чтобы сразу же, одновременно с получением, и желать, и иметь ее. Ибо мы не имеем ее, не желая; а если мы ее желаем, то тем самым уже и имеем ее. И как мы одновременно и имеем правильное направление воли, и желаем его, так же точно мы одновременно и желаем, и сохраняем его. Ведь точно так же, как мы не можем сохранить праведность воли, если не желаем ее, так не бывает и того, чтобы мы желали, но не сохраняли ее. Мы сохраняем эту праведность, пока мы желаем ее, и пока желаем, сохраняем. Так как нам свойственно в одно и то же время и желать праведности воли, и обладать ею, и так как желание праведности воли и сохранение ее бывают у нас также одновременно, то с необходимостью следует, что мы сразу же и получаем ее, и имеем, и сохраняем; и пока сохраняем ее, обладаем ею, а пока обладаем ею, сохраняем ее. В этом нет никакого противоречия.

Конечно, получение этой праведности по природе предшествует обладанию ею или желанию ее, поскольку последние не являются причиной получения ее, тогда как получение ее производит и обладание ею, и желание ее. Тем не менее, к одному моменту времени относится и получение, и обладание, и желание, ибо изначально мы сразу же и получили праведность воли, и имели, и желали ее; и как только она получена, она уже и есть у нас, и мы желаем ее. Более того, обладание праведностью воли и желание ее происходят одновременно с сохранением ее, даже хотя обладание и желание по природе предшествуют сохранению. Таким образом, от Кого мы единомгновенно получаем и обладание, и желание, и сохранение праведности воли, от Того мы получаем и справедливость. И как только мы имеем эту праведность воли и желаем ее, надобно сказать, что имеем и справедливость.

Слова «ради нее самой», которые мы включили в наше определение справедливости, необходимы, поскольку сама эта праведность никоим образом не может быть справедливостью, если она не сохраняется ради себя самой.

У. Против этого нечего возразить.

М. Как ты думаешь, это определение справедливости может ли быть приложено также и к Высшей Справедливости, – по крайней мере, насколько мы можем говорить о вещах, о которых ничего, или почти ничего, не может быть сказано в собственном смысле?

У. В этом случае, [по отношению к Богу], воля не есть одно, а справедливость – иное. И тем не менее, как мы говорим о могуществе божественности (potestas divinitatis) или о божественном могуществе (divinam potestas) или о могущественной божественности (potentis divinitas), [как бы различая словесно божественность и могущество], хотя в божественности могущество не есть одно, а божественность – иное; так не будет несообразным говорить [по отношению к Богу] о праведности воли (rectitudo voluntatis) или о желаемой праведности (voluntaria rectitudo) или о праведной воле (recta voluntas). Если же мы говорим о праведности воли, что она сохраняется ради себя самой, тогда, видимо, эти слова ни к какой другой праведности и неприложимы. Ведь ничто иное не сохраняет праведность воли Бога, но она сама себя хранит, и не посредством чего-то иного, но сама собою; и также она хранит себя не ради чего-то иного, а ради самой себя.

М. Значит, мы можем сказать без колебания, что справедливость – это праведность воли, каковая праведность сохраняется (servatur) ради себя самой. А поскольку у сказанного здесь глагола «servatur» нет в страдательном залоге причастия настоящего времени, то вместо настоящего времени мы можем использовать страдательное причастие прошедшего времени от того же глагола [11].

У. Это очень распространенный обычай употреблять в страдательном залоге причастие прошедшего времени вместо причастия настоящего времени, которого латынь не имеет; в латыни нет также причастий прошедшего времени от глаголов действительного залога, и вместо отсутствующих причастий прошедшего времени используются причастия настоящего времени. Например, мы говорим о ком-нибудь: «Он научился, упражняясь и читая» (Hic quod studens et legens didicit), а также «Только бывши принужден, учит» (Non nisi coactus docet); т.е. «Пока он упражнялся и читал, научился» и также «Учит, только когда принуждается».

М. Следовательно, мы верно говорим, что справедливость есть праведность воли, сохраняемая (servata – букв. сохраненная) ради самой себя, т.е. та, что сохраняется ради самой себя.

Вот почему справедливые люди иногда называются «праведными сердцем», т.е. имеющими праведную волю; а иногда просто «праведными» без поясняющего слова «сердцем». Ибо никого не почитают праведными, кроме тех, чья воля праведна. Так [в Писании] говорится: «Торжествуйте, все правые сердцем» (Gloriamini omnes recti corde) (Пс 31:11). И также: «Праведники видят сие, и радуются» (Videbunt recti et laetabuntur) (Пс 106:42).

