

УДК 130.2
ББК 71.0
М73

Работа по созданию монографии проводилась при финансовой поддержке программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в рамках студенческих проектов «Многоликая софистика: нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Западной Европы Позднего Средневековья и раннего Нового времени» (проект № 11-04-0050, программа «Учитель — ученики», 2011–2012 гг.) и «Политическое измерение нелегитимного аргумента в науках о языке и тексте» (научно-учебная группа «Языки интеллектуальной культуры», 2013–2014 гг.) под руководством Е.Г. Драгиной-Чёрной и Ю.В. Ивановой

Ответственный редактор — *П.В. Соколов*

Научные редакторы и редакторы переводов с английского
и французского языков — *Ю.В. Иванова и П.В. Соколов*

М73 Многоликая софистика: нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени [Текст] / отв. ред. П. В. Соколов ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. — 543, [1] с. — 500 экз. — ISBN 978-5-7598-1064-3 (в пер.).

Монография объединяет исследования, целью которых является анализ нелегитимной аргументации в различных областях интеллектуальной культуры Запада Средневековья и раннего Нового времени: логике, юриспруденции, библейской герменевтике, науках о природе. В монографии реализован синтез двух основных подходов к исследованию аргументативного устройства доново-временного научного текста: аналитического (рациональная реконструкция) и исторического.

В центре внимания авторов монографии — теоретическая проблема демаркации софистики и аргументации; способы аналитической реконструкции схоластических «диспутов с предписаниями»; статус эмпирической аргументации в философском знании; аргументативные коллизии, возникавшие в процессе генезиса современной модели науки; концепция «политической софистики» в сочинениях позднесредневековых логиков и теологов; идея манипуляции в ренессансной политической литературе; специфика аргументации и определения критериев достоверности в «зонах неразличности» между научным и прикладным (военное дело) и «паранаучным» (астрология) знанием. В состав монографии включены комментированные переводы наиболее репрезентативных текстов по истории нелегитимной аргументации.

Книга предназначена для специалистов по философии, истории и теории науки, студентов, аспирантов и преподавателей гуманитарных факультетов и для всех интересующихся историей интеллектуальной культуры Европы.

УДК 130.2
ББК 71.0

ISBN 978-5-7598-1064-3

- © Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Институт гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева, 2015
- © Оформление. Издательский дом Высшей школы экономики, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Список сокращений	6
ВВЕДЕНИЕ (П.В. Соколов).....	7
I. МЕТАФИЗИКА	
В.Л. Иванов. «То, чему не противоборствует бытие»: учение Дунса Скота о возможном сущем и о противоречивом «ничто» в теологической экспликации сущности твари как объекта божественного знания и всемогущества	17
Иоанн Дунс Скот, ОМБ. Ординация. Книга I. Дистинкция 43 и параллельные тексты	26
(пер. с лат. и примеч. В.Л. Иванова)	
II. ЛОГИКА	
IIa. Софизмы	
С. Эббесен. «О софистических опровержениях» Аристотеля в средневековой традиции	61
(пер. с англ. В.В. Долгорукова)	
Е.Н. Лисанюк. Софистика vs аргументация: проблемы демаркации.....	76
Ч.С. Джонстон. «Это Сократ»: мертонианский софизм об именовании.....	93
(пер. с англ. В.В. Долгорукова)	
IIб. Диспуты с предписаниями	
С. Рид. Диспуты с предписаниями, софизмы, инсолубилии	102
(пер. с англ. В.В. Долгорукова)	
Е.Г. Драгалина-Чёрная. Диспуты с предписаниями: между дидактическим диалогом и диалогической семантикой.....	128
А.М. Павлова. Формальная диалектика Чарльза Хэмблина и средневековый логический диспут	141

III. ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

IIIа. Политическая семиология

П.В. Соколов. Virtus sermonis, operalis locutio и политические импликации экзегезы у Джона Уиклифа и Джона Каннингема..... 157

Акты магистра брата Иоанна Кенингама кармелита против идей магистра Иоанна Виклифа 176
(пер. с лат. и примеч. П.В. Соколова)

А.А. Плешков. Статус языка в политической философии Томаса Гоббса..... 194

IIIб. Филология

Ю.В. Иванова. Речи Никколо Никколи в диалоге о трех венцах и норма аргументации в гуманитарных науках 209

Леонардо Бруни Аретино. Диалоги к Петру Павлу Гистру 219
(пер. с лат. и примеч. Ю.В. Ивановой)

А.В. Марей. «...Cum falsa sit etymologia, falsa erit & diffinitio...»: к вопросу о легитимности этимологического аргумента в юридическом тексте..... 236

Лоренцо Валла. Шесть книг об изяществе латинского языка. Книга VI. Глава CCCCLXIX (LII) 248
(пер. с лат. и примеч. А.В. Марей)

М.В. Шумилин. Личные выпады в спорах ренессансных ученых: диалог, полемика или... 251

А.В. Голубков. Между университетом и светским салоном: специфика доинституционального существования французского академического дискурса XVII века 266

IV. НАУКИ О ПРИРОДЕ

Ч. Бёрнетт. Славянская космология? Естественная философия в сочинениях Германа Каринтийского 291
(пер. с англ. М.А. Сорокиной)

Д. Групе. Аргументы в пользу новой космологии в Европе XII века: «Книга Мамона» — ранний латинский комментарий к астрономии Птолемея 301
(пер. с англ. В.В. Долгорукова)

Н. Вейль-Паро. О значении одной отвергнутой гипотезы в Средневековье и эпоху Ренессанса: одушевленность магнита..... 316
(пер. с фр. М.А. Сорокиной)

<i>И.Г. Гурьянов.</i> Представления Марсилио Фичино об устройстве человеческого тела и причинах меланхолии: между университетской медициной и платонической экзегезой.....	330
<i>Е.К. Карпенко.</i> У истоков языка науки о природе: вводные замечания к трактату Бернара Палисси (1510? – 1590) «О металлах и алхимии» из сборника «Любопытные рассуждения».....	347
Бернар Палисси. Трактат о металлах и алхимии.....	355
(пер. с фр. и примеч. Е.К. Карпенко)	
<i>Д.А. Баяк.</i> Легитимность апелляции к законам в рассуждениях Галилео Галилея о природе	380
 V. ПРАК С И С	
<i>О.И. Тогоева.</i> Когда преступник — свинья. «Дурные обычаи» и неписанные правила средневекового правосудия	403
<i>Н.Е. Асламов.</i> Дисциплина, gute Polizey и спекулятивный аргумент в немецких и нидерландских военных трактатах раннего Нового времени.....	437
 VI. INCERTA ET OCCULTA	
<i>О.С. Воскобойников.</i> Два голоса в пользу наук о небе в XII веке.....	453
Пётр Альфонси. Письмо к перипатетикам Франции	456
(пер. с лат. и примеч. О.С. Воскобойникова)	
Предисловие к анонимному переводу «Альмагеста» Птолемея с греческого языка	467
(пер. с лат. и примеч. О.С. Воскобойникова)	
<i>М.А. Сорокина.</i> Аргументы против астрологии в XIII веке	473
<i>С. Пассаванти.</i> Легитимность оккультного. Левин Лемний и литература о тайных знаниях	493
(пер. с фр. М.А. Сорокиной)	
<i>А.В. Марей.</i> Франсиско де Витория и его лекция «О магическом искусстве».....	510
Лекция о магическом искусстве достопочтенного отца и брата Франсиско де Витории	516
(пер. с лат. и примеч. А.В. Марей)	
Сведения об авторах.....	542

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- CAG — Commentaria in Aristotelem Graeca. 23 vols. Berlin: Reimer, 1881–1907
- Ms. — manuscriptum
- OFM — Ordo fratrum minorum
- OFMConv — Ordo fratrum minorum conventualium
- OFMObs — Ordo fratrum minorum observantiae
- OP — Ordo praedicatorum
- PL — Patrologiæ Latinæ cursus completus / J.P. Migne (ed.). 221 vol. Parisiis: Migne, 1852
- SJ — Societas Jesu
- ОИ — Общество Иисуса
- ОМБ — Орден миноритов

П.В. Соколов

ВВЕДЕНИЕ

В одном из своих последних интервью Мишель Фуко, противопоставляя друг другу демократическую *дискуссию* и авторитарную *полемику*, высказался так: «Полемист опирается на легитимность, от которой его оппонент отлучен по определению. Должно быть, когда-нибудь придется описать долгую историю полемики — паразита на теле дискуссии и препятствия на пути к истине»¹. Меланхолическое замечание Фуко получило неожиданное, быть может, для самого автора расширение: «долгая история полемики» воплотилась под пером Барбары Кассен в провокативную «историю *effet sophistique*» — т.е., по слову самого автора, воздействия, которое софистика, антистрофа философии, оказывала на эту последнюю на всем протяжении ее истории.

Наше исследование движется по среднему пути, *via media*, между скептической позицией Фуко и экстремистской апологией софистики Барбары Кассен, антиметафизический пафос которой граничит порой с «террористическим обскурантизмом». Версия истории софистики, предлагаемая в настоящей книге — история реконфигураций границ легитимности в различных сферах европейской интеллектуальной культуры: в науке, богословии, политической теории, юриспруденции. В центре книги — *нелегитимный аргумент*, этот своего рода «лидийский камень», определяющий границы между наукой и псевдонаукой, теорией и риторикой, философией и софистикой, ортодоксией и гетеродоксией, истиной и мнением. Использование нами категории нелегитимного аргумента ни в коем случае не является данью нормативистской теории науки: речь не идет о том, чтобы предъявлять древним текстам чуждые им критерии логической и научной валидности, как она видится из привилегированной перспективы современности. История нелегитимной аргументации — не «история проблем» в неокантианском духе²; не существует никакой самотождественной и равной себе проблемы софистического аргумента, которая объединяла бы античных риториков в один лагерь с контрреформационными оппонентами Макиавелли, а Джона Уиклифа — с Бернаром Палисси. Однако независимо от наших представлений о легитимности, интеллектуальная культура на

¹ Foucault M. Dits et écrits. P., 1994. Vol. IV. P. 591–592. Благодарю М.В. Шумилина за указание на эту цитату.

² Критику «истории проблем» с философских позиций см. в: Гадамер Г.-Г. История понятий как философия // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 26–43.

каждом следующем этапе своего исторического пути воспроизводит *функцию софистики*: логики, философы, богословы и ученые начиная с «Софистических опровержений» Аристотеля и вплоть до «Эффекта софистики» Б. Кассен опробовали самые разные стратегии «приручения» софистического логоса, но он остается неуловимым, словно Протей. Но «протеизм», т.е. неизбежная историческая и контекстная релятивность критериев легитимности аргумента, вовсе не является препятствием для того опыта истории софистики, который мы предприняли в нашей книге. «Единство софистики» вопреки «многообразию софистов»³ обеспечивается единством той историко-научной оптики, которую предполагает «история нелегитимной аргументации». А именно аналитика софизма позволяет сделать видимыми подвергшиеся «исключающему включению» химерические конструкции, которые оперирующий категорией софизма полемист стремится выдать за учение оппонента. Эти конструкции образуют реальность *sui generis*, что-то вроде «третьего царства» или *no man's land* в дискурсивном пространстве европейской науки. Так, анализ категории софизма и изучение фигуры софиста у позднесхоластических авторов позволили обнаружить целый спектр политико-семиологических программ, стоящих за обличаемой ими «софистической логикой»; исследование сознательно допущенной Леонардо Бруни асимметрии аргументов *за* и *против* обсуждаемого тезиса сделало видимой амбивалентную культурно-политическую концепцию флорентийского гуманиста, в центре которой — специфически переосмысленное понятие *imitatio*. Однако нелегитимная аргументация может быть не только сигналом нарушения границ нормативности: она выявляет нервные узлы интеллектуальных дискуссий на разных этапах истории науки, актуализирует перформативный потенциал экзегетической практики и приводит в действие семантические парадоксы, лежащие в основании центральных категорий политической мысли.

В соответствии с классической иерархией дисциплин за метафизическим определением софистического логоса должна следовать логическая экспликация софистического аргумента. Следовательно, важнейший этап в истории нелегитимной аргументации составляют попытки «приручить» софистический логос, превратив его в безобидный дидактический инструмент, в средневековых «диспутах с предписаниями». Этот, не так давно открытый, род диспутов представляет собой настоящую загадку для исследователей: ведь мы не располагаем никакими сведениями даже о том, проводились ли диспуты с предписаниями когда-нибудь в действительности — не в виртуальной действительности *tempus obligationis*, а, говоря схоластическим языком, *de rei veritate*, в институциональной реальности средневекового

³ Bigou D. Diversité des sophistes, unité de la sophistique // Noesis. 1998. No. 2. P. 37.

университета. В отличие от многих других форм средневекового диспута, таких как «рассуждение о чем угодно» (*disputatio quodlibeta*) или «диспут на паперти» (*disputatio in parviso*), которые представляли собой необходимые этапы академической карьеры, «диспуты с предписаниями», насколько мы можем судить, существовали только на пергаменте. В то же время логические игры схоластических интеллектуалов ни в коей мере не были праздной гимнастикой ума, совершенствованием *ars obligatoria*. В исследовательской литературе мы можем найти образцы аналитической реконструкции этого рода диспутов с привлечением самых разных логических методов, от теоретико-игровых до методов логики действия. Совмещение дидактического и семантического подходов к аналитической реконструкции диспутов с предписаниями позволяет поставить вопрос об эпистемологической значимости апофатической аскезы, практиковавшейся схоластическими мастерами *ars obligatoria*.

Если «диспуты с предписаниями» существовали, по-видимому, исключительно в жанровых границах трактатов *de obligationibus*, то присутствие логического аппарата аналитики софизмов в средневековой интеллектуальной литературе весьма ощутимо. Изогранный логический инструментарий схоластов, созданный для разоблачения «софистических опровержений» — *fallaciae, consequentiae, sophismata* — обретает политическую валентность в позднесредневековой библейской герменевтике у таких авторов, как Джон Уиклиф и его неутомимый оппонент, Джон Каннингем. В этой литературе — политических диалогах Уильяма Оккама или экзегетических сочинениях Джона Уиклифа — софизм предстает уже не как дидактический инструмент, а как вид социальной техники⁴. Открытие политических импликаций концепций знака у таких авторов, как Джон Каннингем или Джон Уиклиф, позволяет нам отодвинуть далеко в прошлое *terminus a quo* «политической семиологии», о которой такие авторитетные исследователи политической мысли Европы, как Ив Шарль Зарка, говорили применительно к Гоббсу.

В то же время аналитическая реконструкция и историко-философская интерпретация политических «обязательств» библейской герменевтики самого Уиклифа и его оппонентов, таких как Т. Неттер, Дж. Каннингем, Уильям Рамсейский, Уильям Кентерберийский, в исследовательской литературе до сих пор не была осуществлена. Однако, не говоря уже о значимости этой темы для истории европейской политической мысли — как мы попытались показать, анализ конструкции языка у Уиклифа позволяет видеть в нем теоретика косвенной власти *ante litteram*⁵, — она обладает и значительным историко-логическим и историко-философским потенциалом. Так,

⁴ Об этих различных «ликах» софистики см. статью Е.Н. Лисанюк, с. 76 наст. изд.

⁵ См. об этом нашу статью на с. 157 наст. изд.

провокативное суждение Уиклифа об ослином софизме, согласно которому «софизм свидетельствует об истине *propter vehementiam veritatis*», отсылает и к сохраненному Диогеном Лаэртским речению знаменитейшего из софистов Протагора — «все есть истина», и к картезианскому осуществленному сомнению как несокрушимому основанию достоверности, и к произведшей революцию в логике уже в Новейшее время теории речевых актов. Когнитивный поворот в современной логике, переместивший интерес со статики условий истинности на динамику межсубъектных когнитивных процессов, обосновывает возможность применения инструментария прагматической логики для аналитической реконструкции экзегетических процедур, применяемых Уиклифом и его критиками. Отношение позднесcholasticких логико-семантических категорий — *virtus (vis) sermonis, significatio primaria, signum extrinsecum* — к таким логическим фигурам, как тавтология или перформативный аргумент, остается одним из самых интригующих *desiderata* как в истории логики, так и в истории политической мысли. Внешне «экстремистский» герменевтический метод Уиклифа вполне вписывается в современную теорию речевых актов, призывающую учитывать именно интенции, пресуппозиции и имплицатуры и, тем самым, отвечает одному из главных императивов современной логики — необходимости построения «логической динамики».

