

Серия:
«ИСТОРИЯ»

Thomas E. WOODS, Jr.

HOW THE CATHOLIC CHURCH BUILT WESTERN CIVILIZATION

Regnery Publishing, Inc.

Томас ВУДС

КАК КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ СОЗДАЛА ЗАПАДНУЮ ЦИВИЛИЗАЦИЮ

Перевод с английского



Москва 2010

УДК 272:008(3)+94(3)

ББК 86.375+63.3(4)

В88

Редакционный совет серии:

В. Завадников (председатель),

П. Горелов, Дж. Дорн, М. ван Кревельд, Д. Лал,
Б. Линдси, Я. Романчук, Т. Палмер, Х. Уэрта де Сото

Редколлегия: Ю. Кузнецов (редактор серии), С. Белоусова,
Н. Измайлова, И. Комарова, А. Куряев, А. Якимчук

Перевод с английского: В. Кошкин

Вудс Т.

В88 Как Католическая церковь создала западную цивилизацию / Томас Вудс; пер. с англ. В. Кошкина. — М.: ИРИСЭН, Мысль, 2010. 280 с. (Серия «История»)

ISBN 978-5-91066-034-6 (ИРИСЭН)

ISBN 978-5-224-01130-2 («Мысль»)

В книге американского историка Томаса Вудса развенчивается культивируемая на протяжении трех столетий (начиная с эпохи Просвещения) и вошедшая в учебники антихристианская и антиклерикальная мифология — тенденциозное изображение Церкви реакционной силой, сопротивляющейся развитию науки, культуры и цивилизации в стремлении удержать народы в первобытной темноте и невежестве. Опираясь на результаты, полученные историками на протяжении последних ста лет при изучении истории европейского Средневековья и раннего Нового времени, автор показывает, насколько велика была роль Церкви и христианской религии в создании многих важнейших аспектов современной цивилизации — науки, права, искусства и архитектуры, сельского хозяйства, благотворительности и т.д. Прочитав эту книгу, вы узнаете: почему современная наука зародилась именно в лоне Католической церкви; как католические священники разработали идею экономической теории свободного рынка за 500 лет до Адама Смита; как Католическая церковь изобрела университеты; как западное право развилось из церковного канонического права; как Католическая церковь гуманизировала Запад, настаивая на священности любой человеческой жизни.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся историей Европы и мира, а также историей религии.

УДК 272:008(3)+94(3)

ББК 86.375+63.3(4)

ISBN 978-5-91066-034-6



9 785910 660346

Все права защищены. Никакая часть этой книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами без письменного разрешения владельца авторских прав.

ISBN 0-89526-038-7

ISBN 978-5-91066-034-6 (ИРИСЭН)

ISBN 978-5-244-01130-2 («Мысль»)

© 2005 by Thomas E. Woods, Jr.

© АНО «Институт распространения информации по социальным и экономическим наукам», 2010.

Оглавление

От издателя	7
Глава 1. ЦЕРКОВЬ НЕЗАМЕНИМАЯ	9
Глава 2. СВЕТ ВО ТЬМЕ	17
ВАРВАРСКИЕ НАРОДЫ	18
КАРОЛИНГСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ	23
Глава 3. КАК МОНАХИ СПАСЛИ ЦИВИЛИЗАЦИЮ.	33
ПРАКТИЧЕСКИЕ ИСКУССТВА	36
МОНАХИ КАК ТЕХНИЧЕСКИЕ СОВЕТНИКИ	43
БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ	46
ПИСЬМЕННОЕ СЛОВО	48
Глава 4. КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И УНИВЕРСИТЕТЫ.	55
ГОРОД И УНИВЕРСИТЕТ.	57
УЧЕБНЫЙ ПРОЦЕСС	62
ВЕК СХОЛАСТИКИ	66
Глава 5. ЦЕРКОВЬ И НАУКА.	77
ГОСПОДЬ «ВСЕ РАСПОЛОЖИЛ МЕРОЮ, ЧИСЛОМ И ВЕСОМ» 85	
КАФЕДРАЛЬНАЯ ШКОЛА В ШАРТРЕ	97
УЧЕНЫЕ-СВЯЩЕННИКИ	107
НАУЧНЫЕ ДОСТИЖЕНИЯ ИЕЗУИТОВ	113
Глава 6. АРХИТЕКТУРА, ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО И КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ.	131
ИСКУССТВО И НАУКА	147
Глава 7. ПРОИСХОЖДЕНИЕ МЕЖДУНАРОДНОГО ПРАВА	151
РАВЕНСТВО ПО ЕСТЕСТВЕННОМУ ПРАВУ	157
Глава 8. КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ	173
Глава 9. КАК КАТОЛИЧЕСКАЯ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ ИЗМЕНИЛА МИР	191
ПЕРВЫЕ БОЛЬНИЦЫ И РЫЦАРИ-ИОАННИТЫ.	198

Глава 10. КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ	
И ЗАПАДНАЯ СИСТЕМА ПРАВА.	211
ОТДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА.	213
ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЕСТЕСТВЕННЫХ ПРАВ	222
Глава 11. КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И ЗАПАДНАЯ	
МОРАЛЬ	229
Заключение. МИР БЕЗ БОГА	243
БЛАГОДАРНОСТИ	253
БИБЛИОГРАФИЯ	255
ПРЕДМЕТНО - ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	265

ОТ ИЗДАТЕЛЯ

Серию «История» издательского проекта ИРИСЭН продолжает книга «Как Католическая церковь создала западную цивилизацию», принадлежащая перу американского историка Томаса Вудса. Он является автором девяти книг и множества статей, а в круг его интересов, помимо текущей американской, европейской и мировой политики, входят история христианства и, в частности, Католической церкви, история США и Европы, а также развитие экономических идей.

Со времен так называемой эпохи Просвещения в сознании сначала элит, а потом и масс был сформирован целый комплекс стереотипов по поводу роли христианства и Церкви в истории человечества. Церковь изображалась реакционной силой, сопротивляющейся развитию науки, культуры и цивилизации, стремящейся удержать народы в первобытной темноте и невежестве. Лишь «раздавив гадину», продолжали деятели Просвещения и их интеллектуальные наследники, человечество способно выйти на путь прогресса. Эта антихристианская и антиклерикальная мифология черпала силу в незнании истории Европы, а ее сторонники зачастую не брезговали и сознательным искажением истории. По мере раскручивания пропаганды на протяжении последних примерно трех веков такое тенденциозное описание роли христианства в истории Европы проникло во все учебники и в массовое сознание. Мы, жители бывшего СССР, в полной мере ощутили на себе действие машины «научного атеизма», главной задачей которой было внедрение всех этих стереотипов в наши умы.

Тем не менее серьезные ученые уже давно не только поставили под сомнение, но и практически полностью опровергли эту одностороннюю картину. Историческая реальность оказалась гораздо сложнее, а роль Церкви в развитии европейской культуры и цивилизации — гораздо более позитивной, чем это представляют стандартные учебники.

Книга, предлагаемая вашему вниманию, по сути дела представляет собой довольно подробный обзор результатов, полученных историками на протяжении последних примерно ста лет при изучении истории европейского Средневековья и раннего Нового времени, а также истории Церкви. Привлекая

обширную литературу, Томас Вудс показывает, насколько велика была роль Церкви (причем не только узко понимаемого католицизма, но и неразделенной Церкви) и христианской религии в создании многих важнейших аспектов современной цивилизации — науки, права, искусства и архитектуры, сельского хозяйства, благотворительности и т.д.

Книга снабжена обширной библиографией. Она может послужить хорошим введением в тему и руководством для дальнейшего, более углубленного ее изучения. Даже некоторая полемическая заостренность, естественная в данной ситуации, нисколько не мешает этому, так как может побудить читателя к чтению собственно исследовательских работ.

Кроме всего сказанного, работа Томаса Вудса в наших российских условиях приобретает неожиданно актуальное звучание ввиду идущей дискуссии о взаимоотношениях Русской Православной Церкви с обществом и государством. К сожалению, зачастую все стороны этого спора исходят именно из ложной картины исторического прошлого, сформированной просвещенческой пропагандой, и охотно соглашаются играть стереотипные роли «религиозных мракобесов» и «прогрессивных вольнодумцев». Знакомство с более реалистичным описанием исторических реалий, возможно, позволит выйти из этого замкнутого круга и увидеть потенциал для конструктивной, цивилизующей роли Церкви в нашем обществе.

Книга Томаса Вудса «Как Католическая церковь создала западную цивилизацию» рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся историей Европы и мира, а также историей религии. Мы надеемся, что она поможет заполнить существенный пробел в русскоязычной литературе по этим предметам.

Валентин ЗАВАДНИКОВ
Председатель Редакционного совета
Август 2009 г.

Глава 1

ЦЕРКОВЬ НЕЗАМЕНИМАЯ

Профессор университета штата Пенсильвания Филип Дженкинс, всеми уважаемый историк и религиовед, как-то назвал Католическую церковь последней дозволенной мишенью для критики, оставшейся в Америке. С этим трудно не согласиться. Наши СМИ и массовая культура могут позволить себе практически как угодно издеваться над Католической церковью. Мои студенты знают о Церкви только то, что она «разложилась»; об этом им рассказывали учителя в школе. Для них история католицизма это история невежества, репрессий и застоя. В школе им не удосужились сообщить, что западная цивилизация получила от Католической церкви такие институты, как высшее образование, благотворительность, науку, основные принципы права, международное право и многое, многое другое. Запад обязан Католической церкви гораздо больше, чем обычно кажется людям — в том числе католикам. Католическая церковь, без преувеличения, создала западную цивилизацию.

Конечно, западную цивилизацию создала не только Католическая церковь; не меньшую роль в формировании Запада сыграла античность, а также многочисленные племена германцев, пришедшие на смену Западной Римской империи. Церковь не отвергала ни первой, ни второй традиций; напротив, она усвоила и приумножила то лучшее, что в них было. То, до какой степени массовой культуре удастся игнорировать — или практически игнорировать — вклад католицизма в западную цивилизацию, поистине удивительно.

Ни один разумный католик не станет утверждать, что все решения Церкви были абсолютно верными. Католики действительно верят в то, что Церковь сохраняет веру в чистоте до конца времен, но это совершенно не означает, что все действия римских

пап и католических епископов в их глазах непогрешимы. Напротив, они понимают, что святость Церкви, института, которым руководит Дух Святой, не отменяет общей греховности человеческой природы, и служители Церкви отнюдь не исключение.

За последнее время исследователи изменили свое отношение к некоторым историческим эпизодам, которые раньше фигурировали в качестве доказательств зловредности Католической церкви. Например, выяснилось, что деяния инквизиции менее ужасны, чем гласят расхожие представления, и что количество ее жертв на самом деле в десятки раз меньше, чем некогда было принято считать. И это не мое личное мнение, а результат работы с источниками уважаемых современных исследователей¹.

Дело в том, что в нынешней культурной ситуации очень легко забыть, чем наша цивилизация обязана Католической церкви (а еще легче вообще ничего не узнать об этом за всю свою жизнь). Разумеется, большинство людей признает влияние Католической церкви на музыку, изобразительное искусство и архитектуру. Цель же моей книги состоит в том, чтобы продемонстрировать, что ее влияние на западную цивилизацию отнюдь не ограничивается этим. Обычно люди — за исключением специалистов по истории средневековой Европы — искренне верят в то, что эпохе Возрождения предшествовала тысяча лет невежества и подавления свободомыслия, когда в жизни не было места интеллектуальным спорам и дискуссиям, а научное сообщество (если применительно к этим темным векам можно говорить о научном сообществе) было загнано в предельно жесткие рамки. Мои студенты не виноваты в том, что они разделяют эти предрассудки: этому их научили в школе, и примерно те же представления они почерпнули из американской массовой культуры.

¹ См., напр.: Henry Kamen, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision* (New Haven: Yale University Press, 1999); Edward M. Peters, *Inquisition* (Berkeley: University of California Press, 1989).

В миф о мрачном Средневековье продолжают верить даже некоторые современные ученые. Недавно мне попала на глаза вышедшая в 2001 году книга Кристофера Найта и Роберта Ломаса «Второй Мессия» (Christopher Knight and Robert Lomas, *Second Messiah*). Трудно представить себе более неверную трактовку роли и места Католической церкви в западной цивилизации, чем в этой книге. Это сходит авторам с рук благодаря существующему в обществе предубеждению против Средневековья в сочетании с полным невежеством относительно этого исторического периода. В частности, они пишут: «Восход католицизма стал началом «темных веков», периода в истории Запада, когда свет знания угас и его сменила тьма суеверия. Этот период продолжался до тех пор, пока власть Римско-католической церкви не была подорвана Реформацией»². Или, к примеру: «Церковь именем Иисуса Христа подвергала все доброе и достойное гонениям, и все былые свершения человечества были забыты»³.

Я отдаю себе отчет в том, что примерно этому и учили в школе читателя этих строк, но у современных историков такие утверждения не вызывают ничего, кроме презрительной усмешки. Утверждения авторов «Второго Мессии» противоречат современным научным знаниям, полученным на протяжении последнего века. Найт и Ломас не являются профессиональными историками и с блаженной уверенностью невежд повторяют устаревшие клише, в которые уже не верит ни один профессионал. Вероятно, у специалистов по истории европейского Средневековья неблагодарная профессия: что бы ты ни делал и какие бы исторические свидетельства ты ни предъявлял обществу, люди все равно будут верить в то, что Средние века были интеллектуальной и культурной пустыней, а Католическая церковь занималась исключительно тем, что душила все живое.

² Christopher Knight and Robert Lomas, *Second Messiah* (Gloucester, Mass.: Fair Winds Press, 2001), 70.

³ Ibid., 71.

Найт и Ломас не упоминают о том, что именно в «темные века» Католическая церковь создала и развила систему университетов — это дар западной цивилизации всему миру. Историки были поражены, когда выяснили, насколько свободно и беспрепятственно происходили интеллектуальные дискуссии в средневековых университетах. Возвеличение человеческого разума и его возможностей, приверженность принципам строгости и рациональности в обсуждении, поощрение интеллектуальных изысканий и научного обмена — все эти особенности, неизменно встречавшие поддержку Церкви, заложили основу научной революции, которая стала уникальной характеристикой западной цивилизации.

В последние полвека практически все историки науки, в том числе Алистер Кромби (A. C. Crombie), Дэвид Линдберг (David Lindberg), Эдвард Грант (Edward Grant), Стенли Яки (Stanley Jaki), Томас Голдстин (Thomas Goldstein) и Джон Хейлброн (J. L. Heilbron), пришли к выводу, что научной революцией мы обязаны Католической церкви. Роль Церкви не исчерпывалась идейным влиянием, в том числе влиянием богословских идей; она дала человечеству великолепных ученых, из которых многие были священниками. Отцом геологии обычно считается о. Николас Стено (Нильс Стенсен), лютеранин, ставший католическим священником. Отцом египтологии стал о. Атанасиус Кирхер. Первым, кто измерил ускорение свободно падающего тела, был тоже священник, о. Джамбаттиста Риччоли. Иезуита Руджера Бошковича часто называют отцом современной квантовой теории. Иезуиты настолько преуспели в исследовании землетрясений, что сейсмологию стали называть «иезуитской наукой».

Это далеко не все. Несмотря на то что в честь ученых-иезуитов, в том числе математиков, названо 35 лунных кратеров, о вкладе Католической церкви в астрономию совершенно неизвестно среднему образованному американцу. Между тем Джон Хейлброн из Калифорнийского университета в Беркли справедливо отмечал: «В течение шестисот лет, начиная

с момента возрождения астрономического знания в эпоху позднего Средневековья и вплоть до эпохи Просвещения, Римско-католическая церковь оказывала астрономии бóльшую поддержку, в том числе финансовую, чем любой другой институт, а возможно — больше, чем все остальные институты, вместе взятые»⁴. Однако истинная роль Католической церкви в развитии современной науки и сегодня продолжает оставаться в густой тени.

Роль монашества в истории Запада в той или иной степени признавалась в стандартном изложении истории Запада. Всем известно, что именно монахи после падения Рима сохранили литературное наследие античности, не говоря уж о грамотности как таковой. Из этой книги читатель узнает, что роль монахов не ограничивалась этим. В раннем Средневековье вряд ли можно было найти такое достижение цивилизации, в котором не сыграли бы ключевую роль монахи. Как пишет один современный исследователь, монахи дали «Европе... сеть образцовых производств, пунктов селекции скота и научных центров, духовное горение и искусство организации быта... пафос социальной деятельности, словом... развитую цивилизацию, возникшую из волн варварства и хаоса. Св. Бенедикт [родоначальник западного монашества] стал отцом Европы. Его чада-бенедиктинцы стали отцами европейской цивилизации»⁵.

Возникновение идеи международного права, которое иногда связывают с античными стоиками, обычно все же приписывают мыслителям и правовым теоретикам XVII—XVIII веков. На самом деле впервые эта идея зародилась в испанских университетах в XVI веке; отцом международного права стал католический священник, профессор Франсиско де Витория. Столкнувшись с жестоким обращением испанцев с исконными

⁴ J. L. Heilbron, *The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 3.

⁵ Reginald Gregoire, Leo Moulin, and Raymond Oursel, *The Monastic Realm* (New York: Rizzoli, 1985), 277.

жителями Нового Света, де Витория и другие католические философы и теологи стали размышлять о правах человека и должных отношениях между странами и народами. Именно эти католические мыслители разработали идею международного права в его нынешнем понимании.

Западное право в целом тоже в очень большой степени является подарком Католической церкви человечеству. Каноническое церковное право стало первой современной правовой системой Европы. Его появление доказало, что на основании той массы статутов, традиций, местных обычаев, часто противоречащих друг другу, с которой Церковь и государство имели дело в Средние века, в принципе можно создать тщательно разработанный и внутренне согласованный корпус права. Историк права Гарольд Берман писал: «Именно церковь объяснила людям Запада, что такое современная правовая система. Церковь была первой, кто учил, что с помощью анализа и синтеза можно примирить противоречащие друг другу статуты, обычаи и конкретные судебные дела»⁶.

Идея формализованных «прав» — одна из основ западной цивилизации, но ее источником являются не труды Джона Локка или Томаса Джефферсона, как многие полагают, а каноническое право Католической церкви. Под влиянием Католической церкви сложились и другие важные принципы западного права, так как ее служители стремились заменить правовой порядок германцев, основанный на так называемом испытании Божьим судом, рациональной судебной процедурой и развитой системой правовых представлений.

В прошлом историки экономической науки полагали, что современная экономическая теория родилась в XVIII веке, в эпоху Адама Смита и его современников. Однако в наше время были наконец оценены по справедливости заслуги поздних схоластов, особенно испанских теологов XV—XVI веков. Так,

⁶ Harold J. Berman, *The Interaction of Law and Religion* (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1974), 59.

выдающийся современный экономист Йозеф Шумпетер считал испанских католических мыслителей основателями современной экономической науки.

Большинству людей известно, что Католическая церковь всегда занималась благотворительностью, но они зачастую не отдают себе отчета в том, насколько исключительной была вовлеченность Церкви в эту деятельность. В античности можно найти примеры щедрости по отношению к бедным, но это щедрость в расчете на славу и признание, а объектом ее являются не столько нуждающиеся, сколько все подряд. В древности к бедным обычно относились с презрением, и сама мысль о том, чтобы помочь обездоленному просто так, без расчета на взаимность или какую-либо личную выгоду, иногда казалась странной. Даже чрезвычайно критически относившийся к Католической церкви историк XIX века Уильям Лекки признавал, что забота Церкви о бедных — и сама эта идея, и размах деятельности — была для Запада совершенно новым явлением и представляла собой радикальное улучшение по сравнению с эпохой классической античности.

Во всех этих областях Католическая церковь оставила глубокий и неизгладимый след в самом сердце европейской цивилизации и была мощной силой, выступавшей на стороне добра. Недавно вышедшая история Католической церкви носит название «Триумф», и это слово очень точно описывает историю организации, в чьем активе столько доблестных приверженцев и великих исторических свершений. Однако в учебниках по истории западной цивилизации, с которыми сталкивается каждый школьник или студент, об этих достижениях пишут очень мало. Это одна из главных причин, почему я написал эту книгу. Люди плохо осознают, до какой степени велико было влияние Католической церкви и на нашу цивилизацию, и в какой степени ее деятельность определила то, каковы мы сегодня. Без участия Католической церкви западной цивилизации в ее нынешнем виде просто не существовало бы, хотя об этом обычно не пишут в учебниках. Католическая церковь не только

уничтожила некоторые отвратительные обычаи древнего мира — например детоубийство и гладиаторские бои; после падения Рима именно Католическая церковь возродила цивилизацию и обеспечила ее развитие. Она начала с воспитания варваров. И мы тоже начнем с варваров.

Глава 2

СВЕТ ВО ТЬМЕ

Раньше термином «темные века» обозначалось все тысячелетие, отделявшее позднюю античность от Возрождения. В наши дни достижения Высокого Средневековья общепризнанны. Как отмечает Дэвид Ноулз, верхняя граница «темных веков» все больше уходит в прошлое и сейчас «темными» не считаются уже и VIII—X века.

В то же время вряд ли можно сомневаться, что VI—VII века с точки зрения развития образования, литературы и т.п. были временем культурного и интеллектуального регресса. Виновата ли в этом Церковь? Историк Уилл Дюрانت, агностик по убеждениям, много лет назад, защищая ее от этих обвинений, высказал мнение, что причина упадка не в Церкви, которая делала все возможное, чтобы его предотвратить, а в варварских вторжениях эпохи поздней античности. Дюрانت писал: «Главной причиной культурного регресса было не христианство, а варварство, не религия, а война. Нашествия разрушили и довели до бедственного состояния города, монастыри, библиотеки, школы; в результате вести образ жизни ученого или философа стало невозможно. Не исключено, что разрушения были бы еще больше, если бы Церковь не пыталась поддерживать подобие порядка в условиях крушения цивилизации»¹.

В конце II века разношерстные германские племена, в ходе так называемого Великого переселения народов (*Völkerwanderungen*) двигавшиеся из Центральной Европы на запад, вышли на рубежи Рейна и Дуная. Со временем, когда римские полководцы бросили охранять границы и стали вместо этого возводить на трон и свергать императоров, германцы начали просачиваться

¹ Will Durant, *Caesar and Christ* (New York: MJF Books, 1950), 79.

через образовавшиеся бреши в римской обороне. Их вторжения ускорили гибель Римской империи и бросили Церкви беспрецедентный вызов.

Воздействие вторжений варварских племен в Римскую империю было различным в зависимости от конкретного племени. Вандалы, смерчем пронесшиеся по Северной Африке и разграбившие Рим в середине V века, представляли собой прямую и непосредственную угрозу. Другие племена не обязательно были настроены враждебно по отношению к Римской империи; некоторые относились к римской культуре с уважением. Даже король готов [вестготов] Аларих, захвативший и разграбивший Рим в 410 году, после взятия Афин выразил желание познакомиться с местными достопримечательностями, посетить театр и послушать диалог Платона «Тимей»². Готы получили разрешение на переселение в Римскую империю в 376 году, когда они спасались от гуннского нашествия. В 378 году они восстали против римлян, желая отомстить им за дурное обращение со стороны местных чиновников. Спустя столетие Римом управляли готы.

После того, как сложившийся политический порядок был серьезно подорван и распад Западной Римской империи на множество варварских королевств стал свершившимся фактом, епископы, священники и другие западные христиане начали воссоздавать фундамент цивилизации на этой немыслимой почве. Карл Великий, который считается отцом Европы, отчасти еще был подвержен варварскому влиянию, но он настолько глубоко верил в истину, красоту и превосходство католической религии, что сделал все возможное для создания на базе католицизма новой, постимперской Европы.

