

Боэций: древо творения

С начала новой, христианской, эры и вплоть до XII в. термин «метафизика» не использовался в западноевропейской философии, ибо под «природой» понимались телесные, а главное бестелесные субстанции, высшей из которых считался, разумеется, бестелесный Бог. Термин «метафизика» скорее мог характеризовать сотворенный, земной мир, однако прерогативой ума была устремленность к миру горнему, нетварному. Учение о бытии, онтология, чем иногда замещают метафизику, обеспечивалось теологией, дававшей о бытии самое надежное знание, укрепляемое философией. Это с очевидностью следует из произведений Боэция, с именем которого связано в том числе и знакомство – благодаря его переводам – с древней философией. Лишь в XII в., когда понятию естества придается устойчивый характер, чего не было в античности, понимавшей под природой мир преходящих вещей или рождающихся сущностей, философы возвращают и термин «метафизика» и заново поднимают проблемы метафизики, но непременно в ее связи с теологией. Однако то, что сделал Боэций – обоснование идеи творения и связанное с этим введение новых понятий: личности, субъект-субстанции, субсистенции, эквивокации и пр. – обсуждалось на протяжении всего периода средневековья вплоть до Возрождения, фактически начавшегося с критики идей Августина (Петрарка) и Боэция (Лоренцо Валла). Ибо именно Боэций попытался понять то *общее*, что связывает горний и дольний мир. Проблема универсалий – та онтологическая проблема, которую он решал в каждом своем произведении.

* Исследование осуществлено при поддержке РГНФ, проект № 04-03-00176а.

Боэций познакомил нарождающийся европейский мир, как мы знаем, и с Порфирием, соответственно с теми формулировками проблемы универсалий, которые бесконечно интерпретировались в средние века, объясняя христианскую модель мира. Помимо знаменитого «Утешения философией» и «Opuscula sacra», небольших теологических произведений, он написал многочисленные комментарии к различным философским трактатам (Комментарии к Порфириеву Введению к «Категориям» Аристотеля, Комментарии к «Категориям» Аристотеля и др.), твердо проводя в них свою линию и вовсе не допуская снисходительного тона в отношении себя (его часто считают всего лишь продолжателем греко-латинской проблематики). Его, как и Августиновы, стратегии мысли были весьма существенны для понимания средневекового мышления.

То, не знаю что. Именно линия Августина явилась оселком, на котором проверялась его собственная позиция. О пристрастии к Августину Боэций напоминал сам. «Тебе судить, — пишет Боэций своему тестю Квинту Аврелию Меммию Симмаху, — принесли ли какой-нибудь плод семена рассуждений, упавшие в мою душу из сочинений блаженного Августина»¹. Семена рассуждений, упавшие в душу, касались прежде всего того, что такое вещь, которая должна быть найдена, относительно которой должно быть понято, что именно она есть и какова и почему она есть. Эти вопросы ставил Аристотель, за ним Августин, но все дело в том, что Августин собственно вещь называл вещающего, то есть личного Бога, а остальное — сотворенными вещами, или вешезнаками, Аристотель же, говоря о доказательствах существования вещи, приводил в пример именно «земные» вещи: гром, затмение, человек.

Вопрос в том и состоит: в существовании какой вещи надлежало удостовериться Боэцию, а соответственно — что же это такое, вещь, и где она находится? Ведь чтобы утверждать, что она существует, ее надо найти. И не исключено, что она находится там, где ее не ищут, или там, куда не дойти. Разумеется, существование вещи принципиально для разговора о том, что она такое, а вот возможности разума при этом не столь огромны, они неточны, неловки, вечно опаздывают, вечно не поспевают за той, что высоко сидит и далеко глядит. Потому с самого начала ставится вопрос о соотносении *любой* вещи с *человеческим* разумом, который ведет трудную работу по созерцанию присутствующих (наличных) вещей, по внятию отсутствующих, по вопрошанию того самого известного как неизвестного, непостижимого nota ignota и, если посчастливится, по его нахождению². Созерцание, попытка понимания, вопрошание и, как конечная цель, на

хождение — четыре рациональные стратегии, предполагающие, что речь идет о чем-то *открытом*, о чем известно: оно или присутствует (вот эта книга передо мной), или отсутствует (потерялась, стоит в шкафу в другом доме), или, хотя и есть и известно, что оно есть (*nota*), но нужно поломать голову, чтобы составить хоть какое-то представление о том, каково оно и почему оно таково, то есть почему оно — *nota ignota*, и почему мы так им захвачены.

Свое как средство. С этими вопросами Боэций приступил к Комментариям к Порфирию, обследуя выращенное им дерево. И сразу скажем, что дерево это покажется ему шатким, поскольку, на его взгляд, оно подпилено у корней. И общее будет не то, и индивиды не те. К тому же почти сразу Боэций делает акцент не столько на необходимость теоретического знания аристотелевских категорий, сколько на их обязательное *употребление* (*применение* и в этом смысле — *полезность*, *utilitas*) и не только в логике, но во всей жизни, ибо вещами пользуются в самой повседневности, где любая вещь подвергается обозначению (*significatio*). Тем более, что, по Августину, полезное применение вещи образует путь к блаженству. *Способами* постижения вещи являются 1) *описание* посредством определения; 2) очищение (*dissolvere*) посредством деления; 3) удостоверение, или одобрение — здесь важны оба значения слова *comprobare* — посредством обозначающих, которые показывают, указывают и тем самым доказывают (*demonstrans*)³. Речь пойдет о чем-то не совсем привычном. Привычно — дать определения, мы у них в плену, ими наполнены учебники и словари. Но вот — описание, которое не находится в услужении у определений... Боэций же, даже прояснив разницу между определением и описанием, будет употреблять оба термина как взаимозамещаемые, показывая, однако, что именно описание — дело философии.

Боэций подразделяет десять категорий надвое: на род субстанции и на девять родов акциденций, постоянно напоминая, что акциденции играют важную роль в учении о категориях⁴. Эти десять родов наивысшие, над ними нет никакого другого рода. Значит, все они могут быть только описаны, а не определены, так как определение возможно только на основании рода. Не только субстанция, но и акциденции означены как высшие роды, — а потому «необходимо, чтобы все множество вещей обнаружилось как виды этих десяти родов. Эти роды отделяются друг от друга всеми отличиями-дифференциями, и *кажется*, у них нет ничего общего, кроме, *разве что*, имени, потому что обо всех говорится, что они *есть* (*esse*). Ибо субстанция *есть*, качество *есть*, количество *есть*...»⁵.

Глагол *esse* назван здесь именем, и можно подумать, что это — небрежность, что надо бы сказать «слово». Однако дальше выясняется, что употребление Боэция не случайно, ибо следующая фраза словно бы поясняет, что *est* — это глагол, *verbum*. И этот «глагол «есть» сказывается применительно ко всему, но не является для него общей единой субстанцией, или природой, но только именем, *nomen*»⁶. Впервые упоминаемое в комментариях «общее» означает термином *communis* и номиналистически связывается с именем, не определяющим единую субстанцию, или природу.

Обратим внимание на несколько странностей. *Первая*. Если знать определения имени и глагола, по Аристотелю, то такие замещения названий имени глаголом и глагола именем кажутся по меньшей мере странными. Но они не кажутся странными, если вспомнить, что Боэций — обученный Августином христианин. Августин же считал, «что *всему* частями речи нечто означает, а тем самым называется; если же называется, то и именуется, а если именуется, то явно именем»⁷. Поскольку любое имя говорит, то есть действует, то и имя глаголит, и имя — глагол. Сократ потому и Сократ, что он «сократит» или «сократствует». Ясно, что перед нами другая, *спекулятивная*, грамматика, которая допускает и деление на имя, глагол и пр. в практических целях, и дозволенные теорией взаимозамещения глагола именем, если он *называется и означивается*. При этом знак по определению может не выражать субстанцию, или природу. Он вообще может означать ничто, он — пустозвонство, *flatus vocis*. *Вторая*: если все вещи изначально оказываются *видами* этих десяти родов, и ни одна — не род, то вещь — не общее, а род, если следовать Аристотелю «Второй аналитики», — общее для вещи в качестве имени, а не сути бытия, ибо «бытие ни для чего не есть сущность, ибо сущее не есть род» (Вторая аналитика. 6 92b 10–15). Именно об этом говорил Боэций, что свидетельствует: здесь он понимает род на основании «Второй аналитики». В этом и дело, что все, что можно сказать и показать, это все есть, но самого бытия, известного через вещи, подверстанных под род и вид, как бы нет.

Описание и определение. Вещи, которые различаются какими-либо дифференциями, должны, по Боэцию, иметь нечто особенное, свое, не признак, а именно свое (*proprium quiddam*), которое, *на первый взгляд*, в качестве особенного, своего, собственного — не акциденция (в дальнейшем Боэций оспорит это утверждение), ибо «свойством чего-либо одного называется то, что имеет свое»⁸.

Здесь очевидно представление вещи на основании «Второй Аналитики» Аристотеля, *предполагающего*, что «суть бытия вещи составляют отличительные свойства, относящиеся к сути ее, и что только

они относятся к сути, и что их совокупность (совокупность отличительных свойств, дифференций. — *Авт.*) и есть ее собственное, и есть ее бытие»⁹. Это объясняет, почему Аристотель, но уже Аристотель «Топики» рассматривал проблемы не с помощью пяти сказуемых, а с помощью всего лишь трех (потом добавится четвертое): собственного, рода и акциденции, на первое место поставив собственное (Тописка, 4, 101b 15–25). *Ибо не род определяет суть бытия, а именно свое.* Именно свое «так *срослось* с вещами, свойства которых они суть, что не может быть отдельно от них»¹⁰. Вещь и ее свойство составляют такое единство, которое *нерасторжимо* при всех условностях названия, а они неизбежны. Именно это проявится в имени и знаках имени, а знак имени и имя непременно выявит это самое свое, даже если это будет вместе с тем свидетельствовать то, чего здесь сейчас нет.

И вот только экспонировав это, Боэций пишет о другой *именной* сетке, которая поможет уловить, что же такое десяты категорий. Здесь впервые мы слышим объяснения того, как способствует пониманию категорий знание того, что такое род, вид, отличие, свойство и акциденции — в перечисленном порядке, последовательность которого Боэций не нарушает, хотя и вставляет свои замечания.

