ЗАРОЖДЕНИЕ НОМИНАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ. ЭРИГЕНА И АБЕЛЯР

А. Ф. Лосев

Номинали́стическую диалектику средневековья обычно рассматривают как вполне самостоятельное, вполне независимое и строго дифференцированное течение философской мысли. Современная история средневековой философии давно уже преодолела этот абстрактно-метафизический предрассудок. Собственно говоря, если строго ограничиться одним средневековьем, то самостоятельного и безусловно специфического номинализма здесь вовсе никогда не существовало. Все средневековые номиналисты Запада были не только католиками, но и монахами, настоятелями монастырей, канониками или епископами и даже папами и уж, во всяком случае, университетскими преподавателями. Правда, их учение иногда получало отрицательную оценку со стороны официальной церкви и даже осуждение, и так называемые номиналисты часто каялись, тем не менее официальное церковное осуждение не было настолько строгим, чтобы номиналисты не защищались, не занимали высоких официальных мест и не продолжали доказывать свои идеи как в устном, так и в письменном виде. Крупнейшие философы и богословы средневекового Запада, может быть, иной раз незаметно для себя, а часто и вполне сознательно, оказывались в том или ином смысле номиналистами. Они собирали многочисленных слушателей и учеников, писали обширные сочинения с виду вполне ортодоксального характера и только в самом крайнем случае трактовались как еретики или сами себя считали таковыми. Если собрать вместе все официальные церковные осуждения номиналистов, то возникает впечатление, что номиналистическими были решительно всё средневековое богословие и философия на Западе. Византия в этом смысле была, несомненно, строже и суровее. Сейчас мы ограничимся только указанием на то, что главнейшее официальное богословие Запада если не было прямо номиналистическим, то, во всяком случае, часто давало повод для номинализма.

1. *Источники номиналистической диалектики.* Первый источник, который мы здесь подробно не рассматриваем, заключается в чересчур большом увлечении грамматически-риторическим пониманием диалектики, когда уже начинала нарушаться наивная связь конструктивно-языковой диалектики с тогдашней онтологией и когда конструктивно-языковая диалектика начинала получать не только самостоятельное значение, но уже отвергала тогдашнее вероучение, служанкой которого она сначала себя мыслила, стремясь признавать вероучение только в меру конструктивно-языковых достижений. О такого рода номиналистической диалек-

тике следует говорить отдельно. Сейчас мы хотели бы указать еще на другой источник номинализма в средневековой диалектике. Этот источник заключался в шатаниях и неуверенности самой онтологии, которая в известное время и у известных мыслителей не выдерживала своей методологии до конца и стремилась иной раз исходить из конструкций разума, не просто опиравшихся на вероучение, но пускавших в ход уже и принципиально-субъективные построения в человеческой психике. Одним из самых ранних мыслителей, старавшихся построить чисто объективную и онтологическую диалектику, но в то же самое время открывавших известный доступ и для субъективизма, был знаменитый Эригена.

2. *Иоанн Скот Эригена* (800/815—872/875) известен как последовательный неоплатоник, старавшийся путем неоплатонической диалектики доказать истину христианского догматического богословия. В общем такое понимание Эригены можно считать правильным, и об его онтологической диалектике опять-таки следует говорить специально. Однако сейчас, изучая истоки средневековой номиналистической диалектики, об этом Эригене мы тоже должны сказать несколько слов.

Прежде всего, ошибаются те исследователи и излагатели Эригены, которые сводят его только на один чистейший платонизм. Кто читал его главный труд «О разделении природы», тот, несомненно, удивлялся множеству таких мест трактата, где проводится самая настоящая аристотелевско-порфириевско-боэциевско-кассиодоровско-исидоровская точка зрения. Начать с того, что Эригена любит чисто силлогистический способ изложения, трактует о категориях, близких к Аристотелю, упоминает о суждении с традиционным разделением его на утвердительное и отрицательное, отнюдь не чуждается традиционных силлогистических модусов и фигур и даже диалектику понимает как некоторого рода языковое построение (несмотря на онтологизм его основной диалектики), так что его диалектику в IX в. так и понимали как fuga и insecutio предложений, т. е. как учение об их последовательности и формах построения. В таких местах трактата Эригены совершенно нет ничего нового, и это — самая настоящая средневековая, конструктивно-языковая диалектика. Диалектика и у него также помещается среди традиционных семи свободных искусств, причем и у него ею, как учением о спорах (disputandi disciplina), нужно пользоваться по преимуществу против еретиков. Тем не менее даже при таком конструктивно-языковом подходе у Эригены, несомненно, пробивается онтологизм, например, когда он говорит о тождестве философии и религии и когда ставит логику выше обычной для его времени школьной традиции, основанной на Боэции, Алкуине или Исидоре.

Однако специфическая особенность диалектики Эригены, по-видимому, заключается не в этом. Он ставит высоко диалектику не только за ее онтологизм, о чем, как сказано, надо говорить специально, но он понимает диалектику как область «общих представлений» человека (conceptio mentis, conceptio communis animi).