Варварские народы

Варварские народы были либо аграрными, либо кочевыми. У них не было письменной литературы; уровень

² Henri Daniel-Rops, *The Church in the Dark Ages*, trans. Audrey Butler (London: J. M. Dent & Sons, 1959), 59.

политической организации был очень низок и сводился к преданности вождю. По одной из версий, они получили название «варвары» потому, что для слуха римлян все их наречия звучали как нечленораздельное «вар-вар-вар».

Одним из величайших достижений Римской империи было создание развитой правовой системы, очень сильно повлиявшей на всю Европу. С точки зрения же варваров, право было нужно не столько для установления справедливости, сколько для прекращения конфликтов и поддержания элементарного порядка. Так, человек, обвиняемый в преступлении, мог подвергнуться так называемому Божьему суду (ордалии). Одним из вариантов было испытание кипящей водой. Обвиняемый должен был вынуть камень из кипящего котла, после чего его обожженные руки перевязывали. Спустя три дня повязки снимались. Если раны начинали рубцеваться, это значило, что обвиняемый невиновен, и наоборот. Испытание холодной водой состояло в том, что обвиняемому связывали руки и ноги и бросали его в реку. Если он не тонул, его вина считалась доказанной — ведь это значило, что божественная сила, которая, как всем известно, содержится в воде, его отторгает.

Варварские племена были воинственными; их обычаи и нравы казались римлянам дикими. Кристофер Доусон писал: «Церковь должна была принести евангельский закон и этику Нагорной проповеди народам, для которых благороднейшим из занятий было человекоубийство, а месть и справедливость были синонимами».

Когда вестготы в 410 году разграбили Рим, потрясенный св. Иероним с глубокой скорбью писал: «Ужасная весть приходит с запада. Рим в осаде, жизнь граждан выкупается за золото. Потом ограбленных снова окружают, чтобы отнять у них жизнь. Голос застревает в гортани, рыдания прерывают слова. Взят город, который завладел целым миром»³. «Зрите, сколь внезапно

³ J. N. Hillgarth, ed., *Christianity and Paganism, 350–750: The Conversion of Western Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986), 69.

смерть опустилась на целый мир, — писал Ориентий о вторжении в Галлию в начале V века, — зрите, сколь многих поразили жестокости войны. От варварских набегов не давали спасения ни дремучие леса, ни высокие горы, ни реки, бурно несущие воды свои сквозь ущелья, ни крепости на далеких высотах, ни города, огражденные мощными стенами, ни морские пределы, ни печальное одиночество пустыни, ни норы в земле, ни пещеры под грозными утесами»⁴.

Франки, поселившиеся в Галлии, на территории современной Франции, были самым значительным из этих варварских племен. В отличие от многих других варваров, франки не обратились в арианство (ересь, отрицавшую божественную природу Христа); поэтому Церковь возлагала свои надежды на них. Вся история миссионерской деятельности доказывает, что Церкви было гораздо проще обращать язычников или аниимистов, чем возвращать в свое лоно тех, кто уже принял арианство или ислам. Когда в 481 году королем франков стал Хлодвиг, епископат смог использовать представившийся шанс. Св. Ремигий (епископ Реймский) в своем поздравлении открыто написал новому королю о том, какие преимущества даст ему сотрудничество с Церковью: «Оказывайте епископам всяческое уважение. Всегда обращайтесь к ним за советом. И, если вы будете в согласии с ними, земля ваша будет процветать».

Некоторые историки считают, что женитьба Хлодвиг на красивой и глубоко религиозной Клотильде была устроена епископами, надеявшимися, что эта ревностная католичка обратит в свою веру венценосного супруга. Хотя политические соображения, бесспорно, сыграли роль в обращении Хлодвиг, на него также, по-видимому, произвели очень сильное впечатление рассказы о жизни Христа. Когда он услышал, что Христа распяли, он якобы воскликнул: «О, если бы там был я с моими верными франками!» В конце концов Хлодвиг удалось обратить (точная дата неизвестна; традиционно считается, что это

⁴ Ibid., 70.

произошло в 496 году; в 1996 году французы праздновали 1500-летнюю годовщину крещения Хлодвиг). Все варварские племена Европы будут обращаться только через четыреста лет, но крещение Хлодвиг стало многообещающим началом.

Св. Авит, влиятельный галльский епископ, высоко оценил значение этого события. Он сказал королю франков такие слова: «Благодаря вам просияла эта часть света, благодаря вам и новая звезда зажглась на Западе! Выбрав за себя, вы выбрали за всех. Ваша вера — это наша победа!»

Поскольку варварские народы в огромной степени идентифицировали себя со своими вождями, обычно было достаточно обратиться к королю, чтобы народ последовал его примеру. Этот процесс не всегда был легким и гладким; спустя сотни лет после крещения Хлодвиг католические священники из числа франков могли не только служить мессе, но и по-прежнему совершать жертвоприношения старым богам, олицетворявшим природу.

По этой причине варваров недостаточно было просто обратиться; Церковь должна была неустанно руководить ими, чтобы убедиться в искренности их обращения и в том, что вера действительно начала менять их образ жизни и образ правления. Отмечалось, что в «Истории франков», написанной св. Григорием Турским в VI веке, говорится в основном о миссионерской деятельности Церкви, в то время как в написанной в VIII веке «Церковной истории народа англосаксов» Беда Достопочтенного — о ее продолжающейся пастырской работе. Великий миссионер св. Бонифаций занимался и тем и другим: в дополнение к миссионерской деятельности в Германии он инициировал в 40-х годах VIII века давно назревшую реформу франкской церкви.

Династия Меровингов, к которой принадлежал Хлодвиг, в VI—VII веках стала постепенно утрачивать влияние. Они были дурными правителями и тратили много времени на свары и междоусобицы; среди них было принято, например, сжигать живьем непокорных родственников. В ходе многочисленных

внутрисемейных конфликтов Меровинги часто уступали франкским аристократам власть и землю в обмен на поддержку. Это сильно ослабило их. В VII веке деградация Меровингов продолжалась; историк Норман Кантор описывает меровингских правителей того времени как череду женщин, детей и сумасшедших.

К сожалению, упадок Меровингов сказался и на Церкви. Последняя совершила ужасную ошибку, слишком тесно соединив свою судьбу с судьбой правящей династии; поэтому, когда династия стала ослабевать, это неизбежно повлияло и на Церковь. Один из исследователей этого периода объясняет: «В благодарность за высокое положение, которое гарантировали ей Меровинги, Церковь почти полностью предалась им»⁵. В VII веке состояние священства во франкских землях становилось все более плачевным, так как священники все более погрязали в разврате и бесстыдстве. Не лучше была и ситуация среди епископата; епископы боролись друг с другом за кафедры, которые рассматривались исключительно как источники светской власти и богатства. В конце концов реформу франкской церкви осуществили ирландские и англосаксонские миссионеры, выходцы из стран, куда католическая вера пришла в свое время из континентальной Европы. Когда земле франков потребовалась прививка веры, порядка и цивилизованности, она получила все это от католических миссионеров.

Тем не менее в VIII веке папство обратилось именно к франкам в поисках защиты и поддержки в деле возрождения христианской цивилизации. Между последними римскими императорами и папством существовали особые отношения. После краха Западной Римской империи такие отношения сохранились у папства с единственным сохранившимся осколком Римской империи — Византией (Константинополь смог устоять перед варварами). Однако со временем они становились все более напряженными. В VII веке Восточная

⁵ Gustav Schnurer, *Church and Culture in the Middle Ages*, vol. 1, trans. George J. Undreiner (Paterson, NJ: Saint Anthony Guild Press, 1956), 285.

Римская империя боролась за выживание, ведя войны с арабами и персами, и вряд ли могла рассматриваться св. Престолом в качестве надежной защиты. Кроме того, императоры приобрели дурную привычку вмешиваться в дела Церкви, в том числе в те, которые явно лежали вне компетенции государства.

Некоторым деятелям Церкви казалось, что пора обратить взоры в другую сторону, отказаться от традиционной опоры на императора и найти другую политическую силу, с которой можно было бы заключить плодотворный политический союз.

Каролингское возрождение

Так Западная Церковь приняла важнейшее решение. Она решила переориентироваться с византийских императоров на полуварваров — франков, которые обратились в католическую веру непосредственно и никогда не были арианами. В VIII веке Церковь благословила официальный переход власти от Меровингов к Каролингам — к семье Карла Мартелла, знаменитого победителя мусульман при Туре в 732 году, и в конечном счете — к Карлу Великому (или Шарлеманю), со временем ставшему признанным отцом Европы.

Каролинги возвысились в результате упадка Меровингов. Они занимали ставшую наследственной должность майордома, примерно соответствующую нынешней должности премьер-министра. Майордомы-Каролинги были гораздо более искусными и хитрыми правителями, чем меровингские короли, и постепенно они все больше и больше овладевали браздами правления в королевстве франков. В середине VIII века Каролинги, чья власть фактически была королевской, пожелали получить королевский титул. Пипин Короткий, бывший майордомом в 751 году, в письме папе Захарию I спросил, правильно ли, когда человек, не имеющий власти, называется королем, а человек, имеющий власть, этого титула лишен. Папа, который хорошо понимал, на что намекает Пипин, отвечал, что это ненормально и что имена должны соответствовать

сущностям. Тем самым папа, высший духовный авторитет, благословил смену правящих династий в королевстве франков, и последний король из династии Меровингов удалился в монастырь.

Таким образом Католическая церковь способствовала мирной передаче власти Каролингам от ослабевших Меровингов и вместе с Каролингами взялась за восстановление ценностей цивилизованной жизни. Под влиянием Церкви варварское племя франков превратилось в строителей цивилизации. Воплощением этого идеала стал Карл Великий (768—814), вероятно, величайший из франков. (После завоеваний Карла Великого королевство франков, простиравшееся на восток от так называемой Испанской марки, занимало значительную часть современных северной Испании, северной Италии, Швейцарии, Франции и Германии.) Карл Великий не умел писать, хотя апокрифическое народное предание и говорит о том, что в последний год жизни он вносил исправления в перевод Священного Писания. Несмотря на это, он поощрял образование и искусства, в частности он призывал епископов создавать школы при кафедральных соборах. Историк Джозеф Линч пишет: «Работа авторов и переписчиков книг, художников, строителей, а также сама мыслительная деятельность людей, воспитанных в церковных и монастырских школах, позитивно влияли на интеллектуальную жизнь — как в количественном, так и в качественном отношении»⁶.

Результатом такого активного поощрения образованности, искусств и ремесел стала эпоха культурного расцвета, известная под названием Каролингского возрождения. Это обозначение относят к царствованию Карла Великого и его сына Людовика Благочестивого (814—840). Вероятно, центральной фигурой и крупнейшим мыслителем Каролингского возрождения был великий святой и великий церковный историк Алкуин, англосакс, учившийся в Йорке у ученика Беды Достопочтенного. Алкуин был главой

⁶ Joseph H. Lynch, *The Medieval Church: A Brief History* (London: Longman, 1992), 89.

архиепископской школы в Йорке, а позже — аббатом монастыря Св. Мартина в Туре. В 781 году, во время поездки в Италию, Алкуин случайно встретился на дороге с Карлом Великим, который предложил ему возглавить придворную школу в Аахене. Алкуин обладал не только многочисленными познаниями в разных сферах, но и замечательным даром педагога; он владел методиками обучения латыни, которые разработали его ирландские и англосаксонские предшественники. Обучение германцев грамматически правильному латинскому языку — трудная наука, мало кому доступная в бурные VI—VII века, — была важнейшим элементом Каролингского возрождения. Знание латыни открывало двери и в мир писавших на этом языке отцов церкви, и в мир классической древности. Не случайно наиболее старые копии римских текстов относятся, как правило, к IX веку — эпохе, когда их вернули из забвения каролингские книжники. Кеннет Кларк писал: «Люди обычно даже не подозревают о том, что до нас дошло всего три или четыре подлинных латинских рукописи и что всем, что мы знаем об античной литературе, мы обязаны той работе по сбору и копированию латинских текстов, которая началась при Карле Великом, причем до нас дошли практически все классические тексты из тех, которые сохранились к VIII веку»⁷.

Каролингская реформа образования была основана на возрождении древнеримской модели семи свободных искусств: квадривиума астрономии, музыки, арифметики и геометрии и тривиума логики, грамматики и риторики. С учетом особой актуальности в эту эпоху гуманитарного знания, квадривиум в начале Каролингского возрождения не играл большой роли. Однако каролингская модель стала основой для последующего интеллектуального развития.

Другим достижением Каролингского возрождения стало создание нового типа книжного письма, так называемого каролингского минускула. Предшество-

⁷ Ibid., 95; Kenneth Clark, *Civilisation: A Personal View* (New York: HarperPerennial, 1969), 18.

вавший период изоляции породил в Западной Европе такое количество типов письма, что это стало создавать проблемы в коммуникации, так как люди испытывали трудности в расшифровке того, что написали другие⁸. Те виды рукописного письма, которые существовали до появления каролингского минускула, было сложно разбирать и тяжело использовать при письме; они не предусматривали строчных букв, знаков пунктуации и пробелов между словами.

В создании и распространении каролингского минускула ключевую роль сыграл Фредегиз, преемник Алкуина на должности аббата монастыря Св. Мартина. В итоге Западная Европа получила относительно простой и удобный тип письма. Благодаря введению строчных букв, пробелов между словами и других упрощающих чтение приемов люди стали читать и писать гораздо быстрее. Говоря о каролингском минускуле, два современных исследователя отмечают его «непревзойденное изящество и четкость, два качества, которые внесли неоценимый вклад в сохранение античной литературы, так как благодаря им античные тексты можно было читать легко и с удовольствием»⁹. Филип Вольфф писал: «Не будет преувеличением назвать создание каролингского минускула, наряду с изобретением книгопечатания, одним из двух важнейших шагов в развитии цивилизации письменного слова»¹⁰. Этот вид письма, созданный католическими монахами, стал ключевым фактором в деле распространения грамотности на Западе.

Историки музыки часто упоминают о «тяге к подражанию», которую испытывают композиторы, которые, к своему несчастью, вынуждены творить после гениев и необычайных талантов. Похожий феномен

⁸ Lynch, 95.

⁹ L. D. Reynolds and N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 3rd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1991), 95.

¹⁰ Philippe Wolff, *The Awakening of Europe* (New York: Penguin Books, 1968), 57.

наблюдался в эпоху краткого культурного взрыва, именуемого Каролингским возрождением. Так, образцом для Эйнхарда, биографа Карла Великого, явно служила «Жизнь двенадцати цезарей» Светония, из которой он заимствует целые пассажи. И это понятно: как мог он, неотесанный варвар, тягаться с изяществом и изысканностью роскошной и высоко развитой культуры Рима?

Но несмотря на очевидное культурное отставание от классической древности, католики эпохи Карла Великого верили, что они строят основы цивилизации, которой суждено превзойти Грецию и Рим. Ибо, как подчеркивал великий Алкуин, у людей VIII и IX веков было то, чего не было у древних: католическая вера. Современники Алкуина подражали классическим Афинам, но при этом были уверены, что их Афины будут лучше; ведь они обладали драгоценной жемчужиной, которой древние греки, при всем их величии, не владели. Алкуин так горячо верил в это, что писал Карлу Великому о блистающих высотах новой цивилизации в следующих выражениях: «Если у вас будет много сподвижников в вашем деле, во Франции воздвигнутся новые Афины, нет! лучшие Афины, ведь наши Афины, облагороженные учением Христа, превзойдут всю мудрость Академии. Старые Афины давали в распоряжение учителя лишь дисциплины, созданные Платоном, но, вдохновленные семью свободным искусствами, они до сих пор осияны славой; наши же Афины семикратно заблестят полнотой Святого Духа и затмят собой любые светочи мирской мудрости»¹¹.

Дух Каролингского возрождения не угас и в IX—X веках, несмотря на вторжения викингов, венгров и мусульман. Даже в самые трудные дни дух учености продолжал жить в монастырях, и это позволяло быстро возрождать ее в более мирные времена. Не менее важное значение для интеллектуального развития западной цивилизации имели труды великого Алкуина. Как пишет Дэвид Ноулз, Алкуин,

¹¹ Ibid., 77.

«требовавший, чтобы всюду пользовались самыми лучшими учебниками, и лично основавший многие образцовые скриптории», придал «новый импульс работе писцов-копиистов; копированием рукописей неустанно занимались в многочисленных монастырях, гораздо в больших масштабах и куда более методично, чем раньше; могущественным инструментом для этой работы стал так называемый каролингский минускул, который многим обязан книжному письму Ирландии и Нортумбрии. С Алкуина началась великая эпоха копирования латинских рукописей, и патристических, и римских; когда спустя два века начался следующий, более устойчивый период культурного роста, накопленные за это время книги, написанные четким шрифтом (и с меньшим числом ошибок), сыграли огромную роль»¹².

После смерти Карла Великого инициатива в области распространения образования переходит к Церкви. К открытию школ призывают местные церковные соборы, такие как синод в Баварии (798) и соборы в Шалоне (813) и Эксе (816)¹³. Друг Алкуина Теодульф, епископ Орлеанский, а позже — аббат Флерийский, тоже призывал к распространению образования: «Священники должны открывать школы в городах и деревнях. Ежели кто из прихожан обращается к священнику с просьбой обучить грамоте сынов его, тому не пристало отказываться от благородного дела... Священники, взявшиеся за это дело, не должны просить за него платы и могут принимать от родителей учеников лишь малые дары»¹⁴.

В роли учителя Европы Церковь оставалась единственной организацией, пережившей многочисленные варварские нашествия. Вторжения варваров в IV и V веках подорвали самые основы цивилизации: городскую жизнь, культуру, науку. В IX—X веках Западная Европа вновь стала жертвой набегов: на

¹² David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, 2nd ed. (London: Longman, 1988), 69.

¹³ Wolff, 48—49.

¹⁴ Knowles, 66.

этот раз ее опустошили викинги, венгерские племена и мусульмане. (Для того, чтобы представить себе эти вторжения, достаточно упомянуть о том, что одним из самых известных вождей викингов был некто Торфинн, известный под именем Раскалывателя Черепов.) Благодаря решительности и мужеству католических епископов, монахов, священников, ученых и гражданских администраторов Европа не погрузилась в хаос во второй раз¹⁵. Брошенные Алкуином семена знания дали победы, и Церковь в очередной раз стала фактором возрождения цивилизации. Один исследователь писал так: «Существовала лишь одна традиция, на которую можно было опираться, — та, которая сложилась в школах, созданных при Алкуине»¹⁶.

Историк Кристофер Доусон пишет о том, что после распада империи Каролингов монахи приступили к воссозданию системы образования: «Последними островками интеллектуальной жизни среди волн варварских нашествий, которые вновь поставили под угрозу само существование западного христианства, были великие монастыри, особенно монастыри Южной Германии, Санкт-Галлен, Рейхенау и Тегернзее. Хотя на первый взгляд монашество кажется институтом, плохо приспособленным для противостояния войне, хаосу и беззаконию, на самом деле оно обладает поразительной способностью к выживанию и возрождению»¹⁷.

Эта способность выражалась в том, что монастыри удивительно быстро залечивали раны, нанесенные им вторжениями и крахом политической системы. «Варвары могли сжечь девяносто девять монастырей из ста, убить или изгнать монахов, но достаточно было одного выжившего монаха, чтобы восстановить традицию. Руины монастыря возрождали к жизни новые насельники, продолжая прерванную традицию, следуя

¹⁵ Wolff, 153ff.

¹⁶ Andrew Fleming West, *Alcuin and the Rise of the Christian Schools* (New York: Charles Scribner's Sons, 1892), 179.

¹⁷ Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture* (New York: Image Books, 1991 [1950]), 66.

тому же самому монастырскому правилу, служа ту же самую литургию, читая те же самые книги и думая так же, как их предшественники. Так в эпоху св. Дунстана монахи и монастырская культура вернулись из Флери и Гента в Англию и Нормандию спустя сто лет после того, как они были там уничтожены, а спустя еще сто лет нормандские и английские монастыри вновь стали яркими звездами на небосклоне Запада»¹⁸.

Сохранение классического наследия западной цивилизации и достижений Каролингского возрождения было непростым делом. Варварские орды разграбили множество монастырей и уничтожили многие книжные собрания, ценность которых для интеллектуального сообщества того времени нам, привыкшим к дешевым и доступным книгам, сегодня трудно оценить. Как справедливо отмечает Доусон, именно монахам удалось сберечь свет знания.

В начале периода восстановления одним из самых ярких светочей учености был Герберт Орильякский, который впоследствии стал папой Сильвестром II (999—1003). Герберт был, безусловно, самым образованным европейцем своего времени. Он славился своими познаниями в астрономии, латыни, музыке, философии и теологии. Его страсть к древним рукописям заставляет вспомнить о XV веке, когда Католическая церковь предлагала денежное вознаграждение тем ученым-гуманистам, которые смогут разыскать классические манускрипты.

Мы не очень много знаем о жизни Герберта, хотя кое о чем можно судить по его письмам, а также по не очень достоверной биографии, составленной одним из его лучших учеников, Рихером из монастыря Св. Ремигия. Определенно известно, что в 70-е годы X века Герберт возглавлял кафедральную школу в Реймсе, где когда-то изучал логику, и имел возможность целиком посвятить себя преподаванию и науке. Он говорил: «Праведный человек живет верой, но хорошо, когда его вере сопутствует знание»¹⁹. Герберт

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Daniel-Rops, 538.

придавал огромное значение развитию в людях данной им Господом способности к рациональному мышлению. Он писал: «Господь одарил людей, дав им не только веру, но и знание. Те, у кого его [знания] нет, зовутся глупцами»²⁰.

В 997 году император Священной Римской империи Оттон III смиренно попросил Герберта о помощи. Он обратился к будущему папе, потому что его обуревала жажда знаний. «Я невежда, — писал он Герберту. — Моим образованием никто не занимался. Я прошу вас помочь мне. Исправьте мои ошибки и научите меня правильно править Империей. Помогите мне преодолеть мою саксонскую неотесанность и пробудите во мне то, что я унаследовал от моих греческих предков. Разъясните мне, пожалуйста, тот учебник арифметики, что вы мне прислали». Герберт с радостью откликнулся на просьбу короля. В ответном письме он заверил Оттона: «Как грек по рождению и римлянин по империи, вы можете по праву рождения претендовать на сокровища греко-римской учености. Тут, без сомнения, есть нечто божественное»²¹.

Страсть Герберта к знаниям и то влияние, которое он оказал на педагогов и философов следующего поколения, свидетельствовали о том, что Европа приходит в себя после ста лет нашествий. Это возрождение было бы невозможным без путеводного света Церкви. Главным плодом трудов и устремлений Церкви стала система университетов. Эта тема заслуживает отдельной главы, но сначала мы поговорим о тех семенах знания, которые заронили монастыри в европейскую почву.

²⁰ Wolff, 183.

²¹ Ibid., 177—178.

Глава 3

КАК МОНАХИ СПАСЛИ ЦИВИЛИЗАЦИЮ

Монахи сыграли ключевую роль в развитии западной цивилизации. Однако в самом начале существования католического монашества вряд ли можно было предсказать, какое огромное влияние оно окажет на внешний мир. Но этот исторический факт будет не столь неожиданным, если мы вспомним слова Христа: «Ищите прежде Царствия Божия, и сия вся приложатся вам». В них, в некотором смысле, заключена вся история монашества.

Ранние формы монашеской жизни сложились к III веку. В то время некоторые женщины-христианки, дав обет целомудрия, посвящали жизнь молитвам и служению бедным и немощным¹. Так появились монахини.