Пока эти замечания не касаются того, что понимается, к примеру, под акциденцией, если она уже не род, а нечто, приложенное к роду определенной категории с целью ее пояснения. Складывается впечатление, что Боэций оставляет это напоследок, постоянно напоминая читателю, что Аристотель писал для искусственных и знающих, а мы-де только начинающие. Однако отношение к свойству (своему) высказал сразу: «Знание свойства годится не только для вещей, которые выражаются единичными именами, как, например, способность смеяться для человека, но даже и для тех, которые прилагаются вместо определения (ставятся на то место, которое занимают определения, *in locum diffinitionis*)»¹¹. Свое собственное как заместитель определения соответствует тому, что об этом думал Аристотель в «Тописке», подразделив собственное на определение, выражающее суть бытия вещи, и то собственное, которое не выражает сути бытия вещи. И высказавшись в духе Аристотеля «Топики», употребив термин «определение», Боэций дальше развивает свое рассуждение, *как ни в чем ни бывало*, введя в него еще один новый термин — *res subiecta*: «Ведь любое свойство (*omnia propria*) включает субъектную вещь (субъект-вещь, единичную вещь, обладающую свойствами субъекта; подлежащее, которое говорит, то есть вещь, а не просто имя) в некую границу *описания*», или «ограничивает субъект-вещь каким-то термином описания (*terminus descriptionis*)». Словно описание — заместитель опре-

деления. И дальше в некоторых местах у него будет встречаться такое замещение, хотя в основном он различит определение и описание, *чего явно не было в комментируемых им текстах*. Возможно, было неявно, но проблемой это становится тогда, когда проскальзывается. Как голос мальчика: «А король-то голый».

Боэций проводит такое различие прежде всего потому, что его смущает термин «субстанция», который употребляется в разных смыслах: один для высших родов, другой для подчиненных. Субстанция в первом смысле, то есть выражающая предельный род, над которым нет никакого другого рода, «содержит в себе некое свойство вещи, смысл субстанции которой оно выражает; и то, что она показывает, она образует не только с помощью свойства, но сама становится свойством, которое необходимо входит в определение... Само же определение не содержит свойства, но само также становится свойством»¹².

Коль скоро речь идет о комментариях к Порфирию и Аристотелю, то нужно посмотреть, что же говорил Аристотель об определении и собственном? В первой книге «Топики» он пишет: «Определение есть речь, обозначающая суть бытия» (Тописка, 101b 35). Поскольку логика всегда занята постижением того, что такое тождество (это есть то) или отождествление, «когда спрашивают, одно ли и то же — чувственное восприятие и знание или разное» (Тописка, 102a 5–10), то определение необходимо. Однако предстоит выяснить, какую роль играет определение при решении проблем. Как пишет Аристотель, «всякое положение и всякая проблема указывает или на собственное, или на род, или на приводящее... Так как одно собственное означает суть бытия, а другое — не обозначает, то разделим собственное на обе только что указанные части и пусть то собственное, которое обозначает суть бытия, называется определением, а прочее, согласно общему наименованию, данному им, пусть именуется «собственное»» (Тописка, 101b 15–25). И далее он исследует род, собственное, приводящее и их отношение к определению. Собственное же в общем смысле — «это то, что, хотя и не выражает сути бытия вещи, но что присуще только ей и взаимозаменяемо с ней». Читать и писать свойственно человеку, и наоборот — человеку и только ему свойственно читать и писать (Тописка, 102a 15–25). Род в полном соответствии с Порфирием, о чем речь будет ниже, Аристотель определяет как «то, что сказывается в сути о многих и различных по виду вещах» (Тописка, 102a 30). Поскольку речь идет о сказывании по сути, то род прямо соотносится с определением и собственным. Также с ним связывается и акциденция, которая есть то, что «присуще вещи, или то, что одному и тому же может быть присуще и не присуще... И потому ни

что не мешает, чтобы привходящее иногда и по отношению к чему-нибудь становилось собственным... Однако вообще оно не будет собственным» (Тописка, 102b 5–25). Таким образом, получается, что речь идет о *четырёх видах собственного*, присущего вещи в разной степени. *Ни о виде, ни об отличии Аристотель речи не ведёт*. Упоминает, правда, о видовом отличии, но его «как относящееся к роду нужно ставить вместе с родом» (Тописка, 101b 15–20).

Но вот что такое определение по «Второй аналитике»? Во-первых, как пишет Аристотель, есть разные виды определений. Один вид, когда определение выражает суть бытия вещи, другой вид — «это речь, объясняющая, почему нечто есть». Первое определение обозначает нечто, но не доказывает его; второе есть «*как бы* доказательство сути вещи, отличающееся от доказательства положением терминов. Ведь не одно и то же, скажем ли мы: «почему гром гремит?» или «что такое гром?». В первом случае на вопрос ответят: потому что огонь потухает в облаках; на вопрос же, что такое гром, ответят: шум потухающего огня в облаках. Так что одна и та же речь выражена различным способом: один раз как связное доказательство, второй раз — как определение... Одно определение есть недоказываемая речь о сути, другое же — силлогизм о сути, отличающийся от доказательства способом выражения». Но есть третий вид определения — «заключение доказательства сути», когда на вопрос: что такое гром? — отвечают: шум в облаках (Вторая аналитика, 2, 93 b 30–94a 15).

Как мы заметили, Боэций в вопросе о том, что такое определение, придерживается версии «Топики», лишь *отчасти* учитывая «Вторую аналитику», спросив, «почему» и «зачем» вещь, ибо у Боэция, *помимо* упомянутого Аристотелем *определения*, для образования которого нужны род, вид и отличие, собственным свойством является не упоминаемое Аристотелем *описание*, получаемое без помощи рода, вида и отличия, когда все же образуется полнота представлений о вещи, когда вещь обнаруживается в своем единстве. «Причина одного, — пишет Аристотель, — в чем-то ином, причина же другого — не в чем-то другом. Так что ясно, что и суть чего-то не опосредована, и, стало быть, она — начало; а что это *есть* и *что* они есть, — это следует предположить или разъяснить каким-либо иным способом» (Вторая аналитика, 93b 20–25).

Описание можно дать предельному роду, над которым ничто не стоит в отличие от подчиненного рода и который есть начало всему остальному. Боэций употребляет термин для «всего остального» — *procreatio*, под которым в первую очередь подразумевается — «произведение», «претворение» и только в этом смысле или затем «порож-

дение». И потому, хотя связь со «Второй аналитикой» есть, но она не столь очевидна, как кажется, да и термин «описание» введен самим Боэцием, нигде не ссылавшимся на Аристотеля.

Между тем введение идеи описания смутило всю родо-видовую картину. Как пишет Боэций, «дело мрачнее, чем может показаться в первом приближении, *id obscurius est quam ut primo aditu dictum patet*»¹³, ибо оказалось, что только и именно описание свидетельствует род. Когда Порфирий составил «нисходящую» схему своего «древа», то высшим родом назвал субстанцию, под которой помещались соответственно тело, живое существо, человек. Тело было родом для живого существа, живое существо — родом для человека, но и то и другое было *видами* субстанции. В полной и непреложной мере она одна могла называться родом. И она одна должна быть равна тому, что она определяет.

Соответственно вопрос об определении вообще становится шатким. Становится шатким и определение *вида* (то есть *подчиненного рода*) как рода, и описание, которое иногда называется определением предельного рода. Его критика такова: род в ответ на вопрос, что это, сказывается о многих видах (это определение рода), а вид в ответ на тот же вопрос сказывается о нумерически различных индивидах (это определение вида). «Животное» есть род относительно вида «человек». То же «животное» относительно рода «тело» есть вид. Если «животное» рассматривать как вид, ему уже не присуще определение рода, и наоборот. Самое, как принято считать, точное определение замещается описанием. Это значит, что «Порфирий, следовательно, даже если бы захотел заключить род в определение, не мог бы этого сделать»¹⁴. Невозможность определить род сам по себе, предельный род — одно из главных недоумений, с которыми Боэций подходит к рассмотрению проблемы общего. Ибо о роде, который сказывается обо всем, «ничто не сказывается»: «о нем же ничто», *de ipso vere nihil*¹⁵. Но откуда же род получил способность сказываться?

Очевидно, что эта способность чем-то обусловлена, скажем, способностью понимать нечто, исходя не из известного вообще, а из более известного для нас, как говорил в «Топике» (141b 5) Аристотель, давая очень любопытное определение общего: «Известное вообще известно не всем, а у кого хорошие умственные способности, так же как здоровое вообще — это здоровое для тех, у кого тело находится в хорошем состоянии» (Топика, 142a 5–10). Получается, что общее — что-то очень избирательное, оно, это общее, присуще не всем, а если и всем, то как возможность. Оно эталонно.

Уже даже на основании сказанного ясно, что «Категории» будут рассматриваться с позиций всего Органона, подправленного, то есть некоторым образом очищенного, Органона, и судя по тому, как, словно само собой разумеющаяся, вводится идея описания, обсуждения трудных мест, выделенных самим Аристотелем, или неясностей, на которые обратили внимание последующие комментаторы, не будет. Словно бы с Аристотелем все решено. Словно бы он уже сложился, известен как определенное нечто.

Во избежание неверных конъюнкций Боэций предпочитает метод сложения, в результате чего могут появиться козлоолени, метод делений, выделяя два типа деления: «как таковое» (или «само по себе») и «по акциденции». Деление как таковое предполагает деление рода на виды, разъяснение многозначного слова (*vox plura significans*) и целого на части. Обращаясь к делению по значениям слов, Боэций заостряет внимание на том, что «слово, деление которого мы пытаемся осуществить, является двусмысленным (*vox aequívoca*) или родом». Ясно, что и под «двусмысленным словом» и под «родом» понимаются «слова» и их значения. Здесь *пока vox aequívoca* может быть понято как омоним, как многозначное слово. Однако сразу обратим внимание, что Боэций нигде не пользуется термином «омонимия» (равно как «синонимия», «паронимия»). Многозначностью тем не менее можно объяснить 1) взаимозамещения имени и глагола; 2) описания и определения; 3) свойство как определение; 4) двойственное имя рода как предельного или подчиненного, что Порфирий называет видом, то есть имеющего разные определения. Но вот что любопытно. Если предельный подчиненный род — имя для *разных* имеющих разное определение *вещей*, то в таком случае мы имеем дело с омонимией. Если же с помощью определений определяется *одна и та же вещь*, то речь идет о двусмысленности вещи. И то и другое выражено через *vox aequívoca*, и это еще одна проблема вещи, поставленная Боэцием и никоим образом не Аристотелем. При сопоставлении определений, данных Аристотелем и Порфирием, обнаруживается еще одна странность. По Аристотелю, определение — это свое, собственное вещи и сама вещь, а по Порфирию, определение оперирует родовым именем и отличительным признаком. Как все это может быть согласовано?

Род — вещь или имя? Этими вопросами, как кажется, нужно озадачиться, ибо они оказываются решающими в рубке древа Порфирия.