Эригена пишет: «Грамматика есть охранительная размеривающая (moderatrix) дисциплина артикулированного звука. Риторика есть дисциплина, украшенным образом и обильно дискутирующая о конечной причине относительно личности, материи, случайности, качества, места, времени и возможности. Кратко она может быть определена как проницательная и красноречивая дисциплина, содержащая семь видов конечной причины. Диалектика же есть тщательная и исследовательская дисциплина общих, разумных (rationabilium) концепций духа» [1]

С одной стороны, грамматика и риторика трактуются у Эригены как только орудие для диалектики. А с другой стороны, сама диалектика основывается на концептуализме и невозможна без использования слова. Больше того, диалектика мыслится у него состоящей из двух частей — диэретической, которая разделяет роды на виды, и аналитической, которая, наоборот, восходит от индивидуума к роду [2] и даже выше рода, «к сущности и к мудрости» [3] Таким образом, Эригена трактует диалектику просто как формально-логическую дисциплину, в которой нет ни слова об единстве противоположностей, и даже сопоставляет ее с традиционной силлогистикой [4]

Это противоречие в системе Эригены резко бросается в глаза, особенно в тех местах, где «аналитическая» часть диалектики означает не просто восхождение от единичного к общему, но и восхождение «к невидимому», «к бесформенному», даже к богу (обожествление, когда бог оказывается во всем и все оказывается в боге) [5] Возникающий отсюда пантеизм Эригены уже не раз подвергался анализу и едва ли может вызывать сомнение.

Противоречивость в понимании диалектики у Эригены выступает во многих местах, как, например, в следующем: «Что мешает нам поместить дисциплину определения среди искусств, присоединяя ее к диалектике, особенностью которой является подвергать разделению природу всего, что может быть мыслимо, соединять, различать и распределять собственные места для любых предметов?» [6] При этом, говорит Эригена, в своих разделениях и соединениях диалектика не может успокоиться до тех пор, пока не вернется «к сущности», к богу. У Эригены имеется даже такой текст, который, с одной стороны, восхваляет десять категорий Аристотеля, а с другой стороны, утверждает, что как раз при помощи этих десяти категорий можно нисходить от бога в область раздельных вещей и от них опять возвращаться к богу, к нерасчленимой oysia [7] С одной стороны, чувственный мир мыслится у Эригены не субстанциально, а только в виде акциденциальных изменений из божественной сущности; а с другой стороны, категории, которые мыслятся у Эригены бестелесно, имеют своей целью возводить этот чувственный мир к высшей сущности. Получается, таким образом, что категории, существенно связанные с человеческим словом, впервые только и превращают несубстанциальный чувственный мир в те субстанции, которые уже можно возводить в божественные сущности [8]

Эригена ратует за «необходимость обозначения вещей» (necessitas significandarum rerum) [9], так что вещи, выделившиеся из божественной сущности, нужно понимать только «номинально, или вербально» (nominaliter sive varbaliter) [10] Но при этом номинальность он понимает в переносном смысле, а возвращение вещей к богу, когда уже отпадает необходимость имен и слов, в буквальном смысле [11] Другими словами, буквальная сущность вещей создается человеческим наименованием. Поскольку же она небуквальна, она есть безличная эманация божественной сущности, т. е. сам бог [12] Только Адам давал вещам такие имена, которые были вполне адекватны их сущности. Поэтому совершенно прав К. Прантль [13], который называет диалектику Эригены так, как ее называли впоследствии, а именно «звуковой» (vocalis), т. е., мы бы попросту сказали, номиналистической. И Эригена действительно изображает функции рассудка при обработке эмпирических материалов в виде весьма активных функций, без которых не могло бы возникнуть и познание вещей у человека [14]

По Эригене, из бога изливаются не субстанции, но отдельные бесконечные акциденции, которые по самому своему существу, конечно, вполне безличны в сравнении с индивидуальными вещами. Тем не менее человек мыслит реальные вещи, т. е. не отдельные безличные акциденции, но различные их объединенности в субстанции, поскольку каждая вещь есть ведь та или иная индивидуальная субстанция. Но как же происходит это объединение человеком отдельных акциденций в цельные вещи? Это происходит путем наименования человеком той или иной совокупности акциденций. Следовательно, в этом пункте Эригена является чистейшим номиналистом. Однако вообще чистейшим номиналистом все-таки его назвать нельзя. Он исповедует высшую сущность бога, ее вполне реальную, но никак не номинальную разделенность на роды и виды и только отрицает воплощенность этих последних в реальных вещах. Значит, здесь перед нами просто не продуманный до конца номинализм, а вернее сказать, не продуманная до конца онтология.

Уже во времена Эригены начинали учить об активности человеческого разума, несмотря на весь тогдашний принципиальный онтологизм и даже неоплатонизм. Уже появилась потребность, в самом начале схоластики, трактовать человеческое разумное начало как активную силу, приводящую в порядок все хаотические ощущения человеческой психики. Однако совместить эту активность человеческого разума с активностью божественного разума еще не умели. Поэтому и получалось то противоречие у Эригены, о котором мы сейчас сказали. Кроме того, эта активность человеческого разума мешала видеть противоречия онтологизма не только у Эригены, но и у многих других мыслителей начального периода схоластики. Мыслители, увлекавшиеся конструктивно-языковой диалектикой, все более или менее зависят именно от Эригены, хотя и не были настоящими неоплатониками. Таковы Эрик Оксеррский, Ремигий Оксеррский, Вальтер фон

Шпейер, Герберт из Орильяка, Фульберт Шартрский и Ноткер Лабеон из Сен-Галлена. Так как это еще не есть неоплатонизм, а только конструктивно-языковое увлечение диалектикой, то этих мыслителей мы и нашли нужным упомянуть.