Другими ранними образцами христианской монашеской жизни были св. Павел Фивейский и более известный преподобный Антоний Великий (или Египетский), жившие в период с середины III до середины IV века. Сестра преподобного Антония жила в общине христианских девственников. Он же, ища духовного совершенствования, удалился в пустыню египетскую и стал отшельником, хотя его подвиги стяжали ему многочисленную паству.

Характерной чертой отшельников было то, что они удалялись в уединение, желая отречься от всего мирского и сосредоточиться на своей духовной жизни. Обычно отшельники жили в одиночестве или группами по два-три человека. Они находили приют в пещерах и убогих хижинах, а пропитание добывали

¹ Philip Hughes, *A History of the Church*, vol. 1, rev. ed. (London: Sheed and Ward, 1948), 138—139.

обработкой небольших участков земли или ремеслом, например плетением корзин. Отсутствие духовного начальства приводило некоторых из них к странным духовным и аскетическим практикам. Монсиньор Филип Хьюз, один из самых авторитетных историков Католической церкви, писал: «Некоторые отшельники практически ничего не ели, другие почти никогда не спали, третьи неделями стояли без движения или замуровывали себя в склепах и оставались там годами, питаясь убогими крохами, которые им подавали через трещины в стене»².

Кеновии, или общежительные монастыри, к которым мы привыкли, возникли отчасти в качестве реакции на практику отшельничества и в результате признания того, что люди должны жить общиной. В этом состояла позиция Василия Великого, сыгравшего важную роль в развитии восточного монашества. Но традиция отшельничества не прерывалась, и спустя тысячу лет после св. Павла Фивейского один отшельник был избран папой и принял имя Целестина V.

Традиция восточного монашества заметно повлияла на Запад, причем это влияние происходило разными путями. Проводниками его были, в частности, путешествия Афанасия Великого и труды Иоанна Кассиана Римлянина, западного человека, хорошо знавшего восточную традицию. Однако больше всего западное монашество обязано одному из «своих» — св. Бенедикту Нурсийскому. Св. Бенедикт создал 12 небольших монашеских общин в 60 километрах от Рима, в Субиако, прежде чем направился на юг, и в 80 километрах от Субиако основал великий монастырь Монте-Кассино, который его и прославил. Именно там около 529 года он составил знаменитый Устав св. Бенедикта, который в последующие века распространился по всей Западной Европе.

Популярность Устава св. Бенедикта была связана не только с тем, что он упорядочивал и структурировал монастырскую жизнь, но и с тем, что в нем содержались относительно умеренные требования. В отличие

² Ibid., 140.

от ирландских монастырей, известных крайней строгостью устава (хотя, несмотря на это, в них стремились вступить довольно много послушников и послушниц), в бенедиктинских монастырях исходили из того, что монах должен нормально питаться и нормально спать (во время поста к насельникам предъявлялись более суровые требования). Уровень жизни монаха-бенедиктинца обычно был примерно таким же, как у современного ему итальянского крестьянина.

Каждый из бенедиктинских монастырей обладал независимостью от остальных. В каждом был свой аббат, отвечавший за порядок и хозяйство. Св. Бенедикт создал систему, в которой каждый монах был связан с конкретным монастырем, хотя до этого монахи могли свободно странствовать из одного монастыря в другой³.

Согласно св. Бенедикту, мирской статус будущего монаха не имел значения, потому что все люди равны во Христе. Аббат-бенедиктинец «не должен различать людей по званиям... Не следует предпочитать свободнорожденного рожденному зависимым, если для предпочтения нет иной, разумной причины. Рабы и свободные, мы все едины во Христе... Господь не разбирает званий».

Монах уходил в монастырь для того, чтобы вести более строгую духовную жизнь, точнее, для того, чтобы спасти свою душу в благоприятном для этого занятии окружении и под соответствующим руководством. Монахам принадлежит очень значительное место в западной цивилизации. Первоначально они не стремились решать какие-либо великие цивилизационные задачи, но с течением времени осознали, чего требует от них эпоха.

Бенедиктинский орден выжил в эпоху потрясений, и бенедиктинские монастыри были оазисами мира

³ После основания в начале X века Ключийского аббатства управление бенедиктинским орденом было отчасти централизовано. Ключийский аббат стал высшей властью для всех вновь создаваемых бенедиктинских обителей и назначал их приоров.

и порядка. Говорят, что Монте-Кассино, главный монастырь бенедиктинцев, символизирует собой эту стойкость. Монте-Кассино выжил после того, как его разграбили лангобарды в 589 году, разрушили сарадины в 884-м, уничтожило землетрясение в 1349-м, подвергли поруганию французы в 1799-м и разбомбили британские самолеты в 1944 году — каждый раз монахи возвращались на пепелище и начинали все заново⁴.

Вклад бенедиктинцев в историю Запада невозможно измерить с помощью статистики. Тем не менее к началу XIV века орден дал Церкви 24 папы, 200 кардиналов, 7000 архиепископов, 15 000 епископов и 1500 канонизированных святых. В момент наивысшего расцвета ордена в него входило 37 000 монастырей. Эти цифры говорят не только о влиянии ордена внутри Церкви; идеал монашества был настолько популярен в обществе, что к XVI веку в орден вступили 20 императоров, 10 императриц, 47 королей и 50 королев⁵. Многие европейские властители в конце жизни принимали решение подчиниться уставу бенедиктинского ордена и сменить королевскую роскошь на скромную жизнь монаха. Монашеская жизнь привлекала даже варваров; под конец жизни ушли в монахи майордом франков Карломан и вождь лангобардов Ратхис⁶.

Практические искусства

Хотя большинство образованных людей осознают в первую очередь культурный и научный вклад средневековых монастырей в западную цивилизацию, не следует забывать о том, что монахи занимались также тем, что можно назвать практическими искусства-

⁴ Will Durant, *The Age of Faith* (New York: MJF Books, 1950), 519.

⁵ G. Cyprian Alston, "The Benedictine Order," *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., 1913.

⁶ Alexander Clarence Flick, *The Rise of the Mediaeval Church* (New York: Burt Franklin, 1909), 216.

ми. Прежде всего следует упомянуть сельское хозяйство. Уже в начале XX века Генри Гуделл, президент Массачусетского сельскохозяйственного колледжа*, отдавал должное «тому, что сделали великие древние монахи за полторы тысячи лет. Они спасли агрикультуру тогда, когда это было не под силу никому другому. Они внедряли новые агрономические приемы тогда, когда на это не осмеливался никто другой»⁷. Роль монахов в этой сфере отмечают многие исследователи. Один из них пишет: «Мы обязаны монахам возрождением сельского хозяйства в Европе». Другой добавляет: «Где бы ни появлялись монахи, они превращали дикую местность в цветущую; они начинали заниматься земледелием и разведением скота, осушали болота и расчищали участки от леса. Монахи превратили Германию в плодородную страну». Еще один историк напоминает, что «всякий бенедиктинский монастырь служил агрономическим училищем для всей округи»⁸. Даже не симпатизировавший Католической церкви французский государственный деятель и историк XIX века Франсуа Гизо отмечал: «Бенедиктинские монахи были главными агрономами Европы; в значительной степени именно они окультурили ее почвы, соединяя сельское хозяйство с проповедничеством»⁹.

Ручной труд, предписанный Уставом св. Бенедикта, играл центральную роль в монастырской жизни. Хотя устав бенедиктинцев был умеренным и не требовал чрезмерной аскезы, монахи часто добровольно брались за тяжелую и неприятную работу, потому

* Ныне Массачусетский университет в Амхерсте (University of Massachusetts Amherst). — *Прим. ред.*

⁷ Henry H. Goodell, "The Influence of the Monks in Agriculture," address delivered before the Massachusetts State Board of Agriculture, August 23, 1901, 22. Copy in the Goodell Papers at the University of Massachusetts.

⁸ Flick, 223.

⁹ См. John Henry Cardinal Newman, *Essays and Sketches*, vol. 3, Charles Frederick Harrold, ed. (New York: Longmans, Green and Co., 1948), 264–265.

что для них она была способом снискания благодати и умерщвления плоти. Это, бесспорно, относилось к вырубке леса и осушению болот. Тогда болота считались бесполезными очагами заразы. Однако монахи ухитрялись жить там и преодолевать все встававшие перед ними трудности. Они довольно быстро осушали болота и превращали бывшие источники болезней и грязи в плодородную пашню¹⁰.

Монталамбер, историк монашества, живший в XIX веке, высоко оценивал вклад монахов в сельское хозяйство. Он писал: «Невозможно забыть того, что они сделали с доставшимися им необитаемыми и неиспользуемыми пустошами (а в Англии монастырям принадлежала пятая часть всех земельных владений), покрытыми лесами и окруженными болотами. Именно такова в основном была земля, принадлежавшая монахам: отчасти потому, что, стремясь удалиться от мира, они выбирали для поселения наиболее отдаленные и недоступные места, отчасти потому, что жертвователи обычно дарили монастырям ту землю, которую не могли использовать¹¹. Хотя монахи вырубали лес, чтобы построить жилища и расчислить участки для земледелия, они также заботились о том, чтобы сажать деревья и сохранять леса в тех случаях, когда это было возможно¹².

Ярким примером благотворного влияния монахов на окружающую среду могут служить торфяники в окрестностях Саутгемптона. Вот как, по мнению специалиста, они выглядели до основания Торнейского аббатства, в VII веке: «Это была одна огромная топь. В VII веке торфяники, вероятно, напоминали дельту Миссисипи или болота Южной Каролины. Они представляли собой лабиринт темных извилистых протоков; каждую весну вода разливалась и покрывала топи, оставляя после себя огромные

¹⁰ Goodell, "The Influence of the Monks in Agriculture", 11.

¹¹ Ibid., 6.

¹² Charles Montalembert, *The Monks of the West: From Saint Benedict to Saint Bernard*, vol. 5 (London: Nimmo, 1896), 208.

озера стоячей воды; в остальное время года это были непролазные заросли камыша, осоки и папоротника; ива, ольха и тополь росли на плавающих островах торфа, и торфяники медленно, но неумолимо поглощали хвойные и ясеновые леса, дубовые, тисовые и тополиные рощи и перелески, которым когда-то дала жизнь эта тучная почва. Деревья, с корнем вырванные из земли наводнениями и порывами ветра, преграждали пути течению и создавали запруды. Спрятанные в лесах потоки меняли свое русло, ил и песок смешивался с черной торфяной почвой. В предоставленной самой себе природе правили бал силы хаоса и разрушения, постепенно превратившие низину в унылое болото»¹³.

В XII веке Уильям из Малмсбери (ок. 1096—1143) описывал ту же местность так: «Сие есть образ рая на земле, в котором отражается неземная нежность и чистота. Среди торфяников возвышаются купы деревьев, чьи стройные вершины едва не касаются звезд; взгляд путника блаженно скользит по разнотравью, пока нога его ступает по мягким мхам. Ни единый дюйм земли, насколько хватает глаз, не оставила нетронутым заботливая рука человека. Здесь землю покрывают плодовые деревья, там виноградная лоза. Природа и искусство земледельца соперничают в своем усердии, дополняя друг друга. О благое и сладостное одиночество! Ты — дар Господа монахам, дабы они ежедневно и ежечасно становились ближе небесам»¹⁴.

Повсюду, где бы ни появлялись монахи, они приносили с собой новые сельскохозяйственные культуры, новые агрономические приемы и новые ремесла, доселе неизвестные жителям. Они учили людей где разведению скота, где — пчеловодству, где — выращиванию плодовых деревьев и пивоварению. В Швецию монахи завезли рожь, в Парме завели сыроделие, в Ирландии стали разводить лосося, и почти всюду, где рос виноград, они ввели виноделие. Монахи создавали запасы

¹³ Goodell, “The Influence of the Monks in Agriculture”, 7—8.

¹⁴ Ibid., 8.

родниковой воды, чтобы раздавать во время засухи. Монахи из монастырей Св. Лаврентия и Св. Мартина, увидев ручьи, которые беззаботно текли по лугам Сен-Жерве и Бельвиля, не принося никакой пользы, изменили их течение таким образом, что они стали снабжать водой Париж. В Ломбардии монахи научили крестьян ирригационным приемам, которые сильно улучшили плодородие тамошних почв и превратили этот регион в одну из житниц Европы. Монахи также были первыми, кто занялся целенаправленным улучшением породы скота — до них было принято оставлять это дело на волю случая¹⁵.

Часто пример монахов вдохновлял других. Это в особенности относилось к тому уважению и почтению, с которым монахи относились к ручному труду вообще и к крестьянскому труду в том числе. Один из исследователей писал: «Навыки хозяйствования на земле были утрачены. Болота поглотили некогда плодородные поля, а те люди, которые могли бы вернуть их к жизни, презирали соху и плуг». Но когда монахи вышли из келий и стали копать ирригационные каналы и пахать землю, «случилось чудо: люди снова обратились к благородному труду, который некогда стал презираемым»¹⁶. Папа Григорий Великий (590—604) рассказывает следующую историю про аббата Эквиция, знаменитого проповедника VI века. Когда папский посол прибыл к нему в аббатство, то немедленно направился в скрипторий, рассчитывая найти аббата среди писцов. Но там его не было. Писцы сказали гостю: «Он в долине, косит»¹⁷.

Монахи также были первыми винопроизводителями. Они использовали вино и в богослужебных целях, и в быту; последнее прямо разрешалось Уставом св. Бенедикта. Не случайно шампанское изобрел Дом Периньон из аббатства Св. Петра, что в Овиле на Марне. В 1688 году он стал экономом аббатства и получил шампанское, экспериментируя со сме-

¹⁵ Ibid., 8, 9.

¹⁶ Ibid., 10.

¹⁷ Montalembert, 198—199.

шиванием сортов винограда. Основные принципы производства шампанского до сих пор сохраняются в неизменности¹⁸.

Практические занятия монахов, хотя они и менее престижны, чем их интеллектуальные достижения, имели не меньшее значение для создания и сохранения западной цивилизации. Сложно найти группу людей, сделавших для сохранения какой-либо цивилизации так же много, как католические монахи Запада в эпоху всеобщего хаоса и отчаяния.

В Средние века монахи сыграли важную роль в развитии технологий. Особенно прославились в этой области цистерцианцы — реформаторски настроенный орден, ответвившийся от бенедиктинцев в 1098 году. Благодаря мощной системе коммуникации, которой монастыри были связаны между собой, технологическая информация быстро распространялась по этой сети. Например, можно обнаружить одинаковые устройства, приводимые в движение силой воды, в монастырях, расположенных очень далеко друг от друга, иногда — за тысячи километров¹⁹. Один из исследователей писал: «Эти монастыри были наиболее эффективными экономическими единицами из всех существовавших до того времени в Европе, а возможно, и во всем мире»²⁰.

До нас дошел рассказ XII века об использовании энергии воды в цистерцианском монастыре Клерво. Из него видно, какую огромную роль эти механизмы играли в жизни Европы, что является довольно неожиданным для современного человека. У цистерцианцев обычно было собственное промышленное производство. Монахи использовали энергию воды для того, чтобы молоть зерно, просеивать муку, вальить

¹⁸ John B. O'Connor, *Monasticism and Civilization* (New York: P. J. Kennedy & Sons, 1921), 35—36.

¹⁹ Jean Gimpel, *The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1976), 5.

²⁰ Randall Collins, *Weberian Sociological Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 53—54.

сукно и дубить кожу²¹. Как справедливо отмечает Жан Жимпель в своей книге «Машина Средневековья» (Jean Gimpel, *The Medieval Machine*), таких рассказов могло бы быть 742 — по числу цистерцианских монастырей, потому что практически во всех монастырях был одинаковый уровень технологического развития²².

Античность не знала массовой механизации в промышленности. Этот феномен получил распространение только в Средние века. Использование энергии воды цистерцианцами может послужить здесь ярким примером:

«Вода, проникая в аббатство через проход под крепостной стеной [пишет источник XII века], которая, подобно привратнику, позволяет ей войти, бурно устремляется на мельницу, где отдает свою силу в хаосе движений — сначала дробит зерно, вращая жернов, а потом приводит в действие тонкое сито, отделяющее муку от отрубей. Вот она достигает следующего строения, наполняет бочки и оказывается в плену у огня; тот нагревает ее, чтобы у монахов было пиво; они пьют его, когда случается неурожай винограда. Но и это не все. Теперь вода поступает в распоряжение сукновальни, что рядом с мельницей. На мельнице она обеспечивала братию пищей; вполне справедливо, что теперь она должна заняться их платьем. Вода всегда готова помочь им и никогда не отказывает в службе. Она по очереди поднимает и опускает тяжелые песты, огромные сукновальные молоты... делая сию тяжелую работу вместо монахов. Сколько лошадей и людей страдало бы от тяжких трудов, если бы нам не помогала эта любезная река, коей мы обязаны нашим платьем и пропитанием.

После того, как вода прокрутила все водяные колеса так быстро, как только может, она с шумом и брызгами исчезает, как если бы ее тоже смололи на мельнице. Далее мы встречаемся с ней на дубильне, где она усердно и добросовестно заботится о выделке кожи для башмаков братии; потом единый поток разбивается

²¹ Gimpel, 5.

²² Ibid., 3.

на многочисленные ручейки, и каждый безотказно исполняет назначенную ему работу: варит, просеивает, приводит в движение рычаги, мелет, орошает, моет, стирает. И, наконец, как бы в оплату за ту работу, которую вода не сделала, она уносит всю грязь и оставляет после себя безупречную чистоту»²³.

Монахи как технические советники

Цистерцианцы прославились и как искусные металлурги. Жан Жимпель писал: «Быстро распространяя свое присутствие по Европе, [цистерцианцы] сыграли большую роль в популяризации новых технологий, ведь они были искусны не только в сельском хозяйстве, но и в промышленном производстве. У каждого монастыря была образцовая фабрика. Часто она была такого же размера, как церковь, и находилась в двух шагах от нее. Машины, находившиеся в здании фабрики и относящиеся к различным отраслям производства, приводились в движение силой воды»²⁴. Иногда монахам дарили железные рудники, обычно вместе с рудничным оборудованием, а иногда они сами покупали все это. Цистерцианцы добывали железо не только для монастырского потребления, излишки продукции они продавали; так, с середины XIII до XVII века цистерцианцы были ведущими производителями железа во французской провинции Шампань. Оставшийся от производства железа шлак, содержащий значительную долю фосфатов, монахи, стремившиеся к повышению эффективности монастырского хозяйства, использовали как удобрение²⁵.

Это лишь некоторые примеры тех технологических достижений, которые были связаны с монахами. Жимпель писал: «В Средние века в Европе появилась

²³ Цит. по: David Luckhurst, "Monastic Watermills", Society for the Protection of Ancient Buildings, no. 8 (London, n.d.), 6; quoted in Gimpel, 5—6.

²⁴ Gimpel, 67.

²⁵ Ibid., 68.

массовая механизация, которой раньше в таком масштабе не встречалось ни в одной цивилизации»²⁶. Другой исследователь называет монахов «квалифицированными и неоплачиваемыми техническими советниками на службе „третьего мира“ той эпохи — Европы после варварских нашествий»²⁷. Он продолжает: «Какую сферу деятельности ни возьми — будь то солеварение, добыча меди, железа, квасцов, гипса, металлургия, мраморные разработки, изготовление ножей, стеклодувное производство, кузнечное дело — всюду внесли монахи творческий дух изобретательства. Используя собственную рабочую силу, они довели до совершенства процесс ее обучения и подготовки. Монастырские технологические знания распространялись по всей Европе»²⁸.

Изобретения монахов были разными с практической точки зрения, от любопытных диковин до в высшей степени полезных вещей. Например, в начале XI века монах по имени Эйлмер построил планер и пролетел на нем более 600 футов; через триста лет люди еще помнили об этом²⁹. Много веков спустя иезуитский священник Франческо Лана-Терци подошел к проблеме полетов более систематически и по праву заслужил звание отца авиации. В его изданной в 1670 году книге *Prodromo alia Arte Maestra* была впервые описана геометрия и физика летательного аппарата³⁰.

Среди монахов были искусные часовщики. Первые известные нам часы сделал в 996 году для города

²⁶ Ibid., 1.

²⁷ Reginald Gregoire, Leo Moulin, and Raymond Oursel, *The Monastic Realm* (New York: Rizzoli, 1985), 271.

²⁸ Ibid., 275.

²⁹ Stanley L. Jaki, "Medieval Creativity in Science and Technology", in *Patterns and Principles and Other Essays* (Bryn Mawr, Pa.: Intercollegiate Studies Institute, 1995), 81; см. также: Lynn White Jr., "Eilmer of Malmesbury, an Eleventh-Century Aviator: A Case Study of Technological Innovation, Its Context and Tradition", *Technology and Culture* 2 (1961): 97—111.

³⁰ Joseph MacDonnell, S.J., *Jesuit Geometers* (St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1989), 21—22.

Магдебурга будущий папа Сильвестр II. Позже монахи научились делать гораздо более сложные часовые механизмы. Питер Лайтфут, монах из аббатства Глэстонбери, в XIV веке сделал часы, которые относятся к числу старейших из ныне сохранившихся и до сих пор находятся в отличном состоянии; их можно увидеть в Музее науки в Лондоне.

Ричард Уоллингфордский, живший в XIV веке аббат бенедиктинского монастыря Св. Альбана (один из создателей тригонометрии на Западе), хорошо известен благодаря большим астрономическим часам, которые он сделал для своего монастыря. Считается, что другие столь же сложные часы удалось изготовить лишь через двести лет. К сожалению, этот шедевр не дошел до нашего времени, он был утрачен, по-видимому, в XVI веке, в ходе конфискации монастырского имущества, проведенной Генрихом VIII. Однако эскизы аббата Ричарда позволили ученым построить модель часов в масштабе 1:1. Эти часы умели не только показывать время, но и точно предсказывать лунные затмения.

Археологи продолжают делать открытия, свидетельствующие о неожиданно высоком уровне монастырских умений и технических разработок. В конце 90-х годов XX века археолог и специалист по металлургическим технологиям Средневековья Джерри Макдоннел обнаружил рядом с аббатством Риво в Северном Йоркшире остатки машин, уровень которых практически соответствовал уровню промышленной революции XVIII века. (Аббатство Риво было закрыто по приказу короля Генриха VIII в 30-е годы XVI века, в ходе конфискации церковных имуществ.)

Изучая руины Риво и Ласкилла (монастырского владения, находившегося в шести километрах от монастыря), Макдоннел обнаружил построенную монахами печь для извлечения железа из железной руды. Обычно плавильные печи XVI века мало отличаются от своих античных прототипов и значительно менее производительны, чем современные. В оставшемся после плавки шлаке, который является побочным продуктом плавильного производства, можно обнаружить высокую концентрацию железа, так как эти примитивные

печи не обеспечивали высоких температур, позволяющих извлечь из руды все железо. Но в шлаке, который Макдоннел обнаружил в Ласкилле, содержание железа было крайне низким — примерно на том же уровне, что и у современных доменных печей.

Макдоннел считает, что печь из Ласкилла была экспериментальной моделью и что монахи были на пороге создания специализированных печей для крупномасштабного производства чугуна — тех самых, которые впоследствии стали ключевой составляющей промышленной революции. Он пишет: «Важным обстоятельством было то, что раз в год аббаты всех цистерцианских монастырей обязательно встречались, и это обеспечивало обмен технологическими достижениями в рамках всей Европы. Уничтожение монастырей разрушило эту сеть обмена технологиями». Монахи «имели достаточный потенциал, чтобы начать строительство доменных печей, специально предназначенных для производства чугуна. Это производство должно было стать массовым, но, уничтожив то, что казалось ему технологической монополией, Генрих VIII на самом деле уничтожил этот потенциал»³¹.