С различия о том, что такое общее, выражаемое разными терминами (*universalia, communia, collectio, totius*), начинается главная тема Комментариев к Порфирию. В формулировке проблемы нет слова

«универсалия» или «универсалии». Речь идет о родах и видах: «Относительно такого сгустка (вопросов) (*circa haec consistentia*) я отказываюсь говорить: пребывают ли они (роды и виды) самостоятельно (или — грубее — субсистируют ли они) или положены в качестве одних чистых (голых, пустых) понятий (*intellectus*), субсистенции они телесные или бестелесные, и положены ли отдельно от чувственновоспринимаемого или в чувственновоспринимаемом»¹⁶.

Если сравнить греческий текст Порфирия и его латинскую версию, то сразу же возникает ряд вопросов. Во-первых, в латинской версии употреблены логические термины: «положены, *posita*, в качестве одних чистых понятий». Русский перевод этого фрагмента Боэция, поскольку это — не перевод, а выписка из перевода А.В.Кубицкого (с. 23), затуманивает мысль о телесном (*corporea* — это прилагательное), переданном как существительное — «тела», в то время как выяснять предстоит именно то, могут ли роды и виды субсистировать сами по себе — как телесная или бестелесная субсистенция, но не тело, в чувственновоспринимаемом или отдельно от него. Более того, перевод скрывает и даже не замечает ни этой «положенности в качестве понятий», ни того, что эти понятия пусты и бессодержательны, не говоря уже о том, что термином «*intellectus*», применяемым к человеку в том числе, передан и неоплатонический Ум.

Парадокс, однако, в том, что если бы роды и виды были обозначены только как понятия, а «всякое понятие (*intellectus*) возникает на основании субъект-вещи (*ex re subiecta*)», которую, на наш взгляд, французский философ-медиевист А. де Либера очень точно толкует как «онтологический субъект»¹⁷, и если бы роды и виды были только в интеллекте, то о них нельзя было бы составить понимание. А потому необходимо было бы найти способ, позволивший бы утверждать, что роды и виды одновременно и некая реальная вещь, но не субстанция, и находятся в интеллекте, не будучи пустыми понятиями.

Как считает А. де Либера, такое средство предоставили Боэцию второй и третий вопросы Порфирия. Если роды и виды бестелесны, но связаны с телесными сущими, то они представляются в чувственновоспринимаемом, будучи отдельными. Для этого достаточно положить, что человеческий ум обладает способностью «соединять то, что разделено, и разделять то, что соединено»¹⁸. При объяснении механизма ощущения Боэций опирается на понятия телесного и бестелесного Александра Афродисийского, который полагал, что ощущения представляют уму телесные вещи как бестелесное. Термин «универсалии» в их оппозиции «сингуляриям» появился у Боэция именно при разъяснении позиции Александра Афродисийского. Боэций на-

зывает универсалиями умопостигаемое, а сингуляриями, или партикуляриями, причастностями — чувственновоспринимаемые вещи. Ум может разделить то, что чувства вручают ему. А вручают они то, что в телах существует как смешанное и соединенное, позволяя себе, таким образом, созерцать и рассматривать бестелесную природу саму по себе, без помощи тела, в котором сращены телесное и бестелесное. Отсюда и вывод, что роды не существуют, но мыслью отделяются, абстрагируются от тел, выявляя при этом в непохожих вещах черты, делающие вещи схожими. Эта интеллектуальная операция рождает универсалии как вид, если речь идет о схожести единичных вещей, и род, если речь идет о схожести видов, создавая некий общий образ. *Универсалии, таким образом, это общее имя, приложенное к любому общему, виду или роду.*

Но далее начинаются новые расчленения уже внутри общего: вид — это мысленное представление (*cogitatio*), собранное на основании (*collecta ex...*) субстанциального сходства несхожих индивидов, а род — то же, но только на основании сходства видов. Слова «*cogitatio collecta*» имеют особую нагрузку. А. де Либера считает, что «*cogitatio collecta*» — то, что мы передали словами «мысленное представление, *собранное* на основании...», — это концепт, схватывание, *Be-griff* во всей строгости этого термина, синтетически схватывающего несходное на основании сходства, это, как он пишет, «*логическое сходство*», продукт того, что еще в III в. называлось «актом рационального уподобления»¹⁹.

Cogitatio — не отдуманное и объективированное *cogitatum*, не *intellectus*. У этого состояния *cogitatio* еще смутные границы, рожденные обдумыванием. И все же *cogitatio collecta* можно, на усмотрение переводчиков, переводить даже как «мысль, собранную на основании...», как «понятие, собранное, или сформированное на основании...» Но переводить второе слово в этом едином термине (*cogitatio collecta*) как «*выведенное из...*»²⁰ рискованно. К этому словно бы побуждает русский язык, но за этим термином большая «реалистическая» судьба. В XII в. Петр Абеляр будет весьма сердит на этот коллектор свойств.

Вопросы Порфирия, ставшие знаменитой головоломкой в средние века, послужили основанием для различения трех направлений: реализма, концептуализма и номинализма. Почему, однако, вопросы Порфирия считаются такими трудными и какие сложности обнаружил Боэций, заявивший, что сам Порфирий на них остерегся ответить? Современный философ, которому часто и дела нет до универсалий, четко и бойко отвечает на них, даже не ведая, что вопрос о реальности универсалий как форм восходит к «Пармениду» Платона

и «Метафизике» Аристотеля, а номинализм к современнику и сопернику Сократа Антисфену и некоторым стоикам, хотя историки философии постоянно о том напоминают. Но средневековье, которому важно было точное знание о том, как причаститься целому, такой четкости не знало.

У Аристотеля тоже было разное отношение к общему. Во «Второй аналитике», например, он полагал общее отличным от множества, но содержащимся «как тождественное во всем этом множестве» (100 а5–10). В трактате «О душе» он говорит об общем как интеллигибельной форме вещи. В 7 главе трактата «Об истолковании» общее, с одной стороны, полагается вещью, а с другой — высказыванием о вещи (17а 39–40). В V в. однако, взаимосвязь между разными отношениями к общему у Аристотеля была утрачена, и Порфирий во «Введении к «Категориям» Аристотеля», и Боэций в «Комментарии к Порфирию», выстраивая собственные позиции, пытаются каждый своим способом выстроить эту связь. Порфирий, заводила спора об универсалиях, понимал род 1) как множество людей, связанных родственным происхождением и отделенных от других родов, 2) как начало рождения — от одного предка и из одного места. Эти два значения рода относятся, как полагает Боэций, к области истории или поэзии, но есть еще и 3) иное понимание рода, каким пользуются *философы*, — как начало для подчиненных ему видов, «сказывающееся о многих различающихся по виду вещах при ответе на вопрос «что это»²¹.

Все три значения важны и равноценны, поскольку речь идет о *существовании* рода, и здесь не обойтись без первых двух, и о *понимании* его, то есть о значении рода в третьем смысле, и этот третий смысл, как комментирует это место Боэций, «заимствован у двух предыдущих»²². И хотя, как он пишет, «может показаться, что это значение слова «род» распадается на... части, которые Порфирий соединил союзом «и»²³, однако при ближайшем рассмотрении обнаруживается, что все три значения объединяются идеей «подобия» («ведь и отечество есть в известном смысле начало рождения, так же как и отец»²⁴). Потому, хотя Боэций действительно отказывает роду и виду, заодно и единичному человеку в статусе субстанции, но он не отказывает им в существовании, ибо при всех применениях понимание упирается в саму вещь. Вопрос: в какую?

Для выражения обнаруженных странностей Боэций пользуется слегка иронической лексикой: «нужно только разрешить одно небольшое недоумение», «для внимательного наблюдателя здесь достаточно много отличий», «просится ненадежная догадка», «впрочем, здесь может возникнуть недоумение». Так, например, недоумение возни-

кает по поводу того, что если вначале Порфирий придавал роду значение множества, а затем — начало рождения, то в другом месте меняет порядок значений. Основанием кажущегося несообразия у Боэция являются тропы и переносы. «Установившийся обычай человеческой речи» допускает, чтобы одно имя было «перенесено речевым употреблением» на нечто другое, связанное с первым каким-либо отношением²⁵. Кроме того, эти речевые выражения позволяют об одном и том же сказать по-разному, например, использовать то, что в риторике называется *переходом* (гипербатоном), когда два синтаксически взаимосвязанных слова разделены или удалены друг от друга, или *сопряжением* (зевгмой), объединяющим предложение вокруг одного главного члена предложения. Помня, как замешал риторике логикой Августин²⁶, трудно представить, что для Боэция такие словоупотребления были всего лишь словесной эквилибристикой, тем более что они очень напоминают процедуры соединения и деления. Похоже, что с самого начала он подводит читателя к тому, что род, понятый в качестве субстанции, страдает какой-то нечеткостью.

Переводя Порфирия, Боэций для выражения самостоятельного существования рода и вида употребляет глагол *subsistere*. Однако в дальнейшем термин «субсистенция» — «существование самостоятельное», «само по себе» — Боэций считал приложимым в чистом виде только к Богу, который никак не может быть ни родом, ни видом, ибо к Нему вообще не приложимы никакие категории. Но он прилагал этот термин и к сотворенным вещам, которые сами по себе были субсистенциями, а допуская акциденции — субстанциями, что двусмысливало единичную вещь. Вопрос вторгся в зону связи вещи-мысли-имени, о чем писал Августин и что до сих совершенно игнорировали историки философии, говорящие о Платоне, Аристотеле, стоиках, но не о позиции Августина, столь существенной для христианской мысли. Трудность поставленных вопросов в том, что если под родами и видами подразумеваются платоновские идеи, которые существуют сами по себе (а Порфирий — платоник), то говорить о них как о телесном — при предположенности существования — нонсенс. Это было ясно и в последующие века, когда иные комментаторы Порфирия благополучно заменили термин *subsistere* термином *existere*²⁷. Но Боэций употребляет именно «*subsistere*», подразумевая, хотя и бестелесное, но единственно и только *существование*.

Употребление двух терминов, выражающих существование, передает представление о роде и виде в разных контекстах. И Боэций, взявшись за комментарий к Порфирию очевидно совершает ревизию логического прошлого. Ибо сперва вопрос об универсалиях

рожден как Аристотелева критика Платона, а затем — в пору внедрения платонизма в аристотелизм — с его помощью была обнаружена, по выражению А. де Либера, «конфронтация корпуса разных Аристотелевых текстов с его же «Категориями»». Потому создать историю проблемы — означает дать отчет об этих феноменах и попытаться обнаружить глубинные структуры, которые держали их «на плаву». Поскольку речь в логике идет или о тождестве, или об отождествлении (это есть то-то), то связи имени с вещью играют первостепенную роль: если подразумевается тождество, то на первый план выступает идея однозначности или синонимии, если — отождествление, а в случае христианского творения мира — причащение, то — двусмысленность или омонимия, в зависимости от того, к чему прикладывается одно и то же имя — к одной вещи, по-разному выражающей свое, или к нескольким вещам, естественно имеющим разные определения. Тогда выявляются структурные общности, позволяющие детально проследить за метаморфозами некоего вопроса в философии разных эпох.