После деконструкции метафизики — и схоластической логики — у представителей гуманистического движения, после смещения границ между аподейксисом и диалектикой у Рудольфа Агриколы и Петра Рамуса, «перекапывания диалектики» у Лоренцо Валлы, апологии «науки о единичных вещах» у Марио Низолио, словом, с наступлением великой риторической эпохи софистический аргумент лишается своего логического *ornatus'a*, перемещаясь из трактатов *de sophismatibus* и схоластических диспутиаций в центр дискуссий о возможности достоверного познания социально-исторического мира. В неставшем языке ранненововой политики и этики нелегитимный аргумент обнаруживает беспрецедентный эвристический потенциал: дерзновенно пересекая границы как аристотелевской, так и картезианской эпистемологии, апологеты гуманитарного метода подготавливают почву для герменевтики человеческих действий, которую Джамбаттиста Вико назвал «достовернейшей критикой человеческого произвола» (*critica certissima dell'umano arbitrio*). Из всего многообразия нелегитимных аргументов, которые можно найти в гуманистической литературе, мы специальное внимание уделили одному, который представляет собой, на наш взгляд, своего рода предвосхищение основания в герменевтике. Этот аргумент (его можно условно назвать «*argumentum ad conjecturam*»), весьма популярный в дисциплинах филолого-герменевтического цикла, апеллирует к буквальной очевидности и непосредственной данности смысла толкуемого

текста, подменяя тавтологией или превращая в перформативный акт или в политическое действие любые толковательные процедуры.

Такие основополагающие для истории гуманистической филологии тексты, как «Рассуждение о подложности Константинова дара» Лоренцо Валлы, располагаются между двумя крайними точками. Один экстремум — многочисленные сочинения, подобные «Восстановленному Риму» Флавио Бьондо, цель которых — максимизировать эффект совпадения с прошлым, сделать идею реставрации древности основной своей эстетической, социальной и политической программы. Другой экстремум — тексты, прототипом которых можно считать «Похвалу Елене» софиста Горгия, а показательным образцом уже в Новое время — «Похвалу Нерону» Джироламо Кардано. Ближайшая цель этого рода текстов — инверсия общих мест эпидейктического красноречия, а в случае Горгия — еще и демонстрация субверсивного потенциала риторики. Таким образом, софистическая риторика оказывается фоном становления нововременной науки, фоном, который далеко не всегда принимается во внимание. Стремясь хотя бы отчасти заполнить эту лауну, мы обратились к исследованию риторических аргументов в текстах гуманистических филологов эпохи «Высокой критики».

Анализируя аргументацию в дискуссиях Фр. Робортелло и М.-А. Мюре, А. Полициано и Д. Кальдерини, мы видим, как диспутанты используют двойные стандарты в обращении с авторитетными древними и критикуемыми новыми авторами: если критическая и текстологическая работа с античными писателями должна соответствовать высшим стандартам филологической акрибии, то интерпретация аргументов коллег-современников вполне может подчиняться лишь стратегическим требованиям риторической убедительности и полемической эффективности⁶. Изъятый из полемически нейтральной практики «пересчитывания слогов» (знаменитая характеристика филологической деятельности у Ж. Леклерка) и филологических «очищений», аргумент «*ad coniecturam*» превращается в мощный инструмент дискредитации оппонента и конструирования собственного образа защитника филологической аутентичности. Однако в то же время нельзя однозначно отнести гуманистические споры из-за метрических трудностей античного стиха или конъектур к той самой дурной «полемике», о которой говорил Фуко: ведь все участники этого рода полемик разделяют эпистемологический и этический идеал *veritas philologica* и прибегают к риторическим средствам дискредитации оппонента исключительно ради более эффективной защиты попоранной оппонентом истины. Таким образом, парадоксальная коллизия, которую мы можем здесь наблюдать — не столкновение двух режимов истинности, т.е. аподейктической достоверности нау-

⁶ Об этих дискуссиях см. статью М.В. Шумилина, с. 251 наст. изд.

ки и «свободной достоверности» риторики. Гуманистические полемисты не столько отказываются из своекорыстных побуждений от филологической корректности, сколько нарушают коммуникативные правила ведения полемики. В этом можно видеть один из истоков конструкции объективности и монологизма нововременной науки: перед лицом анонимного идеала объективной достоверности диалог утрачивает всякую ценность. Характерно, что альтернативная этой модель «мягкой» коммуникации, нашедшая прибежище в академиях и салонах, именно в эту эпоху получает и эпистемологическое оправдание, самый известный образец которого мы находим у Монтеня с его пирронизмом и гипертрофированной субъективностью⁷.

Возникновение экспериментального метода и трансформация статуса механических искусств повлекли за собой переопределение отношений между теоретическим и практическим аргументом. Так, наиболее убедительные доводы против софистических уловок (*sophistiqueries*) алхимии были сформулированы не кем иным, как Бернаром Палисси, бравировавшим незнанием языков и отсутствием эрудиции. Неслучайно в диалоге «О металлах» аргументы в защиту алхимии вкладываются именно в уста «теоретика»⁸. Однако «аргумент к эмпирии» вовсе не так прост, как может показаться неискушенному читателю диалогов Палисси, Галилея или, скажем, Макиавелли. Наивно-реалистическая аргументация в диалогах, подобных «О военном искусстве» Макиавелли, становится настоящей лабораторией языка, в которой легитимация эмпирического аргумента оказывается на первых порах лишь эпифеноменом разрушения нормативистской риторики. Отсюда — многочисленные практические нелепости и противоречия: достаточно уже того, что с апологией ополчения выступает в диалоге Макиавелли не кто иной, как один из известнейших в Италии того времени кондотьеров, Фабрицио Колонна. Текст флорентийца содержит также целый ряд предписаний, нелепость которых была очевидна для любого современного ему военного-практика: копать ров не снаружи, а внутри крепости, не делать второго выстрела «во избежание происходящих от этого неудобств» и т.п. Таким образом, антириторическая установка Макиавелли оказывается столь же практически неэффективна (о чем, кстати, говорил еще Франческо Гвиччардини), сколь и ее антитеза, лингвоцентрическая программа цицеронианства: неудача Макиавелли как стратега образует параллель с неудачей знаменитого кардинала-цицеронианца Якопо Садолето как дипломата и проповедника⁹. Возможную

⁷ Об этом см. статью А.В. Голубкова на с. 266 наст. изд.

⁸ См. перевод диалога Палисси на с. 353 наст. изд.

⁹ О неудаче миссии Садолето в охваченной Реформацией Женеве и ее причинах см.: *Иванова Ю.В.* Гуманистическая традиция на рубеже веков // *История литературы Италии.* Чинквеченто / отв. ред. М.Л. Андреев. М.: ИМЛИ РАН, 2010. Т. II. Кн. 2. С. 36.

причину этой двойной неудачи можно видеть в том, что обе эти программы в действительности имеют дело с лингвистической, а не «предметной» апорией. Апелляцию к действительному положению вещей у таких авторов, как Макиавелли или Валла, следует воспринимать как событие языка, а не как прорыв к «объективной реальности»: инверсия или деконструкция нормативистского языка еще не есть акт приближения к «действительности».

Из этого ясно, что эпохи расцвета нелегитимной аргументации нередко совпадают с периодами нехватки языка в тех или иных дисциплинарных областях или сферах практической деятельности: такое положение сложилось, к примеру, в средневековом судопроизводстве времен «инквизиционной революции» (XIII в.). Инквизиционная процедура, современному человеку кажущаяся апофеозом нелегитимности по одним основаниям (использование недопустимых способов дознания), средневековым теоретикам права и юристам-практикам представлялась «безумным правосудием» (по знаменитому выражению Филиппа де Бомануара) совсем по другим причинам, причем таким, с которыми мы вряд ли бы согласились¹⁰. На первый взгляд средневековое право являет собой классический пример юридической гетерономии: языковой вакуум в юриспруденции и правовой практике этого периода заполняется чуждыми правовой сфере элементами — натурфилософскими и теологическими аргументами, кутюмами, аргументами к прецеденту. Однако именно синкретическое устройство средневекового правосознания позволяет продемонстрировать историческую относительность самого нашего представления об автономии юридической сферы, которое, к слову, неоднократно подвергалось критике уже в XX столетии (например, у Карла Шмитта).

По слову Густава Шпета, софистика начинает с отрицания, а заканчивает императивом. Наша книга начинается с пересмотра перспективистской модели истории науки, созданной по образцу неокантианской истории философии, и завершается призывом к исторической релятивизации методов и «общих мест» гуманитарных дисциплин. Именно этой цели, как мы надеемся, послужат предлагаемые здесь читателю пролегомены к той самой «долгой истории полемики», необходимость которой нехотя признавал Фуко.

¹⁰ См. об этом статью О.И. Тогоевой, с. 401 наст. изд.

IIIa. Политическая семиология

П.В. Соколов

Virtus sermonis, operalis locutio

и политические импликации экзегезы
у Джона Уиклифа и Джона Каннингема

1

Связь политической теории и философии языка — весьма почтенный исследовательский сюжет, значимость которого в полной мере была осознана еще в классических работах по истории политической философии (можно вспомнить исследования В. Кан и Ш. Волина, посвященные трансформации политического языка у Н. Макиавелли)¹. Парадоксальным образом, схоластическая традиция, создавшая одну из наиболее изощренных и технически оснащенных философий языка, с одной стороны, и достаточно развитую политическую философию — с другой, в этом аспекте только начинает систематически изучаться².

Между тем хорошо известно, что реформаторы схоластической науки XIV столетия не были кабинетными мыслителями, озабоченными одними лишь теоретическими проблемами философии языка или метафизики: политическая теория и практика вызывала у них живейший интерес. Так, Уильям Оккам с 1330 г. полностью оставил богословские и логические штудии и посвятил себя политической борьбе. Уже через несколько лет после этого «поворота» он доставил святому престолу столько хлопот, что папа Климент VI, по его собственным словам, желал возвращения британца в лоно матери-Церкви не менее сильно, чем спасения собственной души³. Позднее,

¹ Подробную библиографию см. в статье А.А. Плешкова «Статус языка в политической философии Томаса Гоббса», с. 194 наст. изд.

² *Lambertini R. Consequentiae, fallaciae, virtus sermonis. Sul ruolo della terminologia logica nelle opera politiche di Guglielmo d'Ockham (tesi di laurea)*. Bologna: Facoltà di Lettere e Filosofia, 1982; *Lambertini R., Marmo C., Tabarroni A. Virtus verborum: linguaggio ed interpretazione nel Dialogus di Guglielmo di Ockham // Langages et philosophie: Hommage à Jean Jolivet / A. de Libera, A. Elarmani-Jamal, A. Galonnier (éds)*. P.: Librairie philosophique J. Vrin, 1997. P. 221–238.

³ См.: *McGrade A.S. The Political Thought of William Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 4.

в начале XV в., именно университетские доктора встанут во главе гуситского движения (сам Гус, Иероним Пражский, Анджей Галка из Добчина), вдохновленные политическими идеями Джона Уиклифа (Гус в 1405 г. перевел *De civili dominio* на чешский язык, а Иероним специально приехал в 1399 г. в Оксфорд, чтобы изучать сочинения Уиклифа). Притязания интеллектуалов, претендующих на роль верховного арбитра в политических дискуссиях, находили выражение не только в их сочинениях, но и в ряде символических действий. Так, мятежные францисканцы, «ревнители» (*zelantes*) из числа спиритуалов (среди них — мятежный генерал Ордена меньших братьев Михаил Чезенский и Уильям Оккам), бежавшие в июне 1328 г. из папского Авиньона и ожидавшие в Пизе прибытия Людвига Баварского, прибили к дверям городской церкви манифест, объявлявший папу римского — Иоанна XXII — низложенным на основании богословской экспертизы его булл.

Основанием уверенности теологов в собственной компетентности была впечатляющая методологическая оснащенность их дисциплины. По крайней мере со второй половины XII в. теология (и прежде всего экзегеза) берет на вооружение богатый и разнообразный арсенал семантических методов анализа языка и текста, разработавшийся сначала на основе логической части *corpus aristotelicum* (в первую очередь «Софистических опровержений»), а затем уже и аппарата «логики новых» (*logica modernorum*). К началу XIV в. процесс взаимопроникновения теологии и логики достигает своего пика: даже те авторы (например, Оккам), которые высказывались за последовательную демаркацию богословия и рациональной философии, считали допустимым и даже необходимым использование методов семантического анализа в *sacra pagina* для экспликации смысла библейского текста.

Неслучайно именно Оккам — отец терминистской логики — одним из первых заговорил о том, что вопросы о власти, легитимности и авторитете не могут быть разрешены усилиями политиков-практиков и юристов и должны быть переданы на рассмотрение ученых-логиков, способных квалифицированно анализировать семантику базовых категорий политического языка — *potestas, auctoritas, plenitudo potestatis, vicarius Christi* и т.д. Политические писатели Позднего Средневековья включали рассуждения о свойствах терминов и различных видах суппозиции непосредственно в свои полемические трактаты и диалоги (самый, пожалуй, известный пример — «Диалог о власти папы и императора» Оккама). От апологетов секулярного государства не отставали и сами папы римские: так, Иоанн XXII, используя схоластическую технику интерпретации двусмысленных высказываний, истолковал буллу папы Николая III *Exiit qui seminat* таким образом, что объявил несуществующим противоречие своих взглядов на францисканскую бедность взглядам своего предшественника⁴. В XIV в. политическое измерение учения о знаках осознавалось уже очень отчетливо:

⁴ McGrade A.S. The Political Thought of William Ockham. P. 10–11.

в числе прочего, семантический анализ воспринимается как один из наиболее эффективных способов диагностики ереси.

Традиционно определением ересей занимались специалисты по каноническому праву (декреталисты), которых логики и теологи характеризовали весьма нелестными эпитетами. Оккам, например, называл их *non intelligentes, praesumptores, temerarii, fallaces, deceptores, cavillatores*⁵. Согласно Оккаму, функция выявления ересей должна быть изъята из компетенции правоведов и передана логикам — хотя бы потому, что существует множество неявных ересей, противоречие которых словам Писания или нормам канонического права может распознать только специалист по семантике. Именно Оккам предложил рассматривать ересь не как юридическую, а как герменевтическую категорию: ересь есть противоречие словам Писания и официальным документам Церкви, рассматриваемым «в согласии со свойственной им формой выражения» (*sub propria forma*).

Новое — семантическое — понятие ереси у Оккама основывается на дуализме формы речения и интенции автора этого речения. В этом отношении показательно одно место из «Диалога» британского магистра. Напомним, что главной проблемой, вокруг которой разворачивается полемика двух главных персонажей — Магистра и Ученика — в этом сочинении, была проблема интерпретации буллы, составленной папой-еретиком. На определенном этапе в центре дискуссии оказывается следующая проблема: если в булле содержатся общие термины и двусмысленные выражения, и некий прелат интерпретирует их в католическом смысле, правильно ли он поступает? Магистр дает такой ответ:

Прелат может принять такое постановление, приписав его не тому, кто занимает место папы, и не его определениям, а будущему католическому папе, и истолковав его в католических терминах, ибо посредством общих терминов, иносказательных и двусмысленных выражений дозволено расстраивать замыслы коварных людей⁶.

Казуистическая герменевтика папской буллы квалифицируются Оккамом как «хитрость без лжи» (*dolus qui potest esse absque mendacio*)⁷; иными

⁵ Цит. по: *Coleman J. A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance*. 2001. P. 191. Джон Уиклиф также неодобрительно отзываясь о «мнении правоведов» (*opinio legistarum*).

⁶ «Potest enim prelates condere talem statutum, non intelligens statutum de illo, qui habetur pro papam nec de diffinitionibus suis, sed de futuro papa catholico et de diffinitionibus orthodoxis, verbis enim generalibus et figurativis locutionibus atque ambiguis etiam verbis aequivocis ac multiplicibus licet deludere sententiam perfidorum» (*William of Ockham. Dialogus: Latin Text and English Translation / J. Kilcullen et al. (eds). [Электронный ресурс] <<http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/wtc.html>>*).