3. *Абеляр.* Номиналистическая диалектика Петра Абеляра (1079—1142) из местечка Пале в Бретани часто затемняется разными сообщениями и подробностями о его отношениях с Элоизой, касаться которых нам здесь, конечно, неуместно. Для нас интересно то, что номиналистическая диалектика Абеляра идет гораздо дальше Эригены. И это опять продукт противоречивой онтологии. Абеляр и католик, и монах, и настоятель монастыря, и богослов, для которого теизм является непоколебимой твердыней, и базируется он постоянно на Священном писании.

Однако очень большое шатание этой теистической теологии определенно приводило его к номинализму и даже к большему, как сказано, чем у Эригены, недаром Абеляр был прямым учеником Росцелина, правда ему возражавшим. Эригена как-никак все-таки признавал и роды и виды в самой божественной сущности и только отрицал наличие родовых понятий у человека, заменяя их словами или именами. У Абеляра же не существует родовых понятий даже и в человеческом мышлении. Общие понятия для него суть только слова. Известно сообщение Иоанна Сольсберийского [15], что слово как vox понимается только у Росцелина. Теперь же мы можем добавить, что у Абеляра слово понимается уже как sermo, т. е. как некоторого рода осмысленная связность слов в одно целое (так как sermo по-латыни и значит «речь»). После открытия новых рукописей Абеляра в XX в.[16] выяснилось, что vox Росцелин понимал просто как физическую единичность и потому негодную для логических заключений. Что же касается Абеляра, то он, исходя из аристотелевского определения «общее (universale) есть то, что по природе своей предицируется о многом», связывал sermo именно с происхождением (a nativitate) представлений у человека. Предицирование, а следовательно, и sermo также и у Абеляра оставалось человеческим установлением (institutio hominum), но vox имел для Абеляра не человеческое, но только физическое, природное и чисто единичное происхождение и значение, неспособное стать принципом обобщенной предикации.

Еще более резко Абеляр говорит об этом, когда рассуждает относительно определения, которое возможно только через genus («род»), а это уж совсем несвойственно никакому vox (который вообще не связан ни с каким множеством вещей) и возможно только при условии нематериальной и обобщенной significatio («значение»). Но как же тогда возможно обобщение? Абеляр в указанных рукописях весьма четко говорит, что хотя «все вещи, взятые сами по себе, нумерически вполне дискретны», тем не менее «вещи по природе своей между собой связны» (sunt convenientes ex aliquo). Так, «быть человеком» означает, что люди подобны (similes) друг другу. И это подобие не есть ни «вещь» (res), ни платоновская «сущность» (essentia). Но это ни в каком случае не есть

и просто ничто; и «быть человеком» предполагает собою определенное «состояние (status) человека». Эта теория статуса играет особенную роль в толковании Абеляром отрывков из Порфирия, хотя в этом толковании, по мнению Б. Гейера, «содержится существенное противоречие» [17], поскольку Абеляр то приближается к платоновскому реализму с его учением об essentia, то опровергает эту essentia в вещах. Из латинского текста Абеляра, напечатанного в приложении к статье Б. Гейера [18], выясняется беспомощный психологизм Абеляра в учении об универсалиях [19] и довольно забавная теория абстракции [20] Следовательно, Абеляр так или иначе понимает под словесным объединением единичного в общее не просто само же единичное, но некоторую цельную связность. Мы бы сказали, что, по Абеляру, слово является обобщением в смысле какого-то концептуализма. Правда, у Абеляра в этом смысле царит огромная путаница. Во всяком случае, однако, какой-то сверхсловесный момент общности он все-таки признавал в слове. Поэтому его номиналистическая диалектика не такая уж грубая, как это изображали многие историки философии. Правда, платонизмом тут и не пахнет. Это просто неумение разобраться в диалектике общего и единичного и приписывание обеим этим категориям то одного, то другого смысла. В общем, как мы сказали, это какая-то концептуалистическая диалектика. Указанный Б. Гейер [21], несмотря на установление им у Абеляра существенных противоречий, все же считает полуноминалистическую, полуреалистическую, а вообще говоря, концептуалистическую теорию универсалий у Абеляра большим достижением средневековой схоластики, делающим его фигурой огромного значения. Однако изучение приложенных к статье Б. Гейера новооткрытых рукописей Абеляра производит двойственное впечатление, свидетельствуя, с одной стороны, о большой логической зоркости философа в таком трудном вопросе, как об универсалиях, а с другой стороны, о множестве позитивистских предрассудков, существенно мешающих автору мужественно сформулировать то, к чему приходит его довольно тонкая диалектика.