Еще раз повторим: из анализа Боэцием универсалий не складывается впечатления, что он отвергает их существование, ибо *нигде не отвергает* Порфириево определение рода от первого предка или из определенного места. Он иронизирует над тем, что вначале говорится о множестве, затем о единичности, а потом наоборот. Но даже говоря о философски понимаемом роде, считает, что он создан по сходству с первыми, что не отрицает признания его существующим, напротив, подчеркивает его существование как первого, единственного. Как зачинателя. Как то, что есть единство для множества, *communia*. Как чистую единичность, ту самую субъект-вещь, или субъект-субстанцию, схватившую в себе единичность и общность. Когда же Боэций говорит, что «всякий род есть или то, что мыслится как само по себе или в вещи, или то, что относится как предикация к другому, ибо его свойство (его свое) определяет конституирует его бытие» и что «такое определение указывает на вещь саму по себе»²⁸, то вопрос о том, что он игнорирует первое Порфириево положение, попросту снимается. Более того, Боэций признает существование общего как единичности, единственности так, как впоследствии Ансельм Кентерберийский признает бытие Бога на основании того, что Он то, больше чего нельзя помыслить, то есть *он переформулирует вопрос Порфирия по ходу комментария*. Вопрос отныне ставится не так: существуют ли роды и виды или только мыслится, а так: можно ли свидетельствовать существование общего на основании мысли.

Вещь как отношение вещей. Фактически род и вид Боэций анализирует с точки зрения свойства, как *выражающего* суть бытия чем-то (то есть являющегося определенным во всех их вариантах, выделенных Аристотелем), так и *не* выражающего, но показывающего, какова она, то есть двусмысливая его. Так, ответ на вопрос, что такое род, подразумевает и *нахождение* его существования и *размышление* о его собственном существовании, и *высказывание* о чем-то другом (то и это). Ответ на вопрос о существовании рода и о его субстанции подразумевает знание *свойства* рода, *своего*. Речь в таком случае идет о том, что *общее* — *это вещь сама по себе* (*res per se sicuti est*) в полном соответствии с утверждением Аристотеля из трактата «Об истолковании» (17а 35–40) и «Топики» (142а 5–10), где общее эталонно. Если мы говорим, что род — это предикация, то имеется в виду не вещь, а то, как относится (*refertur*) предикация к своим субъектам, то есть тоже в полном соответствии с тем же фрагментом Аристотеля с одним, однако, существенным «но»: у Аристотеля речь идет об общем и единичном как о *разных вещах*, а у Боэция *одно и то же общее может быть и вещью и отношением к вещам*.

Это пример показывает, как происходит подправка Аристотеля и как двусмысливается одна и та же вещь, она становится *vox aequivoca*: она начинает по-разному определяться. Не только разные вещи с общим именем имеют разные определения («пес» — это и живое существо, и созвездие), но одна и та же вещь, обозначаемая определенным именем, может иметь разные определения. Так, одна и та же линия может быть одновременно выгнутой и вогнутой в зависимости от аспекта, с какого она определяется, «но в то же время находится всегда в одном и тот же субъекте»²⁹. Одно и то же, рассматриваемое с разных точек зрения, с разным вниманием, выявляет внутреннюю способность к преобразению. Так, если мы будем рассматривать общее (*имена* родов и видов) применительно к тем *вещам*, о которых они сказываются в ответ на вопрос, что это (а мы уже знаем, что определение указывает на суть бытия вещи, это собственное вещи, накрепко схваченное, конципированное с самой вещью), увидим, как «на наших глазах оно из множественности, соответствующей предикации, превратится в единичное»³⁰, указывая саму вещь, слипшись, схватившись с вещью. «В самом деле, животное, которое есть род, сказывается о многом, но когда мы рассматривает это животное в Сократе, то оно переводится из множества, соответствующего предикации, в единичное. Ведь Сократ — животное, и само животное становится единичным, поскольку Сократ — индивидуален и единичен»³¹. Более того, Боэций проводит отождествление общего родо-

вого имени и эссенциальности вещи, полагая, что «человек» как общее имя и «человечность» — одно и то же. «Точно так же «человек» сказывается о многих людях, но если мы станем рассматривать ту человечность, которая находится в Сократе, то она становится индивидуальной, поскольку сам Сократ — индивидуален и единичен», и «способный смеяться становится уникальным, хотя и может сказываться о многих людях»³². Обнаруживая возможность подобных превращений, Боэций на деле, фактически показывает способ существования общего в единичном, в качестве единичного и возможность отдельного мышления о нем. «Вещи такого рода существуют (esse) в телесных, чувственно-воспринимаемых вещах. Но мыслятся они помимо чувственного, так что может просматриваться их природа и глубоко постигаться свойства». И дальше Боэций повторяет то, что затем скажет о Христе, собирающем себя как персону: это мы рассматриваем их духом, выделяем определенные черты сходства, которые не могут существовать нигде, кроме индивидов, методом аналогии, или сходства (а уловляется самое странное сходство). «В сингуляриях это сходство становится чувственно-воспринимаемым», а «мыслится универсальное», и если «это сходство в универсалиях, то оно становится интеллигибельным»³³.

Более того, в ответ на одну родо-видовую схему Порфирия Боэций представляет сразу несколько схем, в которых общее, вопреки Порфирию, утверждавшему, что общее не свойственно чему-то одному, как раз этому одному свойственно. *Одну* схему мы рассматривали, когда представили Аристотелево общее как свойственное кому-то или чему-то одному, но правильно рассуждающему или здоровому. *Вторую* схему сам Боэций называет *более удобной*, чем схема Порфирия. Это схема деления предикатов. Одни сказываются о единичном, другие о множестве, одни на основании субстанции, другие на основании акциденции. Те, что на основании субстанции делятся на те, что отвечают на вопрос, что это (определение как свое собственное именно этого рода), и на те, каково это (отличие рода, отделяющее его от других родов; оно же — собственное рода внутри самого рода). *Третья* схема: когда имя (свое рода) отождествляется с самой вещью. Можно, как пишет Боэций, изложить еще шесть схем, предложенных Аристотелем в «Топике». И все они равно будут свидетельствовать вещь.

Ясно, что слово «вещь» здесь также двусмысленно: вещь и общее, и единичное. Потому когда Боэций говорит, что он здесь изложил точку зрения Аристотеля³⁴, то это выражение следует читать *cum grano salis*: это *им* изложенный Аристотель. Это Боэций продумал

единство единичного и общего, знака, имени и вещи. И это, разумеется, не неоплатонический вариант постижения общего как «не свойственного чему-то одному», «non proprie alicui»³⁵.

Но тогда становится понятно, почему Боэций употребил два термина для выражения общего: «universalia» и «communia»: первый для выражения общего самого по себе, единичного, присущего всем, второй — для выражения единства множества. Также очевидно, что он занимает *концептуалистскую* позицию, которая вовсе не представлена «Категориями» Аристотеля, где «общее не находится в подлежащем», и лишь отчасти «Метафизикой», где общее находится в подлежащем, но оно не вещь. Этот контекст, возможно, и задан тем, что Аристотель говорил об общем: оно избирательно и свойственно только одному тому, что находится в хорошем состоянии. Речь идет в данном случае только об индивидуе как неделимом и неопределимом единстве. Он-то и всеобщ — как неделимое и неопределимое, как *nota ignota*. Но если общее индивидуально, как оно может сказываться о многом? Особенно при поставленном Порфирием условии, что род может сказываться о видах, виды об индивидах, но не наоборот³⁶. Однако, похоже, на деле все гораздо сложнее, и сложность в том, как понимать бытие, *esse*, как оно соотносится с вещью и каков способ понимания *in re*. Ибо объяснить надо существование таких бес- и внетелесных всеобщих, как «Бог, ум, душа». Такое общее более подходило бы для позиции реализма, если учесть, что *esse* в начале комментария вынесено за скобки родовых категорий и не имеет с ними ничего общего, разве что имя. И если в данном комментарии Боэций настаивает на концептуалистском решении, очевидно, здесь некий другой контекст анализа.

Персона индивида. Одна и та же вещь, считает Боэций, то есть числовое тождество, есть тождество и по виду, и по роду, то есть она и есть субъект-субстанция, отчего Боэцию и не нужно было разделение на первую и вторую сущность, как это было в «Категориях» у Аристотеля, то есть *не нужно было разделения на субъект и предикат*. Вещь и есть все. Сократ есть Сократ как все, как целое, которое охватывает и субстанцию, не будучи ею. Это он, Сократ, говорит и разворачивает всякое высказывание о себе, по мере надобности применяя его к определенным задачам. И все предикации — это как разворачивание линии из точки для каких-то целей, для использования, с возможностью сворачивания назад, в эту самую точку, не имеющую определения. Здесь — все возможные проявления своего, собственного. И потому истинно существует только субъект-субстанция, она одна. Предикация — это конечный вариант существования в этом конкрет-

ном применении, это его троп, его иносказание, но необходимое иносказание, свидетельствующее истинное существование, полноту существования и, соответственно, лишенность его в той мере, в которой оно существует как конечное. Потому Боэций и говорит, что «от того, что сказывается об одном, род отличается количеством предикации»³⁷, а сущее (ens) — *не общий род для всего*, neque enim commune genus omnium est ens (в этом согласны и Порфирий и Боэций)³⁸, оно — не бытие, а причастие бытию. Потому все сущее не из него, оно неоднозначно, а двузначно (aequivoce). Это сущее в разных смыслах. Самосущее, мы видели, Боэций назвал субсистенцией, все другое — субсистенцией-субстанцией, двусмысленным в прямом смысле названия. Естественно, что объединяются они только именем, но не по тому смыслу (ratio), который заложен, который есть согласно имени этого само сущего. Здесь Боэций выражает действительно христианскую идею творения, используя и Платона и Аристотеля. Он показывает метод их возможного соединения. Это метод не заимствования или развития идей античности, а наоборот — их конвергенции в христианскую мысль. Ибо не может быть одного начала у всех вещей, как в семье. Однако «были и такие, кто придерживался этого мнения»³⁹ (да и сейчас такие есть), кто считал, что у вещей одно родо-видовое начало. Это желание одного — такого — начала привело к превращению бытия (esse) в сущее (est). «Что же до того, что мы называем est, то они, изменив его в причастие, поименовали греческим словом *ὄν* и латинским ens»⁴⁰.