У. Твое определение справедливости удовлетворит даже детей. Пойдем дальше.

ГЛАВА 13

ЧТО ВО ВСЕХ ИСТИННЫХ ВЕЩАХ ИСТИНА ОДНА

М. Обратимся опять к правильности или истине; этими двумя именами, коль скоро мы говорим о правильности, воспринимаемой только умом, обозначается одна и та же вещь – тот род, к которому относится справедливость. И спросим, действительно ли существует одна-единственная истина во всех вещах, в которых, как мы говорим, есть истина, или существует столько же истин, сколько вещей, в которых, по общему убеждению, есть истина.

У. Мне бы очень хотелось узнать это.

М. Очевидно, что независимо от того, в каких вещах есть истина, истина – не что иное, как правильность.

У. Это несомненно.

М. Тогда, если истин столько же, сколько вещей, то столько же и правильностей.

У. И это так.

М. Если различные правильности с необходимостью соответствуют

многоразличию вещей, то эти правильности непременно имеют свое бытие в соответствии с самими вещами; и как разнятся сами вещи, в которых они существуют, так существуют и различные правильности.

У. На примере одной вещи, в которой, по нашему суждению, есть правильность, поясни мне, как надо понимать ее и в других случаях.

М. Я имею в виду, что если бы правильность обозначения отличалась от правильности воли просто потому, что первая имеет место в обозначении, а вторая – в воле, тогда правильность обозначения была бы обязана своим существованием обозначению и изменялась бы в согласии с ним.

У. Но так и есть. Ведь когда обозначается существование того, что действительно существует, или несуществование того, что не существует, тогда обозначение правильно, и очевидно, что существует правильность, без которой обозначение не могло бы быть правильным. Если же обозначается существование того, чего в действительности нет, или несуществование того, что на самом деле есть, или если вообще ничего не обозначается, тогда не будет никакой правильности обозначения, поскольку эта правильность могла бы иметь место только в [самом] обозначении. Значит, эта правильность получает свое существование благодаря обозначению и изменяется вместе с ним, подобно тому как цвет обязан своим существованием или несуществованием телу. Ведь пока существует тело, необходимо, чтобы у него был цвет, но когда тело исчезает, невозможно, чтобы его цвет оставался.

М. Нет, правильность принадлежит обозначению иначе, чем цвет телу.

У. Тогда покажи, в чем различие.

М. Если бы никто не хотел обозначать посредством некоторого данного знака то, что подобает обозначать им, то осуществлялось бы все же какое-либо обозначение с помощью данного знака?

У. Нет.

М. И что же, он тем самым не был бы правильным, чтобы обозначать то, что ему подобает обозначать?

У. Нет, он не стал бы от этого неправильным; и правильность попрежнему входила бы в его определение (hoc exiget rectitudo).

М. Итак, даже если обозначение не имеет места, все же не исчезает правильность, посредством которой знак правилен и которая требуется, чтобы он обозначал как подобает.

У. Если бы эта правильность исчезла, тогда знак не был бы правилен и правильность не требовалась бы от него.

М. Если обозначается то, что должно быть обозначено, то не думаешь ли ты, что обозначение правильно в силу этой самой правильности и в согласии с ней?

У. Я не могу думать иначе. Ведь если бы обозначение было правильно в силу некоторой другой правильности, чем та, [благодаря которой нечто обозначается как должно], тогда, хотя бы исчезла та правильность, [благодаря которой нечто обозначается как должно], обозначение все же было бы правильным [в силу этой другой правильности]. Но не будет правильным никакое обозначение, которое обозначает то, что обозначать не следует и чего не требует правильность.

М. Значит, никакое обозначение не является правильным в силу какой-то иной правильности, помимо той, которая все еще остается, когда обозначения нет.

У. Это ясно.

М. Итак, не видишь ли ты, что правильность есть в обозначении не потому, что она возникает, когда то, что есть, обозначается как существующее, а то, чего нет, – как несуществующее; просто в этот момент обозначение приводится в согласие с той правильностью, которая всегда есть [и никогда не исчезает]. В равной мере правильность отсутствует в обозначении не из-за того, что она исчезает, когда нечто обозначается недолжным образом или когда обозначение не осуществляется; она отсутствует, только если у обозначения нет той непреходящей правильности, [которая никогда не исчезает].