Во всяком случае, было бы несправедливо делать Абеляра абсолютным номиналистом, исключающим всякую реальность вещей вне человеческого сознания и сводящим их только к субъективно создаваемым наименованиям. Мы привели бы следующие места из «Диалектики» Абеляра. «Действительно тот или иной звук по своей природе (naturaliter) не входит в обозначенную им вещь, но существует в силу налагания его людьми на вещи. Ведь наивысший Мастер ниспослал нам это налагание звуков. Однако он сохранил природу вещей для своего собственного их распределения» [22] «Ведь, конечно, необходимо, чтобы имена уже существовали бы, раз они обозначают самые вещи и создают предложения. однако предложения вовсе не обозначают те или иные вещи в том же простом смысле, в каком вещи обозначаются именами» [23] «Ибо когда мы говорим: „человек бежит“, то мы имеем дело с „человеком“ и „бегом“ в самих же вещах и связываем бег с человеком [в одно

целое], а не объединяем их смысл как попало; и мы ничего не говорим о значениях самих по себе, но устанавливаем мнение единственно только о вещах, вводя их значения в сознание слушающего» [24]

Если вникнуть в смысл этих рассуждений Абеляра, то, во-первых, вещи у него существуют независимо от сознания человека, во-вторых, звуки и целые предложения суть те орудия восприятия вещей, которые даны нам самим богом; и, в-третьих, когда мы друг с другом разговариваем, то мы вовсе не отвлекаемся от реально существующих вещей, а наша речь стремится только вложить известное их понимание и значение в сознание говорящих. Назвать всю эту концепцию номинализмом совершенно нет никакой возможности. Это, конечно, самый настоящий реализм. Однако этот реализм, ввиду отрицания Абеляром реальности общих понятий, сильно подорван и находится в противоречии с его другими уже чисто номиналистическими суждениями. Вот что значит в диалектике признание исключительно только единичного и недооценка реальности общего.

Несмотря на все это, Абеляр хватается за самые основные догматы христианства и хочет их разумно объяснить, поскольку диалектика для него есть прежде всего разумное разъяснение. Заранее можно сказать, что этот полуноминализм, полуреализм Абеляра не может дать каких-нибудь адекватных философских формул для христианского догматического богословия. Так, Абеляр берется не больше и не меньше, как за догмат о троичности божества. Поскольку общее понятие для него не есть реальность, а только эмпирически наблюдаемая сводка сходных предметов, постольку и три лица божества вовсе не трактуются у него как субстанциальные лица, т. е. как ипостаси. Это просто те или иные свойства божества, как и всякий вещественный предмет может обладать массой всяких свойств, и свойства эти вовсе еще не будут самостоятельными субстанциями. Первое лицо Пресв. троицы, которое он неизвестно почему продолжает именовать согласно тысячелетней традиции отцом, есть просто могущество или всемогущество бога; второе лицо оказывается у него премудростью, т. е. опять-таки одним из свойств, в которых нет ничего ипостасного, и третье в том же логическом смысле трактуется как благость или любовь божества. Неизвестно, считал ли сам Абеляр такое триипостасное учение необходимым результатом его номиналистической диалектики. Но мы-то, во всяком случае, хорошо понимаем, что здесь перед нами развертывается именно номиналистическая картина, хотя бы свойства, приписываемые божеству Абеляром, и были чем-то реальным. Тут важно отсутствие всякого чувства *субстанциальной реальности* идеального. Поэтому лица божества оказались у Абеляра не самостоятельными личностями, а только общими свойствами единого божества [25]

Так же мало благополучно обстоит дело у Абеляра с учением о творении. Так как третье лицо Пресв. троицы есть благость, а благость есть любовь, то нельзя любить самого себя (почему?),

а только что-нибудь другое. Любить же что-нибудь другое для божества — это значит прежде всего его творить (почему?). Тут мы тоже вращаемся в области каких-то отвлеченных предикатов или атрибутов, но не видно никаких субстанций и никаких субстанциальных отношений. Когда церковь дважды (в 1121 и в 1140 г.) осудила Абеляра, то оба эти осуждения необходимо считать совершенно правильными с точки зрения официального церковного богословия. Но, конечно, с точки зрения прогрессивной буржуазии и, в частности, протестантских богословов, учение Абеляра было прогрессивным, свободолюбивым, а церковь поступала с ним неправильно. Что под этим у протестантских богословов и буржуазных историков философии кроется непризнание церкви как авторитета и даже стремление ее уничтожить — это совершенно ясно.

Впрочем, традиционная буржуазная история философии часто грешила в отношении Абеляра гораздо больше. Абеляра ставили в контекст спокойной и невозмутимой академической философии. Это был благоговейный отшельник средневековья, оставивший после себя много произведений, так что положение Абеляра в общем считалось вполне нормальным и для средних веков вполне традиционным. Но как показывает изучение всех исторических, богословских и философских трудов, имеющих отношение к Абеляру, этот мыслитель был страстным французом, всю свою жизнь проводил в самой беспощадной борьбе со своими яростными противниками в области идеологии, в течение многих лет был обременен тяжелейшими переживаниями в связи со своими отношениями с любимой женщиной, Элоизой, и, несмотря на всю эту интимную связь с нею, добился пострига и монастырского настоятельства, подобно самой Элоизе, тоже никогда не прекращавшей его страстно любить, но поступившей в монастырь и тоже занявшей должность монастырской настоятельницы.