Если бы алчный король не начал уничтожение английских монастырей, то монахи, по всей видимости, могли бы начать переход к индустриальному обществу — и соответственно обеспечить резкий рост богатства, численности населения и продолжительности жизни — за два с половиной века до того, как это случилось в действительности.

Благотворительность

Мы посвятим церковной благотворительности отдельную главу. Пока же ограничимся указанием на то, что Устав св. Бенедикта предписывает монахам творить милостыню и быть гостеприимными.

³¹ David Derbyshire, "Henry 'Stamped Out Industrial Revolution'", *Telegraph* [U. K. I, June 21, 2002; см. также: "Henry's Big Mistake," *Discover*, February 1999.

В уставе написано: «Нужно принимать любого гостя так, как будто он Христос». Монастыри были бесплатными гостиницами, мирным и безопасным приютом для путешественников, паломников и бедняков. Историограф, описывавший нормандское аббатство в Беке, отмечал: «Если спросить испанцев, бургундцев или других каких иностранцев, как их принимали в Беке, то они ответят, что ворота монастыря всегда открыты для всех и что любого накормят там бесплатно»³². В этом странноприимстве наглядно проявлялся дух Христа.

Иногда монахи даже специально разыскивали несчастных, заблудившихся в темноте и искавших приюта. Например, в горах Руэрг, в городке Обрак, где в конце XVI века была построена монастырская больница, каждый вечер звонили в специальный колокол, чтобы его звон был слышен путнику и всякому, кого застала темнота в лесу. Этот обычай получил название «колокола для странников»³³.

Действуя в том же духе, жившие у моря монахи обычно принимали меры, чтобы предупредить моряков об опасностях и предоставляли кров жертвам кораблекрушений. Рассказывают, что Копенгаген начался с монастыря, построенного епископом Абсаломом в заботе о нуждах жертв кораблекрушения. В Шотландии, в Арброате, аббаты установили плавучий колокол на самом опасном утесе у берегов графства Форфаршир. В часы прилива утес уходил под воду, и моряки могли налететь на него. Волны заставляли колокол звенеть, и звон предупреждал моряка об опасности. По сей день этот утес называют Колокольной скалой³⁴. Это лишь малая часть того, что делали монахи для окрестных жителей; точно так же они участвовали в строительстве и ремонте мостов, дорог и других элементов средневековой инфраструктуры.

³² Montalembert, 225, 89—90.

³³ Ibid., 227.

³⁴ Ibid., 227—228. У Монталамбера имя епископа Абсалона написано с ошибкой.

Многим известно, что монахи копировали рукописи как священных, так и мирских текстов. Это занятие пользовалось особым уважением. Один приор ордена картезианцев писал о нем: «Трудитесь упорно, ваш труд приличествует созерцателям-картезианцам... В некотором смысле он бессмертен, потому что не пропадает, а пребывает вечно; это труд, который в то же время не есть труд; это труд, который более всего подходит образованным религиозным людям»³⁵.

Письменное слово

Труд писца был почетным, но тяжелым и требующим большого умения. На одной происходящей из монастыря рукописи написано: «Кто не умеет писать, думает, что это неумоительно, но, хотя мы держим перо лишь тремя перстами, устает у нас все тело». Монахам часто приходилось работать в очень холодных помещениях. Один писец, завершив работу по переписыванию комментариев св. Иеронима к Книге Пророка Даниила, сделал такую приписку: «Добрый читатель, когда будешь читать эту книгу, не забывай, прошу тебя, о переписчике, бедном брате Луи. Переписывая книгу, привезенную из дальних стран, он страдал от голода и доделывал ночью, что не успевал доделать при свете дня. Всемиловитый Господь, будь же ему наградой за все его труды!»³⁶

Еще в VI веке удалившийся на покой римский сенатор Кассиодор понимал, какую культурную роль предстоит сыграть монастырям. Примерно в середине VI века он основал в Южной Италии монастырь под названием Виварий и создал там прекрасную библиотеку (собственно говоря, единственную библиотеку VI века, о существовании которой нам известно). Он осознавал важность работы переписчиков. Некоторые важные христианские рукописи из Вивария, вероятно,

³⁵ O'Connor, 118.

³⁶ Montalembert, 151—152.

позже оказались в папском книжном собрании, Латеранской библиотеке³⁷.

Однако большинство древнеримских текстов дошло до нас не через Виварий, а через другие монастырские библиотеки и скриптории (помещения, где работали переписчики). Их сохранили для нас либо монахи-переписчики, либо библиотеки и школы при великих средневековых соборах³⁸. Таким образом, кроме того, что Католическая церковь сама была мотором культурного развития, она предпринимала усилия для сохранения древних книг и документов, которые были необходимы для того, чтобы спасти цивилизацию.

Описывая свою библиотеку в Йорке, Алкуин — теолог и полиглот, который, действуя в тесном сотрудничестве с Карлом Великим, возрождал в Западной и Центральной Европе ученость и книжность, — упоминает труды Аристотеля, Цицерона, Лукана, Плиния, Стация, Трога Помпея и Вергилия. В переписке он ссылается и на других античных авторов, в том числе на Овидия, Горация и Теренция³⁹. Алкуин был не единственным, кто ценил и любил античность в то время. Аббат Луп из Феррьера (ок. 805—862) цитирует Цицерона, Горация, Марциала, Светония и Вергилия. Аббон, аббат Флерийского монастыря (ок. 950—1004), был хорошо знаком с текстами Горация, Саллюстия, Теренция и Вергилия. Дезидерий, величайший из аббатов монастыря Монте-Кассино после самого св. Бенедикта, в 1086 году ставший папой Виктором III, лично надзирал за переписыванием Горация, Сенеки, трактата Цицерона «О природе богов» и «Фастов» Овидия⁴⁰. Его друг архиепископ Алфано, который тоже был монахом

³⁷ L. D. Reynolds and N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 3rd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1991), 83.

³⁸ Ibid., 81—82.

³⁹ Montalembert, 145.

⁴⁰ Ibid., 146; Raymund Webster, "Pope Blessed Victor III", *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., 1913.

в Монте-Кассино, знал античных авторов не хуже, чем он сам. Алфано часто цитировал Апулея, Аристотеля, Цицерона, Платона, Варрона и Вергилия, а в своих стихах подражал Овидию и Горацию. Св. Ансельм, в бытность аббатом в Беке, рекомендовал своим ученикам читать Вергилия и других классиков, хотя и просил их не принимать всерьез некоторые сомнительные с моральной точки зрения пассажи⁴¹.

Великий Герберт из Орильяка (впоследствии папа Сильвестр II) не ограничивался преподаванием логики: он прививал своим ученикам любовь к Горацию, Ювеналу, Персию, Теренцию, Стацию и Вергилию. Нам известно, что в Сент-Олбансе и Падерборне читались лекции о древнеримских классиках. До нас дошел текст приписываемого св. Хильдеберту школьного упражнения, составленного из кусочков из Цицерона, Горация, Ювенала, Персия, Сенеки, Теренция и др. В XIX веке выдающийся историк, кардинал Джон Генри Ньюман, обратившийся в католичество из англиканской веры, высказал предположение, что св. Хильдеберт знал Горация наизусть⁴². Католическая церковь высоко ценила, изучала и хранила античное наследие, и не будь ее, оно было бы утеряно.

Некоторые монастыри славились своими успехами в конкретных отраслях знания. Например, монахи монастыря Св. Бенена в Дижоне читали лекции по медицине, в монастыре Св. Галла (в Санкт-Галлене) была школа живописцев и граверов, а в некоторых монастырях Германии обучали древнегреческому, древнееврейскому и арабскому языкам⁴³.

Монахи часто получали дополнительное образование в одной из тех многочисленных школ, которые начали создаваться со времен Каролингского возрождения. Аббон из Флери, получив образование у себя в аббатстве, после этого изучал философию

⁴¹ Montalembert, 146. См. об этом также: Newman, 320—321.

⁴² Newman, 316—317.

⁴³ Ibid., 319.

и астрономию в Париже и Реймсе. Похожие истории рассказывают о майнцском архиепископе Рабани, св. Вольфганге и Герберте (папе Сильвестре II)⁴⁴.

В XI веке колыбель бенедиктинского ордена Монте-Кассино переживала культурный расцвет который считается «наиболее значимым культурным событием в истории латинской учености XI века»⁴⁵. В это время, на фоне всплеска художественной и интеллектуальной активности, там необычайно возрос интерес к римской классике: «Именно вследствие этого до нас единым блоком дошли тексты, которые мы могли бы навсегда потерять; благодаря деятельности одного-единственного монастыря в течение относительно короткого срока для человечества были сохранены „Анналы“ и „История“ Тацита (Plate XIV), „Золотой осел“ Апулея, „Диалоги“ Сенеки, „О латинском языке“ Варрона, „De uiquis“ Фронтинна и более тридцати строк из шестой сатиры Ювенала, которых нет ни в одной другой из сохранившихся рукописей»⁴⁶.

Монахи сберегли не только труды античных классиков и отцов Церкви, два столпа, на которых стоит западная цивилизация: благодаря усилиям монахов-переписчиков был сохранен текст, имеющий огромную важность для всего человечества. Это текст Священного Писания⁴⁷. Если бы не усердие монахов, создавших многочисленные экземпляры Библии, неизвестно, что стало бы со Священным Писанием после варварских нашествий. Зачастую монахи украшали Евангелия прекрасным орнаментом, о чем свидетельствуют, например, евангелия из Линдау и Линдисфарне. Это не только священные тексты, но и произведения искусства.

Вся история монашества свидетельствует о любви монахов к книжности. Например, св. Бенедикт Бископ, основавший аббатство Веармут в Англии, собирал книги для своей библиотеки повсюду и совершил ради

⁴⁴ Ibid., 317—319.

⁴⁵ Reynolds and Wilson, 109.

⁴⁶ Ibid., 109—110.

⁴⁷ O'Connor, 115.

этого пять морских путешествий (из каждого он возвращался с внушительным грузом)⁴⁸. Луп интересовался у одного аббата, нет ли возможности скопировать «Жизнь двенадцати цезарей» Светония и умолял другого своего знакомого принести ему Саллюстия (описание заговора Катилины и югуртинской войны), «Веррины» Цицерона и всякие прочие книги, могущие представлять интерес. У третьего знакомого он хотел одолжить «Риторику» Цицерона, а у папы просил копию трактата Цицерона «Об ораторе», «Наставлений» Квинтилиана и т.п. Герберт тоже был неравнодушен к книгам. Он предлагал другому аббату помощь в завершении работы над полным собранием текстов Цицерона и Демосфена, а также разыскивал «Веррины» и «О республике» Цицерона⁴⁹. Известно, что св. Майоль из Ключи так любил читать, что не отрывался от книги, даже сидя на лошади. Так же поступал аббат монастыря Св. Бенена Алинар, впоследствии ставший архиепископом Лионским; он особенно любил античных философов⁵⁰. Один монах из монастыря Мури, что рядом с Цюрихом, сказал: «Без книг и учения жизнь монаха — ничто». Св. Гуго Линкольнский в бытность свою приором Уитхэма, первого картезианского монастыря в Англии, держался того же мнения: «Наши книги — наша радость и богатство в мирное время, орудие нападения и защиты во время войны, пища, когда мы голодны, и лекарство, когда мы больны»⁵¹. Благоговение западной цивилизации перед письменным словом и перед античностью — это наследие Католической церкви, которая сохранила для нас и то и другое во время нашествий варваров.

Монахи всегда занимались педагогической деятельностью, хотя в разное время в разной степени. Уже во времена св. Иоанна Златоуста (ок. 347—407), по его словам, жители Антиохии посылали своих сыновей учиться у монахов. Св. Бенедикт обучал сыновей

⁴⁸ Montalembert, 139.

⁴⁹ Newman, 321.

⁵⁰ Montalembert, 143.

⁵¹ Ibid., 142.

благородных римлян⁵². Св. Бонифаций в каждом основанном им монастыре завел по школе, а в Англии св. Августин и его монахи создавали школы везде, где только могли⁵³. Св. Патрик поощрял ученость в Ирландии, и впоследствии ирландские монастыри стали значительными учебными центрами, открытыми и для монахов и для мирян⁵⁴.

Однако для тех, кто не давал монашеских обетов, главной возможностью получить образование были не монастыри, а кафедральные школы, созданные при соборах в эпоху Карла Великого. Но даже если бы в монастырях учили читать и писать только монахов, это было бы уже немало. Когда микенская цивилизация в XII веке до Р.Х. пережила катастрофу — как утверждает ряд ученых, была уничтожена дорийцами, — за этим последовало триста лет полного культурного упадка, которые принято называть «темными веками Греции». В это хаотическое время письменность была просто утрачена. Благодаря любви монахов к письму, чтению и образованию, после падения Римской империи Европе удалось избежать ужасной судьбы микенских греков. На этот раз письменность не была утрачена, несмотря на политическую и социальную катастрофу.

Монахи не просто сохранили письменность. Даже не симпатизировавший Церкви исследователь писал о монастырском образовании так: «Они изучали песни языческих поэтов и труды языческих историков и философов. Монастыри и монастырские школы переживали расцвет, и каждый монастырь был не только религиозным, но и образовательным центром»⁵⁵. Другой неблагосклонно относившийся к церкви историк писал: «Они не только создали школы и стали учить в них, но и заложили основы университетов. Они были мыслителями и философами своего времени, т.е. теми,

⁵² Ibid., 118.

⁵³ Alston, "The Benedictine Order".

⁵⁴ Thomas Cahill, *How the Irish Saved Civilization* (New York: Doubleday, 1995), 150, 158.

⁵⁵ Adolf von Harnack, цит. по: O'Connor, 90.

кто формировал политическую и религиозную мысль. Той преемственностью, которая связывает философию и цивилизацию античности с поздним Средневековьем и современностью, мы обязаны и монашеству как институту, и отдельным монахам»⁵⁶.

То, о чем мы рассказали выше, — не более чем вершина айсберга. Когда Шарль де Монталамбер в 60—70-е годы XIX века работал над шеститомной историей западного монашества, он сокрушался, что успевает лишь кратко описать выдающиеся личности и их деяния, и отсылал заинтересованных читателей к источникам, указанным в комментариях. Монахи, как мы видели, сделали для западной цивилизации чрезвычайно много. Помимо прочего, они занимались металлургией, вводили в обиход новые сельскохозяйственные культуры, копировали древние рукописи, развивали новые технологии, изобрели шампанское, изменили к лучшему европейский ландшафт, предоставляли кров путникам и заботились о заблудившихся и потерпевших кораблекрушение. Кто еще в истории западной цивилизации может похвалиться подобным послужным списком? Из следующей главы мы узнаем, что Католическая церковь дала Западу не только монахов, но и университеты.

⁵⁶ Flick, 222—223.

Глава 4

КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И УНИВЕРСИТЕТЫ

Несмотря на то что в наши дни многие студенты не знают, какие именно века называют «средними», они твердо уверены в том, что это было время невежества, суеверий и гонений на свободную мысль. Трудно найти утверждения, более далекие от истины: ведь именно Средним векам мы обязаны одним из величайших достижений западной цивилизации, которое принесло колоссальную пользу всему человечеству. Это университетская система образования.

Университет был совершенно новым явлением в европейской истории. В Греции и Риме ничего подобного не существовало¹. Университеты, которые существуют сегодня, с их системой факультетов, учебными курсами, экзаменами, степенями, магистратурой и докторантурой — это наследие Средних веков. Католическая церковь создала систему университетов потому, что, говоря словами историка Лаури Дейли, она была «единственной в Европе организацией, которая неизменно проявляла интерес к сохранению и развитию знания»².

Мы не можем точно назвать дату возникновения университетов в Париже, Болонье, Оксфорде и Кембридже, потому что они формировались в течение значительного периода времени. Одни университеты

¹ См.: Charles Homer Haskins, *The Rise of Universities* (Ithaca: Cornell University Press, 1957 [1923]), 1; idem, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cleveland: Meridian, 1957 [1927]), 369; Lowrie J. Daly, *The Medieval University, 1200–1400* (New York; Sheed and Ward, 1961), 213–214.

² Daly, 4.

возникли из кафедральных школ, другие первоначально были неформальными собраниями учителей и учеников. Однако можно с уверенностью сказать, что университеты начали формироваться во второй половине XII века.

Для того чтобы можно было отнести какую-то конкретную средневековую школу к числу университетов, она должна обладать определенными характеристиками. В университете должен быть набор обязательных учебных текстов, по которым профессора читают лекции, разумеется, добавляя что-то от себя. Для университета характерно наличие четко определенных учебных программ, рассчитанных на более или менее фиксированное количество лет, а также практика присуждения степеней. Присуждение студенту степени магистра (мастера) означало, что он становится новым членом гильдии преподавателей, т.е. примерно то же самое, что прием новых членов, получавших титул мастера, в ремесленные гильдии. Хотя университетам часто приходилось бороться с внешними властями за право на самоуправление, обычно они его добивались, а также получали правовой статус корпорации³.

Церковь не просто способствовала возникновению университетов своими усилиями, направленными на поддержание интеллектуальной жизни, ей — и, в частности, папству как институту — принадлежала центральная роль в этом процессе. Недаром одним из способов закрепления за университетом статуса корпорации была папская булла. К началу Реформации существовал 81 университет. Из них 33 были созданы папскими буллами, 15 — королевскими и императорскими хартиями. Двадцать университетов имели и буллу, и хартию, а 13 не имели ни того, ни другого⁴. Считалось также, что университет не может присуждать

³ Richard C. Dales, *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages* (Washington, D. C.: University Press of America, 1980), 208.

⁴ “Universities”, *Catholic Encyclopedia*, 1913. Университеты, у которых не было хартий, возникали стихийно по сложившемуся обычаю (*ex consuetudine*).

степень, если это право не дано ему папой, королем или императором. Папа Иннокентий IV в 1254 году официально предоставил эту привилегию Оксфордскому университету. Папа (на самом деле) и император (теоретически) имели власть над всем христианским миром, поэтому университет обычно должен был обратиться к ним, чтобы получить право присуждать степень. Университетская степень, одобренная одним из вселенских правителей, признавалась во всех христианских странах, тогда как степень, присуждаемая с разрешения какого-либо короля, обычно действовала лишь в пределах соответствующего королевства⁵.

В некоторых случаях магистерская степень давала ее обладателю право преподавать где угодно (*ius ubique docendi*); это относилось, в частности, к выпускникам Оксфордского, Болонского и Парижского университетов. Впервые это право упоминается в документе, выпущенном папой Григорием IX по поводу университета Тулузы в 1233 году, который впоследствии стал служить образцом. К концу XIII века *ius ubique docendi* стало «юридическим признаком университета»⁶. Теоретически обладатели таких степеней могли преподавать в любом западноевропейском университете, хотя на практике существовал обычай экзаменовать кандидата на должность преподавателя⁷. Тем не менее эта дарованная папами привилегия сыграла важную роль в распространении знаний и культивировании идеи международного сообщества ученых.

Город и университет

Роль папства в функционировании системы университетов была многообразной. Достаточно беглого взгляда

⁵ Ibid.

⁶ Gordon Left, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: An Institutional and Intellectual History* (New York: John Wiley and Sons, 1968), 18.

⁷ Daly, 167.

на историю средневековых университетов, чтобы увидеть, что конфликты между университетом, с одной стороны, и местными жителями или местной властью, с другой, не были редкостью. Жители университетских городов часто неоднозначно относились к студентам. С одной стороны, их присутствие было благом для местных торговцев и для хозяйственной жизни в целом, поскольку студенты тратили в городе свои деньги. Но, с другой, студенты, как известно, народ легкомысленный и необузданный. По выражению одного современного исследователя, жители средневековых университетских городов любили деньги студентов и ненавидели их самих. В результате студенты и профессора часто жаловались на то, что «местные жители бранятся, обманывают с жильем, едой и книжками, а полиция слишком сурова и суд судит без соблюдения общепринятых процессуальных норм»⁸.

В этих условиях Католическая церковь обеспечивала студентам университетов свою защиту, предоставляя им так называемые привилегии духовенства. В средневековой Европе у духовенства был особый юридический статус. Посягательство на духовное лицо было очень тяжким преступлением, а, кроме того, люди духовного звания имели право на то, чтобы их дела рассматривал церковный суд. Эти привилегии распространялись и на студентов, поскольку они либо уже были духовными лицами, либо могли таковыми стать. Светские правители тоже часто предоставляли привилегии студентам. В 1200 году Филипп II Август, король Франции, даровал привилегии студентам Парижского университета, предоставив им право на то, чтобы их дела слушал суд, заведомо более благосклонный к ним, чем городской⁹.

Папы часто заступались за университеты. Так, папа Гонорий III (1216—1227) в 1220 году, поддержал Болонский университет, чьи академические свободы ущемлялись. Когда канцлер Парижского университета

⁸ Joseph H. Lynch, *The Medieval Church: A Brief History* (London: Longman, 1992), 250.

⁹ Daly, 163—164.

стал настаивать, чтобы студенты приносили клятву верности ему лично, в дело вмешался папа Иннокентий III (1198—1216). Когда в 1231 году местный епископ покусился на автономию Парижского университета, папа Григорий IX выпустил буллу *Parens Scientiarum*, в которой встал на сторону руководителей университетских колледжей. В ней он по сути дела даровал Парижскому университету право самоуправления, в соответствии с которым университет мог следовать своим собственным правилам в том, что касается обучения и проведения исследований. Кроме того, папа предоставил университету отдельную папскую юрисдикцию, защитив его от вмешательства епархиальных властей. Один из исследователей писал: «Эта булла ознаменовала возникновение университета как юридически оформленной интеллектуальной корпорации, целью которой является обучение студентов и развитие науки»¹⁰. Другой историк отмечал, что папство «оказало решающее влияние на закрепление автономии Парижской гильдии [то есть организации студентов и преподавателей Парижского университета]»¹¹.

Той же буллой папа попытался создать благоприятные условия для работы университета, даровав ему привилегию, известную как *cessatio* — право приостанавливать занятия и объявлять всеобщую забастовку в случае притеснений, чинимых студентам или профессорам. В список оснований для прекращения занятий входил «отказ установить предельную плату за жилье, нанесение студенту физического увечья или же избиение студента, если тому в течение двух недель не было уплачено справедливое возмещение, [или] незаконное задержание студента»¹².

У университетов вошло в обычай жаловаться папе римскому¹³. Несколько раз папам приходилось застав-

¹⁰ Ibid., 22.

¹¹ A. B. Cobban, *The Medieval Universities: Their Development and Organization* (London: Methuen & Co., 1975), 82—83.

¹² Daly, 168.

¹³ “Universities”; Cobban, 57.

лять университетское начальство выплачивать преподавателям долги по зарплате; это делали папы Бонифаций VIII, Климент V, Климент VI и Григорий IX¹⁴. Неудивительно, что историки считают римских пап «наиболее последовательными защитниками университетов. Именно папы даровали университетам их привилегированный статус, а потом расширяли и отстаивали его в мире, где нередко существовали конфликтующие юрисдикции»¹⁵.

Одним словом, на ранних этапах развития системы университетов папы были их главными защитниками: к их помощи регулярно прибегали и студенты, и преподаватели. Католическая церковь издавала учредительные буллы, защищала права университетов, вставала на сторону ученых, когда светские власти беспардонно вмешивались в их дела, способствовала формированию международного научного сообщества, предоставив привилегию *ius ubique docendi*, и, как мы увидим далее, допускала и поощряла серьезную и практически неограниченную научную дискуссию, которая до сих пор является отличительной чертой университетской жизни. Ни одна организация не сделала столько для распространения знаний — и в университетах, и за их пределами, — как Католическая церковь.