У. Я не могу не видеть этого.

М. Тогда правильность, благодаря которой обозначение называется правильным, и не происходит от обозначения, и не изменяется вместе с ним, как бы ни изменялось само обозначение.

У. Это совершенно ясно.

М. Можешь ли ты теперь доказывать, что цвет принадлежит телу точно так же, как правильность – обозначению?

У. Я готов скорее доказывать, что эти два случая совершенно несхожи.

М. Полагаю, теперь ты знаешь, как следует думать о воле и ее правильности, а также о других [вещах], которые должны иметь правильность (quae rectitudinem debent).

У. В общем, я вижу, что этим рассуждением доказано, что какими бы они ни были, их правильность остается неизменной.

М. Какой же вывод, по-твоему, следует касательно самих правильностей? Отличаются ли они друг от друга, или у всех у них одна и та же правильность?

У. Я признал выше, что если бы было столько же правильностей, сколько вещей, в которых они усматриваются, то было бы необходимо, чтобы эти правильности соответствовали тем вещам и менялись в согласии с ними. Но доказано, что этого никогда не бывает. Поэтому существование многих вещей, в которых есть правильность, не означает, что существует множество правильностей.

М. Нет ли у тебя еще какого-нибудь довода в пользу существования многих правильностей помимо того, что существует множество вещей, [в которых есть правильность]?

У. Я понимаю, что тот довод не имеет силы, и считаю, что никакого другого нельзя найти.

М. Итак, правильность одна и та же во всех вещах.

У. Необходимо это признать.

М. Более того: если правильность есть в тех вещах, которые должны иметь правильность (quae debent rectitudinem), лишь когда они соответствуют тому, чем они должны быть, и только это и означает для них быть правильными, то очевидно, что у всех этих вещей одна-единственная правильность.

У. Я не могу отрицать этого.

М. Следовательно, во всех этих вещах истина одна.

У. Невозможно отрицать и этого. Однако объясни мне: почему мы говорим об истине «той или иной вещи», как бы различая многие истины, если никакое различие не привходит в них от самих вещей? Ведь многие едва ли согласятся, что нет никакого различия между истиной воли и той, которая называется истиной действия, или истиной чего-либо еще.

М. Не в собственном смысле говорят, что есть истина «той или иной вещи», ибо она имеет свое бытие не в самих вещах, не из самих вещей и не посредством самих вещей, в которых, как считается, она есть. Только если сами вещи находятся в согласии с той истиной, которая всегда наличествует в них, поскольку они суть то, чем должны быть, тогда говорят об «истине той или иной вещи», например, об истине воли или действия. Точно так же говорится о «времени той или иной вещи», хотя одно и то же время у всех вещей, существующих одновременно. Не будь той или иной вещи, все равно время было бы тем же самым. Ведь не потому говорят о времени той или иной вещи, что время есть в вещах, а потому что вещи – во времени. Время, взятое само по себе, не называется временем чего-либо, но когда мы рассматриваем вещи, которые существуют во времени, мы говорим: «время той или иной вещи». Так и Высшая Истина, существуя сама по себе, не есть истина никакой вещи; но когда нечто находится в согласии с Высшей Истиной, тогда мы говорим о его истине или правильности.

[1] Переводя название этого трактата на русский язык как «О грамматике», необходимо сделать оговорку, что речь здесь идет не о грамматике как дисциплине, а о человеке, сведущем в грамматике. В латинском языке такой двусмысленности нет: de grammatico – форма слова grammaticus (грамматик, учитель грамоты, учитель словесности, знаток языка и литературы, образованный человек). Если бы речь шла о грамматике-дисциплине, название было бы De grammatica.

[2] Monologion, c. 18.

[3] Это определение истинного и ложного предложения восходит к комментарию Боэция на сочинение Аристотеля «Об истолковании». См. PL, 64, 457 ff.

[4] Ансельм в этом разделе использует понятия oratio, enuntiatio и propositio как взаимозаменяемые термины. Enuntiatio есть высказывание в смысле утверждения, т. е. оно утверждает нечто или отрицает. Oratio означает высказывание в смысле речения, которое не обязательно содержит утверждение; например, молитва – это речение, которое не содержит утверждения. Всякое истинное или ложное oratio есть, таким образом, enuntiatio. Здесь, как и выше, Ансельм следует Боэцию. Ср. PL, 64, 434 ff.