Все это очень похоже на христианскую схему творения, но Боэций был бы плохим логиком, если бы осуществил прямой перенос. Он объяснил позицию Аристотеля примером «из физики». К человеку и лошади приложимо имя вида — животное, оно для них однозначно, синонимично, а вот к человеку живому и нарисованному оно не подходит, общее имя «человек» становится омонимом. И два рода одной и той же вещи могут существовать только в подчинении друг у друга, а если они *равны*, то не могут быть родами одного вида в отличие от истинно единосущего, не допускающего никакого подчинения. И потому у вещей нет одного начала, но есть 10 первых начал. В этом и отличие Боэция от Аристотеля. Последний допустил 10 начал, посчитав, что бытие было только бытием, лишь именем связанным с миром сущих вещей. В принципе оно могло быть и не связанным с ними. Боэций же говорит о единоначалии.

Он пишет свои комментарии в конце V века, когда христианизировался Римский мир. И христианство принимает ens как знак причастия истинному бытию. Боэций, замахнувшийся срубить дерево,

посаженное Порфирием, оказался перед живой стеной, оградившей его. Дерево с его жесткой иерархией оказалось кстати нарождающемуся вассально-сеньориальному обществу, которого еще не было; оно расчищало ему путь. Ссылаясь на Боэция, философствующие магистры забывали об истинном смысле его философии. Они шли параллельно ему, *индифферентно*, по слову Гильома из Шампо. Именно *ens* стало точкой приложения интеллектуальных сил, а не *esse*. И так до тех пор, пока не находился кто-то, кто, подобно Боэцию, ставил под сомнение родо-видовые начала и понимал, что и у Аристотеля вещь помещается *между* ними, вне их, будучи связанной с ними только именем, то есть оказывается не там, где ее искали. 10 или 14 категорий, сгруппировав вещи, обнаружили место и простор бытия между ними. И хотя Боэций в теологических трактатах дал схему сотворения, на основании которого Бог-Вещь-Бытие причащает себе мир не просто сущих, но сотворенных вещей через событие боговоплощения, этой схемой не пользовались. Дисциплинарно-философскому миру «деревянная» схема Порфирия была понятнее, хотя это был христианский мир. И этим обнаруживалась трещина внутри самого христианства, сказавшаяся в XIII в. доктриной двух истин.

Но если оставить все, как описал Стагирит в изложении Боэция, то действительно — «в чем великая трагедия Рождества? Где Крестный путь?»⁴¹. В схеме нисхождения от высшего рода к единичностям (в этом Боэций упрекает Порфирия — что он дал только схему нисхождения) или даже восхождения от единичностей к высшему роду, человек *зажат* внутри родов, имен и знаков. В схеме боговоплощения человек выходит на свидание с самой вещью, лицом к лицу. И тогда вовсе не случайно Боэций, говоря о том, как расчлняется вид, называет единичное не «индивидуальными особями», как это сделано в русском переводе⁴², а персонами (*personae*), наделенными волей, образующей собственные отличия⁴³, то есть дифференции, особенности.

Между «и» и «или». В таком случае очевидно и то, что Боэций обязан был представить новую схему — творения. И он ее представляет, оставив место для Порфириева древа как частного случая и вплотную приступив к обсуждению теологических проблем. Пытаясь разобраться в вопросе о единстве Троицы и о тождестве Лиц, Боэций родо-видовую классификацию, на основании которой и тождество и различие устанавливается по роду, по виду и по числу, приводит в качестве лишь одной из возможностей понимания. Но он поставил себе задачей проникнуть в истинную форму, а не в образ, в «ту форму, которая есть само бытие и из которой бытие. Ибо всякое бытие — из формы»⁴⁴.

Эта короткая формула запечатлела как бы два бытия: самого по себе и из чего-то. Примером второго Боэций считает изваянные мастером статуи, получившие вид на основании формы живого существа. Первое же и истинное бытие — Бог, относительно которого можно сказать, что он «форма без материи, и потому она едина и есть то, что она есть», в полном соответствии, казалось бы, с «Метафизикой» Аристотеля (1031a 15—1032a 12, 1041b 8—11). Но именно «казалось бы», потому что Аристотель ведет речь о *любой отдельной конкретной вещи*, которая тождественна «сути *своего* бытия», о том, «что бытие *каждой* вещи, обозначаемой как первичное и само по себе сущее, и сама эта вещь тождественны и составляют одно» (Метафизика, 1031b 15—20, 1032a 5—10. Курсив наш. — *Авт.*). И эти положения подкрепляются примером: «одно ли и то же Сократ и бытие Сократом?».

Боэций же — наоборот — *отличает* «то, что есть», тождество сущности и существования, безматериальную форму, то, что он называет «Божественной субстанцией» или просто — Богом, от «всего остального», что «не есть то, что оно есть». И первое «то, что есть», и второе, что «не есть то, что оно есть», он *омонимически* объединяет (как и Августин) именем «вещь», но определяет их по-разному. Вещь, которая не есть то, что она есть, «получает свое бытие из того, из чего она состоит, то есть из своих частей; она есть вот это *и* то, то есть соединение своих частей, а не это *или* то по отдельности; так, «земной» человек (весьма существенна такая оговорка сравнительно с Аристотелем, которому не было нужды определять человека как «земного». — *Авт.*), состоящий из тела и души, есть душа *и* тело, а не душа *или* тело по отдельности; следовательно (вопреки Аристотелю. — *Авт.*), *человек не есть то, что он есть*».

От этой вещи отличается Вещь-Бог, потому что это — «вещь, не составленная из того и этого, вещь, которая есть только «вот это». Эта Вещь — «поистине есть то, что она есть. Она прекраснее и могущественнее всех вещей, ибо не зависит ни от чего. Она подлинно едина и в ней нет никакого множества, ибо в ней нет ничего другого, кроме того, что она есть... Форма, существующая вне материи, не может ни быть подлежащим, ни быть присущей материи, ибо в противном случае она была бы не форма, а образ»⁴⁵. И это одно из существенных отличий Вещи от вещей, нетварного от тварного. Аристотель существенно переосмысливается. Можно ли сказать, что он *влияет* на взгляды Боэция? Конечно, но в плане обдумывания его мыслей, как мы всегда обдумываем проблему. Ему важна истина. Согласно в результате он будет с Аристотелем или нет — это вообще не вопрос. Здесь нельзя даже сказать, что Боэций развивает Аристоте-

леву логику, ибо логические операции у него другие. Вот и Божественная Вещь может быть понята уже не омонимически, а *эквивокативно*, или *двуосмысленно*: про нее можно сказать, что она это *или* то по отдельности, притом что это *или* то — каждое — будет включать в себя всю полноту этой себе тождественной Вещи, что и отличает эквивокативное от омонимичного. Как пишет Боэций, «хоть Бог и именуется тройко: Отцом, Сыном и Святым Духом, — все же такое тройное наименование не обязательно создает число... мы произносим «Отец и Сын и Святой Дух» совсем не так, как [синонимические имена] какой-нибудь многоименной вещи. Ибо и клинок, и кинжал — это одно и то же и то же самое, а Отец, Сын и Святой Дух — это хоть и *одно и то же*, но *не то же самое*»⁴⁶. Но именно потому к Богу неприменима родо-видовая классификация, ибо «Бог ничем не отличается от Бога, поскольку ни акцидентальных, ни субстанциальных различий, коренящихся в субъекте, между ними быть не может. А там, где нет никакого различия, и подавно не может быть множественности». При попытках применить категории к Богу «все они изменятся». И Боэций приводит примеры изменения. «Когда мы говорим «Бог», нам, конечно, кажется, что мы обозначаем субстанцию, но это такая субстанция, которая выше субстанции; и называя его «справедливым», мы обозначаем, конечно, качество, но не привходящее, а такое качество, которое есть субстанция, но и не субстанция, а сверхсубстанция».

Даже стилистически Боэций следует за Августином. Тот говорил — время, но не время, этот — субстанция, но не субстанция, а... «Точно так же, говоря о Боге «великий или величайший», мы, по-видимому, обозначаем количество, которое есть сама субстанция, и именно такая субстанция, которую мы назвали сверхсубстанцией; ибо «быть» и «быть великим» для Бога одно и то же»⁴⁷. Остальные категории: места, времени, обладания, положения, действия, претерпевания принципиально не применимы к Богу как не подверженному времени и не находящемуся нигде. Боэций выдвигает критерий, согласно которому категории Аристотеля нельзя применять ради постижения вещи, поскольку они не предполагают свободу вещи быть иной. «Будучи отнесены к какой-либо вещи, — пишет он, — категории *заставляют* эту вещь быть именно тем, что они о ней высказывают (на наш взгляд, в таком представлении Боэция о категориях положена мысль о логической попытке выразить античную идею судьбы. — *Авт.*)... Так, например, когда мы говорим «субстанция» — будь то о человеке или Боге, — мы говорим это так, будто то, о чем мы это говорим, само есть субстанция: субстанция «человек» или субстанция «Бог». Одна-

ко есть разница: ведь человек не есть только *человек* как таковой, а потому *не есть и субстанция*; тем, что он есть, он обязан также и другому, отличному от человека как такового. Бог же, напротив, есть именно сам Бог как таковой, и в Нем нет ничего, кроме того, что Он есть, и именно поэтому он и есть Бог»⁴⁸.

Он — не что, а какой. Боэций в этом следует Августину. Тот, прочитав «Категории» сказал, что он все понял. «По-моему, книга эта ясно толковала о субстанциях и их признаках: например, человек — это качество,.. он именно «какой», не субстанция»⁴⁹. Что такое в человеке, в Боэциевом понимании, отлично от него самого? Он — из земли, и он — от Бога. В обоих случаях он сотворен. И в обоих случаях он — всего лишь образ. В так понятом человеке наличествует, к примеру, наряду с предопределенностью, родоначалием, покорностью, подчиненностью (в прямом смысле слова *subiectus*), такая способность, полученная по акту божественного свободного творения, как воля, способствующая самоформированию человека, как возможность самостоятельного созидания, где субъект понимается как основание для чего-то, как предположение или положение чего-то. Потому наиболее трудной оказалась работа Боэция именно с этими терминами — «субъект» и «субстанция», принимающая акциденции, — явно неприменимые к Богу как превосходящему все человеческие высказывания и не принимающему никаких акциденций.