Средневековые университеты существенно отличались от современных. Вначале у них не было ни собственных зданий, ни университетских городков. Университет представлял собой не какое-то физическое или географическое место, а сообщество преподавателей и студентов. Лекции проходили не в специальных университетских аудиториях, а в соборах и различных залах, принадлежавших частным лицам. Не существовало и университетских библиотек. Даже если бы у университетов были собственные помещения, им было бы нелегко собрать большую коллекцию книг — ведь, согласно некоторым оценкам, для изготовления одной рукописи требовалось шесть-восемь месяцев

¹⁴ “Universities”.

¹⁵ Daly, 202.

труда писца. (Поэтому даже крупные монастырские книжные собрания нашим современникам кажутся незначительными.) Те книги, которые были абсолютно необходимы студентам, они обычно не покупали, а брали напрокат.

Многие средневековые студенты происходили из семей со скромным достатком, хотя среди них было немало и богатых. Большинство студентов, изучавших искусства (в широком смысле), были в возрасте от 14 до 20 лет. Очень многие посещали университет, чтобы сделать хорошую карьеру. Неудивительно, что больше всего народу изучало право. Кроме того, в университетах училось множество монахов, которые либо просто хотели углубить свои знания, либо были направлены на обучение монастырским начальством¹⁶.

Чем больше укоренялся университет, тем более серьезным ударом для города становился возможный его переезд. Это случалось нередко — не в последнюю очередь потому, что на раннем этапе университеты не были привязаны к одному месту, так как не владели недвижимостью. Например, университет Падуи возник, когда в 1222 году профессора и их ученики покинули Болонью. Светские власти, стремясь не допустить ухода университетов, шли на предоставление им многочисленных даров и привилегий¹⁷.

Что изучали в университетах? Семь свободных искусств, а кроме того, гражданское и каноническое право, философию природы (т.е. естественные науки), медицину и теологию. Университеты сформировались в XII веке и в полной мере вкусили плоды той эпохи, которую некоторые исследователи называют «Ренессансом XII века»¹⁸. В это время благодаря усилиям переводчиков в западноевропейский научный оборот вернулись на много столетий выпавшие из него

¹⁶ Leff, 10.

¹⁷ Ibid., 8—9.

¹⁸ См. классическую работу Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, и его же книгу *The Rise of Universities*, 4—5.

великие труды древних, в том числе геометрия Эвклида, метафизика, физика и этика Аристотеля, а также медицинские работы Галена. Расцвело правоведение, особенно в Болонье, где шло интенсивное изучение «Дигест», ядра «Корпуса гражданского права» (*Corpus Juris Civilis*) императора Юстиниана, величайшего компендиума римского права, пользующегося авторитетом с момента создания и до наших дней.

Учебный процесс

Как и в наши дни, в средневековых университетах существовали программы основного и дополнительного образования*. Как и в наши дни, некоторые университеты славились своими достижениями в определенных областях знания. В Болонье готовили лучших магистров права, а сильными сторонами Парижского университета были искусства и теология.

Студенты низшей ступени, которых называли также «артистами» (так как они изучали свободные искусства), ходили на лекции, периодически принимали участие в классных диспутах и присутствовали на официальных диспутах в роли слушателей. Обычно преподаватель читал им свои лекции по какому-нибудь важному тексту, часто — античному. Постепенно профессора стали включать в свои лекции не только комментарии к древним текстам, но и вопросы, ответы на которые можно было найти путем логических умозаключений. С течением времени вопросы в значительной степени вытеснили комментарии. Так возник тот стиль схоластического изложения, который можно встретить, в частности, в «Сумме теологии» Фомы Аквинского.

Вопросы часто ставились и в ходе так называемых обычных (ординарных) диспутов. Преподаватель поручал одним студентам подготовить аргументы «за», а другим — аргументы «против». Когда все

* То, что сегодня называется бакалавриатом и магистратурой. — *Прим. ред.*

аргументы были высказаны, преподаватель «определял» исход диспута, т.е. давал ответ на вопрос. Чтобы получить степень бакалавра искусств, студент должен был продемонстрировать, что он умеет самостоятельно давать аргументированные ответы на вопросы, удовлетворяющие профессуру. (Однако, чтобы студента допустили к экзамену, он должен был продемонстрировать, что обладает необходимой подготовкой и удовлетворяет всем предварительным требованиям для участия в этом экзамене.) Внимание к выстраиванию логической аргументации, к учету аргументов той и другой стороны и рациональный подход к разрешению споров совершенно не соответствуют расхожим представлениям об интеллектуальной жизни Средневековья. Тем не менее, чтобы получить университетскую степень, надо было проявить именно эти качества.

После того, как студент демонстрировал, что может разрешить вопрос, ему присуждалась степень бакалавра искусств. В среднем процесс получения степени бакалавра занимал 4—5 лет. На этом студент мог завершить свое образование (как это происходит с большинством современных бакалавров) и начать искать работу (он мог рассчитывать даже на работу преподавателя во второразрядном университете) или же продолжить его и попытаться получить степень магистра. Эта степень давала право на преподавание в любом университете.

Претендент на звание магистра — до того, как он обращался с просьбой выдать ему лицензию на преподавание, — должен был продемонстрировать знание канона важнейших текстов западной цивилизации. Лицензия выдавалась посередине пути от степени бакалавра к степени магистра и была необходима не только будущим профессорам, но и тем, кто хотел устроиться на гражданскую или духовную службу. Вот как описывает круг текстов, необходимых для получения звания лиценциата, современный историк: «После получения степени бакалавра и до обращения за преподавательской лицензией студент должен был „прослушать в Парижском или ином университете“

следующие работы Аристотеля: „Физику“, „О возникновении и уничтожении“, „О небе“ и „Малые труды по естествознанию“ (*Parva Naturalia*), далее, аристотелевские трактаты „О восприятии и воспринимаемом“, „О памяти и воспоминании“, „О сне“, „О длительности и краткости жизни“. Он должен был также прослушать (или планировать прослушать) лекции по „Метафизике“ и некоторым математическим трактатам. [Гастингс] Решделл, говоря об оксфордской программе, приводит следующий список текстов, которые бакалавр должен был прочесть, чтобы получить магистерскую степень. Свободные искусства: грамматика — Присциан, риторика — „Риторика“ Аристотеля (три семестра), или „Тописка“ Боэция (ч. 4), или „Риторика“ Цицерона, или „Метаморфозы“ Овидия или стихи Вергилия; логика — „Об истолковании“ Аристотеля (три семестра), или „Тописка“ Боэция (ч. 1—3), или „Первая аналитика“ Аристотеля, или „Тописка“ Аристотеля; арифметика и музыка — Боэций; геометрия — Эвклид, Альгазен (Ибн аль-Хайсам) или «Перспектива» Вителлия; астрономия — „Теория планет“ Кампануса (два семестра) или „Альмагест“ Птолемея. Дополнительные тексты по естественным наукам: „Физика“, или „О небе“ (три семестра), или „О свойствах элементов“, или „Метеорологика“, или „О растениях“, или „О душе“, или „О животных“, или любые трактаты из *Parva Naturalia*; по моральной экономике — „Этика“, или „Экономика“, или „Политика“ Аристотеля в течение трех семестров; по метафизике — „Метафизика“, два семестра (или три, если кандидат не сдал экзамен)»¹⁹.

Процесс получения лицензии на преподавание трудно описать в обобщенном виде. Требовалось, чтобы кандидат продемонстрировал знания и приверженность университетскому духу. После этого ему официально выдавали лицензию. В Парижском университете, на холме Св. Женевьевы, будущий лицензиат преклонял колени перед вице-канцлером университета, который торжественно провозглашал:

¹⁹ Daly, 132—133.

«Я, властью данной мне апостолами Петром и Павлом, дарую тебе право учить, читать лекции, участвовать в диспутах, разрешать вопросы и заниматься прочей ученой и магистерской деятельностью в Парижском университете и в иных местах, во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь»²⁰.

Трудно сказать, какое время отделяло получение лицензии от получения степени магистра (для чего, судя по всему, требовалось знание еще более широкого набора текстов), но приблизительно можно говорить о том, что оно составляло от шести месяцев до трех лет. Известен случай, когда кандидат получил оба этих отличия в один день (вероятно, он успел прочитывать все, что требовалось)²¹.

Вопреки сложившемуся представлению о том, что все труды средневековых ученых носили теологическую окраску, в это время уважали автономность натурфилософии (дисциплины, изучавшей функционирование материального мира, в особенности движения и изменения в этом мире). Средневековые исследователи искали для естественных явлений естественные объяснения и не прибегали при этом к теологии. Эдвард Грант в книге «Бог и разум в Средние века» пишет, что от натурфилософов «ожидалось, что они воздержатся от смешения теологии и вопросов веры с натурфилософией»²².

Уважение к независимости натурфилософии от теологии блюли также теологи, когда писали о естественных науках. Собратья-доминиканцы попросили Альберта Великого, учителя св. Фомы Аквинского, написать книгу о физике, которая помогла бы им понять физические работы Аристотеля. Однако Альберт отказался, поскольку опасался, что они захотят, чтобы в этой книге теология переплеталась с натурфилософией. Он объяснил свой отказ тем, что место

²⁰ Ibid., 135.

²¹ Ibid., 136.

²² Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 184.

теологических идей — в теологических трактатах, а не в физических.

О приверженности людей Средневековья к рациональному подходу свидетельствует и их внимание к изучению логики. Грант писал: «Углубленное изучение логики давало средневековым студентам понимание тонкостей языка и подводных камней, с которыми может столкнуться человек в своих умозаклучениях. Таким образом, в ходе обучения в университете подчеркивалась важность и практическое значение логического мышления». Эдит Силла, специалист по натурфилософии, логике и теологии XIII—XIV веков, пишет, что «студенты старших курсов Оксфорда в XIV веке достигали поразительных, с нашей сегодняшней точки зрения, высот логической аргументации»²³.

Разумеется, средневековых ученых вдохновлял логический гений Аристотеля, но они писали и оригинальные тексты по логике. Кто был автором самого знаменитого логического трактата? Петр Испанский (будущий папа Иоанн XXI), в 30-е годы XIII века. Его трактат *Summule logicales* стал главным учебником по этой дисциплине и к XVII веку выдержал 166 изданий.

Век схоластики

Если бы в Средние века все вопросы действительно решались обращением к авторитету, то эта страсть к изучению формальной логики не имела бы никакого смысла. Приверженность логике свидетельствует о том, что Средние века были цивилизацией, основанной на стремлении к пониманию и убеждению. Именно поэтому образованные люди стремились научить студентов распознавать логические ошибки и производить логически безупречные умозаклучения.

Это была эпоха схоластики. Дать такое определение схоластики, чтобы оно покрывало всех, кого

²³ Ibid., 146.

называли схоластами, очень трудно. Схоластикой называли научную работу, которая велась в школах — т.е. в университетах — Европы. Однако этот термин менее удачно использовался для описания *содержания* трудов интеллектуалов, которых называют схоластами, а не для того, чтобы указать на их *метод*. В общем и целом схоластов объединяло их отношение к разуму, который они считали необходимым инструментом теологического и философского исследования, и их приверженность к диалектике (то есть к соположению противоположных позиций, за которым следует разрешение вопроса с опорой одновременно на разум и на авторитет), которую они использовали как основной метод анализа интеллектуальных проблем. По мере развития схоластической традиции сложился определенный формат схоластического трактата: формулировка вопроса, изложение аргументов «за» и против», изложение мнения автора и ответ на возможные возражения.

По-видимому, первым схоластом был св. Ансельм (1033—1109), аббат монастыря в Беке, а позднее — архиепископ Кентерберийский. В отличие от большинства схоластов, он не занимал университетских должностей, однако он отличался характерным для схоластов интересом к использованию рационального подхода при рассмотрении философских и теологических вопросов. Например, в трактате *Cur Deus Homo* («Почему Бог стал человеком?») Ансельм рассматривает вопрос о том, какие рациональные основания были у Бога для того, чтобы вочеловечиться.

В философских кругах св. Ансельм больше всего известен своим рациональным доказательством бытия Божия. Так называемый онтологический аргумент Ансельма вызвал интерес даже у тех, кто был с ним решительно не согласен, дал им пищу для размышлений. Согласно Ансельму, само определение Бога логически подразумевает факт Его существования. Подобно тому, как полное знание и понимание самой идеи числа 9 подразумевает знание того, что квадратный корень из 9 равен 3, так же и познание идеи Бога подразумевает, что такое Существо должно обладать

бытием²⁴. Ансельм дает следующее рабочее определение Бога: Бог это «то, больше чего нельзя помыслить». Простоты ради мы преобразуем это определение в вид «величайшее из мыслимых существ». Величайшее из мыслимых существ должно быть совершенным во всех отношениях, в противном случае оно не является величайшим из мыслимых существ. Существование является необходимым признаком совершенного существа, потому что существовать лучше, чем не существовать. Предположим теперь, что Бог существует лишь в умах людей, но не существует в действительности. Иначе говоря, предположим, что величайшее из мыслимых существ существует только в виде идеи в нашем сознании и не существует во внешнем мире, т.е. в мире за пределами нашего ума. В этом случае оно *не* будет величайшим из мыслимых существ, потому что мы можем помыслить превосходящее его существо: такое, которое существует *и* в нашем сознании, *и* в реальности. Таким образом, наличие представления о «величайшем из мыслимых существ» уже подразумевает существование этого существа, потому что существо, не существующее в реальности, не может быть величайшим из мыслимых существ.

Впоследствии большинству философов, в том числе св. Фома Аквинскому, доказательство Ансельма не казалось убедительным — хотя были и такие, кто с ним соглашался. Тем не менее очень многие философы на протяжении следующих пяти веков ощущали необходимость сформулировать свое отношение к аргументам святого. Но еще большую роль, чем сам аргумент Ансельма, сыграла в истории европейской мысли его приверженность к рациональному подходу, которая в еще большей степени была свойственна более поздним схоластам.

²⁴ Эта формулировка доказательства Ансельма принадлежит моему покойному другу д-ру Уильяму Марре (William Marra, ум. 1998). Он много лет преподавал философию в Университете Фордхэма и был одним из немногих философов, считавших, что доказательство бытия Божия св. Ансельмом убедительно.

Другим значительным ранним схоластом был Пьер Абеляр (1079—1142), популярный профессор, в течение десяти лет преподававший в кафедральной школе Парижа. В трактате «Да и Нет» (*Sic et Non*, ок. 1120) Абеляр составил список видимых противоречий, извлеченных из текстов отцов Церкви и из самого Писания. Каково бы ни было разрешение противоречия в каждом конкретном случае, задача разрешения этих интеллектуальных трудностей возлагалась на человеческий разум и, в частности, на учеников Абеляра.

В введении к трактату «Да и Нет» Абеляр писал о важности философского познания и о необходимом для научных занятий усердии: «Я привожу здесь собрание высказываний святых отцов в том порядке, в каком я их припомнил. Кажущиеся противоречия в их словах рождают вопросы, и от моих юных читателей потребуются величайшее усердие, чтобы установить истину и, узнав ее, стать более зоркими. Ибо, как было некогда сказано, главный источник мудрости состоит в неустанном и проникновенном вопрошании. Аристотель, величайший из философов, стремился поощрять своих учеников к этому занятию, используя для этого каждую толику их любознательности... Он говорил: „Глупо судить с уверенностью о сложных материях, не потратив много времени на их изучение. Сомневаться в любой малости очень полезно“. Вопрошая, мы начинаем познавать, а познавая, достигаем истины, ибо, по слову самой Истины: «Ищите, и обрящете, толцйте, и отверзется вам». Он показал нам это Своим примером, когда в двенадцать лет Его нашли в храме, „сидящего посреди учителей, слушающего их и спрашивающего их“. Он, Свет Истинный, полная и совершенная Премудрость Божия, пожелал Своим вопрошанием подать пример Своим ученикам до того, как стал проповедником и примером для учителей. Итак, когда я привожу слова из писаний, они должны пробудить в читателях стремление познать правду, и чем большим авторитетом обладают эти фрагменты, тем жарче должно быть стремление»²⁵.

²⁵ Цит. по Grant, 60—61.

Несмотря на то что трактат Абеляра о св. Троице подвергался духовной цензуре, его интеллектуальный энтузиазм и его вера в возможности разума, данного человеку Господом, были вполне в духе времени. Абеляр был верным сыном Католической церкви; современные исследователи отвергают представление о нем как о прожженном рационалисте, каких было много в XVIII веке, как об одном из тех, кто использовал разум для того, чтобы попытаться разрушить веру. Труды Абеляра были направлены на то, чтобы укрепить и украсить то великое здание истины, которым обладает Католическая церковь. Однажды он сказал, что «не желал бы быть философом, если бы это означало необходимость бунтовать против [апостола] Павла, и не желал бы быть Аристотелем, если бы ради этого нужно было отверзнуться от Христа»²⁶. Он говорил, что еретики используют против веры рациональные аргументы, и поэтому верные чада Католической церкви должны использовать рациональные аргументы в защиту веры²⁷.

Хотя некоторых современников Абеляра удивляли его взгляды, его рациональный подход к теологическим проблемам был подхвачен следующими поколениями схоластов, и в том числе св. Фомой Аквинским. В более близкое время заметное влияние Абеляра испытал Петр Ломбардский (ок. 1100—1160), который, возможно, был и его учеником. Петр Ломбардский, недолгое время занимавший должность парижского архиепископа, написал «Сентенции», служившие в течение следующих пяти столетий основным (кроме Библии) учебником для студентов-теологов. Эта книга представляет собой систематическое изложение католической веры: начиная с атрибутов Бога и кончая вопросами греха, благодати, воплощения, спасения, добродетелей,

²⁶ David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 196.

²⁷ О том, что Абеляр не был рационалистом в духе XVIII века, а был верным сыном Католической церкви, см. David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, 2nd ed. (London: Longman, 1988), 111ff.

таинств и того, что называют «четыре последние веков» (смерть, Страшный суд, рай и ад). Показательно, что в «Сентенциях» опора на авторитет сочетается с использованием рационального подхода для объяснения теологических тонкостей²⁸.

Величайшим из схоластов и одним из величайших интеллектуалов всех времен был св. Фома Аквинский (1225—1274). В его шедевре «Сумма теологии» (*Summa Theologiae*) содержатся тысячи вопросов и ответов на разные философские и теологические темы, от теологии таинств до справедливости войны и того, все ли пороки должны преследоваться по закону («Нет», — считал св. Фома.). Он доказал, что взгляды Аристотеля, которого он, как и многие его современники, считал вершиной светской философии, можно соединить с учением Католической церкви.

Схоласты занимались многими важными вопросами, но я хочу привести в качестве примера доказательство бытия Божия, поскольку это классический случай использования рационального подхода для защиты веры. (Св. Фома считал, что существование Бога относится к той категории знания, которое можно получить как посредством разума, так и с помощью божественного откровения.) Мы уже знакомы с аргументом Ансельма. Аквинат в «Сумме теологии» разработал пять доказательств бытия Божия и подробнейшим образом описал их в «Сумме против язычников» (*Summa Contra Gentiles*). Чтобы дать читателю некоторое представление о принципах и глубине схоластической аргументации, мы рассмотрим подход Аквината к этой проблеме, сосредоточившись на доказательстве, обозначаемом термином «доказательство через производящую причину», отчасти привлекающая также доказательства через необходимость и через степени бытия²⁹.

²⁸ Daly, 105.

²⁹ См. прекрасную статью: James A. Sadowsky, S. J., "Can There Be an Endless Regress of Causes?" in *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, Brian Davies, ed. (New York: Oxford University Press, 2000), 239—242.

Проще всего понять взгляды св. Фомы, начав с мысленных экспериментов с реальными предметами. Предположим, что вы хотите купить в кулинарии жареную индюшку. Когда вы туда заходите, оказывается, что сначала вам надо взять номерок, чтобы заказать порцию. Когда вы собираетесь взять номерок, оказывается, что вам нужно взять номерок, чтобы взять номерок. А когда вы собираетесь взять этот номерок, то обнаруживаете, что для этого нужно взять другой номерок. Таким образом, чтобы оформить заказ, вы должны взять номерок на то, чтобы взять номерок на то, чтобы взять номерок. А теперь представьте, что серия номерков бесконечна. Каждый раз, когда вы собираетесь взять номерок, вы обнаруживаете, что до того, как его взять, вам нужно взять еще один номерок. Понятно, что вы никогда не доберетесь до прилавка и будете брать номерки до Страшного суда.

Но если, заходя в кулинарию, вы встретили человека, выходящего оттуда с только что купленным ростбифом, вы сразу поймете, что количество номерков не бесконечно. Мы уже знаем, что если серия номерков бесконечна, то добраться до прилавка не удастся никому. Но ведь человеку с ростбифом каким-то образом удалось это сделать. Следовательно, серия номерков не может быть бесконечной.

Другой пример. Предположим, что вы хотите записаться на семинар у мистера Смита. Мистер Смит отсылает вас к мистеру Джонсу, мистер Джонс — к мистеру Янгу, а тот — к мистеру Брауну. Понятно, что если эта цепочка бесконечна — т.е. если вас непрерывно отсылают к следующему человеку, — вы не сможете записаться на семинар.

Эти примеры могут показаться далекими от вопроса о существовании Бога, но это не так; доказательство св. Фомы аналогично вышеприведенным рассуждениям. Он начинает с того, что у каждого следствия должна быть причина и что ничто из того, что существует в материальном мире, не имеет причиной себя самое. Это называется принципом достаточной причины. Например, когда мы видим стол, нам

ясно, что этот стол не возник сам по себе. Он обязан своим существованием внешним факторам: столяру и некоторому количеству дерева, которое существовало прежде, чем столяр на него взялся.

Существующая вещь *Z* обязана своим существованием причине *Y*. Однако *Y* не является причиной собственного существования и, в свою очередь, нуждается в причине. *Y* обязана существованием причине *X*. *Y* *X* тоже должна быть причина. *X* обязана своим существованием причине *W*. Как и в примерах с кулинарией и семинаром, у нас возникают трудности, связанные с тем, что последовательность бесконечна.

В данном случае проблема имеет следующий вид: Любая причина, в свою очередь, требует, чтобы существовала причина, по которой она существует; эта причина требует следующей причины и т. д. Если мы имеем дело с бесконечной последовательностью причин, где каждая причина требует существования своей причины, то ничто вообще не могло никогда возникнуть.

Св. Фома утверждает, что из этого следует необходимость существования Первопричины — такой причины, которая не нуждается в причине. Эта первопричина является первой в последовательности причин. Она, говорит св. Фома, и есть Бог. Бог — это единственное существо, «существующее само собой», существо, чье существование является частью его сущности. Существование человеческого индивида не является обязательным; было время, когда его не существовало; мир будет существовать и тогда, когда данного человека уже не будет. Существование не является частью сущности человека. Но Бог не таков. Он не может не существовать. И, чтобы существовать, Он не нуждается ни в чем существовании, кроме своего.

Такой вид философской скрупулезности был присущ университетам в эпоху их становления. Неудивительно, что папы и другие священнослужители причисляли университеты к числу величайших сокровищ христианской цивилизации. Парижский университет

часто называли «новыми Афинами»³⁰, в этом именовании виделся отблеск мечты великого Алкуина, жившего несколькими столетиями раньше, в эпоху Каролингов. Алкуин, как мы помним, мечтал, что его педагогические усилия приведут к возникновению во франкском королевстве новых Афин. Папа Иннокентий IV (1243—1254) называл университеты «реками учености, чьи воды удобряют почву единой Церкви», а папа Александр IV (1254—1261) — «светильниками, сияющими в доме Господнем». Немалые заслуги в деле развития системы университетов были и у самих пап. Историк Анри Даниель-Ропс писал: «Благодаря вмешательству пап система высшего образования возрастала и расширялась; Католическая церковь была своего рода питательным раствором, в котором выросли университеты, гнездом, из которого они вылетели»³¹.