⁷ «Cui licet uti insidiis ad hostes seu aemulos expugnandos: eidem licet uti verbis generalibus ac aequivocis, et multiplicibus, atque sermonibus figurativis ad malignorum sententiam declinandam, sed omni iusto, et sancto licet uti insidiis ad hostes seu aemulos expugnandos» (*Ibid.*). Эта вольт-

словами, независимая от интенции еретического папы экзегеза его булл ни этически, ни доктринально не является предосудительной. Однако стратегическое использование языка имеет свои границы, причем границы эти устанавливает не внешняя инстанция, подобная гоббсову Суверену, а сам язык. По Оккаму, еретиком должен быть признан «тот, кто пытается вменить какой-либо католический смысл определению папы, еретическому во всех смыслах, которые это определение может иметь *de virtute verborum*, зная, что любой из тех смыслов, который можно извлечь из слов папского определения, согласно истине вещей является еретическим»⁸. Ключевое понятие здесь — «содержание слов» (*virtus verborum*), термин, который у Оккама означает предельный объем понятия, или неизменную область референции, границы которой задаются грамматикой и общепринятым словоупотреблением. Именно в этих границах слово сохраняет *significatio primaria* — первичное значение, противопоставляемое образному, переносному значению слова, которое квалифицируется как дефект языка. В «естественном языке», «чистом» ментальном языке Оккама, на котором, как на пробном камне, предложения искусственного (конвенционального) языка проверяются на истинность, нет места ни синонимам, ни эквивокальным терминам — и тем более словам, употребленным в несобственном значении.

Следовательно, иносказания, в том числе библейские, не могут быть основанием для доказательства или аргументом в политической дискуссии. В книге V «Бревиария» Оккам обсуждает возможность использования небуквальных — «мистических» толкований Писания для доказательства тех или иных спорных положений. В центре его внимания оказывается знаменитый образ «двух мечей», который в папской «геласианской» политической традиции однозначно трактовался как символ двух видов власти — светской и духовной — сосредоточенной в руках верховного понтифика. Оккам недвусмысленно заявляет, что единственным буквальным смыслом этого образа можно считать «материальные мечи», т.е. вид оружия. Мистический смысл сам не является буквальным, ибо он определяется исключительно произволом авторской интенции. Именно поэтому опасно злоу-

ность в обращении с языком имеет, по Оккаму, христологическое оправдание: «нет ничего удивительного в том, что праведникам дозволено иногда прибегать на время к притворству ради спасения самих себя и других, ибо и сам Господь наш Иисус Христос, не знавший греха и не имевший греха по плоти, воспринял подобие греховной плоти и воплощением Своим осудил грех» (*nec mirum, si licet iustos homines sibi aliqua simulare pro tempore ad suam et aliorum salutem, cum et ipse Dominus noster Iesus Christus non habens peccatum nec peccati carnem, simulationem carnis peccatricis assumpsit, condemnans in carne peccatum. William of Ockham. Dialogus: Latin Text...*).

⁸ «Qui diffinitionem Papae haeticam in omni sensu, quem talis diffinitio posset habere, de virtute verborum traherent ad aliquem sensum catholicum, scientes quod quilibet illorum sensuum, qui secundum rei veritatem possunt elici ex verbis determinationis Papae, est haeticus» (Ibid.).

потреблять мистическими толкованиями без опоры на параллельные места, буквальный смысл которых позволяет сделать однозначный выбор в пользу той или иной «мистической» интерпретации. Божественная интенция не может изменить или создать «естественное значение» термина. Для логического анализа релевантным является только первичное (грамматическое) значение термина или смысл высказывания⁹.

Ригористическая герменевтика Оккама нашла многочисленных последователей: на континенте образовалась партия магистров факультета искусств, рассматривавших в качестве истинных высказываний только те, в которых термины были употреблены в буквальном смысле: все метафоры и риторические фигуры объявлялись ими ложными. Подобная позиция очевидным образом ставила под сомнение истинность библейских инсказаний: именно ввиду этой угрозы антиоккамистский статут 1340 г. осудил тезис, согласно которому «истинность в абсолютном смысле» (*veritas simpliciter*) или «истинность согласно содержанию речи» (*de virtute sermonis*) библейского текста отождествлялась с «буквой» Писания.

Дискуссии вокруг *virtus sermonis*, *virtus verborum* и истинности Писания не утихали на протяжении всего XIV столетия; следы этих дискуссий мы можем обнаружить даже и в следующем веке, например, в полемике Яна ван Лёвена с Майстером Экхартом¹⁰. Мы предполагаем сосредоточиться здесь на политических «обязательствах» семантики библейского текста, созданной Джоном Уиклифом (1320 или 1324–1384) и подвергнутой жестокой критике его коллегами по Оксфорду. Уиклиф — одна из вершинных фигур в генеалогии предтеч Реформационного движения, вдохновитель лоллардов и гуситов, святой англиканской Церкви. Он играл активную роль в политической жизни Англии своего времени — пользовался покровительством Джона Гонта, герцога Ланкастерского, предводителя оппозиции в ранние годы правления Ричарда II, и консультировал короля по вопросам легитимности папских денежных требований. Его политическая активность — прежде всего, критика претензий римских понтификов на светскую власть и некоторых положений официального католического вероучения (в частности, учения о трансубстанциации) стяжала ему такую славу среди протестантских историков, что Матвей Флаций Иллирийский (1520–1575), редактор «Магдебургских центурий» (*Centuriae Magdeburgienses*), счел возможным говорить о целой «эпохе Уиклифа» в истории христианской Церкви. В то же время его успехи на поприще библейской экзегезы ценились и

⁹ Courtenay W.J. *Ockham and Ockhamism: Studies in the Dissemination and the Impact of his Thought*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2008. P. 226.

¹⁰ См.: Лёвен Я. ван. Избранные фрагменты / пер. с нидерл. М.Л. Хорькова // Символ. 2011. № 59. С. 120.

современниками, и потомками ничуть не менее, чем политические взгляды: свидетельство тому — почетный титул *doctor evangelicus*, с которым он и вошел в историю экзегезы.

Еще в первом своем крупном сочинении, трактате «О логике» (ок. 1360 г.) Уиклиф говорит о том, что обращаться к исследованию Писания можно только во всеоружии логических методов. Однако логика — это не готовый инструмент, берущий начало в естественном свете разума. Логика должна быть почерпнута из самого Писания — конструированием этой «небесной логики», или «логики Писания», Уиклиф будет заниматься на протяжении всей жизни¹¹. Кульминации своей этот проект достигнет в крупнейшем экзегетическом труде Уиклифа, трактате «Об истине Священного Писания» (*De veritate Sacrae Scripturae*, 1377–1378). В этом трактате центральное место занимает категория *virtus sermonis*¹². Значение этого термина у Уиклифа, однако, не совсем ясно: как мы увидим далее, неясно оно было и оппонентам «евангельского доктора», смешивавших этот термин то с традиционным буквальным смыслом, то с «мертвой буквой» апостола Павла. Некоторые основания для подобной путаницы, разумеется, были: Уиклиф действительно стремился совместить логическую категорию *virtus sermonis* с экзегетической категорией буквального смысла. В этом он продолжает тенденцию позднесредневековой христианской экзегетики, которую Б. Смолли некогда охарактеризовала как «закат иносказательной экзегезы»: тенденцию к сведению четырех традиционных смыслов Писания к одному, а именно буквальному. Апогеем этой тенденции стала знаменитая «Постилла» Николая Лирского: в этом тексте мы находим учение о «двойственном буквальном смысле» (*duplex sensus litteralis*)¹³. Впервые оно появляется во

¹¹ Уиклиф говорит в «Проземии»: «Давно уже друзья закона Божьего побуждали меня составить трактат по логике Писания». Разделами «логики Писания» являются, по Уиклифу, свойства терминов, универсалии и предикаменты, суппозиции, консеквенции и предписания (*obligationes*), наконец, само по себе знание (*scire*) и его цель (*Wyclif J. Tractatus de logica* / М.Н. Dziewicki (ed.). L.: Trübner & Co, 1893. Vol. 1. P. 1).

¹² О категории *virtus sermonis* см.: Brungs A. Die Heilige Schrift als Kalkül: Johannes Wyclifs biblischer Logizismus und die Hermeneutik des ausgehenden Mittelalters // *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese in der frühen Neuzeit* / G. Frank, S. Meier-Oser (Hrsg.). Stuttgart: Fromann-Holzboog, 2011. P. 15–37; Courtenay W.J. Ockham and Ockhamism: Studies in the Dissemination and Impact of His Thought. Leiden: Brill, 2008. P. 209–229; *Idem*. The Categories, Michael de Massa, and Natural Philosophy at Paris, 1335–1340 // *La tradition médiévale des catégories* / J. Biard, I. Rosier-Catach (éds.). Louvain-la-Neuve: Editions Peeters, 2003. P. 243–260; *Thijssen J.M.M.H.* Censure and Heresy at the University of Paris, 1200–1400. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998. P. 57–73.

¹³ См. об этом: *Liere F. van*. The Literal Sense of the Book of Samuel and Kings: From Andrew of St. Victor to Nicholas of Lyra // *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture* / Ph.D.W. Krey, L. Smith (eds). Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.

втором Прологе к «Постилле» и иллюстрируется толкованием на известный христологический образ из Первой книги Паралипоменон. В главе 17 этой книги Господь, обращаясь к Соломону, называет его Своим сыном, говоря: «Я буду ему отцом, и он мне будет сыном» (1 Пар. 17:13). Способ толкования того места Писания, к которому обращается Николай, был раз и навсегда утвержден авторитетом апостола Павла и стал одним из нормативных образцов типологической экзегезы. Однако в противоречие предшествующей экзегетической традиции Николай объявляет «второй», т.е. мистический, смысл лишь следствием определенной точки зрения, избранной толкователем (*expositio secundum quid*). Эта точка зрения предполагала, что экзегет делает предметом рефлексии само отношение обоих полюсов аллегории — образа и прообраза (*inquantum Salomon fuit figura Christi*)¹⁴. Буквальный смысл — это содержание библейского речения, в противоположность аллегории, которая есть не что иное, как способ восприятия нами этого содержания, вложенного в священный текст его Автором. Таким образом, буквальный и духовный, или мистический, смыслы различаются только для нас, но не сами по себе.

Уиклиф, подобно Николаю Лирскому, не считает нужным различать в библейском тексте несколько смыслов. Иллюзия множественности смыслов возникает, по мнению евангельского доктора, от того (и здесь он снова следует за автором «Постиллы»), что толкователь смешивает истину, которую Автор Писания вложил в библейский текст, и наш способ понимания (*modus intelligendi*) этого текста¹⁵. Получающиеся таким образом «агрегаты» оказываются несоразмерны истине Писания — в первую очередь потому, что истина эта едина и равна себе, а способы понимания этого текста разными его толкователями бесконечно многообразны¹⁶. Таким образом, Писание обладает, строго говоря, только одним смыслом — буквальным¹⁷.

¹⁴ «Licet autem utraque expositio sit litteralis simpliciter, secunda tamen, quae est de Christo, spiritualis et mystica est secundum quid, inquantum Salomon fuit figura Christi». *Nicolaus de Lira. Prologus de commendatione Sacrae Scripturae* // J.P. Migne (ed.). *Patrologiae Latinae cursus completus*. Vol. 113. Parisiis: Migne, 1852. Col. 32B–32C.

¹⁵ «Quandoque autem contendebam distinguendo hos quattuor sensus ex opposito per rangas inutiles, vocando sensum non solum veritatem quam auctor asserit de scriptura, sed aggregatum ex illo et modo intelligendi nostro». *Wyclif J. De veritate Sacrae Scripturae* / R. Buddensieg (ed.). L.: Trübner & Co, 1905. Vol. I. P. 124–125 (далее — DVSS).

¹⁶ «Nec foret distincio quatuor predictorum sensuum pertinens sensui agregato, cum tale agregatum nec sit historicum nes tripliciter misticum, nec scriptura ipsum signat, sed secundum modos intelligendi hominum variatur» (DVSS. Vol. I. P. 125).

¹⁷ «Quilibet sensus, quem habet litera, possit de virtute sermonis dici congrue literalis» (DVSS. Vol. I. P. 119–120). «Nec valet repensio dicens, quod licet sensus auctoris sit utrobique in scriptura sacra catholicus, tamen sensus literalis, verbalis, quem homo debet elicere, est ut plurimum impossibilis» (DVSS. Vol. I. P. 126).

Утверждение буквальной истинности Писания и вместе с тем истинности библейского текста в соответствии с содержанием речи (*de virtute sermonis*) оставляет открытым вопрос об отношении этих двух видов истинности. Тождественны ли *virtus sermonis* и буквальный смысл, как полагали некоторые оппоненты Уиклифа, или нет — остается непроясненным.

Другая апория, порожаемая этой неясностью, состоит в том, что Уиклиф, невзирая на предостережения статута 1340 г., не опасается признать буквально истинными иносказательные и логически невозможные (*impossibilia*) речения Священного Писания. В то же время Уиклиф отказывается от отождествления собственного значения слова (*significatio propria*) и *virtus sermonis*, так как он полагает, что всякое высказывание, ложное *de virtute sermonis*, является ложным в абсолютном смысле¹⁸. Интерпретация библейского текста «в соответствии с ветхой грамматикой» заставляет экзегета путаться в противоречиях¹⁹. Для ортодоксального толкования Писания необходимы, таким образом, не грамматика, а логика и метафизика. Именно логика и метафизика, которые, разумеется, также заимствуются из Писания, позволяют разрешить три основные апории, с которыми имеет дело экзегет: противоречия (*contradiccio*), общие термины и невозможные высказывания (*impossibilia*), или софизмы.

По Уиклифу, основанием ложного мнения о существовании в библейском тексте противоречий является «предикация знаков» (*predicatio signorum*), т.е. конструирование не имеющих референта семантических отношений. Все семантические отношения должны «сообразовываться с положением вещей» (*inferre conformitatem ex parte rei*): поэтому несообразности в библейском тексте следует рассматривать не как логические противоречия, а как эквивокации, т.е. отношение не только между именами, но и между вещами (*non nominis tantum, sed rei et nominis*), а предложениям языка должны соответствовать «реальные предложения» (*propositio realis, propositio in re*) в вещах. В свою очередь, концепция реального предложения основывается на двух предпосылках: гомологии языка и реальности, во-первых, и существовании универсалий в вещах — во-вторых.

Согласно итальянскому исследователю, Алессандро Конти²⁰, логика Уиклифа может быть охарактеризована как логика интенциональная: ба-

¹⁸ «Quotlibet sunt propositiones scripture sacre, que iuxta significacionem primariam terminorum non possunt excusari a falsitate de virtute sermonis» (DVSS. Vol. I. P. 101).

¹⁹ «Constat, multos secundum veterem grammaticam intelligere contrarie et contradictorie partes scripture» (DVSS. Vol. I. P. 157).

²⁰ О логике и метафизике Уиклифа см.: *Conti A.D. Wyclif's Logic and Metaphysics // A Companion to John Wyclif / I.Ch. Levy (ed.). Leiden; Boston; Köln: Brill, 2006. P. 67–125; Idem. Analogy and Formal Distinction: On the Logical Basis of Wyclif's Metaphysics // Medieval Philosophy and Theology. 1997. No. 6.*

зовое отношение между сущими (*entia*), по Уиклифу, — формальная дистрикция, рассматриваемая как мера совпадения метафизических компонентов вещи (*res*). Конти так описывает основные характеристики логико-метафизической доктрины Уиклифа: «Ярко выраженная склонность к гипостазированию: Уиклиф 1) систематически замещает логические и эпистемологические правила онтологическими и референциальными критериями, 2) стремится подвести онтологические основания под любые вводимые им логические различения и 3) выстраивает свою логическую систему как вариант компонентного анализа, в котором вещи замещают лексемы, а онтологические свойства — семантические характеристики»²¹. Согласно Уиклифу, реальность имеет структуру языка, так как и язык, и реальность происходят из одного источника — Божественной *veritas*: *veritas* есть одновременно форма языка и форма вещей объективного мира. Уиклиф переворачивает традиционный порядок трансценденталий: если обыкновенно в схоластической метафизике на первое место ставилось сущее (*ens*), а истина (*veritas*) рассматривалась как сущее в определенном аспекте, а именно в отношении к интеллекту, то Уиклиф ставит на первое место истину, причем понимаемую пропозиционально, как истину высказывания. Это учение в исследовательской литературе получило название «панпропозиционализма»: согласно Уиклифу, лишь то, что может быть обозначено составным высказыванием, является сущим²²; сущее, таким образом, определяется как «обозначаемое посредством составного высказывания» (*significabile per complexum*).