Обо всем этом в историко-философском труде, может быть, и не стоило бы говорить. Но вот оказывается, что Абеляр самыми крепкими нитями был связан с пробуждением городской культуры в XII в. во Франции, был действительно передовым и неотступным сторонником новых идей, поражал своим грозным словом консервативных противников и метался по всей Франции в поисках твердого места не только для себя, но и для своих многочисленных учеников. Советская история культуры может гордиться тем, что она не виновна в академическом прилизывании всех острейших и еще небывалых противоречий философской натуры Абеляра, а также своим вниманием к его бесконечным исканиям, восхождениям и катастрофам и чутким отношением к его замечательно напряженной литературной деятельности [26]

Абеляр писал много, но ввиду ли страстности его натуры или ввиду его непрестанной борьбы со своими злейшими врагами, его произведения полны разного рода противоречий и часто остаются незаконченными; и даже всеобъемлющий Минь почему-то не поместил в собрание сочинений Абеляра как раз наиболее интересную для нас «Диалектику».

Необходимо сказать, что изданию «Диалектики» Абеляра весьма не повезло в Новое и Новейшее время. Полностью в XIX в. она была издана только у В. Кузена — Ouvrages inédits d'Abelard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France, publ. par V Cousin. P 1836. P 173—497. Издание это, однако, ввиду плохого в то время палеографического состояния средневековых рукописей Абеляра, является весьма несовершенным. Тот же В. Кузен вознамерился издать полностью Абеляра в 2-х томах в 1849—1859 гг. (имеется перепечатка 1968 г.). Но «Диалектики» здесь не оказалось. В работе «Fragments de Philosophie du moyen age par V Cousin» (P., 1855) автор дает кое-какие сведения о возможном составе «Диалектики» Абеляра (с. 26—41) и некоторые латинские тексты, производящие жалкое впечатление. У Миня в большом томе, посвященном Абеляру, этот трактат отсутствует целиком. В издании Beitr. zur Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters. XXI Bd. H. 1—4. Münster, 1919—1933 тоже печаталось «полное» собрание философских сочинений Абеляра, куда опять-таки «Диалектика» не вошла, если не считать отдельных логических рассуждений. Логические сочинения Абеляра, и опять-таки без «Диалектики», мы находим в издании *Abelardo P.* Scritti filosofici (*Порфирий.* Глоссы на «Категории», «Об интерпретации» Аристотеля, «О разделениях» и Глоссы на «Топику») / Ed. per la prima volta da Matio Dal Pra. Roma; Milano, 1954. И только в 50-х годах голландцы подвергли тщательному и окончательному изучению все рукописные фрагменты Абеляра, которые относятся к его «Диалектике». В результате наконец и появился огромный том «Диалектики» Абеляра с анализом всех недошедших страниц рукописи, всех возможных пробелов, которые, может быть, были еще у самого Абеляра, работавшего над своей «Диалектикой» до самых последних лет жизни, и со всем строжайшим учетом возможного общего плана трактата. Это — *Abelardus P.* Dialectica. / Ed. of the Parisian manuscr. by L. M. — De Rijk, Assen (Utrecht), 1956.

Зато у Миня помещен другой замечательный труд Абеляра, раскрывающий самую суть диалектики этого мыслителя, — это «Sic et non», что можно было бы перевести «Так и не так» или «Да и нет». Этот огромный труд Абеляра, занимающий у Миня около трехсот столбцов мелкого шрифта [27] и содержащий в себе кроме пролога 158 небольших глав, преследует, по-видимому, две цели, одну — более поверхностную и другую — более глубокую. Более поверхностная цель у Абеляра заключается в том, чтобы показать, что относительно любого богословского утверждения и, даже больше того, относительно любого тезиса самого вероучения и Священное писание, и отцы церкви высказывали не только разнообразные, но часто даже и прямо противоположные и противоречивые суждения. Все это сочинение только и содержит одни цитаты из Библии и отцов церкви (числом более 1800). Когда та или иная мысль получает разный смысл в зависимости от своего контекста, в зависимости от тех или иных намерений автора, в зависимости вообще от разных осложняющих обстоятельств,

такие противоречивые мысли не требуют большого труда для анализа, и их противоречивость является результатом простого и вполне понятного недоразумения.

Однако Абеляр сплошь и рядом касается не этих поверхностных, но тех глубоких противоречий, которые остаются в глубине самой христианской догматики после устранения всех литературных, исторических или психологических недоразумений. Тогда получается, что бог и един и неедин, что он и непознаваем и познаваем, что в нем и три лица и ни одного лица, что бог воплощался в человеке и не воплощался в человеке, что бог искупил мир и не искупил мира, что мы и воскреснем после смерти и не воскреснем и т. д. и т. д. Эта раздирающая, а мы бы сказали, душераздирающая диалектика пронизывает у Абеляра весь его труд, так что в конце концов даже и возникает мысль, нельзя ли и вообще, по Абеляру, говорить что угодно о чем угодно. В правоверии самого Абеляра не может быть никакого сомнения. Вера в Библию, в церковь, в чудеса, в догматы откровения не только не подвергается у Абеляра никакому сомнению, но на подобного рода сомнения нет у него ни одного и намека; и сам он только испугался бы, если всю его диалектику кто-нибудь свел бы только на бессмысленные словопрения.

Нет, весь интерес этого странного и замечательного произведения Абеляра как раз в том и заключается, что все глубочайшие и несомненные для средневекового мыслителя вероучительные тезисы Абеляр не только открыто исповедует, но каждую минуту готов за них пострадать. И в то же самое время оказывается, что любой мельчайший шаг в области вероучения одновременно и что-то утверждает и что-то отвергает, причем отвергает либо целиком, либо отчасти.