Собственно говоря, атмосфера свободной научной дискуссии, ставшая важнейшей составляющей современной науки, возникла именно в Средневековье: система университетов, основанная на вере в полезность рационального подхода, позволяла ученым обсуждать и критиковать разные утверждения и гипотезы. Вопреки господствующим в наше время совершенно превратным представлениям о Средних веках, на деле западная цивилизация обязана средневековым интеллектуалам очень многим. В конце своей книги «Рождение науки на Западе» (*The Beginnings of Western Science*, 1992) Дэвид Линдберг делает следующий вывод: «Ученые позднего Средневековья положили начало той обширной интеллектуальной традиции, без которой последующее развитие натурфилософии [иначе говоря, естественных наук] было бы немыслимо»³².

Один из самых выдающихся современных историков Кристофер Доусон отмечает, что со времени

³⁰ Henri Daniel-Rops, *Cathedral and Crusade*, trans. John Warrington (London: J. M. Dent & Sons, 1957), 311.

³¹ Ibid., 308.

³² Lindberg, 363.

возникновения университетов «в высшем образовании доминировал метод логически аргументированной дискуссии — *quaestio* (обсуждение условного вопроса) и публичный диспут, в столь существенной степени определивший *форму* текстов величайших средневековых философов. Роберт Сорбоннский говорил, что «познанным может считаться лишь то, что пережевано зубами диспутантов». Обычай подвергать этому «пережевыванию» любой вопрос, от самых очевидных до самых запутанных, не только развивал скорость интеллектуальной реакции и точность выражений, но и — прежде всего — сформировал тот дух критического анализа и методологического сомнения, которому столь многим обязаны наука и цивилизация Запада»³³.

С этим согласен и историк науки Эдвард Грант: «Почему западная цивилизация смогла создать естественные и общественные науки и подняла науку на такой уровень, которого до этого не удавалось достичь ни одной другой цивилизации? Я убежден, что дело в духе всепроникающем и глубоко укорененном критического исследования, ставшем естественным следствием той опоры на способности человеческого разума, которая берет начало в Средние века. Если речь не шла об истинах, данных в Откровении, в средневековых университетах на трон верховного арбитра в большинстве интеллектуальных споров и дискуссий был возведен разум. Для исследователей, погруженных в университетскую среду, было совершенно естественно использовать рациональный подход для изучения ранее не исследовавшихся тем и для обсуждения гипотез, которые прежде серьезно не рассматривались»³⁴.

Создание университетов, приверженность разуму и рациональной аргументации, а также тот исследовательский дух, который был присущ интеллекту-

³³ Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture* (New York: Image Books, 1991 [1950]), 190—191.

³⁴ Grant, 356.

альной жизни Средневековья, были «драгоценным даром западного Средневековья Новому времени... несмотря на то что этот дар не признан и, возможно, никогда не будет признан. Не исключено, что он будет оставаться, как это было последние четыреста лет, самой главной тайной западной цивилизации»³⁵. Надо добавить, что все это дар цивилизации, в которой центральное место занимала Католическая церковь.

³⁵ Ibid., 364.

Глава 5

ЦЕРКОВЬ И НАУКА

Было ли то, что современная наука в основном сформировалась в католической среде, случайностью, или же в самом католицизме было что-то, что позволило науке преуспеть? Сама постановка этого вопроса оскорбляет нынешний общественный вкус. Однако в последнее время его ставит все больше и больше ученых, и их ответы могут удивить публику.

Это весьма важный вопрос. Так называемая враждебность Католической церкви науке, вероятно, является самым большим пороком католицизма в глазах общественного мнения. Представление людей о том, что Католическая церковь препятствовала прогрессу науки, основано прежде всего на односторонней версии дела Галилея, которая получила широкое распространение. Но даже если предположить, что в деле Галилея все действительно обстояло так, как полагает большинство людей, показательно, что, как подметил великий католик, рожденный в англиканской вере, кардинал Джон Генри Ньюман, это единственный пример, который приводится в доказательство обскурантизма Католической церкви.

Начало спору положили работы польского астронома Николая Коперника (1473—1543). В наши дни Коперника иногда даже называют священником, но, хотя он и был каноником во Фрауэнбурге (Фромборке), у нас нет прямых доказательств того, что он принял сан. Косвенно об этом свидетельствует решение польского короля Сигизмунда, в 1537 году включившего его в список четырех возможных претендентов на вакантное епископское кресло. Коперник родился в религиозной семье, все члены которой были доминиканцами-терциариями (членство

в этом ордене предоставляло мирянам возможность приобщиться к доминиканской духовности и традиции)¹.

Репутация Коперника как ученого в церковных кругах была очень высока. Он консультировал Пятый Латеранский собор (1512—1517) по вопросу реформы календаря. В 1531 году Коперник написал очерк своего астрономического учения, предназначенный для его друзей. Работа вызвала большой интерес; папа Климент VII даже попросил своего секретаря Иоганна Альберта Видманштадта выступить в Ватикане с лекцией на эту тему. Лекция произвела на папу очень благоприятное впечатление².

Тем временем духовные лица и ученые коллеги умоляли Коперника опубликовать свои труды и тем самым сделать их доступными для широкой аудитории. В конце концов Коперник уступил просьбам друзей, среди которых было несколько прелатов, и в 1543 году опубликовал «Шесть книг об обращении небесных сфер» с посвящением папе Павлу III. Коперник во многом воспроизводил традиционные астрономические представления своего времени, основанные по преимуществу на трудах Аристотеля и, в первую очередь, на работах Птолемея, (87—150 гг.), выдающегося греческого астронома, автора геоцентрической системы. Коперник разделял со своими греческими предшественниками такие представления, как совершенная сферическая форма небесных тел, круговые орбиты и постоянная скорость движения планет. Отличие его системы состояло в том, что в ее центре находилось Солнце, а не Земля. Его гелиоцентрическая модель исходила из того, что Земля, так же, как и все остальные планеты, движется вокруг Солнца.

Хотя протестанты злобно нападали на систему Коперника за то, что она якобы противоречит

¹ J. G. Hagen, “Nicolaus Copernicus”, *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., 1913.

² Jerome J. Langford, O. P., *Galileo, Science and the Church* (New York: Desclee, 1966), 35.

Священному Писанию, до процесса Галилея она не вызывала никаких официальных нареканий со стороны Католической церкви. Галилео Галилей (1564—1642) занимался физикой, а кроме того, сделал с помощью своего телескопа важные астрономические наблюдения, поставившие под сомнение систему Птолемея. Он увидел на Луне горы, а это противоречило античной аксиоме о том, что небесные тела имеют абсолютно сферическую форму. Он обнаружил четыре луны Юпитера, а это свидетельствовало не только о том, что Птолемей и древние не все знали о небесных телах, но и о том, что движущаяся по своей орбите планета не оставляет позади свои менее крупные спутники (Одним из аргументов против вращения Земли было то, что в этом случае она оставила бы Луну позади себя). Открытие Галилеем фаз Венеры также было аргументом в пользу системы Коперника.

Поначалу многие выдающиеся церковные деятели всячески поддерживали Галилея и его труды. В конце 1610 года о. Христофор Клавиус в письме сообщил Галилею, что ему и другим астрономам-иезуитам удалось подтвердить сделанные им при помощи телескопа открытия. Когда на следующий год Галилей прибыл в Рим, его встретили с энтузиазмом и миряне, и духовные лица. Он писал знакомому: «Меня благосклонно принимали многие великие кардиналы, прелаты и князья этого города». Папа Павел V дал ему длительную аудиенцию, а иезуиты из римского коллегиума провели в честь его достижений симпозиум. Галилей был в восторге от этого мероприятия, в ходе которого ученики оо. Христофора Гринбергера и Христофора Клавиуса рассказали о его великих астрономических открытиях аудитории, состоявшей из кардиналов, ученых и сильных мира сего.

Отцы-иезуиты были серьезными учеными. О. Гринбергер, подтвердивший открытие Галилеем лун Юпитера, был выдающимся астрономом; в частности он изобрел экваториальную монтировку, с помощью которой ось вращения телескопа можно установить параллельно земному экватору. Кроме

того, он был одним из разработчиков телескопа-рефрактора, который используется по сей день³.

О. Клавийус был одним из крупнейших математиков своего времени. Он возглавлял комиссию по выработке грегорианского календаря (начал действовать в 1582 году), избавленного от недостатков юлианского. Он рассчитал длительность солярного года и установил, какое количество добавочных дней необходимо, чтобы календарный год соответствовал солярному (97 дней, распределенных на четыреста лет). Его расчеты были настолько точны, что ученые по сей пору недоумевают, как это ему удалось⁴.

Все складывалось как нельзя лучше для Галилея. Когда в 1612 году он издал «Письма о пятнах на Солнце», в которой впервые поддержал в печати коперниканскую систему, то получил массу восторженных отзывов, автором одного из которых был сам кардинал Маффео Барберини, будущий папа Урбан VIII⁵.

Католическая церковь не возражала против использования системы Коперника в качестве элегантной теоретической модели, фактическая истинность которой еще не была окончательно доказана, но которая объясняла небесные явления точнее, чем другие модели. Считалось, что в изложении и применении ее в качестве гипотезы нет никакого вреда. Однако Галилей считал систему Коперника не гипотезой, позволяющей давать точные прогнозы, а истиной в последней инстанции. При этом ему не хватало адекватной доказательной базы для своего убеждения. Например, он утверждал, что доказательством вращения земли являются приливы — предположение, довольно нелепое с современной научной точки зрения. Он был не в состоянии ответить на старый,

³ Joseph MacDonnell, S. J., *Jesuit Geometers* (St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1989), 19.

⁴ Ibid.

⁵ Langford, 45, 52.

* Параллакс — изменение видимого положения объекта относительно удаленного фона в зависимости от положения наблюдателя. — *Прим. ред.*

еще аристотелевых времен аргумент сторонников геоцентрической системы: если земля движется, то при наблюдении звезд возникали бы изменения параллакса, которых мы на деле не наблюдаем*. Несмотря на отсутствие строго научных доказательств, Галилей настаивал на буквальной истинности системы Коперника и отказывался идти на компромисс и рассматривать доктрину Коперника как гипотезу до тех пор, пока не будут представлены неопровержимые доказательства. Когда он сделал еще один шаг и предложил новое толкование тех мест из Писания, которые, на его взгляд, противоречили гелиоцентризму, это было воспринято как посягательство на компетенцию теологов.

Джером Лэнгфорд, один из наиболее скрупулезных современных специалистов по этому вопросу, так описывает позицию Галилея: «Галилей был убежден, что обладает истиной. Но если подходить к ситуации объективно, следует признать, что у него не было достаточных доказательств, чтобы убедить непредубежденную аудиторию. Совершенно неверно утверждать, как это делают некоторые историки, что у него не было никаких шансов, потому что никто не стал бы прислушиваться к его аргументам. Астрономы-иезуиты подтвердили его открытия; они с нетерпением ждали дальнейших доказательств, которые позволили бы им отказаться от системы Тихо Браге⁶ и с полным основанием поддержать идеи Коперника. Многие влиятельные церковные деятели полагали, что Галилей, скорее всего, прав, но им требовались неопровержимые доказательства». «Не вполне правильно изображать Галилея невинной жертвой господствовавших в мире суеверий и невежества, — добавляет Лэнгфорд. — Нельзя не возложить часть вины за то, что случилось впоследствии, на него самого. Он отказался идти на

⁶ Тихо Браге (1546—1601) предложил астрономическую систему, которая представляла собой нечто среднее между геоцентризмом Птолемея и гелиоцентризмом Коперника. В этой системе все планеты, кроме Земли, вращались вокруг Солнца, а Солнце вращалось вокруг неподвижной Земли.

компромисс, а затем вступил в спор, не имея достаточных доказательств своей правоты, и, кроме того, в препирательствах с теологами на их поле»⁷.

Проблемы возникли из-за того, что Галилей настаивал на *буквальной истинности* доктрины Коперника: ведь на первый взгляд гелиоцентрическая доктрина противоречила некоторым местам из Писания. Католической церкви, болезненно относившейся к обвинениям в неуважении к Библии, выдвигавшимся протестантами, было сложно признать, что следует отказаться от буквального толкования Писания (некоторые места которого могли быть истолкованы в том смысле, что Земля неподвижна) ради недоказанной научной теории⁸. Но даже с учетом этого Католическая церковь проявила известную гибкость. К этому времени относится знаменитое замечание кардинала Роберта Беллармина (Беллармино): «Если существуют неопровержимые доказательства того, что Солнце находится в центре Вселенной, а Земля — на третьем небе, и того, что не Солнце вращается вокруг Земли, а Земля — вокруг Солнца, то нам, безусловно, следует более осторожно подойти к толкованию тех мест из Писания, где, на первый взгляд, говорится прямо противоположное, и признать, что мы не понимаем их, а не объявлять ложным мнение, истинность которого доказана. Однако я лично поверю в такие доказательства не раньше, чем мне их предъявят»⁹.

Теоретическая открытость Беллармина и его готовность по-новому интерпретировать Писание в свете нового приращения человеческого знания отнюдь не была чем-то нетипичным для Католической церкви. Примерно того же мнения придерживался и св.

⁷ Ibid., 68—69.

⁸ Ср.: Jacques Barzun, *From Dawn to Decadence* (New York: Harper Collins, 2001), 40; краткий, но качественный обзор этого вопроса см.: H. W. Crocker III, *Triumph* (Roseville, Calif.: Prima, 2001), 309—311.

⁹ James Brodrick, *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, S. J., 1542—1621*, vol. 2 (London: Burns, Oates and Washbourne, 1928), 359.

Альберт Великий. Он писал: «Весьма часто бывает так, что некий нехрист имеет глубокие познания в делах земли, неба и других сущностей мира сего, основанные на разумном рассуждении или наблюдении, и вельми прискорбно и недешеполезно, ежели христианин, рассуждающий о сих предметах в меру своего понимания Писания, оказывается столь далек от истины, как запад далек от востока, и несет такую чушь, что тем становится нехристям в посмеяние; того же следует всячески избегать»¹⁰. Св. Фома Аквинский тоже предупреждал о том, что не следует цепляться за конкретное толкование Библии, если появились серьезные причины считать, что это толкование ложно: «Во-первых, Писание есть непогрешимая истина. Во-вторых, когда имеется несколько способов толкования слова Писания, не следует настаивать на непогрешимости одного из них, дабы в случае появления убедительных аргументов, доказывающих его ложность, никто не осмелился бы утверждать, что сие толкование по-прежнему совершенно. В противном случае неверующие будут презирать Священное Писание и путь к истине закроется для них»¹¹.

Несмотря на все это, в 1616 году, после того как Галилей начал громко и настойчиво проповедовать учение Коперника, церковные власти сообщили ему, что он не должен объявлять это учение абсолютной истиной, хотя и волен пропагандировать эту теорию в качестве гипотезы. Галилей согласился на это и продолжил свои занятия.

В 1624 году он еще раз посетил Рим, где его снова приняли с большим энтузиазмом, а влиятельные кардиналы с удовольствием обсуждали с ним научные проблемы. Папа Урбан VIII осыпал его знаками

¹⁰ James J. Walsh, *The Popes and Science* (New York: Fordham University Press, 1911), 296—297.

¹¹ Edward Grant, "Science and Theology in the Middle Ages", in *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, David C. Lindberg and Ronald L. Numbers, eds. (Berkeley: University of California Press, 1986), 63.

внимания, дал ему две медали и взял его научные труды под свое покровительство. Папа отзывался о Галилее как о человеке, «чья слава сияет в небесах и простирается по всему миру». Урбан VIII сказал ученому, что Католическая церковь никогда не провозглашала учение Коперника еретическим и никогда не сделает этого.

Опубликованный в 1632 году трактат Галилея «Диалог о двух главнейших системах мира» был написан по просьбе папы; однако автор проигнорировал рекомендацию рассматривать систему Коперника не как истину, а как гипотезу. Бытует мнение, что годы спустя о. Гринбергер говорил, что если бы Галилей относился к своим выводам как к гипотезе, то этот великий астроном мог бы писать все что угодно¹². К несчастью для Галилея, в 1633 году он попал под подозрение в ереси и ему было запрещено публиковать работы о системе Коперника. Астроном продолжал много и плодотворно работать, в частности написал книгу «Беседы и математические доказательства двух новых наук» (1635). Однако сам факт неразумной цензуры запятнал репутацию Католической церкви.

Тем не менее не следует преувеличивать значение этого факта. Вот что пишет Дж. Хейлброн: «Просвещенным современникам было ясно, что упоминание о ереси в связи с Галилеем и Коперником не имело ни универсального, ни теологического значения. В 1642 году Гассенди заметил, что решение кардиналов — вещь важная, но отнюдь не догмат веры; Риччоли в 1651 году утверждал, что гелиоцентризм не является ересью; Менголи в 1675 году выражал мнение, что католики обязаны разделять только те толкования Библии, которые приняты церковными соборами, а Бальдиджани в 1678 году писал, что все это известно каждому»¹³.

В реальности исследователи-католики действительно не испытывали помех в своей работе, если рас-

¹² MacDonnell, Appendix 1, 6—7.

¹³ J. L. Heilbron, *The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 203.

сма­три­ва­ли враще­ние Зем­ли как ги­по­те­зу (к че­му при­зы­вал пап­ский эдикт 1616 го­да). Эдикт 1633 го­да уже пред­пи­сы­вал ис­клю­чить лю­бое упо­ми­на­ние о враще­нии зем­ли из на­уч­ных де­ба­тов. Од­на­ко из­вест­но, что уче­ные - ка­то­ли­ки, в час­тно­сти о. Руд­жер Бош­ко­вич, про­дол­жа­ли ис­поль­зо­вать в сво­ей ра­бо­те эту ги­по­те­зу, и по­это­му со­вре­мен­ные ис­сле­до­ва­те­ли пред­по­ла­га­ют, что эдикт 1633 го­да был на­прав­лен «про­тив Га­ли­лео Га­ли­лея лич­но», а не про­тив все­го ка­то­личес­ко­го на­уч­но­го со­об­ще­ства¹⁴.

Безусловно, осуждение Га­ли­лея, да­же ес­ли рас­сма­три­вать эту ис­то­рию в ее ре­аль­ном кон­тек­сте и не удо­вле­тво­ря­ться жу­т­ки­ми кар­ти­на­ми, обы­чно соз­да­вае­мы­ми во­об­ра­же­ни­ем жу­р­на­ли­стов, сос­лужило Ка­то­личес­кой церк­ви мед­ве­жь­ю ус­лу­гу, соз­дав миф о ее вра­ждеб­но­сти на­у­ке.

Гос­подь «все рас­по­ло­жил ме­рою,
чис­лом и ве­сом»

На­чи­ная с ра­бот Пье­ра Дюге­ма*, опу­бли­ко­ван­ных в на­ча­ле XX ве­ка, ис­то­ри­ки на­у­ки ста­ли все боль­ше под­чер­ки­вать ту важ­ней­шую роль, ко­то­рую Ка­то­личес­кая цер­ковь сы­грала в раз­ви­тии на­у­ки. К со­жа­ле­нию, до ши­ро­кой пуб­ли­ки эти ре­зуль­та­ты ис­сле­до­ва­ний прак­ти­че­ски не до­шли. Так бы­ва­ет не­ред­ко. К при­ме­ру, боль­шин­ство лю­дей до сих пор счита­ют, что про­мыш­лен­ная ре­во­лю­ция привела к ре­з­ко­му сни­же­нию уров­ня жи­зни ра­бо­чих, то­гда как на са­мом де­ле сред­ний уров­ень жи­зни вырос¹⁵. Истин­ная роль

¹⁴ Zdenek Kopal, "The Contribution of Boscovich to Astronomy and Geodesy", in *Roger Joseph Boscovich, S. J., F. R. S., 1711–1787*, Lancelot Law Whyte, ed. (New York: Fordham University Press, 1961), 175.

* Правильная транскрипция фамилии ученого — Дюан. В данном издании принята традиционно сложившаяся в русской литературе транскрипция. — *Прим. ред.*

¹⁵ См.: Thomas E. Woods, Jr., *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy* (Lanham, Md.: Lexington, 2005), 169—174.

Католической церкви в процессе развития современной науки тоже остается для широкой аудитории, по сути дела, тайной за семью печатями.

О. Стенли Яки — чрезвычайно уважаемый историк, имеющий ученую степень по физике и по теологии. Его работы помогают по достоинству оценить значение католицизма и схоластики для развития западной науки. В своих многочисленных книгах Яки высказывает непривычный для многих тезис о том, что христианские идеи не только не были помехой науке, но, напротив, создали предпосылки для ее развития.

Яки придает большое значение тому, что в христианской традиции, от ее ветхозаветной предыстории до Высокого Средневековья и далее, Бог — и соответственно его Творение — считается рациональным и упорядоченным. В разных местах Библии говорится о том, что законосообразность природных явлений отражает красоту, совершенство и гармонию Господа. Ведь Бог «устроил великие дела Своей премудрости» исключительно потому, что Он «пребывает прежде века и вовек» (Сир 42, 21). Обобщая сказанное в Ветхом Завете, Яки пишет: «Мир является творением Лица, обладающего высшей мудростью, и поэтому в нем есть смысл и законосообразность». Проявления этой законосообразности мы наблюдаем повсюду. «Смена времен года, выверенный ход звезд, музыка сфер, подчинение сил природы универсальным законам — всем этим мы обязаны Тому Единственному, кому мы можем безусловно доверять». О том же свидетельствуют многие пассажи из Книги пророка Иеремии, например, тот, где говорится, что Господь «хранит для нас седмицы, назначенные для жатвы», или тот, где проводится параллель «между вечной любовью Господа и вечными уставами, которые Он дал луне и звездам для освещения ночью»¹⁶.

¹⁶ Stanley L. Jaki, *Science and Creation: From Eternal Cycles to an Oscillating Universe* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1986), 150. «Это соединение разумности Творца с постоянством природы заслуживает упоминания, потому что в зародыше содержит представление об

Яки обращает наше внимание на слова о том, что Господь «все расположил мерою, числом и весом» (Прем 11, 22)¹⁷. По его мнению, они не только дали опору христианам, выступавшим за рациональность Вселенной в эпоху поздней античности, но и вдохновляли их тысячелетие спустя, в эпоху зарождения современной науки, когда они стали использовать количественный анализ как инструмент познания Вселенной.

Этот тезис может показаться совершенно очевидным и не представляющим никакого интереса. Тем не менее существовали целые цивилизации, которым была чужда эта чрезвычайно плодотворная и необходимая для обеспечения научного прогресса идея — идея рациональной и упорядоченной Вселенной. Один из главных тезисов Яки состоит в том, что наука, этот феномен бесконечного интеллектуального поиска, неслучайно возник в католической среде. Он утверждает, что для зарождения научной мысли были необходимы некоторые из фундаментальных христианских представлений. У нехристианских культур этих философских инструментов не было, и, более того, они были обременены концептуальными представлениями, препятствовавшими развитию науки. Яки перечисляет семь великих культур: арабскую, вавилонскую, китайскую, египетскую, древнегреческую, индийскую и культуру майя. В этих культурах, как он выражается, наука оказалась «мертворожденной».

Эту нежизнеспособность можно объяснить бытовавшими в этих культурах представлениями о Вселенной и тем, что их носители не верили в существование трансцендентного Творца, даровавшего своему Творению внутренне согласованные физические законы.

автономности природы и ее законов». Ibid. Ср.: Пс 8, 4, 19, 3—7, 104, 9, 148, 3, 6; Иер 5, 24, 31, 35.