Обоснование строгой гомологии языка и реальности неразрывно связано для Уиклифа с реалистической позицией в споре об универсалиях. Пол Винсент Спэйд, видный историк средневековой логики, некогда отметил, что в случае Уиклифа имеет место странное противоречие между горячностью, с которой он декларирует доктринальную и даже прямо сотериологическую значимость реалистического учения об универсалиях, и его в действительности весьма умеренной позицией в вопросе об онтологическом статусе общих понятий²³. Горячность эта станет понятна, если мы поместим виклифово учение об универсалиях в контекст апологии Священного Писания — по Уиклифу, главной задачи логики и любой науки вообще. Уиклиф, по его собственному признанию в «Трактате об универсалиях» (глава 6 «Суммы о сущем»), занимает позицию, промежуточную между Фомой Аквинским

²¹ *Conti A.D. Wyclif's Logic and Metaphysics... P. 70–71.*

²² «Propositio large loquendo est ens complexe significans; et sic, quia omne quod est significant complexe se esse, omne quod est satis bene potest dici propositio» (*Wyclif J. Tractatus de logica... P. 14*)

²³ *Spade P.V. The Problem of Universals and Wyclif's Alleged "Ultrarealism" // Vivarium. 2005. Vol. 43. No. 1. P. 114.*

и Уолтером Бурлеем. «Средний путь» Уиклифа в «Трактате об универсалиях» состоит в следующем: Уиклиф принимает, «что всякая универсалия есть единичное и наоборот, однако формально они отличны друг от друга». Другими словами, универсалия и единичная вещь реально (*realiter*) совпадают, но различаются формально, так как не все, что сказывается об общем, сказывается о единичном (так, общее причинно обуславливает единичное, а единичное не обуславливает общее). Уиклиф использует здесь скоттистское понятие формальной дистинкции для доказательства существования универсалий в вещах (*ex parte rei*). «Ребяческая» логика софистов, отрицающая существование универсалий в вещах, не является логикой вовсе — ведь назначение логики, согласно определению, приводимому в «Трактате об универсалиях», — установить связь между метафизическими, внеязыковыми универсалиями и общими понятиями в языке. Таким образом, общие понятия, встречающиеся в библейском тексте, представляют собой не фикции и не пустые знаки (*merum signum*), а знаки существующих реально универсалий. Логика и библейская герменевтика Уиклифа, как и его физика, *abhorret vacuum*²⁴.

Подведя мощный логико-метафизический фундамент под библейские эквивокации и общие понятия, Уиклиф обращается к рассмотрению невозможных высказываний (*impossibilia*), наподобие фарисейских наветов на Христа: «не правду ли мы говорим, что Ты Самарянин и что бес в Тебе?» (Ин. 8:48); «не от Бога Этот Человек» (Ин. 9:16); «Он изгоняет бесов силою веельзевула, князя бесовского» (Лк. 11:15). Оппоненты Уиклифа ссылались на подобные места для доказательства того, что в тексте Писания содержатся ложные высказывания: ведь разве можно помыслить, что Христос и в самом деле изгонял бесов силой веельзевула? Однако, по мнению Уиклифа, они совершают, намеренно или безотчетно, ту же ошибку, что и софист, который строит следующие заключения: «*nullus homo est asinus, dicitur impossibile, scilicet quod homo est asinus*» и «*nullus deus est, dicitur, deum esse*»²⁵. Ложное толкование,

²⁴ Известно, что Уиклиф отрицал возможность обращения материи в ничто (см. часть 3 его «Логики»). Этот почти экзистенциальный страх пустоты находит отражение во всех сферах интересов Уиклифа, в том числе, например, его сакраментологии. Критикуя официальное учение о пресуществлении (изменение акциденций при тождестве субстанций), он пишет: «*Et ista est maior blasfemia, quia illud accidens vel nichil est vel vacuum, et concedere hoc de corpore et Deo foret summa blasfemia*» (*Wyclif J. De apostasia* / М.Н. Dziewicki (ed.). L.: Trübner & Co, 1889. P. 204–205).

²⁵ «*Nonne, inquit, est impossibile, quod Cristus sit demoniacus, et tamen hoc legitur Joh. octavo: "Nonne, inquit Judei, bene dicimus, quia Samaritanus es et demonium habes"; et simile est illud Luc. undecimo: "in belzebug principe demoniorum eicit demonia", et illud Joh. nono, "non est hic homo ex deo", cum sibi similibus. oportet enim secundum Augustinum grossare minucias fractas et laceratas in sua integra, ex quibus sensus scripture colligitur. unde et ista instancia est similis arguendi sophistarum, qui arguunt, quod dicendo hoc necessarium: nullus homo est asinus, dicitur impossi-*

как и софизм, является эффектом синтаксической ошибки: вместо того чтобы видеть текст в его целом, софист делит его произвольно на бессмысленные и не обладающие значением фрагменты, в то время как надлежит «частички, отколотые и отсеченные от целого, возвращать к этому целому» (*grossare minucias fractas et laceratas in sua integra*). Под «целым» в данном случае имеется в виду целостность интенции божественного Автора.

Итак, характеристики истины *de virtute sermonis* у Уиклифа таковы: логическая непротиворечивость, реальность и согласие с интенцией автора. Восстановив истинность Писания *de virtute sermonis* во всех его частях, Уиклиф переходит (в части 3 трактата «Об истине Священного Писания») к аналитике ереси — т.е. по определению самого евангельского доктора, «упорно защищаемого лжеучения, противоречащего Писанию» (*dogma falsum scripture sacre contrarium, pertinaciter defensatum*). Подобно лжи ересь, по Уиклифу, не имеет самостоятельного существования (*esse primum* лжи заключается в истине), она паразитирует на источнике всякой истины — Священном Писании²⁶. Однако где же в Писании, которое, как мы помним, истинно во всех своих частях в буквальном смысле и согласно намерению пишущего, можно найти основание для заблуждения и ереси? Возможность еретического толкования Писания, т.е., по Уиклифу, любого возможного греха — заложена в инстанции внешних знаков (*signa extrinseca*), в той самой «смертоносной букве», от которой предостерегал апостол Павел: «для того, кто неверно понимает их (т.е. внешние знаки. — П. С.), знаки эти становятся уже не Священным Писанием. Если разные толкователи противоположным образом понимают одни и те же знаки, то для одних эти знаки превращаются в основание для ереси, а для других — становятся Священным Писанием в подлинном смысле»²⁷.

Коль скоро софистически истолкованному внешнему знаку не соответствует никакое реальное предложение (*propositio in re*), то каков его статус? В соответствии с общим определением ереси у Уиклифа (а софистическое толкование Писания — это, согласно трактату «Об истине Священного Писания», четвертый и пятый виды ереси), ересь — это не ложь, имеющая основание в вещах, а акт или расположенность к действию²⁸. Формальное

bile, scilicet quod homo est asinus, et dicendo hoc impossibile: nullus deus est, dicitur, deum esse, quod est absolute necessarium» (DVSS. Vol. I. P. 79–80).

²⁶ «Omnis haeresis secundum esse suum primum sit veritas <...> omnis haeresis est in scriptura» (DVSS. Vol. III. P. 279).

²⁷ «Sinistre ipsa (sc. signa extrinseca) intelligens facit ea non esse sibi scripturam sacram, sed multis contrarie intelligentibus eadem signa, tunc illa sunt uni materiale in heresi, alteri autem sunt materiale in scriptura sacra» (DVSS. Vol. I. P. 167).

²⁸ «Haeresis non est falsitas ex parte rei, sed mala dispositio in actu vel habitu» (DVSS. Vol. III. P. 275).

определение ереси («упорно защищаемого лжеучения, противоречащего Писанию») приобретает, таким образом, перформативное расширение (Уиклиф говорит о *dogma facti*²⁹). Еретический акт независим от тех знаков, посредством которых он осуществляется: смысл его определяется интенцией. Именно поэтому для определения ереси Уиклиф также считает нерелевантной инстанцию «внешних знаков»: «внешние знаки могут быть названы ересью лишь в эквивокальном смысле»³⁰. Еретик, совершающий самые безобидные, казалось бы, действия — например, спящий, делающий доброе дело или говорящий истину, на самом деле лжет и совершает смертный грех³¹. Итак, софизм не ошибка, а то, что Уиклиф называет «деятельной речью» (*operalis locutio*). Если хотя бы йота в библейском языке не истинна *de virtute sermonis*, открывается возможность для ереси, т.е. «деятельного отступления от Писания».

Отсюда следует первостепенное политическое значение теологии: богословы должны следить за тем, чтобы в языке не образовывался вакуум, т.е. чтобы речь не приобретала перформативных свойств. Ведь софистическая концепция языка и софистическая концепция власти необходимо предполагают друг друга: по мнению Уиклифа, заблуждение теологов, не приемлющих истинности Священного Писания *de virtute sermonis*, и заблуждение политиков, оставляющих вне поля зрения *dominium divinum*, неразрывно связаны между собой³². В трактате «О гражданском владении» Уиклиф пишет:

Поэтому жестоко заблуждаются богословы, утверждающие, будто подобные положения не являются истинными в буквальном смысле и согласно намерению автора (*de virtute sermonis*), ибо тот, кто признает владычество (*dominium*) Бога над всякой тварью и служение твари Богу, несомненно должен, следова-

²⁹ DVSS. Vol. I. P. 286.

³⁰ «Quod autem alii striccius loquuntur de heresi, quod non sit nisi vox, qua docetur oppositum fidei... Nam voces et signa talia naturalia non sunt hereses, sed ipsum dogma falsum, quocumque signo factum fuerit... Signa extrinseca non sunt heretica nisi valde equivoce» (DVSS. Vol. I. P. 166).

³¹ «Hereticus ergo dormiens vel faciens bonum opus de genere, non tunc dogmatizat, licet sibi insit heresis. quantum ad istud dixi cum declaracione (...) est autem dogma actus vel habitus dogmatizantis, quomodo sumitur sciencia et alia, que consistunt tunc in actu et tunc in habitu, que parum different» (DVSS. Vol. III. P. 160); «Unde infidelis docendo, quod deus est, vel alium articulum fidei, falso dogmate docet verum, ymmo, ut dixi superius, prepositio sua vocalis aut mentalis inficione subiecti est falsa, licet veritas signata sit omnino illesa. unde quodcumque dogma in nutu, opere vel sermone talis pretenderit, est dogma falsum, sicut et habitus ipsum originans» (DVSS. Vol. III. P. 277).

³² О связи экзегезы и политической философии Уиклифа см.: *Wilks M.J.* The Early Oxford Wyclif: Papalist or Nominalist? // *Studies in Church History*. Vol. 5 / G.J. Cuming (ed.). Leiden; Boston; Köln: Brill, 1969. P. 69–98; *Ghosh K.* The Wycliffite Heresy: Authority and the Interpretation of Texts. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

тельно, признавать и то, что вышеназванные преступления настолько реальнее вменяются согрешающему перед Богом в сравнении с согрешающим перед земным владыкой, насколько в более истинном смысле Бог является владыкой. Поэтому и политики, помраченные чувственным пресыщением и оттого блуждающие во мраке, оставляют без внимания божественное владение и служение Богу, а, заслышав слова «владение» и «служение», применяют их к людям³³.

Производство фикций — отрицание истинности библейского текста *de virtute sermonis* и, соответственно, софистическая интерпретация Писания — имеет следствием то, что Уиклиф называет «узурпацией и софистическим извращением власти». Референция к не-сущему, перформативное использование языка, не имеющее опоры в вещах, должны быть поставлены под контроль. Светская власть должна быть основана не на лишенных референта перформативах, а на Священном Писании³⁴. Но как этого добиться? Коль скоро основным источником легитимности действий власти является «реалистическая» интерпретация Писания, то главную роль в политической жизни должно играть экспертное сообщество теологов. Уик-лиф предусмотрел (в главе 4 «Об обязанностях короля») даже финансовое обеспечение этой «экзегетической комиссии» в виде бенефициев, раздаваемых в мэнморт. Представители этой корпорации, согласно Уиклифу, должны находиться в привилегированном положении в сравнении с другими учеными: если теологи обязаны постоянно находиться при дворе, то физикам и логикам быть при короле совершенно незачем, их место — в диоцезах (глава 7 «Об обязанностях короля»). Находясь при дворе, теологи, эти «прилежные исследователи Писания», должны «наставлять мирских владык относительно ереси». Ведь для мира и порядка в государстве необходимы именно теологи, которые одни только могут диагностировать ересь; без их дозволения не должно приниматься ни одно политическое решение³⁵.

³³ «Unde nimis exorbitant theologi, dicentes quia tales sentencie non sunt vere de virtute sermonis; quia indubie quicumque concedit dominium Dei super qualibet creatura et servicium creature ad Deum, habet concedere consequenter quod recitata delicta tanto realius insunt peccanti in Deum quam peccanti in terrenum dominum, quanto Deus est verior dominus. Unde politici, propter nutritionem sensus tenebrati in sensibilibus, non considerant divinum dominium nec eius servicium, sed statim auditis hiis verbis applicant dominium et servicium factum homini» (*Wyclif J. De civili dominio* / J. Loserth (ed.). L.: Trübner & Co, 1904. Vol. 1. P. 31.).

³⁴ «Videtur hodie necessarium secundum fidem scripture exponere regiam potestatem» (*Wyclif J. Tractatus de officio regis* / A.W. Pollard, Ch. Sayle (eds). L.: Trübner & Co, 1987. P. 10).

³⁵ «Cultores scripture debent docere dominos seculares de heresi (...) necesse est ad stabilimentum regnorum esse theologos qui soli sciunt discernere quid sit hereticum, et quorum est detegere potestatem regum nimis diu sopitam et blasphemum excessum potestatis vendicatum a pretenso Cristi vicario. Dicitur enim quod propter questum eciam a clero defenditur quod non licet a regibus quicumque facere nisi ad quod ipse prius licentiat, cum tamen non est plus credendum sibi quam alteri nisi de quanto fundaverit se patencius in scriptura» (Ibid. P. 125).

Любопытно, что предметом специального интереса для теологов Уиклиф считает вопрос собственности: светская власть не может лишить собственности никого, кроме еретика, а квалифицировать кого-либо как еретика может только теолог³⁶. Кроме того, теологи должны следить за тем, чтобы не получали собственность духовные лица, которым предписано жить бедно (*exproptietarie*). Иначе в действие вступит софистическая логика: духовные лица будут таковыми «лишь по имени» (*nudo nomine*)³⁷. Характерно, что в основе представлений Уиклифа об источнике легитимности светской власти (а легитимность эту Уиклиф считает неотменимой — повиноваться, по его мнению, следует и тиранам) вновь, как и в его герменевтике, лежит оппозиция реального и фиктивного (читай — софистического). Комментируя евангельский текст, традиционно считавшийся основополагающим для легитимности светской власти: «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как (*tanquam*) от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро» (1 Пт. 13–14), Уиклиф пишет: «Не следует слушать тех, кто полагает, будто это наречие подобия “как” обозначает видимое, а не реальное превосходство»³⁸. Герменевтика Писания имеет значение не только для ординарной политической практики: теолог должен исследовать эсхатологические предостережения, содержащиеся в Писании, и соотносить их с современным ему положением дел³⁹. Так борьба с софистической речью помещается в эсхатологический горизонт, а работа экзегета, вооруженного инструментарием «логики Писания», приобретает всемирно-историческое значение.

2

Очевидно, что «софист» у Уиклифа — не просто записной злодей, фиктивная фигура виртуального оппонента; в то же время не всегда легко определить, кого именно в том или ином случае «евангельский доктор» имеет в

³⁶ «Non licet dominis temporalibus aufferre temporalia ab invitiis, nisi dumtaxat ab hereticis» (*Wyclif J. Tractatus de officio regis*. P. 125).

³⁷ «Patet eciam quomodo multi hodie sunt nudo nomine clerici cum vita et proprietate possessionis sunt laici, et ista duplicitas creditor confundere matrem nostrum» (*Ibid.* P. 149).

³⁸ «Nec sunt audiendi stulti fingentes quod adverbium similitudinis conotat reputativam et apparentem precellentiam, non realem, quia tunc doceret vicarius Cristi pro religionis regula quomodo Christiani subicerentur hominibus secundum rationem fictam fantasticam et fallacem [...] Ideo blasphemum foret credere spiritum sanctum in principio sue regule fingere huiusmodi duplicem fictionem» (*Ibid.* P. 2).