Единственная категория — отношения — является тем, «ради чего, собственно, мы и вели все предыдущие рассуждения»⁵⁰. Категория отношения, у Аристотеля «Метафизики» «меньше всего являющаяся чем-то самобытным или сущностью» (1088a 20—25), у Августина, напротив, характеризует связь между Лицами Троицы. Для Боэция эта категория также не обладает признаками акцидентальности, но, как логик, проясняющий основания, он берется разрешить возникшее затруднение (не сущностна, но выражает сущность). Он рассматривает пример отношений между господином и рабом. Раб не является акциденцией господина, ибо с упразднением раба исчезает и господин и его власть над рабом. Сказуемое отношения «целиком состоит» не в констатации того, что бытие *есть*, а в том, как оно есть или не есть в связи с чем-то другим. Кто-то, например, может быть рассмотрен слева или справа, в зависимости от того, как я на него смотрю, «и то, что он есть теперь, он есть благодаря мне и из-за меня, но отнюдь не благодаря самому себе»⁵¹.

Направленность внимания — один из существенных методологических принципов Боэция, способных изменить сказывание о вещи и в ином смысле понять сказанное самой вещью. Единственная вещь

сказывает себя разнo, не изменяясь, не колеблясь и не изменяя сущности. Это ведет к тому, что, не создавая инаковости вещей, отношение создает «различие лиц»⁵². Различие отмечается тем, что Бoэций называет «относительной предикацией», ибо Бог Отец «никогда не *начинал* быть Отцом, хотя произведение Сына для него субстанциально»⁵³. Различия между Отцом и Сыном — именно в различии внимания, направленного на Вещь с точки зрения человека, с места, занимаемого человеком. Они *отсюда* кажутся различиями, тогда как на деле между ними нет различий, «поскольку и Отец — Бог, и Сын — Бог, и Святой Дух — Бог». Но поскольку *отсюда* они кажутся различиями, «постольку множественность Троицы возникла именно в сказуемом отношении».

Однако пример отношений между рабом и господином, казалось бы, не соответствует сопоставлению с равноипостасной Троицей, как не соответствует и позиции тождества. Снимая это недоумение, Бoэций пишет, что «категория отношения не всегда применяется только к разным предметам, как в нашем примере — к господину и рабу; ибо они различны», а потому инаковы. «Но ведь и всякое равное равно равному, и подобное подобно подобному, и тождественное тождественно тождественному», чему и подобны отношения в Троице, не содержащей инаковости⁵⁴. Так что категории едва ли применимы даже и к тварной вещи, поскольку она содержит образ Бога, то есть образ уникальности, бессмертности, вечности и выраженной многозначно. Однако Бoэций делает еще один «мысленный эксперимент», пытаясь приложить их сообразности персональности вещи.

Индивид — persona, субстанция, субсистенция. Вопрос о роли, какую сыграла личность (лицо, персoна) в формировании средневековой логики, и в частности для разрешения проблемы универсалий, вовсе не маловажный, поскольку относится к основаниям теo-философии: речь идет о Христе.

В трактате «Против Евтихия и Нестoрия» Бoэций характеризует личность как «индивидуальную субстанцию разумной природы»⁵⁵. Именно это определение закрепилось в последующей философской литературе, а потому именно к такому определению надо отнести особенно внимательно, поскольку речь идет о соотношении личности и природы.

Имя «природа» в IV в. употреблялось в основном в трех смыслах: как тело, как телесные и бестелесные субстанции, как все существующие вещи. Бoэций добавляет четвертое определение природы: это «те вещи, которые, поскольку они существуют, могут быть каким-либо образом постигнуты разумом»⁵⁶. Такое определение охватывает и суб-

станции и акциденции, божественный и человеческий миры, в той мере, в какой они рационально постижимы. Второе употребление смысла «природы» касается только субстанции, а она есть то, что может действовать или претерпевать. Здесь, как видим, природа определена через три аристотелевы категории: сущность, действие и претерпевание. Но действовать может только Бог и все божественное. Действовать и претерпевать — все телесное и душа телесного. Второе определение основывается на двусмысленности мира как горнего и земного, но оно отождествляет имена природы и субстанции. Если же понимать под природой только тела, или — что то же — «телесные субстанции», то лишь в этом случае ей можно дать собственно Аристотелево определение: «Природа есть начало движения, [присущего вещам] само по себе, а не привходящим образом»⁵⁷. Боэций присовокупил к определению слова, отсутствующие у Аристотеля, — «а не привходящим образом». Тем самым разделил одну и ту же вещь на вещь, существующую по природе, и вещь, существующую как произведение искусства или ремесла, то есть опять же двусмыслил вещь.

Поясняя смысл третьего определения природы как начала движения самого по себе, а не привходящим образом, он приводит такой пример: деревянное ложе падает вниз; ложе — это дерево + искусство, сделавшее из дерева ложе; при падении его вниз само по себе падает дерево, а ложе падает привходящим образом. Смысл подобного добавления станет ясен, если мы вспомним, что Боэций говорил о термине «субстанция» и фактически *о невозможности определить человека как субстанцию*: «Так, например, когда мы говорим «субстанция» — будь то о человеке или Боге, — мы говорим это так, будто то, о чем мы это говорим, само есть субстанция: субстанция «человек» или субстанция «Бог». Однако есть разница: ведь человек не есть только человек как таковой, а потому *не есть и субстанция*; тем, что он есть, он обязан также и другому, отличному от человека как такового», например, он обязан земле своим человеческим бытием, как ложе обязано дереву, в итоге тоже земле, своим бытием в качестве ложа. Если это вспомнить, то возникает доверие к определению природы в качестве *телесной* субстанции, но возникает недоверие к возможности определения человека через телесную субстанцию (земли, праха). Ибо если удалить прах, что есть человек? Это — не человек, потому что человек — *единство* плоти и души.

Предположение Порфирия о возможности *существования* общего как *телесной* вещи полностью отрицается. После отвержения первого определения природы, Боэций выставляет четвертое: «природа есть видовое отличие, сообщающее форму всякой вещи». Это определе-

ние вообще очень важно: «как католики, так и Несторий усматривают в Христе две природы согласно последнему определению: ведь к человеку и Богу не применимы одни и те же видовые отличия»⁵⁸.

В Комментарий к Порфирию корни дерева, или единичности Боэций назвал персонами. Потому существенно выяснить, каково соотношение природы и лица, или: «каким природам подобает иметь личность, а какие несовместимы с названием «личности»⁵⁹. Отвергаются природы акцидентальные, то есть остается вещь как субстанция. Отвергаются и телесные субстанции, тела, то есть остаются бестелесные субстанции. Но если от человека отнять земное, то остается сотворенное как искусственное. Если это так, «дерево Порфирия» вообще лишается своего основания, ибо дерево на то и дерево, чтобы показывать природу как род, из которого — человек. *Человека сотворенного* в такой природе нет. Боэций и не ставит здесь вопроса о «дереве». Он позже, если и станет говорить о роде и виде, то понимает под ними будет нечто совсем иное, хотя и воспользуется *технически наработанной терминологией*. Возьмем, к примеру, первое и второе определение природы — это тела или субстанции, хотя одни телесные, а другие бестелесные. Упомянув первым определение природы как тела, а вторым как бестелесной или телесной субстанции, Боэций уже нарушил строгую структурную целостность древа, где тела помещаются под телесной субстанцией. Далее, однако, он технически точно распределяет телесные субстанции на живые и неживые, живые — на способные и неспособные к чувственному восприятию, способные к нему — на разумные и неразумные. Свойство разумности Боэций считает общим свойством телесной и бестелесной субстанций. И отсчет начинается с этого места, со свойства разумного. Он не продолжает Порфириево: живое существо бывает разумным и неразумным, разумное — смертным и бессмертным. Он вообще *не упоминает о смертности*. Он делит *разумную* телесную и бестелесную субстанции на неизменную и бесстрастную по *природе*, и это Бог, и на изменчивую и страстную по *творению*, и это ангелы и душа, способные через *благодать* измениться до бесстрастной субстанции.

Но и более того. Субстанция лишается у него Порфириевой родовитости *par excellence*. Ведь и по Аристотелю одни субстанции универсальны (вторые сущности: роды и виды — человек, животное, камень; они сказываются о единичном), а другие — единичны, Боэций говорит — частны, партикулярны (первые сущности: Платон, Цицерон, а что касается камня, то это не просто камень, а «вот этот камень, из которого сделана вот эта статуя Ахилла»⁶⁰; они не сказываются о других). Боэций, повторим, не пользуется терминами «первая

сущность», «вторая сущность» — они ему не нужны. Субстанция — и все, достаточно, если определено то, что имеется в виду. Личность не относится к универсальным субстанциям, она не сказывается о других; личность не относится и к тем единичным субстанциям, которые лишены разума и рассудка, нет личности лошади и быка и других *бессловесных* животных. Она есть у тех единичных индивидов, которым свойственно *разумное*, то есть *словесное*: «мы говорим о личности человека, Бога, ангела»⁶¹. Личность и есть сущность человека, который является её атрибутом.

Разумеется, это схема творения. В такой схеме род не стоит во главе угла, он на третьем месте — после сотворения, после дарованной возможности безгрешной жизни, после грехопадения. Эта схема учитывает и низведение от родоначалия к единичным людям, и — главное — *возведение* тела или бестелесной единичности до субстанции, до причастности к Богу, каковому возведению сопутствуют *благодать* и *воля*. Сама операция деления здесь, повторим, скорее напоминает отсечение лишнего, не соответствующего сути дела, напоминая работу скульптора, скальвующего камень, чтобы получилась статуя. Не случайно Боэций, говоря о единичном, упоминает не просто «вот этот камень», а «вот этот камень, из которого сделана вот эта статуя Ахилла». Ничего подобного в схеме Порфирия нет.

После сказанного определение личности как индивидуальной субстанции разумной природы требует пояснения, ибо индивидуальная субстанция, конечно, субстанция, но она, с одной стороны, лишена акциденций, а с другой — является основанием для акциденций. Боэций, на первый взгляд, весьма путано пытается объяснить разницу между субсистенцией-пребыванием и субстанцией-основанием. Он прилагает, как мы видели, определение «индивидуальная» то к тому термину, то к другому, напоминая, однако, что они различны, хотя и то и другое передает греческую ипостась. Индивидуальное — это, как он говорит в Комментариях к Порфирию, то, что вообще не может быть разделено, как единица и ум, то, что не может быть разделено из-за твердости, как алмаз, и то, чье сказуемое (свое собственное) не подходит другим⁶².