¹⁷ Дэвид Линдберг приводит несколько примеров упоминания этого стиха св. Августином; см. David C. Lindberg, “On the Applicability of Mathematics to Nature: Roger Bacon and His Predecessors”, *British Journal for the History of Science* 15 (1982): 7.

Напротив, для этих культур Вселенная была колоссальным организмом под совместным управлением пантеона божеств — организмом, которому уготована череда бесконечных циклов рождения, смерти и возрождения. Из-за этого развитие науки было невозможным. Анимизм древних культур, т.е. представление о том, что божественное имманентно пребывает в сотворенных вещах, препятствовал развитию науки, так как ему была чужда идея неизменных законов природы. Считалось, что у вещей есть собственная воля и разум, и эта идея не давала даже возможности помыслить о том, что вещи могут вести себя регулярным, фиксированным образом.

Христианское учение о Воплощении жестко противостоит подобному образу мышления. «Единородным» Сыном Господа является только Христос. Напротив, согласно античному греко-римскому мировоззрению «вся Вселенная представляла собой „единородную“ эманацию божественного принципа и фактически совпадала с ним»¹⁸. Так как христианство признавало свойство божественности исключительно за Христом и Святой Троицей, трансцендентной по отношению к миру сему, оно было свободно от пантеизма, и поэтому христиане могли рассматривать Вселенную как царство порядка и предсказуемости.

Яки не отрицает за другими культурами больших технологических успехов. Суть его тезиса в том, что эти успехи не привели к расцвету *формализованных и систематических научных исследований*. Именно на этом основании другой современный исследователь утверждает, что «предшествовавшие технические новации — времен античности, эпохи расцвета исламской цивилизации или императорского Китая, не говоря уж о доисторических временах, — нельзя считать наукой и лучше называть практическими сведениями, умениями, премудростями,

¹⁸ Stanley L. Jaki, “Medieval Creativity in Science and Technology”, *Patterns or Principles and Other Essays* (Bryn Mawr, Pa.: Intercollegiate Studies Institute, 1995), 80.

техническими приемами, ремеслами, технологическими и инженерными навыками, ученостью или просто знанием»¹⁹.

Показателен пример вавилонской цивилизации. Вавилонская космогония совершенно не способствовала развитию науки, скорее наоборот. Вавилоняне считали естественный порядок до такой степени фундаментально неопределенным, что, с их точки зрения, только ежегодный ритуал жертвоприношения мог дать надежду на предотвращение космической катастрофы. Вавилонская цивилизация достигла выдающихся успехов в сборе астрономических сведений и создала зачатки алгебры. Но духовная и философская атмосфера Вавилона была такой, что эти практические умения вряд ли могли положить начало развитию чего-либо, хотя бы отдаленно напоминающего науку²⁰. Напротив, в ходе сотворения мира, как оно описано в Бытии, хаос полностью подчиняется суверенитету Бога, и это очень существенно²¹.

Похожие культурные факторы сдерживали развитие науки в Китае. Как ни странно, наиболее убедительно об этом написал историк-марксист Джозеф Нидхем. С его точки зрения, причиной был религиозный и философский контекст, внутри которого действовали китайские мыслители. Поистине удивительно слышать это от марксиста, от которого ожидаешь экономического или, во всяком случае, материалистического объяснения того, почему наука в Китае оказалась мертворожденной. Нидхем утверждает, что китайские интеллектуалы были неспособны поверить в существование законов природы. Это было связано с тем, что в Китае никогда не существовало «представления о божественном небесном законодателе, предписывающем законы Природе, находящейся вне человека». Он далее поясняет: «Дело было не в том,

¹⁹ Rodney Stark, *For the Glory of God* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 125.

²⁰ Paul Haffner, *Creation and Scientific Creativity* (Front Royal, Va.: Christendom Press, 1991), 35.

²¹ Ibid., 50.

что китайцы не видели в природе упорядоченности, а в том, что этот порядок не был результатом деятельности рациональной личности, и соответственно у них не было уверенности в том, что рациональные личности способны выразить на своем несовершенном человеческом языке божественный кодекс, начертанный до начала времен. Более того, даосисты сочли бы эту мысль слишком наивной и не отвечающей утонченности и сложности Вселенной, как они ее интуитивно постигали»²².

Особенно поразителен случай древних греков, которые добились огромных успехов, применяя человеческий разум к изучению различных дисциплин. Из всех древних культур, которые анализирует Яки, греки ближе всего подошли к созданию науки в современном понимании — но в конечном счете и им это не удалось. Греки приписывали материальным предметам, действующим в космосе, сознательные цели; Аристотель объяснял круговые движения небесных тел тем, что им так нравится. Яки высказал мысль, что для обеспечения развития науки было необходимо *деперсонализировать* природу (чтобы, например, ни у кого не было желания объяснить факт падения камней их врожденной любовью к центру земли) — что и сделали схоласты Высокого Средневековья.

Большого внимания исследователей удостоились научные достижения мусульманских ученых, особенно в сфере медицины и оптики. Кроме того, в XII веке на Запад проникли классические греческие тексты, ставшие важнейшей частью интеллектуальной истории Запада благодаря переводам арабских книжников. Однако все это не отменяет того факта, что, как правило, мусульманские ученые добивались успеха вопреки исламу, а не благодаря ему. Ортодоксальные исламские ученые отрицали любое представление о Вселенной, где правят единые физические законы, так как никакие законы природы не должны и не

²² Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), 581; цит. по: Stark, 151.

могут ограничивать всемогущество Аллаха²³. Они воспринимали законы природы как, если можно так выразиться, *привычки* Аллаха, от которых он может в любой момент отказаться²⁴.

Католицизм допускает существование чудес и признает, что в жизни есть место и сверхъестественному, но сама идея чуда состоит в том, что это *необычное* событие, и, разумеется, его можно распознать именно потому, что оно выбивается из ткани упорядоченного мира природы. Более того, католический мейнстрим никогда не видел в Господе воплощения произвола; предполагалось, что природа устроена согласно неизменным и доступным пониманию законам. Именно это имел в виду св. Ансельм, когда говорил о различии между упорядоченным могуществом Господа (*potentia ordinata*) и его абсолютным могуществом (*potentia absoluta*). Согласно св. Ансельму, тем, что Господь решил приоткрыть нам Свою природу, некоторые сведения об устройстве морального порядка и Свой план искупления, Он взял на себя обязательство вести себя определенным образом, которое Он, естественно, исполняет²⁵.

К XII—XIV векам это различие было хорошо усвоено²⁶. Конечно, некоторые авторы, такие как Уильям Оккам, время от времени настолько акцентировали абсолютную волю Господа, что это могло препятствовать развитию науки, но большинство христианских философов считали Вселенную принципиально упорядоченной.

²³ Stanley L. Jaki, *The Savior of Science* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000), 77–78.

²⁴ Stanley L. Jaki, “Myopia about Islam, with an Eye on Chesterbelloc”, *The Chesterton Review* 28 (winter 2002): 500.

²⁵ Richard C. Dales, *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages* (Washington, D. C.: University Press of America, 1980), 264.

²⁶ Richard C. Dales, “The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages”, *Journal of the History of ideas*, X (1980): 535.

Св. Фоме Аквинскому удалось найти баланс между свободой Господа, который может создать такую Вселенную, какую Ему хочется, и Его отношением к той Вселенной, которую он на самом деле создал. Как объясняет о. Яки, с точки зрения томизма главной задачей является выяснение того, какую именно Вселенную создал Бог, но при этом не следует тратить усилия на абстрактные размышления о том, какой *должна* быть Вселенная. Абсолютная творческая свобода Бога означает, что Вселенная не *должна* быть именно такой, а не иной. Мы познаем природу той Вселенной, которую Господь благоволил создать, опытным путем, а опыт — это ключевой элемент научного подхода. И мы способны познать Вселенную, потому что она является рациональной, предсказуемой и доступной пониманию²⁷.

Такой подход позволяет избежать двух возможных ошибок. Во-первых, он предостерегает против не основанных на опыте рассуждений о физической вселенной, которым так любили порой предаваться древние. Это наносит серьезный удар по априорным рассуждениям о том, что Вселенная «должна» быть такой-то и такой-то, и о том, что было бы «логично», если бы Вселенная была такой-то и такой-то. Так, Аристотель утверждал, что если один предмет в два раза тяжелее другого, то он будет падать с той же высоты в два раза быстрее. К этому выводу он пришел в результате интроспекции, но любой может проверить, что это не так. Несмотря на то что Аристотель в ходе своих исследований собрал очень много эмпирических данных, он продолжал верить в то, что натурфилософия может быть основана на чисто рациональном анализе (в противоположность чисто эмпирическому). С его точки зрения, вечная Вселенная есть рационально *необходимая* Вселенная, и физические принципы, на которых она основана, можно выяснить без обращения к опыту, посредством чисто-го процесса мышления²⁸.

²⁷ Цит. по: Haffner, 39; см. также 42.

²⁸ A. C. Crombie, *Medieval and Early Modern Science*, vol. 1 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959), 58.

Во-вторых, томистский подход исходит из того, что созданная Богом Вселенная упорядочена и познаваема, потому что, несмотря на то что Бог обладает властью, позволяющей ему игнорировать законы физического мира, такое поведение противоречит Его рациональности и упорядоченности. Именно это ощущение разумности и предсказуемости физического мира создало у ученых раннего периода Нового времени философскую уверенность в осмысленности занятия наукой. Один из исследователей писал в связи с этим: «Только в рамках такой концептуальной матрицы наука могла появиться в той жизнеспособной форме, которая обеспечила последующее устойчивое развитие»²⁹.

Об этом, как это ни странно, писал и Фридрих Ницше, один из наиболее ожесточенных противников христианства в XIX веке. «Строго рассуждая, — утверждал он, — не существует никакой „беспредпосылочной“ науки... нужно всегда заведомо иметь в наличии некую философию, некую „веру“, дабы предначертать из нее науке направление, смысл, границу, метод, „право“ на существование... Наша вера в науку покоится все еще на *метафизической вере*»³⁰.

Тезис Яки о том, что научные исследования Запада поддерживались христианской теологией, можно продемонстрировать на примере того, как западные ученые решали важные проблемы, связанные с движением, брошенными предметами и импульсом [impetus], т.е. количеством движения. С точки

²⁹ Haffner, 40.

³⁰ Цит. по: Ernest L. Fortin, "The Bible Made Me Do It: Christianity, Science, and the Environment", in *Ernest Fortin: Collected Essays*, vol. 3: *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, ed. J. Brian Benes-tad (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996), 122. В цитате из Ницше (Nietzsche, *Genealogy of Morals* III, 23—24) курсив в оригинале. [Русск. пер.: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. С. 361—362.]

зрения древних греков, естественным состоянием для всех тел было состояние покоя. Поэтому требовалось объяснить движение, и попытка объяснения, предпринятая Аристотелем, оказала наибольшее влияние на тогдашнюю науку. Согласно Аристотелю, земля, вода и воздух — три из четырех элементов материального мира — обладали естественной склонностью стремиться к центру Земли. Когда предмет, брошенный с дерева, падал на землю, он просто действовал согласно своей природе, ища центр земли (в достижении каковой цели он, разумеется, встречал препятствие в виде земли). Огонь, с другой стороны, стремился ввысь, хотя и оставался в подлунных пределах³¹.

Аристотель разделял движение на естественное и насильственное. Примерами естественного движения служат движение падающих шаров и движение восходящих языков пламени, иными словами, то, что происходит, когда движущийся предмет стремится достичь естественного состояния покоя. Классическим примером насильственного движения являются метательные снаряды, когда, скажем, шар бросают вверх, несмотря на его естественное тяготение к центру земли.

Описание движения брошенных предметов было для Аристотеля чрезвычайно тяжелой проблемой. Например, если мы бросим шар, то, согласно теории Аристотеля, он должен мгновенно оказаться на земле, как только покинет руку человека, потому что его природа тянет его к земле. Движение шара будет объяснимо только в том случае, если он так и не покинет руки человека — если мы все время держим шар в руке и двигаем его, то причиной движения является эта внешняя сила. Но если такой силы нет, то аристотелевский подход, очевидно, не может объяснить движение шара в воздухе... Аристотель пытался решить эту проблему, предполагая, что все то время, пока брошенный предмет летит по воздуху, на самом деле

³¹ Об Аристотеле, брошенных телах и импульсе см.: Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science, 1300–1800*, rev. ed. (New York: Free Press, 1957), Chapter 1: “The Historical Importance of a Theory of Impetus”.

на него *действует* внешняя сила, а именно вибрации среды, в которой он перемещается.

Важнейшим элементом перехода от античной физики к физике современной стало введение понятия инерции, т.е. сопротивления объекта изменениям в состоянии его движения. В XVIII веке Исаак Ньютон описал инерцию в своем первом законе, согласно которому тела, находящиеся в состоянии покоя, стремятся остаться в состоянии покоя, а движущиеся тела стремятся оставаться в движении.

Современные исследователи начинают признавать роль средневековых ученых в развитии идеи инерционного движения. Особенно важное значение имели работы Жана Буридана, сорбоннского профессора XIV века. Буридан, как и всякий католик, в силу своих религиозных взглядов не мог не отвергнуть идею Аристотеля о вечности Вселенной. Он считал, что Вселенная была создана Богом из ничего в какой-то конкретный момент. А если Вселенная не является вечной, то и движение небесных тел, которое Аристотель тоже считал вечным, должно быть осмыслено по-другому. Иными словами, если *планеты* стали существовать начиная с какого-то момента во времени, то и *движение планет* тоже началось в какой-то конкретный момент времени.

Буридан пытался выяснить, каким образом созданные Господом небесные тела могли начать и продолжать свое движение в отсутствие постоянной двигающей их силы. Его ответ состоял в том, что Бог *сообщил* небесным телам движение в момент творения и что это движение не остановилось потому, что, двигаясь в космосе, небесные тела не встречают сопротивления. Поскольку движущиеся тела не встречаются с противодействующей силой, которая могла бы замедлить или остановить их движение, они продолжают двигаться. Таким образом, Буридан предвосхитил идеи импульса и инерционного движения³². Хотя Буридан

³² О Буридане и инерции см.: Stanley L. Jaki, "Science: Western or What?" in *Patterns or Principles and Other Essays*, 169–171.

так и не смог окончательно вырваться из рамок аристотелевой физики и на его представление об импетусе (количестве движения) продолжали влиять ложные идеи античных авторов, он совершил важный теоретический прорыв³³.

Важно не забывать теологический контекст и религиозную среду, которые позволили Буридану сделать этот вывод, поскольку именно отсутствие такого контекста в великих древних культурах помогает объяснить то, почему им так и не удалось прийти к идее инерционного движения. Как отмечал Яки, все эти культуры были языческими; соответственно они считали Вселенную и ее движение вечными, не имеющими ни начала, ни конца. Однако, говорит Яки, после того, как вера в творение *ex nihilo* превратилась в элемент «культурного консенсуса христианского Средневековья, возникновение идеи инерционного движения стало практически неизбежным»³⁴.

Эти вопросы продолжали обсуждаться в течение многих веков, но если взять огромный корпус текстов на эту тему — от Буридана до Декарта, — то выяснится, что большинство ученых разделяли точку зрения Буридана. Это позволило Яки утверждать: «В силу того, что этот широкий религиозный, или теологический, консенсус — заслуга христианства, феномен науки является не западным, а христианским»³⁵.

Наследники Буридана и Никола Орема не очень стремились признавать свои интеллектуальные долги. Например, Исаак Ньютон в старости потратил кучу времени на вымарывание из своих записных книжек имени Декарта, чтобы скрыть его влияние на свои идеи. В свою очередь, Декарт умолчал о том, скольким он обязан средневековой теории импетуса (количества движения)³⁶. Коперник упоминал о ней в своих

³³ Crombie, vol. 2, 72—73; о разнице между теорией Буридана и современными представлениями об инерции см.: Butterfield, 25.

³⁴ Jaki, “Science: Western or What?” 170—171.

³⁵ Ibid, 171.

³⁶ Jaki, “Medieval Creativity in Science and Technology”, 76.

работах, но на конкретные источники не ссылаясь. Вполне возможно, что он познакомился с ней, когда учился в Краковском университете, где ему было нетрудно получить доступ к рукописным копиям работ Буридана и Орема³⁷.

Как бы то ни было, сегодня очевидно, что этот важнейший прорыв Буридана, который был прямым следствием его католической веры, оказал глубокое влияние на западную науку. Он получил завершённое воплощение в первом законе Ньютона. Яки писал: «В той степени, в которой наука представляет собой количественное исследование движущихся предметов, а первый закон Ньютона является фундаментом прочих законов, мы имеем полное право говорить о средневековом происхождении современной науки»³⁸.

Разработанное Буриданом понятие импетуса представляет собой серьёзную попытку объяснить движение на Земле и в небесах посредством универсальной системы механики³⁹. Со времен античности считалось, что законы движения небесных тел фундаментально отличаются от законов движения на Земле. Незападные культуры пантеистического толка, а также культуры, верившие в божественность небесных тел в том или ином варианте, тоже исходили из того, что движение небесных тел должно описываться иначе, чем движение на земле. Исаак Ньютон в конце концов доказал, что существуют общие законы движения для всей Вселенной: и для Земли, и для неба. Но начало этому пути положил Буридан.

Кафедральная школа в Шартре

Кафедральная школа в Шартре, учебное заведение, расцвет которого пришелся на XII век, — это особая глава и в интеллектуальной истории Запада, и в истории западной науки. В XI веке школа успешно

³⁷ Ibid., 76—77.

³⁸ Ibid., 79.

³⁹ Crombie, vol. 2, 73.

развивалась под руководством Фульберта, ученика Герберта Орильякского, светоча конца X века, который впоследствии стал папой Сильвестром II. В это время практически все, кто внес сколько-нибудь существенный вклад в развитие науки, были так или иначе связаны с Шартрской школой⁴⁰.

Сам Фульберт служил примером интеллектуального любопытства и разносторонности. Он был знаком с последними достижениями в логике, математике и астрономии и находился в курсе тех исследований, которые велись в мусульманской Испании. Кроме того, он был прекрасным врачом и сочинил много гимнов. Фульберт — яркий пример ученого-католика; ему и в голову не могла прийти мысль о том, что к мирским наукам и к трудам древних язычников можно относиться с презрением.

Кое-что о подходе Шартрской школы можно узнать, приглядевшись к западному фасаду Шартрского собора. Каждому из семи традиционных свободных искусств соответствует отдельная скульптура, каждую дисциплину представляет античный мыслитель. Это Аристотель, Боэций, Цицерон, Донат (или, возможно, Присциан), Эвклид, Птолемей и Пифагор⁴¹. Работы над западным фасадом собора велись в 40-е годы XII века под личным наблюдением тогдашнего канцлера школы Тьерри (Теодорика) Шартрского. Тьерри был глубоко предан свободным искусствам, и при нем Шартрская школа стала лучшим и наиболее престижным учебным заведением в Европе, обучающим этим предметам.

Страсть Тьерри к свободным искусствам объяснялась его религиозными убеждениями. С его точки зрения, которую разделяли многие средневековые умы, дисциплины квадривиума — арифметика,

⁴⁰ E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, trans. C. Dikshoorn (London: Oxford University Press, 1961), 106.

⁴¹ Thomas Goldstein, *Dawn of Modern Science: From the Ancient Greeks to the Renaissance* (New York: Da Capo Press, 1995 [1980]), 71, 74.

геометрия, музыка и астрономия — побуждали студентов к созерцанию созданного Богом упорядоченного мироустройства и красоты Творения. Благодаря изучению тривиума — грамматики, риторики и логики — люди получали возможность убедительно и понятно выразить то, что открылось им в результате созерцания. Наконец, выражаясь словами одного современного ученого, свободные искусства открывали человеку «его место во вселенной и учили его ценить красоту созданного Господом мира»⁴².

Одной из особенностей натурфилософии XII века было представление о природе как о чем-то автономном, действующем в рамках доступных разуму неизменных законов. Именно в этом ярче всего сказалось влияние Шартрской школы. Интеллектуалы, которых интересовало то, как устроена природа, с энтузиазмом предлагали объяснения, основанные на естественной причинности⁴³. Аделард из Бата (ок. 1080—1142), который учился в Шартре, писал: «Именно разум делает нас людьми. И если бы мы повернулись спиной к потрясающей разумной красоте мира, где мы живем, нас надлежало бы изгнать из него, подобно неблагодарному гостю, не ценящему дом, где ему дали приют»⁴⁴. Из этого он делал следующий вывод: «Я не умаляю Бога, ибо все, что есть, исходит от Него. Но сначала мы должны дойти до самых границ человеческого знания и только если человеческого знания не хватит, следует обращаться за объяснением к Богу»⁴⁵.

Вильгельм Конхезий (Гийом из Конша) разделял точку зрения Аделарда. «Я ничего не отделяю от Бога, — писал он. — Он создатель всех вещей, за

⁴² Raymond Klibansky, “The School of Chartres”, in *Twelfth Century Europe and the Foundations of Modern Society*, eds. Marshall Clagett, Gaines Post, and Robert Reynolds (Madison: University of Wisconsin Press, 1961), 9–10.

⁴³ Ср.: David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 200.

⁴⁴ Goldstein, 88.

⁴⁵ Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

исключением зла. Но природа, дарованная Им Его созданиям, явлена в полноте согласных деяний, кои деяния споспешествуют Его вящей славе, ибо природа сотворена Им»⁴⁶. Иными словами, созданная Господом структура природы такова, что обычно мы можем дать объяснение наблюдаемых явлений, не прибегая к сверхъестественному. Те, кто критиковал метод научного анализа, вызывали у Вильгельма Конхезия насмешку и презрение: «Они не ведают ничего о силах природы и желают видеть всех такими же невеждами, поэтому им не хочется, чтобы силы природы изучали другие, а хочется, чтобы мы верили, подобно смердам, и не выясняли [естественных] причин [вещей]. Мы же говорим, что нужно всегда искать причины... Но такие люди... когда узнают, что человек занимается исследованиями, говорят: он еретик»⁴⁷.

Естественно, подобные взгляды вызывали недоверие и порождали вопрос: могут ли католические философы систематически анализировать природу в терминах вторичной причинности и быть приверженными представлению о природе как о рациональной системе без того, чтобы прийти к полному отрицанию сверхъестественного и чудесного как такового? Но на деле этим мыслителям как раз удавалось сохранить баланс. Они отвергали представления о том, что рациональный анализ естественных причин оскорбителен для Господа, и о том, что это означает ограничение Господа рамками познаваемых законов природы. Они, как мы уже говорили, полагали, что Бог мог создать любую вселенную по Своему желанию, но, после того, как Он создал нашу, Он позволяет ей существовать в соответствии с ее собственной природой и, как правило, не вмешивается в ее фундаментальное строение⁴⁸.

Рассуждая о том, как в Библии описано сотворение мира, Тьерри Шартрский четко указывает на то, что небесные тела никоим образом не являются божественными, Вселенная не представляет собой

⁴⁶ Goldstein, 82.

⁴⁷ Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, 200.

⁴⁸ Ibid., 201.

некий огромный живой организм, а небесные тела не состоят из бессмертной материи, неподвластной земным законам. Наоборот, Тьерри объясняет, что у всех вещей «есть Создатель — Господь, потому что все они способны меняться и не вечны». Тьерри считал, что звезды и небосвод состоят из воды и воздуха, а не из полубожественных субстанций, поведение которых объясняется принципиально иными законами, чем поведение предметов на земле⁴⁹. Для развития науки эта мысль была чрезвычайно важна.