³⁹ «Secundo dico cum apostolus dicat tales futuros in tempore periculoso et in Timoteo docet ecclesiam huiusmodi devitare, fidelis et specialiter Theologus daret operam ad habendum sensum spiritus in dicta apostolica» (*Idem. De apostasia...* P. 27).

виду под «софистами» и «наставниками в знаках». Однако есть по крайней мере один автор, который еще до появления экзегетического *opus magnum* Уиклифа, «Об истине Священного Писания», выступил с развернутой критикой концепции языка Писания у «евангельского доктора», открыто отрицал истинность всех частей Писания *de virtute sermonis* и, следовательно, может рассматриваться как прототип «софиста»: кармелит и оксфордский магистр теологии Джон Каннингем (ум. 1399 г.). С 1370-х годов Каннингем был приором кармелитской обители в Ипсвиче, а после 1393 г. стал провинциальным приором ордена. В числе прочего он присутствовал на осудившем Уиклифа доминиканском синоде в Лондоне в 1382 г. Ответы Каннингема сохранились только в рукописи «Плевел» (см. сноску 50), что доказывает значимость этих текстов именно для кармелитской апологетической традиции. Полемика между Уиклифом и Каннингемом имела место между 1372 и 1374 гг.; до нас дошли одно «вступление» и три «определения» Каннингема против Уиклифа и два «ответа» Уиклифа Каннингему, но из самих этих текстов ясно, что полемика сохранилась не полностью⁴⁰.

Прежде всего, Каннингем подвергает критике учение Уиклифа о форме библейского текста. Уиклиф, как мы знаем, полагал, что формальное устройство библейского текста имеет существенное значение для понимания его смысла⁴¹. Смысл не может существовать отдельно от формы: Уиклиф обвиняет своих оппонентов в том, что они стремятся «сделать Писание внутренне противоречивым, признавая истинным лишь его голый смысл» (*impossibilitate illam (sc. sacram) scripturam concedendo eius nudam sententiam*). Форма священного текста важна не только для экзегета: ее следует не только интерпретировать, но и воспроизводить. Прежде всего, это задача проповедников (здесь следует вспомнить о значении проповеди у лоллардов!), однако и в повседневном языке не следует отступать от *modus loquendi Scripturae*: «Нам следует применять форму речений, содержащихся в Священном Писании, к материи нашей собственной речи. Так, Христос обращается к своему Отцу в единственном числе, о чем свидетельствует Иоанн, посему и мы должны обращаться к отцам и братьям нашим в единственном числе, как учит нас Христос в шестой главе Евангелия от Матфея в молитве Господней (Мф. 6:9–13). И не подобает нам подражать напыщенным речам светских владык, ибо я утверждаю, что пустые разглагольство-

⁴⁰ Во «Введении» Каннингем ссылается на «предыдущее определение» и «прежде изложенные доводы» (*Ingressus Fr. J. Kynnyngham Carmelitae contra Wiclyff // Fasciculi zizaniorum magistri Johannis Wyclif cum tritico / W.W. Shirley (ed.). L.: Longman; Brown; Green; Longmans, and Roberts, 1858. P. 4*).

⁴¹ «Cristianus debet loqui sub autoritate scripture verba scripture secundum formam, qua scriptura ipsa explicat» (DVSS. Vol. I. P. 8–9); «Ideo melius et subtilius est, quod scriptura stet in forma verborum, quam Cristus instituit, quam quod presumpcione humana temere corrigatur» (DVSS. Vol. I. P. 27).

вания вредят христианской религии. Следовательно, форма речений, содержащихся в Писании, является образцом для всякого возможного способа изложения»⁴².

Джон Каннингем полагал, как некогда и Оккам, что форма библейского текста, в частности, употребление священными писателями эквивокальных терминов является следствием логического несовершенства того языка, которым они были вынуждены пользоваться, чтобы донести до своих читателей Божью волю. Эквивокация — это лишь форма текста, не обладающая никакой самостоятельной ценностью, форма, которую следует преодолеть, дабы перейти к действительно важному смыслу, так как «форма выражения (*figura verborum*) никак или почти никак не влияет на истину вещей или сущностей»⁴³. Признание истинности формы библейского текста чревато парадоксами и софизмами: «если мы допустим, что иносказательные речения Писания предполагают соответствие в вещах, тогда человек может быть поистине назван деревом, а плоть травой»⁴⁴.

Кроме того, позиция Уиклифа, стремящегося любой ценой спасти буквальный смысл Писания, приводит его к внутренним противоречиям: он оказывается вынужден (по мнению Каннингема) отрицать истинность некоторых библейских речений, прежде всего тех, которые не вмещаются в его концепцию «расширения времени», в соответствии с которой все, что было и будет, актуально существует в божественном присутствии (*Deo praesens*). К числу таковых речений относится, например, следующее место из Книги Плача: «Отцы наши грешили: их уже нет, а мы несем наказание за беззакония их» (Плач. 5:7), из которого, по мнению Каннингема, с очевидностью следует, что «не все, что было, есть сейчас» (*non omnia quae fuerunt sunt*). Более того, Уиклиф сам в полной мере заслуживает имени «наставника в знаках», ибо произвольно смешивает означаемое и означающее и находит в Писании знаки без значения⁴⁵. Во втором «Определении» Каннингем не без оснований указывает на то, что центральное для библейской метафизики

⁴² «Habeamus ergo formam locucionis scripture aptatam nostre materie, ut, sicut Cristus nominat singulariter patrem suum, ut patet Joh., sic nominemus nos singulariter patres et fratres nostros, ut Cristus docet nos Matth. sexto in oracione domenica, nec sequamur locuciones pompasticas secularium dominorum. ex talis, inquam, fastuosa loquela debilitatur Cristiana religio» (DVSS. Vol. I. P. 6).

⁴³ «Figura verborum nihil facit ad veritatem rerum seu essentiarum» (Ibid. P. 31).

⁴⁴ «Similiter dato quod omnis huiusmodi figurativa locutio inferret conformitatem ex parte rei, tunc vere diceretur quod homo est arbor, quod caro est fenum; et ita de aliis, quae proprie loquendo verificari non possunt» (Ibid. P. 27).

⁴⁵ «Ita possem ego dicere quod non sequitur, Christus dixit ista signa, Caeci vident, ergo dixit quod caeci vident. Probet ergo Magister, cum modo suo loquendi, quod auctoritates quas allegat sunt propositiones Scripturae, et credo quod sumet evidentiam suam ex probationibus signorum» (Ibid. P. 54).

Уиклифа учение о «расширении времени» основывается на семантической операции, не имеющей никакого основания в вещах, а именно на расширении значения копулы⁴⁶.

Очень любопытна аргументация Каннингема против семантической конструкции Уиклифа, наделяющей пропозиции, составляющие священный текст, не только логическим, но и сакральным статусом: согласно Каннингему, можно и должно почитать сигнификаты терминов, но не следует почитать «составные истины», т.е. сигнификаты предложений, ибо ни один из таковых не является ни Богом, ни святым⁴⁷. Каннингем считает подобную позицию идолопоклонством, полагая, что почитания достойны скорее сами высказывания (*ipsae propositiones prolatae*).

По Каннингему, бессмысленно говорить о буквальной истинности противоречивых и невозможных речений Писания: при определении логического статуса любого высказывания мы должны исходить из словоупотребления. Ссылка на множественность языковых узусов и идиом — аргумент, весьма популярный в полемике о *veritas scripturae*. Так, Ангелус из Добелена (ок. 1350 — ок. 1420), августинец, профессор теологии Эрфуртского университета, в прологе к своему комментарию на «Сентенции» писал: «Все речения Священного Писания, употребленные утвердительно, истинны *de virtute sermonis*. Ведь *virtus sermonis* — не что иное, как установленный знатоками и грамматиками круг значений, согласный с обычным словоупотреблением (*usus significandi*) того, кто произносит речь и внимает ей. Однако в Священном Писании нет ни одной пропозиции, которая не была бы истинной согласно хоть какому-то словоупотреблению, принятому не только в теологии, но и в мирских науках, и в изящной словесности»⁴⁸.

Каннингем даже с некоторым вызовом принимает на свой счет сказанное Уиклифом о «наставниках в знаках»; ведь именно знаки, согласно кармелитскому магистру, составляют незыблемое основание легитимности и политического могущества Церкви: «Вся Церковь свидетельствует о том, что знаки обладают великой силой, ведь без помощи знаков ни Таинства ее не могут совершаться (доказательства — Крещение и Евхаристия), ни уче-

⁴⁶ «Apparet enim quod tota vis huiusmodi locutionis stat in signis, quod innuit Magister meus se velle vitare; cum tamen in hoc discrepant positio sua ab aliis, quod ampliat significationem huius verbi est; quia tempus extra non ampliat, eo quod ampliando ejus non subiacet potestati illius; nec aliam creaturam incomplexam ampliat eadem ratione. Ergo solum signum quantum ad significationem recipit hujusmodi ampliationem: et sic Magister meus sibi ipsi facere videtur injuriam, vituperando doctores signorum» (DVSS. Vol. I.).

⁴⁷ Ibid. P. 65.

⁴⁸ «Omnia dicta sacrae scripturae assertive posita de virtute sermonis sunt vera. Probat. Nam virtus sermonis non est aliud quam usus significandi sermonem proferentis et audientis institutus per doctores et grammaticos. Sed nulla propositio sacrae scripturae est, quin secundum usum aliquem loquendi sit vera, quem usum non solum in theologia, sed in saecularibus litteris et scientiis habemus institutum» (*Angelus Dobelin. Commentarius supra quattuor libros Sententiarum, I. Prol.*).

ние — преподаваться (доказательства — проповедь и Священное Писание); равным образом, власть и правосудие не могут отправляться Церковью без помощи серии знаков, доказательством чему может служить сама практическая очевидность вещей»⁴⁹.

Таким образом, мы видим у Каннингема, словно в миниатюре, альтернативную виклифовой модель семантики, которая обосновывает, как мы могли видеть, и определенную политическую программу; его тексты, подобно зеркалу, отражают достоинства и недостатки гораздо более разработанной и сложной богословско-политической программы Уиклифа. Именно по этой причине мы выбрали для перевода на русский язык один из полемических ответов Каннингема Уиклифу.

Текст, перевод которого мы предлагаем вниманию читателя — «Акты Магистра Брата Иоанна Кенингама Кармелита против Идей Магистра Иоанна Виклиффа», — был создан около 1372 г. и включен в состав собранного учеными-кармелитами в XV столетии компендиума текстов, отражающих полемику вокруг учения Уиклифа, его последователей-лоллардов и так называемых оксфордских реалистов, а также различные эпизоды дискуссии о нищенствующих орденах. Долгое время этот компендиум, озаглавленный в рукописи «Связки плевел магистра Иоанна Виклиффа с пшеницей»⁵⁰, приписывался знаменитому критику Уиклифа, борцу с учениями лоллардов и гуситов — Томасу Неттеру Вальденскому (ок. 1372–1430), провинциалу кармелитского ордена в Англии и исповеднику короля Генриха V. Эта атрибуция — правда, в режиме гипотезы — была предложена в первом издании «Плевел», сделанном в 1858 г. преп. Уолтером Уоддингтоном Ширли. Однако как показала позднейшая критика, гипотеза Ширли должна быть признана бесосновательной. В настоящее время в исследовательской литературе при-

⁴⁹ «Verumtamen in signis magnam esse virtutem ecclesia tota manifestat, cuius sacramenta sine signis ministrari non possunt, ut patet de baptisma et eucharistia, cuius fides absque signis non docetur, ut patet de praedicatione et Scriptura, cuius regimen et iudicium praeter seriem signorum exerceri non potest, sicut patere poterat ex practica rerum evidentia» (Acta Magistri Fratris Johannis Kenyngham Carmelitae contra Ideas Magistri Johannis Wycliff // Fasciculi zizaniorum magistri Johannis Wyclif cum tritico... P. 64–65).

⁵⁰ Библейский образ плевел как символа еретических учений представляет собой, очевидно, общее место в богословской литературе. Применительно к Уиклифу этот образ встречается неоднократно: мы находим его и в булле Григория XI от 1377 г., и во вводном повествовании к «Плевелам» Кенигэйла, и в постановлении архиепископа Кентерберийского от 1384 г. В XV–XVI вв. *fasciculi* превращаются в особый жанр богословской литературы, особенно популярный в антиллардовской полемике: помимо рассматриваемой нами кармелитской компиляции следует упомянуть также знаменитый *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum* (1535) Ортуина Грация (1475–1542).

нята версия истории создания «Плевел», предложенная в начале 1960-х годов Дж. Кромптоном⁵¹. По этой версии тексты, так или иначе имеющие отношение к антивиклифитским дискуссиям — полемические сочинения логиков и богословов как сторонников, так и противников Уиклифа, папские буллы, постановления архиепископов и орденов синадов, — начали собирать ученые монахи-кармелиты во время приорства Роберта Айвори. Судя по всему, центральную роль в подготовке сборника сыграл Джон Кенингейл, приор норвичских кармелитов, преемник Томаса Неттера. Компиляция была завершена в 1439 г. на день Петра и Павла (29 июня), скорее всего, в Кармелитской обители в Лондоне. «Плевелы» удачно совмещают в себе задачу борьбы с ересями и задачу героизации истории кармелитского ордена: с одной стороны, этот текст предоставлял в распоряжение полемистов готовый набор аргументов против лоллардов и гуситов, с другой — выставлял в чрезвычайно выгодном свете роль кармелитов в борьбе с Уиклифом и его учениками на ранних стадиях распространения ереси.

По иронии судьбы, самую значительную роль в открытии «Плевел» уже в Новое время сыграл опять-таки кармелит, но бывший — Джон Бэйл (1495–1563), епископ Оссори, ревностный протестантский полемист (прозванный даже «желчным Бэйлом») и историк Реформации. Еще в бытность свою насельником кармелитской обители в Норвиче Бэйл проявлял интерес к истории своего ордена, в особенности героического периода борьбы с лоллардами и гуситами; когда же, будучи в Кембридже, он обратился в протестантизм, чисто исторический интерес Бэйла уступил место апологетическим задачам. Со всей ревностью неопита Бэйл принялся отыскивать в церковной истории Англии предшественников Реформации: Джон Уиклиф как нельзя лучше подходил на эту роль. Неслучайно ведь именно Бэйл впервые (в 1548 г.) назвал Уиклифа «утренней звездой Реформации». С «Плевелами» Кенингейла Бэйл познакомился еще будучи католическим монахом; рукопись этой компиляции сохранилась в составе библиотеки, которую сам Кенингейл в 1450 г. устроил при Норвичской обители. Во время «упразднения монастырей» (*dissolution of the monasteries*) в Англии, осуществленного по велению Генриха VIII, Бэйл принял активное участие в спасении книг из монастырских библиотек; одним из спасенных манускриптов стали «Плевелы». По просьбе Джона Фокса, составлявшего «житие» Уиклифа для своего знаменитого протестантского мартиролога, Бэйл снабдил «Плевелы» добротными комментариями и индексами. Первая попытка критического издания сборника была предпринята в 1858 г. в рамках серии *Rerum britannicarum medii aevi scriptores* — амбициозного издательского проекта,

⁵¹ *Crompton J. Fasciculi Zizaniorum I // The Journal of Ecclesiastical History. 1961. Vol. 12 (1). P. 35–45; Idem. Fasciculi Zizaniorum II // The Journal of Ecclesiastical History. 1961. Vol. 12 (2). P. 155–166.*

инициированного Королевским хранилищем рукописей, целью которого была публикация наиболее значимых материалов по истории Англии начиная с римского завоевания и вплоть до правления Генриха VIII. *Editio princeps* «Плевел» было поручено математику и историку Церкви, Уолтеру У. Ширли, однако не было доведено до конца из-за смерти издателя. Ширли успел опубликовать менее половины текстов из состава сборника; остальные до сих пор ожидают своего издателя.

Перевод «Акт» выполнен по изданию У.У. Ширли: *Acta Magistri Fratris Johannis Kenyngham Carmelitae contra Ideas Magistri Johannis Wycliff // Fasciculi zizaniorum magistri Johannis Wyclif cum tritico / W.W. Shirley (ed.). L.: Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts, 1858. P. 14–42.*

АКТЫ МАГИСТРА БРАТА ИОАННА КЕНИНГАМА КАРМЕЛИТА ПРОТИВ ИДЕЙ МАГИСТРА ИОАННА ВИКЛИФФА⁵²

Достопочтенный магистр Иоанн Виклифф, отвечая на некие якобы слабые доводы, приведенные мной, говорит, что он устроил себе три гнезда, в которых обретается вместе с другими птенцами Христовыми, питаюсь разумением Писания, сиречь брашном истины.