[5] Ключевую роль в ансельмовом анализе проблемы истинности высказывания играет понятие significatio. В этом понятии, как его употребляет Ансельм, объединены два момента, которые в последующем развитии логики стали различаться в качестве смысла и значения языкового выражения. Каждое слово или предложение языка является носителем определенного смыслового содержания и в то же время оно используется для обозначения предметов и ситуаций реального мира. Смысл языкового выражения не зависит от его использования в качестве средства обозначения; даже в случае расхождения между тем, что формулируется в высказывании, и реальным положением дел смысл высказывания остается неизменным. На этом основании Ансельм выделяет два типа «правильности» (или истинности) высказывания: одна (смысловая) присуща высказыванию постоянно, другая становится свойственной высказыванию только в тех

случаях, когда оно «обозначает (significat) существование того, что существует». Чтобы сделать перевод более понятным, слова significatio, significat, significare будут переводиться двояко, в зависимости от контекста их употребления. Когда выражение «enuntiatio (propositio, oratio) significat» используется Ансельмом для указания отношения меду языковым выражением и реальным фактом, наряду с буквальным переводом «высказывание обозначает» будет употребляться оборот «высказывание утверждает», дабы подчеркнуть, что в данном случае утверждается (или отрицается) соответствие между смыслом высказывания и реальным положением дел. Когда же выражение «enuntiatio (oratio) significat» используется для указания смысла высказывания, оно всегда будет переводиться как «высказывание обозначает».

[6] Следует отметить особенности перевода латинского слова rectitudo в тех случаях, когда речь будет идти об истине воли или истине действия. Истина воли определяется в трактате как осуществление волей того устремления, которое является для нее должным. Это соответствие должному для воли, как и для высказывания, Ансельм выражает с помощью понятия rectitudo. Латинские слова rectus (прямой, правильный, праведный, справедливый) и rectitudo имеют гамму значений, часть которых необходимо учесть при переводе на русский язык, чтобы употребление этих терминов для характеристики различных объектов в разных разделах трактата было и логически корректным, и стилистически выразительным. В русском языке большинство этих значений можно передать однокоренными словами «правильность», «правота», «праведность», хотя при этом не все смыслы получат выражение, как, например, прямизна (rectitudo) палки. При переводе мы будем по большей части использовать стилистически нейтральное слово «правильность». Это значение латинского термина rectitudo фиксирует наличие общей логической характеристики у различных предметов, обсуждаемых в трактате: неважно, о чем идет речь, – о высказывании, мысли, чувстве, воле или поступке, – выполнение ими своего назначения, т.е. их должное функционирование, будет для них правильным функционированием, их «правильностью». Из стилистических соображений применительно к воле вместо «правильности» будет употребляться выражение «правильное направление воли», хотя у самого Ансельма не используется термин «направление». Однако в контексте обсуждения истины воли и поступка нам придется прибегать к употреблению и других вариантов перевода этих терминов, в частности с помощью слов «праведность», «праведный».

[7] Учение о зрении, которое здесь излагает Ансельм, состоит в том, что глаз испускает зрительный луч, который, наталкиваясь в своем движении на какой-либо объект, воспринимает цвет этого объекта.

[8] Из значений латинского слова percussio – удар, поражение, казалось бы, второе лучше отвечает смыслу нижеследующего грамматического рассуждения Ансельма. Это так, по крайней мере, в одном отношении: слово «поражение», как и латинское percussio, – существительное, несущее на себе след своего происхождения от причастия страдательного залога. Но оно не удовлетворяет второму требованию: обозначать активность. В русском языке также многие слова подобной грамматической структуры имеют смысл активного действия, – например, видение, деяние, – но слово «поражение» как раз имеет смысл претерпевания, а не действия, пассивный, а не активный.

[9] [По другой рукописи]: Я согласен с этим. Конечно, я думаю, весьма полезно для постижения истины, скрытой во многих вещах, упражнять ум (mens) в искусстве такого рода обсуждений. Ведь ум, неопытный в этом, не умея тщательно различать, принимает в беспорядке все, что говорят, а потому сомневается и заблуждается.

[10] То есть к самому материальному предмету, к субъекту – носителю свойства.

[11] Здесь дается объяснение того, почему в определении справедливости: «праведность [правильное направление] воли, сохраняемая ради себя самой» (iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata) – используется причастие servata (буквально – сохраненная), хотя речь все время идет о сохранении, одновременном с получением этой праведности и наличием ее, а не о прежде, в прошлом, имевшем место сохранении праведности воли.