Реально эти определения есть то, на что обращал внимание Августин, — на двоякое представление о субстанции: как не нуждающейся в акциденциях (или субсистенции) и принимающей акциденции. Однако к личности акциденции не относятся, значит, личность — не только индивиды с отсеченными акциденциями, но и роды и виды? Значит, Бог, не принимающий акциденций, то есть индивидуальная субсистенция, не личность? В свое время Августин подметил недо-

статочность определений, неверность и неточность определений, которые требуют *дополнительных* свойств, качеств, образов, тропов, способствующих пониманию. И термин «субстанция», и термин «субсистенция» хотя бы и индивидуальные и разумной природы оказались не в состоянии объяснить, что такое личность. Бытовавшее в средневековье определение личности, лишь предварительно («покамест») данное Боэцием, оказалось непроанализированным. «Последователи» пошли за его первым словом, не вняв второму, которое взял Боэций. Но сначала обратился за помощью к соседним искусствам. Такое обращение на сторону — это его метод, формирующий новую терминологию и соответственно «новое мышление». Ему недостаточно топики и диалектики. Как Августин обращался к риторике, заставив ее служить его целям, так Боэций обращается к грамматике и к поэтике, даже к реально существующему делу постановки комедий и трагедий, к актерскому ремеслу. Конечно, это вызывает озадаченность. Мы-то думали, что Боэций уже определил личность как индивидуальную субстанцию разумной природы, он так и сказал: «Итак, поскольку личность есть только у субстанций, причем разумных, поскольку всякая субстанция есть природа, и поскольку личность, наконец, присуща не универсальному, а только индивидуальному, постольку определение личности найдено: «Она есть индивидуальная субстанция...» и т.д. Но оказывается, это провокация, это не определение личности, «этим определением мы обозначили то, что греки зовут *ὑποστάσις*, ипостасью. А ведь слово «лицо» (*persona*) произошло совсем иначе.

Оправившись, однако, от недоумения, читаем, что «лицо» произведено от личин-масок, «которые служили в трагедиях и комедиях для представления *отдельных друг от друга людей*» (вот и партикулярия проявилась). Причем слово «*persona*» Боэций производит от глагола «*personare*», рекомендуя читать его с острым ударением на третьем слоге от конца, чтобы стала очевидна его связь со словом *sonus*, звук. «И это не удивительно, — считает Боэций, — ведь полая маска непременно должна усиливать звук»⁶³. И у греков, оказывается, есть слово, обозначающее маску — *πρόσωπον*, и она представляет в трагедиях и комедиях индивидуальных людей, отличающихся друг от друга, и эти люди — Гекуба, Медея, Симона или Хремета — узнаются по своим чертам лица, потому и стали их называть лицами. И хотя греки четко обозначили свою индивидуальную субсистенцию как ипостась, мы сохранили *переносное* название — персона, потому что «у нас не хватает слов для обозначения»⁶⁴. Ипостась к тому же обозначает не все разумные субстанции, но только лучшие, а потому высшие (вводится иерархия их по благости), неразумных животных она не обо-

значает. Но и природу субстанции это слово не описывает, а только называется именем, поскольку — тут уже по Аристотелю «Категорий» — считается первой субстанцией. То есть имя первой субстанции — не сама единичная вещь, но то, что таинственным образом с нею связано. И вот оказывается, что человек — не субстанция, и определение его просто как разумного смертного к нему не подходит. Направленность же к единству создает огромные возможности для переопределений, соответственно для полного отказа от идеи истинности одного лишь суждения. Определение человека как разумного и смертного животного Боэций относил к его физическому состоянию, оно исследовалось «физикой», не более того. А это — третий уровень умозрительного знания, постигаемого рационально, *rationabiliter*. Это не мало, но это *одна* из возможностей познания. На первом, теологическом уровне человек определялся как образ и подобие Бога, или — что то же — как благой. «Все, что существует, является единым, и... само благо есть единство». А потому «уклоняющееся от блага перестает существовать». Человек в его физическом состоянии может и не быть человеком. Это родо-видовая сетка *заставляет* его считать таковым, не более того, в то время как «злые люди перестают быть теми, кем были прежде»⁶⁵.

Возможности переопределения неопределимого. Эти речи Боэций ведет не только потому, «что чрезвычайно трудно подобрать подходящее определение» личности⁶⁶, хотя, казалось бы, дал, а мы подхватили и радостно — бездумно — цитируем и повторяем. А к тому, что, говоря о личности, говорится о разумной природе — о Боге, ангеле, человеке. Но при этом сам человек оказывается переопределен. Мы здесь имеем дело не с разумным смертным *животным* античности, а с благом, верующим, образом и подобием *Бога* — христианином, человеком другой породы. Старые категории не применимы не только к Богу, но и к этому, может быть слабому, но обладающему человекобожием. И поэтому, говоря одно, невольно подразумеваем другое, то есть не личность Бога, ангела, человека, а самого Бога, ангела, человека, что не одно и то же. Самого Бога, ангела, человека, постигаемого не рационально, по счету, с должными выкладками, числами, но умно, *интеллектуально*, как постигают божественные вещи, то есть «вглядываясь в самую форму, истинную форму»⁶⁷. Ибо, если, к примеру, взять человека, то он есть и сущность (*essentia*, или οὐσία), и субсистенция, и субстанция, то есть ипостась, и личность, то есть персона. И Бог — сущность, усия, субсистенция, субстанция, и лицо, персона. Но сколько же тогда возникает несообразностей! Бог носит маску?

Можно найти несколько возможных объяснений для перекрестно взаимных переопределений Боэциевых вещей. *Первое*: этому способствовал метод *переноса*, *translatio*, позволяющий одно объяснять через другое, вводя тропизм речи как необходимый фактор понимания. *Второе*: возможность переопределений или, точнее, описаний вещи, которая неопределенна в силу ее изначальной первичности, обусловлена идеей *эквивокации*, позволяющей рассмотреть одну и ту же вещь с разных позиций. Индивида можно рассмотреть и как сущность, и как субсистенцию, и как субстанцию, и как личность, но и только как сущность, только как субсистенцию, только как субстанцию, только как личность, но рассмотреть так, что, если рассматривать его как сущность, через сущность будет просматриваться *весь* индивид (и как субстанция, и как субсистенция, и как личность), а если рассматривать его как личность, то через нее будет просматриваться и субстанция, и сущность, и субсистенция и т.д. Именно этим можно объяснить постоянные *замещения*, *суппозиты*, встречающиеся у Боэция. На человека, таким образом, распространяется положение, согласно которому только Бог может рассматриваться *или* как то, *или* как другое, о чем сказано ранее. Однако переопределение, или разно-сторонний осмотр и выражение вещи не означает субстанциального изменения вещи, и особенно такой уникальной, как Бог. Из четверки обозначений только личность прилагается к Богу и человеку в одном и том же смысле: как к разумным индивидам. Все же остальные имена обладают *разным* содержанием применительно к Богу и человеку. Так, применительно к человеку (сотворенной вещи) сущность означает только факт того, что он *есть*, термин «субсистенция» употребляется в ограничительном смысле («поскольку человек не находится в каком-либо подлежащем»), а «субстанция» — поскольку служит подлежащим для других, не являющихся субсистенциями. Применительно же к Богу (нетварной Вещи) сущность означает не только Того, Кто есть, но «от Кого происходит всякое бытие», чего нельзя сказать о человеке; Бог — субсистенция в неограниченном смысле, поскольку Он вообще не нуждается ни в чем для того, чтобы существовать. Субстанцией же Он называется как разумный индивид, что есть то же, что и Лицо. Именно постольку, поскольку в Боге сущность и субсистенция — одно, о Нем говорится как о единосущем. Именно постольку, поскольку в Боге субстанция и лицо — тождество, а Лиц — три, о Нем говорится как о трех Лицах, хотя можно сказать, что и о трех субстанциях, если бы термин «субстанция» не был двусмыслен: применительно к

человеку субстанция, повторим, не просто разумный индивид, но подлежащее для акциденций. Бог же не подлежащее для тварных вещей, но «их начало, дающее им существование»⁶⁸.

Все, однако, сказанное, применимое к Богу и человеку, означает, что для Боэция *определить личность — значило определить личность Христа, Богочеловека*, отличную от его природы как «видовой особенности любой субстанции», так что не всякую природу можно назвать лицом. Субстанция человека указывает только на земную природу человека, а не на духовно-душевно-интеллектуальную, благодаря которой он — личность.

Может быть, впервые здесь жестко различено общее как собирательное, *collecta*, и всеобщее, *universalia*, как разумная единичная вещь, несущая спасение миру. Если при соединении божественной и человеческой природ сохранить разные лица, то эти природы будут «разделены вообще во всем, — полностью, повторяю, разделены... Люди и быки связаны хотя бы тем, что и те и другие — животные, по роду у них — общая субстанция, а значит, и одна природа во всеобщем собирательном смысле»⁶⁹. Если эти лица раздельны, нет спасения, потому что «Он спас того, кого, как мы веруем, воспринял в себя»⁷⁰.

В трактате «Против Евтихия и Нестория» Боэций показывает, как воля собирает себя в персону, в Комментариях к Порфирию он объясняет способы, какими эта воля действует, используя *то свое*, что образует свое собственное единство. Этому посвящено его рассуждение о дифференциях, видовых отличиях, или *особенностях*, которые образуют не акциденции, а саму субстанцию, делают ее не в чем-либо иной, а вообще другой, показывая и собственно вещь (по природе), и ее способность к изменению (по воле); содержа в себе субъекты и не содержась в них, будучи пограничным мыслимому и существующему, отвечая на вопрос не «что это?», а «каково это?» В отличие от определений, *показывающих* всю субстанцию, видообразующие отличия ее строят: только построенная она представляет нечто другое, не размытое и не расплывчатое. В этом смысл того, что Боэций назвал видообразующее различие делителем рода и в этом качестве оно, будучи всегда в пограничье рода и вида, также двусмысленно: с одной стороны, «образует другое, чем было, а с другой — создает оформление вида при определении субстанции»⁷¹, будучи *самим по себе* (такова, например, разумность для человека), формируя *тождественность* (*unum et idem*) бытия чего-либо. Это оно собирает и связывает род как общее.

Из такого рода двусмысленности возникает то, что делает дифференцию проводником наиболее своего в мир. Соединяя *виды*, а вид — это то, что определенным образом выглядит, она соединяет

материю и форму. Например, «статуя Ахилла создана из материи меди и из фигуры самого Ахилла». И именно так — из материи и формы она «субсистирует», то есть пребывает, не требуя никаких акциденций. Этот же пример (камень + то искусство, благодаря которому из камня сделана статуя Ахилла) Боэций приводил как свидетельство того, что такие вещи не могут быть просто субстанциями. Вещь, состоящая из природы и искусства, есть произведение, а произведение всегда уникально. Именно оно создает совершенно иное, создает само бытие вот этой именно вещи, отличной от любой другой. И только все сказанное — вместе с механизмами созидания — образует определение личности. И естественно, что та, уникальная личность, которая есть Христос, применима к людям на правах регулятива. Персона Христа — единичное всеобщее, сопрягающее в ситуации свободы воли и выбора разнопорядковые и разноуровневые свойства, согласуя их в единстве лица. И Боэций сейчас, в XXI в., интересуется нас именно потому, что он показал, как он вступает в *личную* связь с античными или средневековыми проблемами. У кого такой связи нет, у того нет ни античности, ни средневековья. Длительность, даже время есть, а истории нет, что бы ни говорили те, для кого будто жизни без истории нет.