Первое гнездо логическое: благодаря нему мы знаем, что универсалии, в которых часто является нам истинность смысла Писания, существуют в вещах (*ex parte rei*).

Второе, более высокое, гнездо — естественное. Благодаря нему мы понимаем, что Писание истинно *de virtute sermonis*. В соответствии с этим,

⁵² Направленные против Уиклифа сочинения Каннингема, так же как и полемические ответы на них евангельского доктора, принадлежат к особому жанру позднесредневековой научной литературы — *determinatio*, «определение». «Определениями» изначально называлось суждение магистра, выступавшего в роли арбитра в университетском диспуте и подводившего итоги дискуссии. Однако термин этот, как показал М. Хунен, обладал и другим значением: «определением» могло называться полемическое сочинение, посвященное исследованию какой-либо значимой философской или богословской проблемы. Так, Геймерик де Кампо (ум. 1460) составил два «определения», в одном из которых разбирался вопрос об уместности детских паломничеств, а в другом — проблема ортодоксальности учения беггардов. «Определения», как мы знаем из одного текста Иоанна де Рипа, официально зачитывались в университетской аудитории в присутствии профессоров и студентов. Некоторые из «определений» существуют в виде единичного текста, посвященного отдельной проблеме, а другие, такие как «определения» Иоанна Буридана по вопросу о родах и видах или Каннингема против Уиклифа, образовывали целые серии. См. о *determinationes*: *Hoenen J.F.M. Theology and Metaphysics. The Debate between John Wyclif and John Kenninigham on the Principles of Reading the Scriptures // John Wyclif: Logica, Politica, Teologia / a cura di. M.F.B. Brocchieri, S. Simonetta. Firenze: Edizioni del Galuzzo, 2003. P. 27–30.*

невозможно, чтобы тело одного вида превращалось в тело другого вида, но возможно, чтобы тело в одно и то же время относилось к разным видам.

Третье, высочайшее, по его словам, гнездо — метафизическое. Благодаря ему мы узнаем, что вечность Бога, коль скоро она превосходит всякую меру, сосуществует (*coassistere*) со всяким временем как прошедшим, так и будущим, и, следовательно, все вещи, которые были и будут, пребывают в Божественном присутствии. Он утверждает, что «посредством этой истины мы обосновываем истинность Писания *de virtute sermonis*». Если же кто разорит какое-либо из этих трех гнезд, ему придется, как полагает Виклифф, признать Писание в высшей степени ложным *de vi vocis*.

Сказано красиво и благородно. Однако кажется мне, что Магистр мой устраивает гнезда свои на недосягаемых высотах. Я желал бы последовать за ним, но не успеваю в этом намерении, ибо в праздных сих и хитроумных измышлениях меня «не напутствует убежище цапли»⁵³, а равно не могу я, подобно оленям, достигнуть высоких гор, упражняясь в неудобоваримых суждениях и непроходимых дедукциях, но основываю прибежище мое, подобно ласточкам, на скромном камне незабываемой истины (1 Пт. 18). О первом и втором гнезде я не буду ничего говорить до тех пор, пока не выдастся для этого более благоприятное время. Третье же гнездо я не намереваюсь разорять, но, скорее, хочу отыскать его и узнать, из какого материала оно состоит. Ведь в противном случае если бы я его и достиг, то не осмелился бы упокоиться в нем, боясь выпасть, ибо я не ведаю его оснований и не нахожу в Писании прочного материала, который бы удерживал гнездо сие в целости.

Некогда, исследуя истину Священного Писания, Магистр мой говорил, что древность — великое основание его истинности и авторитетности. Возражая на этот довод, я привел свидетельство блж. Августина из книги XVIII «О граде Божьем», глава 38, где Августин, рассуждая о писаниях неких святых мужей, говорит, что книги эти у Иудеев и у нас, христиан, не обладали никаким авторитетом именно вследствие их чрезмерной древности. Однако на это Магистр говорит, что он под древностью подразумевает вечность Бога⁵⁴, и на древности этой утверждена всякая сотворенная истина.

⁵³ Имеется в виду стих 17 из 104 Псалма в переводе блж. Иеронима: *Herodii domus dux est eorum* (букв. «Дом цапли направляет их»). В издании У. Ширли в этом месте ошибка: вместо *herodii domus* транскрибировано *Herodis domus*, т.е. «чертог Ирода». Из ошибочной транскрипции выросла оригинальная интерпретация этого места у Каннинггема: под «чертогом Ирода» предлагалось понимать не что иное, как двор Эдуарда III — английского короля, который, в числе прочего, отправил Уиклифа с посольством в Брюгге обсуждать вопросы о долгах Англии Святому престолу. В исследовательской литературе возникла даже версия, согласно которой Уиклифф мог быть духовником Эдуарда; однако после достаточно убедительных аргументов Б.Л. Мэннинга политические толкования этого фрагмента были полностью дезавуированы (см.: *Manning B.L. Wyclif and the House of Herod // Cambridge Historical Journal. 1926. Vol. 2. No. 1. P. 66–67*).

⁵⁴ Уиклифф говорит, что «драгоценная смерть святых причинно определяется Ветхим днем» (*mors pretiosa sanctorum est causata ab Antiquo dierum*).

Но я хочу доказать, что этот ответ не проясняет смысл речения Августина и не соответствует общепринятому словоупотреблению. Ведь Августин говорил, что чрезмерная древность стала причиной того, что книги эти не были признаны Церковью подлинными. А магистр мой полагает их гораздо более древними, чем Августин, ибо Августин говорил лишь о древности во времени, а Магистр говорит о древности в смысле вечности. Следовательно, если древность во времени послужила причиной того, что Церковь считала эти писания подозрительными, то сколь более подозрительными следует считать их, если они являются древними в смысле вечности, которая предшествует основанию всякой церкви.

Подобным образом, согласно Магистру моему, многие истины, такие как «Я сию», «Иоанн говорит» и бесчисленные подобные речения, которые не содержатся в Писании, являются вечными⁵⁵. Следовательно, Писание не превосходит древностью такого рода неопределенные истины, и тем самым получается, что Августин не доказывает, что истина Священного Писания древнее, чем истины других наук и свободных искусств, а если и доказывает, то не видит в этом для Священного Писания никакого преимущества.

Но может быть, Магистр мой имеет в виду, что Августин говорит о Писании поскольку оно заключается в буквах, звуках и знаках, а сам он — об истине, которая в них содержится, ибо истина вечна, а знаки существуют только во времени. Однако очевидно, что блж. Августин подразумевает под словом «Писание» и то, и другое, т.е. и знаки, и обозначаемые ими истины. Это явствует из проведенного им сравнения между нашим Писанием и наукой Египтян, о которых он в книге XVIII «О граде Божьем» (глава 37) говорит так: «Но и мудрость египтян не могла превосходить древностью мудрость наших пророков: ибо пророком был и Авраам». Смысл этого довода у Августина таков. Египтяне не были мудрыми до того, как к ним пришли науки и искусства (*ante traditionem litterarum*), но пророк Авраам жил до того, как Египтяне получили эти знания; следовательно, Священное Писание по древ-

⁵⁵ Во «Втором определении против Каннингема» Уиклиф отказывается признать, что когда-либо утверждал вечность «неопределенных истин», не содержащихся в Писании. По словам евангельского доктора, он говорил лишь о том, что существует множество вечных истин, не содержащихся в Писании эксплицитно (*non explicantur, licet implicentur*). Это не что иное, как одна из формулировок аргумента к «молчанию Писания» (*silentium Scripturae*), т.е. довода, согласно которому многие вероучительные положения в библейском тексте содержатся неявно и могут быть извлечены из него лишь посредством экзегезы (*Hurley M. «Scriptura sola»: Wyclif and His Critics // Traditio. 1960. Vol. 16. P. 313*). Как на возможную причину этой путаницы Уиклиф указывает на «небрежность протоколистов» (*forte ex sinistris reportatoribus*). Действительно, полемика в жанре «определений» не предполагала непосредственной коммуникации между оппонентами: узнать мнение оппонента можно было только из слушательских записей, сделанных во время публичного произнесения *determinatio*. Естественно, что подобная практика давала широкий простор для неточностей и недоразумений.

ности своей превосходит мудрость Египтян. Если бы блж. Августин называл Священным Писанием лишь сами материальные письма и видимые буквы, он не мог бы привести в пользу своего мнения это доказательство: «Авраам был пророком, следовательно Писание тогда уже существовало». Значит, под словом «Писание» он подразумевал пророческое знание о будущем законе, которое Авраам выражал в словах или в делах, и истина которого была впоследствии записана при помощи букв. Далее, если бы Августин подразумевал под словом «Писание» только заключенную в знаках истину (*de sola veritate signabili*), то он не рассматривал бы как свидетельствующий в его пользу довод положение о том, что у Евреев была письменность еще до Потопа; посредством этого довода он доказывает, что божественное Писание превосходит частные науки как авторитетом, так и древностью, по крайней мере в тех своих частях, которые, как признает и утверждает святая мать Церковь, были сообщены людям посредством божественного откровения.

Теперь я покажу, что ответ Магистра не согласуется с общепринятым словоупотреблением (*commune modum loquendi*), а если и согласуется, то только софистически. Какой же разумный человек стал бы говорить, что блж. Лаврентий умер из-за чрезмерной древности, или что чрезмерная древность стала причиной его смерти, ведь он принял мученическую смерть юным и в расцвете сил, о чем свидетельствует его житие? И однако, именно это пришлось бы утверждать, если бы мы приняли мнение магистра: это ясно из того, что, согласно утверждению достопочтенного Ансельма в «Монологионе», глава 21, вечность Бога есть не что иное, как Его сущность. А коль скоро в рассматриваемом случае, согласно Магистру моему, под древностью разумеется вечность Бога, то, следовательно, тот, кто умирает из-за Бога, умирает из-за древности, каковое речение представляется несообразным и столь же бесплодным, сколь бесполезным и безосновательным. То же самое, как мне представляется, относится и к тому аргументу, согласно которому древность является причиной истинности и авторитетности Писания, потому что причиной истинности и авторитетности Писания является Бог. Нельзя считать доказательством этого аргумента то, что Новый Завет вечен и, следовательно, в высшей степени древен, как утверждает мой Магистр, ибо в данном случае древность берется со стороны последующего (*ex parte post*), что не имеет никакого отношения к древности вещей, относящихся к прошлому или настоящему: в противном случае на том же основании можно было бы сказать, что недавно сотворенная душа является в высшей степени древней. То, что слово «древность» в рассматриваемом случае должно иметь именно то значение, которое я привел выше, явствует из глоссы к Посланию к Евреям XIII на стих «кровью завета вечного»⁵⁶. «Но-

⁵⁶ Евр. 13:20.

вый завет, — утверждает глосса, — называется вечным потому, что за ним не последует другой завет»⁵⁷. Из чего можно заключить, что по вопросу о древности Магистр не дает ясного ответа.

Теперь что касается следующих аргументов Магистра, согласно которым древность является причиной истинности, и которые состоят в том, что наиболее современные писания являются наиболее лживыми, и приводимых им примеров с грамотами дарений и нотариальными актами. Оставляя споры об этого рода документах правоведам, я привел, однако, то возражение, что грамоты (*genus cartarum*) появились не вчера, а существуют издревле. А так как Магистр мой подвергает грамоты сомнению, я обосновал истинность их при помощи того места из Писания, где Господь говорит Аврааму о земле Ханаанской (Быт. 17:8): «Землю сию дам тебе и семени твоему во владение вечное». Место это надлежит понимать буквально, что очевидно из главы 21 книги XVI «О граде Божьем» блж. Августина⁵⁸. На это Магистр приводит два довода.

Первый состоит в том, что не подобает теологу браться за дело защитника грамот, ему надлежит скорее исследовать, как Слово Божие живет и царствует во веки веков, от начала времен, и ныне и присно. Против этого мне нечего возразить, ибо между мной и Магистром моим царит полное согласие там, где нами обоими руководит любовь и смирение. Однако то, как Слово живет и царствует, мы постигаем верой, и относительно этого вопроса никаких сомнений нет, поэтому нам не подобает здесь его обсуждать, да это и неуместно.

По основному вопросу Магистр говорит, что мое доказательство от грамот основывается на неточном уподоблении; смысл этого довода в том, что Бог — Господь над всеми временами и всем тварным миром, и Он отдал Аврааму и его детям, подобным ему, землю Ханаанскую в залог земли живущих. Таким образом, Авраам и семья его имеют в вечном владении и ту, и другую землю. Однако это подобие, как говорит Магистр, было бы ложным, если бы Пётр или любой другой даритель не обладал полным правом владения на даруемую вещь в течение всего срока дарения; это же относится и к Богу. Ведь никто не может дать или даровать какую-либо вещь, обладая меньшим объемом прав, чем для этого требуется.

⁵⁷ Имеется в виду глосса архиепископа Трирского начала IX в. Амалария (*Amalarius*, Ep. 4 // PL 105:1334 C).

⁵⁸ Августин говорит в этом месте буквально следующее: «Только выражение “Тебе дам Я и потомству твоему навеки” может вызвать у некоторых недоумение, если это “навеки” они будут разуметь в смысле вечности. Если же это слово они, подобно нам, поймут в том точном смысле, что начало будущего века определяется концом века настоящего, то никакого затруднения не возникнет, ибо израильтяне, хотя и изгнаны из Иерусалима, все же живут в других городах земли Ханаанской, и будут там жить до конца; да если бы и христиане населяли всю ту землю, то ведь и они — потомство Авраамово».

Это — прекрасный и добрый ответ, однако он не помогает спасти буквальный смысл Писания, на который полагается. Ведь согласно всем толкователям, под семенем Авраамовым подразумеваются здесь или одни лишь Иудеи, или Христиане; однако очевидно, что ни Христиане, ни Иудеи не владеют землей Ханаанской, ибо владеть (*possidere*) вещь означает не только иметь на нее право (*de jure*), но и обладать ею в действительности (*actu*), что доказывает глосса к следующему месту V главы Евангелия от Матфея: «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф. 5:5). Нет смысла говорить, что обетование это перешло к Сарацинам или, точнее, к Агарянам в порядке очередности, ибо, хотя они и происходят от Измаила, сына Авраама, однако в XXI главе Книги Бытия Господь, обращаясь Аврааму, говорит единственно и исключительно о сыне свободной: «В Исааке наречется тебе семя»⁵⁹, т.е. именно в нем и потомстве его исполнится обетование. Так толкуют это место Августин⁶⁰ и доктор из Лиры⁶¹. Следовательно, буквальный смысл этого речения иной, и именно на него следует опираться, говоря о других дарениях и нотариальных документах ради спасения истины⁶².

Другое основание, в соответствии с которым это подобие не может считаться истинным, состоит в том, что оно, как кажется, отнимает права у Церкви как сообщества ее членов (*communitati ecclesiae*), так как предполагает, что никто не может даровать какую-либо вещь, обладая меньшим объемом прав, чем для этого требуется. Если же это подобие толковать, понимая время в расширительном смысле (*de amplitudine temporis*), то окажется, что император Константин не мог даровать Церкви никаких владений во время своего царствования, а равно не имело бы силы и дарение Людовика, которое содержится в 63-м каноне, *Ego Lodowycus*, согласно каковому дарению папе Пасхалию и его преемникам был передан во владение город Рим (или же право владения было за ними закреплено), а также другие города, которые его предшественники присоединили к своим владениям. Итак, очевидно, что доказывать подложность или подвергать сомнению силу та-

⁵⁹ Быт. 21:12.

⁶⁰ *Augustinus*. De civitate Dei. 16, 32.

⁶¹ *Nicolaus de Lyra*. Postilla super totam bibliam, ad Gen. 21:12.

⁶² В следующем своем «Определении» Каннингем высказался о позиции Уиклифа по вопросу о юридическом статусе Священной Земли уже с нескрываемым сарказмом: «*Tertio principaliter dicit Doctor quod Christiani habent quietam possessionem terrae promissionis ad literam; et ista sunt bona nova quae multos laetificarent si essent divulgata, quia a multis temporibus laboravit ecclesia cum adiutorio militia pro fine isto obtinendo, scilicet ut Christiani habeant terram illam; immo adhuc sollicitatur ecclesia pro eodem fine, non ut nunc habeant, cum certum sit quod nunc non habent; sed ut habeant in futurum; et hic consecutus est secundum Magistrum meum*» (*Tertia determinatio Kynyngham contra Wycliff: De ente intellegibili creaturae // Fasciculi zizaniorum magistri Johannis Wyclif cum tritico... P. 47–48*).