Этот странный и потрясающий трактат Абеляра всякий его читатель уже готов принять за проповедь единства и борьбы противоположностей, т. е. за самую настоящую диалектику, которая в средние века еще никому не была известна до Абеляра. Однако нас удивляет одно обстоятельство. А именно: насколько ярко и резко даются примеры разноречия, противоположности и даже противоречия, настолько слабо представлено в трактате Абеляра как раз то самое, что и является ядром диалектики — единство противоположностей. Бессознательно оно у Абеляра, безусловно, налицо. Но в яркой и сознательной форме заметить его иной раз бывает даже очень трудно.

И это совершенно не случайно. Историки философии редко связывали эту идею всеобщей противоречивости в трактате «Sic et non» с учением Абеляра об универсалиях, а в этом, как нам кажется, именно и заключается разгадка такой настойчивой и напористой противоречивости, которой блещет трактат «Sic et non». Ведь если универсалии оказываются у Абеляра не субстанциями, а только предикатами или акциденциями, то становится совершенно неважным и даже невозможным обязательно ставить вопрос о том, как диалектические тезисы и антитезисы каждый раз обяза-

тельно завершаются синтезом. Если каждая часть стола есть только то или иное свойство стола, то, как бы ни различались между собою ножки стола, верхняя доска стола, ящики стола, дерево, клей и гвозди, из которых состоит стол, все равно без всяких разъяснений каждому ясно, что такое его части и как они между собою объединяются. Однако в том-то и состоит все дело, что ножка стола не есть просто внешняя принадлежность стола, но и самостоятельная субстанция. И когда мы говорим, что стол сделан из красного дерева, то красное дерево является для нас не просто акциденцией стола (так как иначе стол как определенного рода новое качество не мог бы возникнуть из ножек стола или других его частей), но под красным деревом мы обязательно понимаем некоторого рода самостоятельную субстанцию, которая в соединении с другими такими же самостоятельными субстанциями и образует ту субстанцию стола, которая уже является новым качеством и отнюдь не делится на свои свойства и признаки. Ведь красное дерево, прежде чем стать акциденцией стола, есть некоторого рода нечто, независимое ни от каких столов, и, следовательно, самостоятельная субстанция. А если она не есть нечто, т. е. если она есть ничто, то тогда из чего же состоит стол? Когда стол создается из красного дерева, в этот момент красное дерево становится акциденцией стола; но если оно предварительно не было субстанцией, т. е. чем-то, это значит, что оно не способно стать и акциденцией. Впрочем, и став акциденцией стола как некоторого рода определенной субстанции, она в определенном смысле все еще не может не продолжать быть тоже самостоятельной субстанцией. Но даже если и признать каждую акциденцию чем-то, то все равно она не может стать свойством какой-нибудь субстанции, так что эта субстанция превратится в набор разных свойств неизвестно чего. Простой набор или сводка каких-нибудь свойств или качеств отнюдь еще не создает того целого, свойствами или качествами которого они могли бы явиться.

Диалектика Абеляра на стадии его трактата «Sic et non» как раз и заключается в том, что философ очень чутко понял противоречивость отдельных моментов, входящих в основное единое ядро противоположностей, но, не понимая необходимости мыслить все частичное тоже субстанциально (чтобы оно могло быть свойством или признаком той или иной общности, а именно самого ядра изучаемой сущности), пришел к необходимости больше разрывать единое ядро общности на отдельные дискретные моменты, чем эти последние объединять в ядро общности. Так неустойчивость субстанциальных моментов универсальности, как и самой универсальности, привела Абеляра к этой душераздирающей диалектике «Sic et non» с весьма слабым чувством единства субстанциальных видов с такими же субстанциальными родами, т. е. она еще не пришла к диалектическому закону единства и борьбы противоположностей.

У Абеляра мы прекрасно учимся тому, как все на свете противоречиво или противоположно. Но он очень плохо учит нас, а иной

раз и совсем не учит тому, как противоположности объединяются и образуют общее и цельное ядро. **«У Абеляра главное — не сама теория, а сопротивление авторитету церкви»** [28]

В противоположность трактату «Sic et non» то, что в материалах по Абеляру именуется диалектикой, вызывает некоторого рода разочарование. Начало занятий логикой относится у Абеляра еще к 1079 г. Как установили издатели-палеографы на основании изучения ряда не объединенных в одно целое рукописей Абеляра, философ посвящает эти годы комментариям Порфирия и Боэция, дошедшим до нас от Абеляра в разрозненном виде. Та рукопись, которая имеет непосредственное заглавие «Диалектика», много раз переносилась с места на место и в настоящее время хранится в Национальной библиотеке в Париже. Ее изучение обнаруживает полную зависимость Абеляра от многих известных нам комментариев Боэция на Аристотеля. По-видимому, Абеляр много занимался разными рукописями Боэция и пробовал сам переводить Аристотеля с греческого. Относительно времени появления «Диалектики» Абеляра существует несколько мнений [29], по которым это произведение могло появиться начиная с 1118 г. до самых последних лет жизни философа. Входить в анализ этих мнений было бы затруднительно в нашей работе. Может быть, перед нами третий вариант «Диалектики», относящийся действительно к последним годам жизни философа и оставшийся незаконченным, хотя имеются основания относить начало работы Абеляра над своей «Диалектикой» еще к 1118 г.