Здесь надо обсудить и еще одну проблему. Мы писали (см. с. 104), что Боэций предпочитал метод деления, что доказательность чего-то обеспечивается делением, а не сложением. (Последнее может привести к появлению козлооленей.) Но Гёдель показал, что понятие доказуемости более узко, чем понятие истинности, независимо от того, какую аксиоматику мы выбираем. Метод деления «работает» на правильность, если мы, например, хотим доказать, что он — именно то множество, к которому принадлежит некая единичность. Тогда и происходит деление рода на виды, которые охватывают некие индивиды. Но множество (род) на основании парадокса Рассела не является элементом самого себя (множество людей — не человек). Это прекрасно понимали и Аристотель, и Боэций, комментировавший Аристотеля. Ни одно множество не может входить сразу в два класса. Боэций видит этот парадокс и предлагает выход. В «древе Порфирия», мы видели, он выделяет высшие, или последние роды (категории), последние виды и промежуточные (виды), каждый из которых есть род для последующего вида и вид для предыдущего рода. И тогда вид (кроме вида «человек» — последнего вида) будет вместе родовидом, то есть входить в два класса. Однако у рода и вида — разные определения, не позволяющие роду быть

видом, а виду быть родом. Боэций это фиксирует и — невольно — переходит с формально-логического языка на повседневно-обыденный, который *естественно* соединяет то, что невозможно в формальном языке, то есть он показывает одновременность работы в и вне формальной системы. А кроме того показывает естественность козлооленей, ибо что такое родовид, как не козлоолень? А показав естественность козлооленей, он 1) показывал, что сложение скорее истинно, чем правильно, и 2) дал возможность через пять веков Ансельму попытаться сделать то же, что в XX в. сделал Греллинг: «удивительный вариант парадокса Рассела... получается, если вместо множеств использовать прилагательные»⁷².

Поразительно то, что и Порфирий в своем «древе», и Боэций употребляли прилагательное как строительный материал для рода, как свойство. Чтобы получить тело, нужно соединение (в известном смысле сложение, если не понимать сложение как механическое присоединение) субстанции с *телесным*, то есть прилагательное оказывается свойством, своим для тела, его более глубоким основанием. Ни Порфирий, ни Боэций в Комментариях к Порфирию о том не рассуждают, но это подметил Ансельм Кентерберийский, поставивший вопрос: к какому классу имен относится слово «сегодняшнее» или «будущее» — к имени или глаголу? В выражении «будущее покажет» «будущее» — имя. Но поскольку имена существуют безотносительно ко времени, а «будущее» явно свидетельствует о нем, то оно относится и к классу глаголов, следовательно, к двум классам. (Петр Абеляр спустя век будет говорить, что и любое имя может указывать на время в зависимости от контекста произнесения: в выражении «Гомер — поэт», имя «поэт», соотношенное с «Гомером», будет указывать на прошедшее время.) И Ансельм, в данном случае развивая Боэция, полагает, что сложение-объединение парадоксально истинны, поскольку существуют прямой и косвенный тип автореферентности. Сократ прямо соотносится с человеком, а вот «грамматик» свидетельствует о том, что он — человек косвенно. И никто при этом, выражаясь словами Д.Хофштадтера, «не скачет вверх и вниз по иерархии языков»⁷³, и это не связано с выходом за формальную систему в систему обыденного языка, но обнаруживает такую загадку человеческого разума, который жаждет строить искусственные, непротиворечивые теории. А это «стремление уничтожить парадоксы любой ценой, особенно ценой создания чрезвычайно искусственных формализмов, придает слишком много значения *плоской последовательности и логичности* и слишком мало — тому причудливому и замысловатому, что придает вкус жизни и математике»⁷⁴. Необходимость обращения к средневековой

математике очевидна, и Боэций здесь играет немалую роль. Более того, у него (впрочем, как и у Августина) с легкостью прочитывается та мысль Гёделя, согласно которой противоречие является одним из условий любой аксиоматической системы.

Теперь об истинности сложения. Когда Боэций говорит о персоне Христа, он показывает, как она *складывается* (это выражение употребляем и мы, говоря о «*сложившейся личности*»). Она складывается через *волевой выбор* необходимых элементов для получения искомого результата и в доказательство (показ, тычок пальцем) того, что она существует. То есть сложение оказывается всегда некоторым усилием совершить то, чего нет и чего нельзя достичь делением. Вот истинный смысл высказывания Боэция, что сложение может привести к козлоолениям. Но Христос — Богочеловек, физически это кажущаяся несурзаца. Вот здесь-то и загвоздка. Оказывается сложение может не обеспечивать никакого скачка, а соответственно математических правил, если математика изучает реальную действительность, умея считать людей. Весь вопрос, как считать. Один человек в Риме и один в Антиохии дают в сумме два, если это понять как абстрактные единицы, но никакой двойцы нет, если учитывать их индивидуальные свойства. Как писал Петр Абеляр, один человек в Риме и один в Антиохии в сумме дадут не 2, а $1+1$, и это другое равенство, хотя и оно не обеспечивает никакого скачка. Скачок обеспечивается появлением не другого, а чего-то совершенно иного — Боэций писал о различии между другим и иным (см. с. 125–126). Христос — это абсолютно другое по отношению ко всем прочим людям. Скачок, обеспеченный выбором свойств, которые оказались автореферентны Христу, базируется на рациональных доводах, но сам по себе никак не рационален. Это иное относительно любой рациональности. Есть вера и вера. Есть вера в правильность геометрических законов, и ими пользуется архитектура. Эта вера предполагает крепкую память и опору на авторитет, что приветствовала христианская идеология. Но есть вера сама по себе, она — иное относительно того, что вызволило ее из бытийственных недр, скачок и ее появление обоснованы только тем, что она есть и только, она соответствует не правильному, а истинному положению. Вот в чем «дело Боэция». И в том еще, что он показал: проблема универсалий — не проблема общих имен, а скорее *собственных*, вообще *своего*, тогда ясен Оккам, через восемь веков после Боэция сделавший акцент на универсалии как на единичные вещи, то есть на вещи с *собственными именами*.

Примечания

- ¹ *Бозций*. Каким образом Троица есть единый Бог, а не три Божества // *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 146.
- ² *Boethius*. Commentaria in Porphyrium // *Patrologiae cursus completus. ser. Latina. acc. J. P. Migne*. Т. 64. Col. 72B.
- ³ *Ibidem*. Col. 81D.
- ⁴ См.: *Бозций*. Комментарий к Порфирию // *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. С. 18.
- ⁵ *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 75C.
- ⁶ *Ibidem*.
- ⁷ *Аврелий Августин*. Об учителе /Пер. В.В.Бибихина // Памятники средневековой латинской литературы IV–VII веков. М., 1998. С. 182–183.
- ⁸ *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 138D.
- ⁹ *Аристотель*. Вторая аналитика. 92a 5–10.
- ¹⁰ *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 75 C.
- ¹¹ *Ibidem*. Col. 76B.
- ¹² *Ibid.* Col. 79CD.
- ¹³ *Ibid.* Col. 91B.
- ¹⁴ *Ibid.* Col. 91C.
- ¹⁵ *Ibid.* Col. 113D.
- ¹⁶ *Ibidem*. Col. 82A. Предлог «в» в словах «в чувственновоспринимаемом» понимается не в смысле вложения во что-то, а в смысле «как», то есть речь идет о роде (виде) как о самом чувственновоспринимаемом. Это нуждается в пояснении, ибо иногда «общее в чувственновоспринимаемом» понимается на «манер» матрешки, где одно внутри другого. О том, что общее — это сама вещь как таковая, схваченная в интеллектуально телесном единстве, (и в этом — концептуализм) речь заходит редко.
- ¹⁷ *Libera A. De*. La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age. P., 1996. P. 130.
- ¹⁸ *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 84 C.
- ¹⁹ *Libera A. De* La querelle des universaux. P. 131.
- ²⁰ *Бозций*. Комментарий к Порфирию. С. 28.
- ²¹ Там же. С. 36–37.
- ²² Там же. С. 36.
- ²³ *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 91 B. См. также: *Бозций*. Комментарий к Порфирию. С. 22.
- ²⁴ *Бозций*. Комментарий к Порфирию. С. 3.
- ²⁵ Там же. С. 35.
- ²⁶ См.: *Неретина С.С.* Августин: значение и понимание // Истина и благо: универсальное и сингулярное. М., 2002.
- ²⁷ См.: *Libera A. de*. La querelle des universaux. P. 36.
- ²⁸ *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 92B.
- ²⁹ *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 85C.
- ³⁰ *Ibidem*. Col. 93C.
- ³¹ *Ibid.* Col. 93D.
- ³² *Ibid.*

- 33 *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 85B–85C.
- 34 Ibid. Col. 86A.
- 35 Ibid. Col. 92C.
- 36 Ibid.
- 37 Ibid. Col. 98B.
- 38 Ibid. Col. 108B.
- 39 Ibid. Col. 108D.
- 40 Ibid. Col. 108D–109A.
- 41 *Бозций*. Против Евтихия и Нестория // *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. С. 181.
- 42 *Бозций*. Комментарий к Порфирию. С. 69.
- 43 См.: Там же. С. 78.
- 44 Там же. С. 147.
- 45 Там же. С. 148.
- 46 Там же. С. 150.
- 47 Там же. С. 151.
- 48 Там же. С. 151. Курсив наш.
- 49 *Аврелий Августин*. Исповедь. М., 1991. С. 120.
- 50 Там же. С. 154.
- 51 Там же. С. 155.
- 52 Там же.
- 53 Там же. С. 155.
- 54 Там же. С. 156.
- 55 *Бозций*. Против Евтихия и Нестория // *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. С. 172.
- 56 Там же. С. 169.
- 57 Там же. С. 170.
- 58 Там же. С. 170.
- 59 Там же. С. 171.
- 60 Там же.
- 61 Там же. С. 172.
- 62 *Бозций*. Комментарий к Порфирию. С. 48.
- 63 Там же. С. 172.
- 64 Там же. С. 173.
- 65 *Бозций*. Утешение философией // *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. С. 258.
- 66 Там же. С. 170.
- 67 *Бозций*. Каким образом Троица есть единый Бог. С. 147.
- 68 Там же. С. 175.
- 69 Там же. С. 178.
- 70 Там же.
- 71 *Boethius*. Commentaria in Porphyrium. Col. 119C.
- 72 *Хофштадтер Д.* Гедель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. Самара, 2001. С. 21–22.
- 73 Там же. С. 23.
- 74 Там же.