кого рода дарений означает наносить вред едва ли не всем человеческим сообществам, и даже всей Церкви, поэтому представляется, что делать этого не следует⁶³.

Однако теперь от этих предварительных замечаний, цель которых — изложить наши суждения по этому вопросу, надлежит перейти к основному предмету, вокруг которого вращается все обсуждение. Истинно ли Священное Писание во всех своих составных частях *de virtute sermonis*? Я употребляю здесь этот термин, *de virtute sermonis*, в том же смысле, в каком обыкновенно используется термин *de vi vocis*, и не делаю никакого различия в их значении, хотя Магистр мой, как кажется, расходится со мной в способе выражения. Однако он принимает этот термин в том же значении, что и я⁶⁴.

Об этом предмете Магистр говорит, что любая часть Писания является истинной *de virtute sermonis*, так что даже евангельское речение «Бес в тебе» истинно, что он сам утверждал до тех пор, пока я не опроверг этих его слов. Поэтому, когда Магистр мой приводит софизм как пример аргументов, основывающихся на произвольно избранной части Писания, мне, очевидно, не следует на это отвечать, ибо такого доказательства я не приводил, и только когда он сам его привел, я его несколько расширил. Ведь согласно Магистру моему, вышеприведенное высказывание само по себе не является ни логически ложным, ни логически истинным, а равно не является истинным согласно кому-либо из святых толкователей или в мистическом, или в каком бы то ни было ином смысле, поэтому мне кажется удивительным считать его

⁶³ Речь идет о знаменитом 63 каноне Декрета Грациана (*Decretum Gratiani* // J.P. Migne (ed.). *Patrologiae Latinae*. 1891. Vol. 187. Columns 339–340). Любопытно, что разрушительные следствия, которые Каннингем выводит из уиклифова учения о расширении времени, т.е. подрыв авторитета «константиновой грамоты», действительно вскоре заявили о себе, причем именно на английской земле. Однако аргументы, которые приводит знаменитый критик подлинности Константинова дара, епископ Чичестерский Реджинальд Пекок (1395?–1460?), — аргументы исторические а не метафизические (Пекок ссылается на противоречивые свидетельства «Деяний Сильвестра»). Более того, удивительным образом Пекок начинает свое сочинение «Гонитель духовенства» с решительного отрицания базового принципа богословия (а также и философии, и логики) Уиклифа, согласно которому основание всякого истинного суждения следует черпать из Писания: (см.: *Peacock R. The Repressor of over Much Blaming of the Clergy*. [Электронный ресурс]. <<http://quod.lib.umich.edu/c/cme/АНВ1325.0001.001/1:4?rgn=div1;view=fulltext>>).

⁶⁴ Для самого Уиклифа, однако, разница между *vis vocis* и *vis (virtus) sermonis* была принципиальной: «*Vario in termino. Nam ubi ipse dicit de vi vocis; ego, utens termino Scripturae, dico quod quaelibet pars Scripturae est vera de vi sermonis*», говорит он в своем «Определении» (*Determinatio [Johannis Wyclif] contra Kylingham carmelitam* // *Fasciculi zizaniorum magistri Johannis Wyclif cum tritico...* P. 456). Отказ Каннингема делать различие между двумя этими терминами свидетельствует о неприятии (или непонимании) им интенциональной семантики Уиклифа: для кармелита *vis vocis* может обозначать только первичное, т.е. общепринятое, значение слова.

истинным *de virtute sermonis*. Ведь очевидно, что это придаточное предложение (*propositio partialis*) не обладает значением, адекватным значению целого предложения, частью которого является, ибо в противном случае следовало бы: «Иудеи говорят, что во Христе бес, следовательно, во Христе бес». Однако если антецедент истинен и католику следует в него верить, то консеквент чудовищно нелеп. Если же мы рассматриваем не предложение, а смысл, по крайней мере в контексте этого места Евангелия, то он, собственно говоря, не истинен и не ложен ни в каком смысле. Поэтому я не понимаю, каким образом это высказывание может быть истинным *de virtute sermonis*; ибо если оно истинно, оно на том же основании и именно в этом смысле должно приниматься, а этого не может допустить ни один католик.

Развивая далее свое рассуждение, я сослался на авторитет Амоса, сказавшего: «Я не пророк и не сын пророка»⁶⁵; это он сказал потому, что в то время не ощущал в себе пророческого духа. Последнее я доказал там же при помощи глоссы. Он говорит: «И Дух не всегда просвещает пророков пророчествами, но по временам, и тогда тот, кто просвещается пророческим духом, называется в подлинном смысле пророком. И слова “Я не пророк” следует понимать именно так». Подобным же образом св. Фома в II. 2. 171. придерживается мнения, что пророческий дар в собственном смысле не есть свойство (*habitus*) или устойчивая форма, но лишь воздействие, оказываемое на душу, или исполняющий пророчествующего свет⁶⁶.

На первое Магистр отвечает, что эта глосса, которую я называю ординарной, заслуживает скорее имени экстраординарной, ибо она, будучи произвольно и без всяких на то оснований извлечена из сочинений блжж. Григория и Фомы, заставляет утверждать, будто никто не может быть в собственном смысле слова пророком, разве только тогда, когда совершает действия, свойственные пророку. Однако ясно, что я не называл эту глоссу ординарной и вообще ординарную глоссу не упоминал. В то же время я полагаю, что она может считаться ординарной до тех пор, пока не доказано обратное. Равным образом, в глоссе этой нет слов, которые Магистр в ней находит, а именно, что никто не может быть в собственном смысле слова пророком, разве только тогда, когда совершает действия, свойственные пророку, ведь тогда никто не мог бы быть пророком во время сна или получить во сне откровение. Смысл же глоссы состоит в том, что никто не может быть пророком, не обладая пророческим светом. Доказательство этому можно найти как в речениях блж. Григория, так и в словах св. Фомы, что я могу показать следующим

⁶⁵ Амос. 7:14. Дж. Эванс рассматривает это высказывание как вариант парадокса лжеца (*Evans G.R. The Language and Logic of the Bible: The Road to Reformation. L; N.Y.: Cambridge University Press, 1985. P. 113*).

⁶⁶ *Thomas Aquinas. Summa theologiae. 2a2ae. 171, 2.*

образом. Пророк в формальном смысле называется так потому, что обладает пророческим даром, а пророческий дар есть свет, преподаваемый Святым Духом, следовательно, без этого света никто в собственном смысле не может быть пророком. Итак, Амос, не ощущая в то время, о котором идет речь, в себе пророческого света, отрицал, что является пророком. То, что мысль блж. Григория была именно такова, явствует из 2-й книги Моралий, где он говорит так: «Если бы пророки всегда обладали бы пророческим светом, пророк Амос не сказал бы “Я не пророк”. Как же не был пророком тот, кто изрек столько истинных предсказаний о будущем? Или как же он был пророком, если он отрицал истину о самом себе в настоящем?» И на это он отвечает: «Но так как в то время, когда Амосу был задан этот вопрос, он чувствовал, что не имеет в себе пророческого духа, то произнес о себе правдивое свидетельство, говоря: “Я не пророк”». Так говорит Григорий.

Посмотрим, в какой мере рассуждение нашего Магистра согласуется с этим суждением. По словам Магистра, бывает так, что человек имеет в себе пророческий свет, но в то же время ощущает, что в нем нет этого света, так как свойство может не быть налично в том, кому оно присуще, если не совершается акт, который это свойство делает действительным. Магистр приводит пример: «Подобно тому как, — говорит он, — скупец лишен всех благ мира; очевидно, что это говорится денотативно и предикативно». Однако сказано это не вполне так, как подобает ученому (*scolastice*). Ведь в буквальном смысле (*de vi vocis*) глагол недоставать (*deesse*) означает отрицание свойства. Поэтому Угуцио Пизанский в своих «Происхождениях слов»⁶⁷ и Генуэзец в своем «Католиконе»⁶⁸, объясняя разницу между глаголами быть лишенным (*deesse*) и отсутствовать (*abesse*), говорят: «Отсутствует то, что далеко находится; лишенным можно быть того, в чем испытывают недостаток; то, чего нет в наличии». Поэтому мне кажется странным, что, по мнению Магистра, не имеет силы следующий аргумент: пророк в то время ощущал, что лишен пророческого света, следовательно, тогда он не имел пророческого света, разве только мы так ограничим смысл этого глагола, что оба эти высказывания будут означать одно и то же. Примечательно, что и Григорий говорит: «Ибо в тот же час, когда он ощутил, что лишен пророческого света, он произнес о самом себе правдивое свидетельство, говоря: “Я не пророк”». Итак, из того, что Амос был лишен пророческого духа, Григорий, ведя рассуждение от причины к следствию, заключает, что он не обладал тогда пророческим духом. Следовательно, мнение сего святого учите-

⁶⁷ Каннингем ссылается на так называемые «Великие этимологии» (*Magnae derivationes*, иначе *Liber derivationum*) знаменитого итальянского юриста и грамматика Угуччоне (ум. в 910 г.).

⁶⁸ Грандиозный грамматический компендиум XII в., составленный генуэзским юристом Иоанном Бальдом.

ля заключается в том, что следующее доказательство является достаточным: «Сейчас я не пророк, следовательно, я вовсе не пророк». Однако Магистр мой хочет по этому образцу произвести такую дедукцию: «Бога нет, ибо Его нет сейчас», приводя довод от момента прошлого, который, по моему мнению, является для Бога настоящим и в котором, по мнению Магистра, Бога нет. Однако, по моему мнению, этот аргумент: «Бога нет в моменте прошлого, следовательно, Бога нет сейчас» не имеет силы, так как всякий момент прошлого существует сейчас. Однако я вполне принимаю другой аргумент: «Бога нет сейчас, следовательно, Бога нет», но мне не приходилось слышать доказательств антецедента. Ибо для меня высказывания «Бога нет сейчас» и «Бога нет в настоящее время» обладают одинаковым смыслом, и оба они ложны, не только в настоящий момент, но и всегда. Если вслед за Философом распространить слово *теперь* на все без исключения моменты времени⁶⁹, из этого, по моему мнению, не следует, что некоторое *теперь* является моментом прошлого, но для Бога оно является настоящим, ибо в другом месте я уже опроверг такое следование: «*a* является настоящим для Бога, следовательно, *a* существует». Подробнее я охотно поведаю об этом, когда узнаю, что Магистр мой на это скажет; ибо если указать на некое *теперь*, относящееся к прошедшему времени, то, по мнению Магистра моего, Бог не существует в этом *теперь*. А коль скоро Бог в нем не существует, то и не существовал, а значит, Его нет ни в каком из моментов *теперь* и ни в каком моменте прошлого. Равным образом нет Его и в настоящий момент; однако противное является непреложно истинным и должно приниматься каждым. Я лишь вкратце рассмотрел этот аргумент, чтобы увидеть, каково мнение Магистра моего в этом вопросе.

Во-вторых, Магистр мой говорит, что существует четыре глоссы на речение Амоса «Я не пророк», из которых две истинны, и он сам их приводит, третья, принадлежащая Григорию, вероятно истинна (*probabilis*), а четвертая, межстрочная (*interlinearis*), возможно истинна (*possibilis*) и относится к тому, кто получает откровение во сне или посредством пророческого духа. Однако хотел бы я знать, на каком основании две глоссы, приводимые Магистром, истинны и достоверны, а глосса блж. Григория лишь возможно истинна и основана на мнении. Если бы я мог найти в пользу этого мнения какое-либо авторитетное высказывание (*auctoritatem*), я был бы лучше осведомлен об основаниях этих суждений моего Магистра. Однако если такого авторитетного высказывания не существует, Магистр не должен подвергать сомнению речение Григория только потому, что оно сви-

⁶⁹ Имеется в виду место из главы 3 книги VI «Физики», где Стагирит обосновывает тождественность момента «теперь» в прошлом, настоящем и будущем: «Необходимо, чтобы и в прошедшем и в будущем “теперь” было одним и тем же» (*Аристотель*. Физика. 234a5–6).

детельствует в мою пользу. Представляется, однако, что четвертую глоссу, а именно глоссу межстрочную, мой Магистр принимает, ибо говорит, что глосса эта относится к тому, кто получил откровение. Из этого следует, что если она должна быть признана истинной применительно к этому последнему, то она должна быть признана истинной вообще. Ибо когда Магистр говорит, что ни из какой из четырех глосс не следует, что когда-либо Амос не был пророком, это очевидным образом противоречит сказанному выше. Ведь Григорий говорит так: «Истинное свидетельство произнес о себе Амос, сказав: “Я не пророк”». Если это свидетельство было истинным, то, значит, дело обстояло именно так, как он сказал, и, как мне кажется, яснее выразиться он бы не мог. Но Магистр возражает, говоря, что из того, что Амос произнес эти знаки, «Я не пророк», не следует, что он говорил, будто он не пророк, ибо знаки эти лишены содержания (*signaliter significant*). Однако я полагаю, что завершённый смысл (*sensus completus*) этого речения, согласный с намерением говорящего, именно таков. Такое следование является наилучшим. Ведь если я говорю, что Христос человек, или произношу эти знаки: «Христос человек», и в полной мере подразумеваю при этом первичное значение (*significationem primariam*) этих знаков, то я говорю именно то, что Христос — человек. Ведь очевидное свидетельство относительно того, что Христос говорил о жертвенном хлебе, называя его Своим Телом, Церковь может почерпнуть из Евангелия только благодаря тому, что, по словам евангелиста, Христос произнес именно эти знаки. И можно было бы привести множество подобных примеров. Поэтому, возвращаясь к разбираемому случаю, Амос произнес эти знаки «Я не пророк», подразумевая именно тот смысл, что он — не пророк.

Я приводил и другое место из Писания для доказательства того, что не все, что было в прошлом, есть и сейчас. Место это содержится в речи Иеремии, V. 7 Книги Плача: «Отцы наши грешили: их уже нет». На основе этого места я построил следующее доказательство. «Отцы наши грешили: их уже нет» — следовательно, некоторые вещи существовали в прошлом, а сейчас их нет; следовательно, не все, что было, есть сейчас. Следовательно, двигаясь от antecedента к консеквенту, мы приходим к выводу: отцы наши грешили, и их уже нет, следовательно, не все, что было, есть сейчас. На этот довод Магистр приводит два возражения. Первое таково. «Отцы наши грешили: их уже нет» следует понимать так: их нет, потому что они не несут наказания (*tribulantur*) вместе с нами. Однако против этого я возразил, что тогда на том же основании можно было бы сказать, что Бога нет, и святых ангелов нет, так как они не несут наказания вместе с нами. Это возражение Магистр мой считает безосновательным и не имеющим никакой силы, и приводит пример. Он рассуждает так: «Из того, что смысл речения Петра, отрекающегося от Христа — “Не есмь” — таков, что Пётр не признал себя

учеником Христа, не следует, что тем самым Писание говорит, будто Бога Отца нет, ибо Он не является учеником Христа».

Но при всем почтении к моему Магистру, пример этот не имеет никакого отношения к рассматриваемому предмету, ведь как речение Петра не истинно согласно намерению говорящего (*ad intentionem dicentis*), так и Писание никоим образом не удостоверяет того высказывания, которое Пётр произнес. Однако если бы это высказывание Петра было истинным, и его подлинным (*adequatum*) значением было бы «я не ученик Христа», тогда если мы принимаем слова в свойственном им значении, то было бы истинной, если бы Бог Отец сказал бы о Себе «Не есмь», ибо Он не ученик Христа. Ведь в таком случае смысл речения Бога Отца, в соответствии с которым Он не является учеником Христа, был бы истинным. Итак, очевидно, что возражение Магистра не имеет силы.