Что касается самого содержания «Диалектики», то в предварительных рассуждениях Абеляра мы читаем такое определение диалектики, которую Абеляр отождествляет с логикой: «Логика согласно авторитету Туллия (Цицерона) есть тщательный способ рассуждения (ratio disserendi), т. е. различение доказательств, с помощью которых ведется рассуждение или спор. Однако логика не есть наука употребления доказательств или их составления, но наука их различения и их истинного разделения, а значит, понимания, по какой причине одни доказательства получают силу, а другие не имеют силы» [30] «Диалектика же есть то, чему несомненно подчинено всякое разделение истины и лжи таким образом, что она в качестве водителя и устроителя всеобщей науки (universae doctrinae) обладает властью над всей философией» [31]

Следовательно, диалектика в понимании Абеляра не имеет никакого отношения к той душераздирающей диалектике, которую мы находили в трактате «Sic et non». Абеляр занимает здесь вполне академическую, вполне успокоенную, вполне традиционную позицию всей той многовековой плеяды диалектиков и логиков, которых мы рассматривали в разделе конструктивно-языковой диалектики. Вся эта диалектика есть самая обыкновенная формальная логика с приложением ее к науке о языке без всяких антитез и синтезов, т. е. без всякого учения о единстве и борьбе противоположностей.

Основными учителями Абеляра, судя по всему, являются все

те же традиционные для средневековой диалектики Порфирий и Боэций.

Ни о какой подлинной античной диалектике как об определенной онтологической структуре у Абеляра здесь не может быть и речи. Досократовской диалектики он вообще не знает. О софистах он слышал и правильно от них отмежевывается. Из Платона ему известен только «Тимей», а из Аристотеля только логические сочинения, да и то, по-видимому, далеко не все. Не только о диалектике неоплатонизма, но и о самом неоплатонизме у Абеляра нет никакого упоминания. Точно так же о существовании Ареопагитик он тоже едва ли имеет какое-нибудь представление. Вся диалектика Абеляра, повторяем, базируется исключительно на Порфирии и Боэции. А если Абеляр все же любил античность и считал ее для своего времени передовым течением, то его знания античности в этом отношении базируются либо на поэтах периода римской классики (Вергилий, Гораций, Овидий), куда нужно прибавить еще Лукана, Персия, Стация и Ювенала, либо на Цицероне, без знания которого в те времена едва ли можно было научиться правильному латинскому языку. Из Цицерона Абеляр знал некоторые теоретические трактаты, но не знал его речей. Исследователи отмечали также влияние на Абеляра Сенеки и Квинтилиана.

Впрочем, ко всему этому необходимо добавить и то, что Абеляр все же не растворяет диалектики в грамматике и риторике. Как видно из нашей предыдущей ссылки на Абеляра, последний, наоборот, никак не хочет сводить диалектику на чисто практическую дисциплину, но путем установления теоретических правил истинного доказательства хочет сделать диалектику центральной философской дисциплиной. Она у него практична в сравнении с философией чистого разума, но вполне теоретична в сравнении с грамматикой или риторикой.

Новейший издатель «Диалектики» Абеляра Де Рийк, положив много труда для композиционной увязки дошедших до нас разрозненных рукописей этого трактата, в результате своего исследования конструирует более или менее предположительно конкретное содержание «Диалектики» Абеляра в следующем виде.

«Диалектика» Абеляра делится на пять трактатов. I трактат, посвященный общим вопросам того, что Абеляр называет dictiones и что мы перевели бы как «способы выражения мысли», делился на учение о разделении, куда входил не дошедший до нас абеляровский анализ «пяти звучаний» Порфирия, на учение о категориях и, наконец, на учение о значениях, т. е. о сигнификативных моментах речи, как, например, имя или глагол, что составляло у Абеляра пересказ первых глав аристотелевского трактата об интерпретации при помощи перевода и комментария его у Боэция.

II трактат посвящался у Абеляра категориальным основам суждения, потому что состоял он из учения о частях предложения и о силлогистическом соединении предложений, включая фигуры и модусы категорического силлогизма. III трактат занимается аристотелевской топикой в истолковании Цицерона, Фемистия и Боэ-

ция. В IV трактате Абеляр обсуждает разного рода гипотетические построения, куда присоединяется и силлогизм дизъюнктивный. Связь с относящимися сюда трактатами Боэция очевидна. V трактат — о разделениях и определениях.