Затем Магистр мой представил иное возражение против этого авторитетного речения, а именно, он его полностью (*simpliciter*) отверг, что привело меня в великое изумление, ибо я с самого начала полагал, что Магистр мой стремится всеми способами спасти собственный смысл (*de vi vocis*) Писания и всех речений древних учителей, особенно же святых. Теперь же оказалось, что он не только сомневается в истинности слов блж. Григория, но и отрицает свидетельство пророка Иеремии. Так сопоставим же эти его суждения с предыдущими. Столь истинно Священное Писание и столь велик его авторитет, что Магистр мой, из почтения к Писанию, принимает как истинное содержащееся в Евангелии речение «Бес в тебе», в то время как речение это не является законченным высказыванием и не было одобрено ни святыми, ни Церковью, но законченное и совершенное высказывание, принадлежащее Иеремии, он истинным не считает. Представляется, однако, что это не похвала, а скорее уничижение Писания — отрицать то, что сказал пророк в своей молитве, и признавать истинным то, что говорили, богохульствуя, нечестивые Иудеи. Впрочем, в том, что касается формы возражения, Магистр отчасти соглашается со мной и с логиками. Ведь в Писании есть множество высказываний, которые я считаю необходимым отрицать *de vi vocis*, принимая, однако, тот смысл, который скорее всего подразумевали его авторы⁷⁰.

До сих пор речь шла об авторитетных текстах, которые я приводил против мнения моего Магистра. Теперь же следует рассмотреть, в какой мере те авторитетные речения, на которые ссылается Магистр, свидетельствуют в пользу его мнения. Таковых речений насчитывается восемь, пять из ко-

⁷⁰ Прямая полемика с тезисом Уиклифа, согласно которому «в той мере, в какой нечто является ложным *de virtute sermonis*, оно является ложным [в абсолютном смысле]» (*et indubie quam falsum est aliquid de vi sermonis tam falsum est (Determinatio [Johannis Wyclif] contra Kylingham carmelitam... P. 459)*).

торых взяты из Матфея, XI.5, где сказано: «Слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют». Однако мне кажется, что ни из какой части этого речения не следует то мнение, которое высказывает Магистр. Ведь из того, что слепые узрят, не следует, что все, что было, есть и сейчас, даже если принять мнение моего Магистра, согласно которому сначала слепые прозревают, а впоследствии зрение противопоставляется этой слепоте. Из этого речения нельзя сделать вывод, подтверждающий мнение Магистра, если только Писание не расширяет значения терминов так, чтобы они коннотативно обозначали прошедшее и будущее время. Поэтому Августин в сочинении «О Книге Бытия против Манихеев», в первой книге, глава 7 говорит, что в Писании прошедшее время иногда употребляется вместо будущего, указывая тем самым на высшую степень достоверности, например, когда Христос говорит ученикам: «Я открыл вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15:15). Однако далее Он говорит: «Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить» (Ин. 16:12), т.е., говоря «я открыл вам», Он имеет в виду «без всякого сомнения я открою вам». Если бы из вышеприведенных речений следовало, что все, что было, есть и сейчас, то из них с тем же успехом можно было бы сделать вывод, что все, что будет, уже было в прошлом, если мы употребляем слова в свойственных им значениях, (*conformaliter loquendo utrobique*), и это было бы не расширением, а путаницей слов. Равным образом, если предположить, что всякое такого рода иносказательное выражение находит соответствие в вещах (*inferret conformitatem ex parte rei*), то можно было бы сказать, что человек есть дерево, а плоть — трава⁷¹; то же относится и к другим высказываниям, истинность которых в собственном смысле утверждать невозможно. Поэтому в подобных случаях мы не должны подражать способу выражения, который присущ Писанию, но, собственно говоря, излагать смысл Писания. Назначение богословия в том и состоит, чтобы ученые и преуспевающие в науках постигали Писание, а постигнув, возвещали бы его в ясных и недвусмысленных толкованиях. Вот почему Ансельм говорит в «О падении дьявола» (глава 1): «Мы должны не полагаться на лукавство словес, скрывающих истину, а горячо стремиться к согласной с самою собой истине, таящейся под покровом многообразных способов выражения». Почти то же самое говорит Августин в книге IV «О христианской науке», в главах 5 и 8. И ни к чему говорить, что это следует относить только к проповеди перед простецами, ибо если бы в школах придерживались способа выражения, присущего Писанию, мы были бы не наставниками (*doctores*), а начетчиками (*recitatores*), и все глоссы, кроме тех,

⁷¹ Имеется в виду стих из книги пророка Исайи: «Всякая плоть — трава, и вся красота ее — как цвет полевой» (Ис. 40:6–8).

которые нужны для проповеди, оказались бы излишни. Способ выражения, свойственный Писанию в речении «слепые прозреют» и других подобных местах, ложных *de virtute sermonis*, подразумевает, что речения эти истинны в соответствии с намерением автора, однако нам не следует подражать им. Из этого, как я полагаю, очевидно, что пять евангельских речений, приведенных Магистром, не свидетельствуют в пользу его мнения.

Шестое речение, приводимое Магистром в защиту своей позиции, — речение Амоса, который, непосредственно после слов «я не пророк и не сын пророка», добавляет: «Я был пастух и собирал сикоморы» (Амос. 7:14), *относительно какового места пусть никто не воображает себе*⁷². И Магистр говорит, что он тогда оставил сикоморы. Однако на это можно ответить так же, как Магистр мой ответил на приведенные мной авторитетные речения, а именно, что не имеет силы аргумент: Амос произнес эти знаки, я был пастух и собирал сикоморы, следовательно, он назвал себя пастухом, собирающим сикоморы. Если возражение Магистра моего является достаточным, то это доказательство также достаточно; однако первое доказательство я не принимаю. Можно сказать и иначе, и даже с большей вероятностью: Амос говорил неточно, сообразуясь с речью простонародья, которое по невежеству своему часто повторяющиеся и привычные действия всегда описывает в настоящем времени. Поэтому, например, об опытном воине говорят: «Он хорошо сражается», а о красноречивом наставнике: «Он хорошо преподает». То же простолюдины говорят обо всех, кто, по слухам, обыкновенно хорошо делает свое дело. Когда Амос был послан на проповедь, он был пастухом и проводил свое время, собирая сикоморы, поэтому ему казалось вероятным, что он возвратится к своему делу, коль скоро пророчествами его пренебрегли. Вот почему, вспоминая о прежнем своем положении и, возможно, полагая, что вскоре ему придется в него возвратиться, он и назвал себя пастухом, собирающим сикоморы. Неудивительно, что он говорил неточно, ведь Дух Святой на это время лишил его дара пророчества. Поэтому это речение не доказывает мнение Магистра.

Седьмое и восьмое речения содержатся в книге Плача V. 7: «Отцы наши грешили» и «а мы несем наказание за беззакония их». Однако, что касается первого места, то ведь в тексте сказано: «Отцы наши грешили: их уже нет», но Магистр мой считает первую часть, т.е. «Отцы наши грешили», подлинным (*autentico*) речением Священного Писания, так как она, как ему кажется, свидетельствует в его пользу, а вторую часть, «их уже нет», отрицает, — не знаю уж почему, разве что потому, что она свидетельствует против него. Однако я не понимаю, на каком основании возможно такое следование

⁷² Брошенная на полуслове цитата из Уиклифа, который в соответствующем месте говорит: «Относительно какового места пусть никто не воображает, будто Амос вырывал сикоморы с корнем».

(consequentia): «отцы наши грешили, следовательно, все, что было, есть и сейчас», однако именно это речение — одно из восьми, из коих, как утверждает Магистр, следует истинность его позиции. Напротив, ученые мужи, сообразующиеся с присущим Писанию способом выражения, скорее сказали бы, что отцов «уже нет» потому, что они грешили и не раскаялись, ибо *грешить*, по их мнению, значит *не быть*, ведь грех отлучает от подлинного бытия и высшего блага. Следовательно, ни с логической, ни с богословской точек зрения вышеприведенное следование не может быть принято.

Подобным же образом, переходя к следующему речению, я утверждаю, что неверно такое заключение: «мы несем наказание за беззакония их, следовательно, все, что было в прошлом, есть и сейчас». Из этого не следует, что они существуют сейчас, хотя Магистр и говорит, что если некие люди были нашими отцами, то некогда было так, что они являются нашими отцами (*fuit ita quod sunt patres nostri*). Это условное предложение (*conditionalis*) должно быть отвергнуто по двум причинам. Первую причину можно уразуметь на следующем примере: Пётр умирает после акта естественного порождения прежде, чем душа соединилась с телом Павла, который рождается в результате этого акта. В этом случае, по мнению некоторых, истинным было бы утверждение, согласно которому Пётр был отцом Павла, так как породил его, и тем не менее Пётр никогда не был отцом Павла, ибо они никогда не существовали одновременно. Поэтому, по мнению этих людей, эти относительные термины (*relativa*), отец и сын, не всегда и не во всякое время предполагают друг друга.

Я, однако, сказал бы иначе, ближе к намерению Писания: слово «отцы» употреблено здесь в разных смыслах. Во-первых, по природе, как Авраам по отношению к Исааку; во-вторых, по усыновлению, как во Втор. XXV, 5, где сказано: если кто овдовеет, не оставив потомства, то брат его, если он холост, должен жениться на вдове умершего, и если он родит сына, сын этот будет считаться сыном умершего брата. Так закон восстанавливает потомство умершему. В-третьих, «отцом» называется основатель рода по отношению к своим потомкам по прямой линии, например, дед, прадед, прапрадед и так далее вплоть до первого в роду. В том случае, о котором идет речь, «отцы» — это те, чьим потомством, прямым или косвенным, мы являемся или чье подобие мы являем своей жизнью и нравами. В этом смысле Адам, Ной и Авраам были нашими отцами, даже когда нас не было на свете, и даже если они никогда не были в действительности нашими отцами. И тем не менее мы — их дети в подлинном смысле этого слова, т.е. потомки их и подражатели, ибо в этом отношении один из терминов существует актуально (*in actu*), а другой предшествует. Пример подобного употребления (*acceptionis*) термина в разных смыслах содержится у блж. Августина, в книге II «Пересмотр», в главе 55. Рассуждая о Самуиле, Августин говорит так: «Самуил

стал преемником Илии; хотя он и не был сыном первосвященника, однако был из сынов, т.е. из потомства Аарона». Итак, мы видим: сначала Августин говорит, что Самуил не был сыном первосвященника, т.е. его сыном по естеству и прямым потомком, однако затем говорит, что он был «из сынов Аарона первосвященника», т.е., как я сказал выше, одним из его потомков в череде поколений. Из сказанного становится очевидным, как следует понимать приведенные Магистром авторитетные речения.

Далее, Магистр мой настаивает, чтобы я объяснил, почему Писание столь часто пользуется тропами и образными выражениями (*figurativo modo loquendi*), особенно же часто — фигурой расширения или распространения (*extensione vel ampliacione*) времени. На это я отвечаю то, что думаю, а именно, что иногда эта фигура используется для обозначения вечности, например: «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8:58), иногда для обозначения достоверности, например: «Неверующий уже осужден» (Ин. 3:18), а иногда просто по произволу переводчиков или толкователей, которые, чаще всего, совершенно не заботились о грамматических фигурах, о чем свидетельствует Григорий в прологе к «Моралиям» (глава 5), или же придерживались того способа изъясняться, который был в обычае в их время, особенно среди людей ученых, а сейчас более не используется. Такое часто случается со многими словами: например, блж. Августин в книге IV «О христианской науке», глава 18, пишет, что неверно говорить *мелкий* (*modicum*) вместо *маленький* (*parvum*), но ведь очевидно, что в наше время эти термины используются в одном и том же значении. Однако нет нужды подробнее говорить здесь о способе выражения, так как очевидно, что ни из какой грамматической фигуры, ни из какого текста священного Писания не следует истинность вышеприведенного мнения. Ведь хотя в Писании единственное число часто используется вместо множественного и наоборот, примеры чего можно найти у Августина и других святых учителей, из этого не следует, что люди — это [один человек] (*homines est*) или Пётр и Павел суть один человек. То же самое имеет силу и для рассматриваемого случая, ибо форма выражения (*figura verborum*) никак или почти никак не влияет на истину вещей или сущностей.

[После исследования авторитетных речений следуют аргументы от разума⁷³. Аргумент Уиклифа есть формальное противоречие в том, что Бог познает нечто, но это нечто не имеет бытия. Уиклиф различает три вида бытия: умопостигаемое бытие в Боге, возможное бытие во вторичных причинах, бытие

⁷³ Мы позволили себе не приводить здесь полностью полемику Каннингема с Уиклифом о «расширении времени», ибо нас прежде всего интересуют позиции сторон в вопросе о логико-семантическом статусе языка Писания. Соответственно, мы ограничились резюме метафизических аргументов Каннингема и его оппонента, *summa responsionis*, говоря схоластическим языком.

существования в собственном роде. По Уиклифу, все, что может быть, есть. Однако Каннингем не приемлет такого следования: Пётр возможен, следовательно, Пётр есть. Далее, Бог познает не все, что может познать: так, он может познать гибель мира, но не делает этого. Неверно такое следование: если Бог постигает при помощи интуиции, что *a* есть, то *a* есть. Иначе было бы верно и такое следование: Бог постигает сейчас посредством интуиции Антихриста, следовательно, Антихрист есть сейчас. Основание: формальное противоборство заключается в таком следовании: сейчас есть истина «Бог постигает *a* посредством интуиции» и «*a* сейчас нет». Уиклиф оставляет софистам принимать решение об истинности аргумента, который приводит Каннингем: если данное следование верно, то противоположность консеквента противоборствует antecedенту. Однако Каннингему не довелось услышать от софистов ответа. Другой аргумент Каннингема: ничто из сотворенного не является необходимым, однако Бог необходимым образом познает все сотворенное посредством интуиции. Следовательно, не все, что Бог познает посредством интуиции, есть. Чтобы не провести весь день, жонглируя двусмысленностями, следует установить, понимает ли Магистр под бытием (*ly esse*) умопостигаемое бытие или бытие существования. Если он понимает бытие в последнем смысле, то он заблуждается. Ведь божественная интуиция дает столь же совершенное познание сотворенных вещей, как и простое схватывание (*simplex apprehensio*) их божественным интеллектом. Однако простое схватывание, хотя и делает вещи наличными для божественного ума, не делает их существующими. Другой аргумент: ничто из сотворенного не существует от века, однако Бог от века познает все сотворенное посредством интуиции. Следовательно, не все, что Бог познает посредством интуиции, существует. Кроме того, божественное познание намного превосходит ангельское и человеческое по объему познаваемого; однако ангел или человек легко могут познать любое существующее. Следовательно, Бог познает также несуществующее и возможное. А значит, не все, что Бог познает посредством интуиции, существует.]

Итак, будем же опираться на собственное значение слов и приводить в соответствие истину вещей истине знаков. По свидетельству Исидора в книге VIII «Этимологий» (в главе 7), изначально содержанием поэтических сочинений были подлинные деяния (*de rebus gestis*), и содержание это вполне соответствовало исторической истине. Однако стремясь усладить человеческий слух, поэты своими темными словесами словно бы подменили нагую истину вещей чем-то совершенно ей чуждым⁷⁴, позаботившись снабдить ее риторическими украшениями; тем легче они могли ввести своих слушателей в различные заблуждения. Не может быть сомнения, что именно это случится и с нами, если мы будем слишком ревностно следовать

⁷⁴ Буквально в тексте «Актов» сказано «*veritatem... tanquam in aliud genus conversam*», т.е. Каннингем обвиняет Уиклифа и ему подобных в логической ошибке *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, «переходе в другой род».

древнему языку Писания, особенно же образным выражениям; по моему мнению, очевидное доказательство этого можно видеть в том, что не было ни одной или почти ни одной значительной ереси или волнения в Церкви, которые не основывались бы на словах священных писателей, истолкованных de virtute sermonis. Это произошло, к примеру, со словами «Отец Мой более Меня» (Ин. 14:28); «и не знал Ее, как наконец (donec) Она родила Сына Своего первенца» (Мф. 1:25); «всякий, рожденный от Бога, не грешит» (1 Ин. 5:18); «сын не понесет вины отца» (Иез. 18:20); «Я, Господь, готовлю вам зло»⁷⁵ (Иер. 18:11) и со многими другими, смысл которых в соответствии с намерением автора Писания достаточно ясен, но то значение речи, которое лежит на поверхности (*quam praetendunt*), ложно. Поэтому как в отношении этих мест, так и в отношении прочих я предпочитаю, насколько это возможно без вреда для истины, придерживаться собственного смысла слов (*proprietai sermonis*).

⁷⁵ Последний пример, быть может, не случаен: обвинения Уиклифа и его сторонников в дуализме манихейского толка встречаются в целом ряде антилоллардовских документов. Так, в числе положений, осужденных в 1384 г. архиепископом Кентерберийским под номером семь числится следующее: «Что Бог должен повиноваться диаволу» (*quod Deus debet obedire diabolo*).