Такое содержание «Диалектики» Абеляра было причиной двух очень важных обстоятельств. Во-первых, Абеляр был восторженным поклонником такого рода диалектики, подобно тому как и вся средневековая диалектика была пронизана этим конструктивно-языковым энтузиазмом. Во-вторых, такая диалектика, несмотря на все свое остроумие, дистинктивный и вообще формально-логический энтузиазм, не давала никаких оснований для ее столкновения с церковным учением и богословием. Богословие требовало признания определенного рода бытия, т. е. было онтологическим учением. Что же касается конструктивно-языковой диалектики, то она сознательно не касалась никакого объективного бытия и сознательно строилась как формальное учение о понятии, суждении, умозаключении и доказательстве. Поэтому при всем логическом энтузиазме Абеляра все же у него диалектика фактически оставалась служанкой богословия, если уж заходила речь об онтологии [32]. Но интереснее всего то, что диалектика типа Абеляра как раз не отличалась никаким стремлением к утверждению того или иного бытия. Абеляр не только в восторге от диалектических тонкостей (Dialect 140, 28 Rijk), от умения диалектиков объединять разные типы мышления (146, 18), от их виртуозной способности различать истину и ложь (278, 11), но это различение истины и лжи даже считается у него главной особенностью диалектики (121, 6; 145, 11; 152, 28, 32; 153, I.8). Однако Абеляр прекрасно отличает диалектику как вероятное знание от философии как знания необходимости (278, 7; 462, 4) и от риторики как знания гипотетического (413, 30; 459, 15; 462, 4). Отличая формализм диалектики от грамматики (119, 23; 126, 2, 21; 127, 8) и вообще понимая диалектику достаточно сложно, Абеляр все же считает ее больше всего пригодной для опровержения еретиков и отступников, как и вообще всех врагов истины (145, 34).

Итак, номиналистическая диалектика Абеляра в том противоречивом и весьма умеренном смысле, как это мы обрисовали выше, возникала у него только в результате неполной продуманности исповедуемой им же самим теологии, хотя часто и носила не только полемический и весьма задорный, но и вдохновенный характер первого (для средних веков) раскрытия универсальной значимости противоречия. В стихии этого противоречия он прямо-таки безумствовал как теолог, слабо чувствуя при этом необходимость единства противоположностей. А то, что он сам называл диалектикой, развивалось вполне в русле традиционного порфириево-боэцианского комментаторства, превращенного им в самостоятельную систему.

Patrologiae cursus completus. S. II. Ecclesia Latina. Migne. P., 1841—1864. Vol. 1—221. 122, 475. Далее: Migne. S. lat.

[2] Ibid. 184.

[3] Ibid. 526.

[4] Ibid. 489—490.

[5] Ibid. 1195.

[6] Ibid. 486, 869.

[7] Ibid. 462.

[8] Ibid. 494.

[9] Ibid. 481.

[10] Ibid. 522.

[11] Ibid. 459.

[12] Ibid. 463.

[13] *Prantl C.* Geschichte der Logik im Abendlande II, Leipzig, 1861. S. 31. Имеется перепечатка 1955 г.

[14] См.: Migne. S. lat. 765, 766, 749, 770, 779, 773, 472, 478.

[15] Migne. S. lat. 199, 874C.

[16] *Geyer B.* Die Stellung Abaelards in der Universalienfrage nach neuen handschriftlichen Texten // Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters Supplementbd. Münster, 1913. S. 101—115.

[17] См.: Ibid. S. 110.

[18] См.: Ibid. S. 116—127.

[19] См.: Ibid. S. 110—112.

[20] См.: Ibid. S. 113—115.

[21] См.: Ibid. S. 114—115.

[22] «Диалектика». V, 576, 34—37, ed. De Rijk.

[23] Там же. II, 160, 26—30.

[24] Там же. II, 154, 25—29.

[25] *Abelardi P.* De unitate et trinitate / Ed. R. Stölzle. Freib. i. B., 1891. В этом издании собраны все главнейшие высказывания Абеляра о троичности из разных сочинений философа. Не входя в их анализ, необходимо все-таки сказать, что Абеляр, безусловно, путался в тринитарном вопросе, давал противоречивые его решения и очень слабо владел необходимым здесь диалектическим методом (это особенно заметно на таких, например, теоретических главах, как «О тождестве и различии», с. 50—62).

[26] Блестящую характеристику Абеляра как мыслителя можно найти у Г. П. Федотова (Абеляр. Пг., 1924. С. 114—156), а также у Н. А. Сидоровой (Очерки по истории ранней городской культуры во Франции. М., 1953. С. 248—407). Этот второй автор дает широкую картину деятельности Абеляра как представителя ранней городской культуры, дает характеристику произведений Абеляра и подробно анализирует оба суждения Абеляра. Ср.: *Сидорова Н. А.* П. Абеляр — представитель средневекового свободомыслия // Петр Абеляр. История моих бедствий. М., 1959. С. 179—224.

[27] Migne. S. lat. 178, 1339—1610.

[28] *Энгельс Ф.* О Франции в эпоху феодализма // Архив Маркса и Энгельса. Т. X. С. 300.

[29] Об этом см.: *Abel. P.* Dialect. / Ed. De Rijk. P. XXII—XXIII.

[30] Трактат Logica nostrorum petitioni sociorum / Ed. B. Geyer (*Abelardi P.* Philosophische Schriften, в серии Beitr. zur Gesch. d. Philos, u. Theol. d. Mittelalters, XXI, 4. Münster, 1933. S. 506, 24—281).

«Диалектика». IV, 470, 4—5 / Ed. De Rijk. То же самое определение диалектики находим и в Epist. XIII 354 A / Ed. Migne. S. lat. 178. См. также: *Абеляр П.* История моих бедствий. С. 90—91.

[32] Что диалектика в представлении Абеляра продолжает быть служанкой богословия, явно вытекает из таких рассуждений, как в Introd. ad. Theol. Migne. S. lat. 178, 1035 D. Dialog. 1637 B (Там же).