Томас Голдстин, современный историк науки, оценивал значение Шартрской школы следующими словами: «Формулировка философских предпосылок; выделение базового понятия космоса, из которого позже вырастут специализированные дисциплины; систематическая реконструкция научных знаний прошлого, т.е. обеспечение твердого фундамента в виде научной традиции для будущего развития западной науки — каждый из этих шагов имел огромное значение, а в совокупности они свидетельствуют о том, что в середине XII века небольшая группа людей в течение 15—20 лет сознательно стремилась дать толчок развитию западной науки и осуществила для этого все самые необходимые шаги»⁵⁰. Голдстин предсказывает, что в будущем «Тьерри будут считать одним из отцов-основателей западной науки»⁵¹.

Век расцвета Шартрской школы был временем важных событий в интеллектуальной жизни. Когда в конце XI века христиане начали изгонять исламских завоевателей из Испании и одержали над ними победу в Сицилии, католическим ученым достались в наследство крупные арабские научные и учебные центры. В свое время, завоевав Александрию и Сирию, мусульмане вступили в контакт с греческой наукой и стали заниматься изучением и комментированием античных источников. Древнегреческие тексты, остававшиеся неизвестными Европе в течение многих

⁴⁹ Jaki, *Science and Creation*, 220—221.

⁵⁰ Goldstein, 77.

⁵¹ Ibid., 82.

столетий, но переведенные мусульманами на арабский язык, теперь вернулись в европейский культурный оборот и были переведены на латынь. В Италии переводы делались непосредственно с греческих оригиналов. В числе этих текстов были важнейшие натурфилософские трактаты Аристотеля, в частности «Физика», «О небе и о мире»* и «О возникновении и уничтожении».

Многие ученые-католики просто-напросто исходили из того, что между истинами веры и вершинами античной философии не может быть противоречия. Но противоречия на самом деле существовали, и это становилось все яснее и яснее по мере введения в оборот новых текстов. Для Аристотеля Вселенная была вечной, в то время как Церковь учила, что Бог создал мир из ничего в какой-то определенный момент времени. Кроме того, Аристотель отрицал возможность существования вакуума. Современным читателям, вероятно, сложно осознать теологические следствия из этого, но многие католики, особенно в XIII веке, видели их сразу. Отрицать возможность существования вакуума означает отрицать творческое могущество Господа, потому что для всемогущего Бога возможно все. В трудах Аристотеля можно было найти и другие сомнительные идеи, с которыми надо было разбираться.

Один подход к этой проблеме был представлен группой так называемых латинских аверроистов, название которых происходит от имени Аверроэса (Ибн Рушда), который был одним из самых знаменитых и почитаемых арабских толкователей текстов Аристотеля. Часто ошибочно утверждается, что они исповедовали учение о «двойной истине» и считали, что теологически ложные утверждения могут быть истинными с философской точки зрения, и наоборот. Из этого они якобы делали вывод о том, что два противоречащих друг другу утверждения могут быть истинными,

* «О мире» — псевдо-Аристотелев трактат, который в средневековой традиции было принято соединять с трактатом Аристотеля «О небе». — *Прим. перев.*

одно — с точки зрения теологии, а другое — с точки зрения философии.

На самом деле их взгляды были не так примитивны. Они считали, что представления Аристотеля, в частности представление о вечности Вселенной, были результатом логически обоснованных рассуждений и что в самом процессе их вывода не содержится ошибки. Однако эти представления, безусловно, противоречили божественному откровению. Латинские аверроисты решали эту проблему следующим образом. Они утверждали, что, будучи философами, обязаны доводить рассуждения до логического конца, но если выводы противоречат Откровению, то они не могут быть истинными в каком бы то ни было абсолютном смысле. В конце концов, восклицали они, что такое слабый человеческий разум перед всемогуществом Бога, выходящего за пределы этого разума? ⁵²

Консервативным ученым этот выход из положения казался не менее спорным и неубедительным, чем нам. В результате некоторые из них отвернулись от философии. Св. Фома Аквинский, питавший к Аристотелю глубокое уважение, опасался, что реакция консерваторов на ошибки аверроистов может привести к тому, что тексты Философа (так он называл Аристотеля) могут вообще выпасть из научного оборота. Своим знаменитым синтезом св. Фома продемонстрировал, что разум и вера дополняют друг друга и не могут противоречить друг другу. Если же нам кажется, что мы имеем дело с противоречиями, то на самом деле мы имеем дело с ошибкой в понимании либо религии, либо философии.

Несмотря на блестящее решение Аквината, новые тексты продолжали вызывать опасения и отрицательную реакцию со стороны некоторых ученых. Вскоре после смерти св. Фомы епископ Парижа обнаружил список из 219 тезисов, которые профессорам Парижского университета запрещалось излагать;

⁵² О латинских аверроистах см. Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York. Charles Scribner's Sons, 1938), 54—66.

в историю это событие вошло под названием Осуждения 1277 года. Осуждены были те идеи Аристотеля (а в некоторых случаях даже потенциальные выводы из них), которые противоречили католическому пониманию Бога и мира. Хотя формально запрет действовал только в Париже, есть убедительные свидетельства, что его последствия ощущались даже в Оксфорде. Папа не имел к этому отношения; он всего лишь просил выяснить, в чем причина интеллектуального брожения в Парижском университете. (Один из исследователей этого вопроса писал, что папа «отнесся к действиям епископа Парижского без энтузиазма»⁵³.)

Но даже Осуждение 1277 года тоже сыграло положительную роль в развитии науки. По мнению великого историка науки Пьера Дюгема, именно этот запрет стал моментом рождения современной науки. Дюгем, а вслед за ним Алистер Кромби и Эдвард Грант, считали, что это осуждение вынудило ученых выйти за пределы границ, установленных аристотелевскими посылами, и по-новому подойти к мышлению о физическом мире. Осуждение некоторых аспектов физической доктрины Аристотеля привело к тому, что западные ученые начали отходить от обычая слишком сильно полагаться на нее, и дало им возможность отхода от доставшихся им от античности аксиом. Хотя среди историков имеются разные мнения об относительном влиянии этого запрета, все они сходятся на том, что он заставил западных ученых освободиться от оков аристотелианства и открыл перед ними новые возможности, которые никогда не приходили в голову великому древнегреческому философу⁵⁴.

⁵³ Dales, *Intellectual Life*, 254.

⁵⁴ Похожую точку зрения можно найти у следующих авторов: A. C. Crombie, *Medieval and Early Modern Science*, vol. 1, 64 and vol. 2, 35—36; Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, 213ff., 220—221; idem, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 78—83, 147—148.

Приведем пример. Мы уже упоминали о том, что Аристотель отрицал возможность существования вакуума и мыслители периода Высокого Средневековья обычно соглашались с ним. После осуждения 219 тезисов ученые были вынуждены признать, что всемогущий Бог в состоянии создать вакуум. Это открыло перед ними новые, невиданные возможности. Разумеется, некоторые ученые, по-видимому, признавали возможность существования вакуума лишь формально. Безусловно признавая, что Господь всемогущ и, следовательно, способен создать даже вакуум, они были убеждены, что Он не станет этого делать. Но некоторых других заинтересовали новые возможности, связанные с существованием вакуума, и это привело к важным научным дискуссиям. Таким образом, как писал историк науки Ричард Дейлс, осуждение «определенно породило новый, более свободный и творческий тип научных исследований»⁵⁵.

Об этом убедительно свидетельствует история другого осужденного тезиса, а именно идеи Аристотеля о том, что «причиной небесных движений является разумная душа»⁵⁶. Осуждение этой идеи имело важное значение. Что отрицалось таким образом? Отрицалось то, что небесные тела обладают душой и являются в каком-то смысле живыми. Это стандартное космологическое верование имело широкое хождение со времен античности. Хотя некоторые отцы Церкви осуждали его и указывали на его несовместимость с христианством, очень многие христианские мыслители встали на позицию Аристотеля и полагали, что планетарные сферы приводятся в движение некими разумными сущностями.

Осуждение этой идеи породило новые подходы к решению ключевого вопроса об источнике движения

Линдберг относится к этой идее более скептически, хотя разделяет ее по существу, см.: Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, 238, 365.

⁵⁵ Dales, "The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages", 550.

⁵⁶ Ibid., 546.

небесных тел. Жан Буридан, развивая мысли Роберта Гроссетеста, полагал, что в Писании нет указаний на наличие движущих планетами разумных существ, а Никола Орем продвинулся на этом пути еще дальше⁵⁷.

Еще в патристическую эпоху христианские мыслители, часто косвенным образом, начали процесс деанимации природы, т.е. отказа от одушевления природных предметов. Частью этого процесса являлось изгнание из картины Вселенной всякого представления о том, что небесные тела являются живыми существами или разумными сущностями, а также о том, что они не способны двигаться без воздействия некой духовной движущей силы. Упоминания об этом разбросаны по текстам св. Августина, св. Василия Великого, св. Григория Нисского, св. Иеронима и св. Иоанна Дамаскина. Однако лишь тогда, когда исследователи стали изучать природу более последовательно и упорно, появились люди, которые явным образом представляли себе Вселенную как некий механизм, доступный в силу этого для человеческого понимания⁵⁸. Дейлс писал: «В XII веке в латинской Европе те аспекты иудеохристианской мысли, которые были связаны с представлениями о сотворении мира из ничего и об удаленности Бога от сотворенного Им мира, привели к тому, что некоторым людям в некоторых контекстах удалось изгнать из царства природы все полубожественные сущности»⁵⁹. А Стенли Яки констатировал, что для того, чтобы наука могла возникнуть, нужно было «лишить природу души»⁶⁰.

Спустя долгое время после того, как все забыли об осуждении тезисов Аристотеля, споры, которые оно породило, по-прежнему влияли на интеллектуальную историю Европы, и это влияние продолжалось на

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Richard C. Dales, "A Twelfth Century Concept of the Natural Order", *Viator* 9 (1978), 179.

⁵⁹ *Ibid.*, 191.

⁶⁰ Haffner, 41.

протяжении всего XVII века, ознаменовавшего начало научной революции⁶¹.

Ученые-священники

Нетрудно продемонстрировать, что многие великие ученые, такие как Луи Пастер, были католиками. Но гораздо более показательным то, что значительный вклад в развитие науки внесло огромное количество *духовных лиц*, в том числе священников. Речь идет в основном о людях, которые были посвящены в духовный сан, т.е. навсегда связали себя с Католической церковью самыми прочными узами из всех, какие только существуют. Их неутолимая любознательность по отношению к созданной Богом Вселенной и их преданность науке показывает, что естественные взаимоотношения Католической церкви и науки — дружественные и им вовсе не свойственны враждебность и подозрительность.

Упомянем в этой связи о некоторых выдающихся ученох XIII века. Роджер Бэкон, францисканец, преподававший в Оксфорде, прославился своими трудами по математике и оптике; его считают предтечей современного научного метода. Бэкон писал о философии науки, подчеркивая важность опыта и эксперимента. В своем «Большом сочинении» (*Opus Maius*) Бэкон отмечал: «...Без опыта ничто не может быть познано достаточным образом. В самом деле, имеются два вида познания: с помощью аргументации и с помощью опыта. Аргумент дает заключение и вынуждает нас соглашаться с заключением, но он не дает твердой уверенности и не устраняет сомнения так, чтобы разум успокоился в созерцании истины». В «Третьем сочинении» (*Opus Tertium*) Бэкон предупреждал, «что самые сильные аргументы ничего не доказывают, если выводы из них

⁶¹ Edward Grant, “The Condemnation of 1277, God’s Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages”, *Viator* 10 (1979): 242–244.

не подтверждены опытом»⁶². Он выделял несколько препятствий для распространения истины, в том числе невежество публики и ошибочные, но укоренившиеся представления⁶³.

Св. Альберт Великий (ок. 1200—1280), или *Albertus Magnus*, учился в Падуе, а позже вступил в доминиканский орден. Он преподавал в различных немецких монастырях, а потом в университете в Париже, где вырастил плеяду блестящих ученых (его учеником был, например, св. Фома Аквинский). Кроме того, св. Альберт занимал важные церковные должности. В течение нескольких лет он был провинциалом доминиканского ордена в Германии и два года — епископом Регенсбурга. В Биографическом словаре науки (*Dictionary of Scientific Biography*) читаем: «Он был чрезвычайно разносторонне одарен и по праву считается одним из предтеч современной науки в Высоком Средневековье». Св. Альберт был канонизирован папой Пием XI в 1931 году, а спустя десять лет Пий XII объявил его святым покровителем всех, кто занимается естественными науками⁶⁴.

Св. Альберт был знаменитым исследователем природы и очень много написал об окружающем мире. Ему принадлежат работы по физике, логике, метафизике, биологии, психологии и различным наукам о Земле. Как и Роджер Бэкон, св. Альберт подчеркивал важность непосредственных наблюдений для познания физического мира. В трактате «О минералах» (*De Mineralibus*) он писал, что цель естественных наук состоит «не просто в том, чтобы принимать мнения других, т.е. то, о чем повествуют люди, но и в том, чтобы самостоятельно исследовать сами действующие

⁶² Walsh, 292—293. [Русск. пер.: Бэкон Р. Избранное. М.: Издательство Францисканцев, 2005. С. 337.]

⁶³ A. C. Crombie and J. D. North, “Bacon, Roger”, in *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles C. Gillispie (New York: Charles Scribner’s Sons, 1970), 378. В дальнейшем *Dictionary* обозначается аббревиатурой DSB.

⁶⁴ William A. Wallace, O. P., “Albertus Magnus, Saint”, DSB, 99.

в природе причины»⁶⁵. Он настаивал на важности непосредственного наблюдения и, хотя и восхищался Аристотелем, его отказ принимать на веру утверждения научных авторитетов послужил существенным вкладом в развитие научного образа мышления.

У Роберта Гроссетеста, который занимал кресло канцлера Оксфордского университета и епископскую кафедру в Линкольне, самом крупном диоцезе Англии, были очень широкие научные интересы и достижения, позволяющие поставить его в один ряд с Роджером Бэконом и Альбертом Великим. На Гроссетеста оказала огромное влияние Шартрская школа, особенно Тьерри⁶⁶. Гроссетест был одним из наиболее образованных людей своего времени; он считается первым человеком, который полностью и пошагово описал процедуру научного эксперимента. В своей книге «Роберт Гроссетест и рождение экспериментальной науки» (*Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*) А. Кромби утверждал, что именно благодаря таким людям, как Гроссетест, в XIII веке зародились основы научного метода. Несмотря на то что следует отдать должное достижениям научной революции XVII века, теоретическое значение наблюдения и эксперимента подчеркивалось уже в Высоком Средневековье.

В учебниках обычно говорится о Роджере Бэконе и Альберте Великом, а также упоминается о Роберте Гроссетесте. Другие католики, повлиявшие на развитие науки, обычно остаются в тени. Например, о. Николаус Стено (1638—1686), обратившийся в католичество и ставший католическим священником лютеранин, считается «создателем большинства принципов современной геологии»; его часто называют отцом стратиграфии (науки о слоях горных пород)⁶⁷. О. Стено был уроженцем Дании; он жил и работал во многих

⁶⁵ Walsh, 297.

⁶⁶ Dales, “The De-Animation of the Heavens”, 540.

⁶⁷ William B. Ashworth, Jr., “Catholicism and Early Modern Science”, in Lindberg and Numbers, eds., *God and Nature*, 146.

странах Европы. Одно время он был придворным врачом великого герцога Тосканского. Однако, несмотря на то что его высоко ценили как врача, главным делом его жизни было исследование окаменелостей и геологических страт.

Его работа началась после весьма необычного эпизода: ему выпало препарировать голову огромной акулы, которую поймали французские рыбаки в 1666 году. Это была самая крупная акула в мире: она весила 2800 фунтов (примерно 1270 кг). Именно поэтому препарировать ее позвали Стено, который был известен как искусный прозектор.

Для нас существенно то, что Стено чрезвычайно поразили зубы акулы. Они имели странное сходство с так называемыми глоссопетрами (камнями в форме языка), тайна происхождения которых занимала людей еще в глубокой древности. На Мальте эти камни находили в земле; считалось, что они обладают целительной силой. Бытовали многочисленные объяснения того, откуда они взялись. Гийом Ронделе в XVI веке высказал предположение, что это акулы зубы, но это мнение не получило поддержки. И вот у Стено возникла возможность сравнить эти объекты — и он обнаружил между ними поразительное сходство.

Это был очень важный момент в истории науки, поскольку был связан с гораздо более важным вопросом, чем соотношение между акулыими зубами и таинственными камнями — с наличием раковин и морских окаменелостей в камнях, расположенных далеко от моря. Вслед за разгадкой тайны глоссопетр, которые почти наверняка были зубами акул, встал вопрос о происхождении окаменелостей вообще и причин, по которым они приняли ту форму, в которой мы их наблюдаем. Почему мы находим их в камнях? На этот вопрос было много ответов, в том числе, что они спонтанно порождаются камнями, но ни один из них не устраивал Стено. С его точки зрения, эти объяснения были неубедительными с научной точки зрения и к тому же оскорбительными для Господа, которому подобные теории приписывали бесцельные и произвольные действия. На основании целого ряда доводов

Стено пришел к выводу, что все теории возникновения окаменелостей противоречат известным фактам. Он с головой погрузился в изучение этого вопроса и через два года закончил труд под названием «Предварительные замечания к рассуждению о твердом, внутри твердого естественно содержащемся» (*De solido intra solidum naturaliter contento dissertatio-nis prodromus*).

Это была нелегкая работа: ведь Стено вступил на неизведанную территорию. Геологической науки, у которой он мог бы позаимствовать методологию или базовые принципы, еще не существовало. Ему приходилось заниматься событиями и процессами, которые происходили в отдаленном прошлом, и он не мог воспользоваться для подтверждения некоторых своих выводов методом непосредственного наблюдения.

Несмотря на это, он упорно продвигался вперед. Стено был уверен, что камни, окаменелости и геологические страты могут рассказать нам об истории земли и что изучение геологии позволит узнать эту историю. Эта идея была новой и революционной. В прежние времена ученые, начиная с Аристотеля, полагали, что прошлое земли непостижимо. Автор недавно опубликованной биографии Стено пишет, что тот «был первым, кто заявил, что историю земли можно восстановить по камням, и поставил перед собой такую задачу»⁶⁸. «Главное достижение Стено в его трактате *De solido* состоит не только в том, что он предложил новое и правильное объяснение происхождения окаменелостей. Как он сам отметил, по сути дела те же идеи высказывались за тысячу лет до него. Его заслуга не сводится и к тому, что он представил новую и правильную интерпретацию пластов горных пород. Его главным достижением была выработка концепции совершенно нового научного подхода к изучению природы — подхода, учитывавшего фактор времени. Говоря словами самого Стено: „Из того, что мы наблюдаем непосредственно, можно сделать

⁶⁸ Alan Cutler, *The Seashell on the Mountaintop* (New York: Dutton, 2003), 106.

обоснованные выводы о том, что недоступно наблюдению“. Наблюдая за окружающим миром, можно восстановить картину ушедших миров»⁶⁹.

Из его многочисленных открытий особое значение имеют три так называемых принципа Стено. Его трактат — первая известная нам книга, где сформулирован принцип суперпозиции, один из основных принципов стратиграфии⁷⁰. Это и есть первый принцип Стено. Он гласит, что пласты осадочных пород следуют в порядке их образования таким образом, что более старые пласты находятся ниже более молодых.

Однако, поскольку наблюдаемые в реальности пласты обычно тем или иным образом нарушены, деформированы или смещены, их геологическую историю не всегда просто реконструировать. К примеру, если пласты повернуты вертикально, возникает вопрос: какой слой считать верхним, а какой — нижним? Расположить ли стратиграфическую последовательность слева направо или справа налево? Чтобы ответить на него, Стено вводит принцип первичной горизонтальности. Источником осадочных пород, утверждает он, является вода (река, морской шторм и т.д. и т.п.). Порода уносится водой и в конце концов осаждается в виде тех или иных слоев. После того, как это произошло, отложения выравниваются под воздействием силы притяжения и водных течений прибойной зоны. В результате снизу они принимают форму дна, а сверху разглаживаются. Как же установить последовательность отложения пород, слои которых не расположены горизонтально? Поскольку наиболее крупные и тяжелые частицы, естественно, осаждаются первыми, а более мелкие и легкие — потом, то достаточно выяснить, в каком слое расположены самые

⁶⁹ Ibid., 113—114.

⁷⁰ David R. Oldroyd, *Thinking About the Earth: A History of Ideas in Geology* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 63—67; см. также: A. Wolf, *A History of Science, Technology, and Philosophy in the 16th and 17th Centuries* (London: George Allen & Unwin, 1938), 359—360.

крупные частицы. Это и будет нижний слой данной стратиграфической последовательности⁷¹.

Наконец, сформулированный Стено принцип латеральной непрерывности гласит, что если по обеим сторонам долины имеется одинаковая последовательность слоев, то это значит, что некогда на ее месте существовала непрерывная стратиграфическая последовательность, т.е. соответствующие слои двух ее сторон были соединены непрерывными отложениями, а образование долины является более поздним геологическим событием. Стено также указывал на то, что если в каком-то месте мы находим слой, в котором обнаруживается морская соль или другие объекты, имеющие отношение к морю — в частности, зубы акулы, — это значит, что некогда на этом месте должно было быть море.

С течением времени о. Стено стал восприниматься как образец святости и учености. В 1722 году его внучатый племянник Якоб Уинслоу написал его биографию для сборника под названием «Жития святых на каждый день» (она вошла в раздел, посвященный потенциальным святым). Уинслоу, перешедший в католичество из лютеранства, считал, что его обращение — результат молитв о. Стено. В 1938 году группа датских почитателей о. Стено обратилась к папе Пию XI с просьбой официально причислить его к лику святых. Спустя 50 лет папа Иоанн Павел II беатифицировал о. Стено, воздав должное и его святости, и его вкладу в науку.

Научные достижения иезуитов

Больше всего посвятивших себя науке католических священников мы находим в Обществе Иисуса, основанном в XVI веке Игнатием Лойолой. Вот как один современный историк описывает научные успехи, достигнутые иезуитами к XVIII веку: «Они внесли свой вклад в изобретение часов с маятником, пантографа,

⁷¹ Cutler, 109–112.

барометра, рефракционного телескопа и микроскопа, успешно занимались оптикой, магнетизмом и электричеством. Они открыли полосы Юпитера, туманность Андромеды и кольца Сатурна. Независимо от Харви они создали теорию кровообращения. Они теоретически обосновали возможность полета, объяснили влияние Луны на приливы и выдвинули теорию волновой природы света. Звездные карты южного полушария, символическая логика, дамбы на реках По и Адидже, введение знаков плюса и минуса в итальянскую математику — вот неполный список достижений иезуитов. Не зря величайшие ученые, такие как Ферма, Гюйгенс, Лейбниц и Ньютон, относили иезуитов к числу своих наиболее важных корреспондентов»⁷².

Один из историков, занимавшийся периодом возникновения науки об электричестве, считает, что Общество Иисуса «внесло важнейший вклад в экспериментальную физику в XVII веке»⁷³. Другой современный исследователь пишет: «К этой похвале следует добавить, что иезуиты проводили глубокие исследования и по другим дисциплинам; так, практически все значимые работы по оптике, относящиеся к этому периоду, были написаны иезуитами»⁷⁴. Некоторым крупным ученым-иезуитам мы обязаны появлением научных энциклопедий, которые сыграли колоссальную роль в распространении результатов исследований среди ученого сообщества. Историк Уильям Эшворт писал: «Если считать, что одним из результатов научной революции стало взаимное сотрудничество ученых, за это нам следует благодарить иезуитов»⁷⁵.

Орден иезуитов также может гордиться выдающимися математиками, внесшими большой вклад в науку. Когда Шарль Боссю, один из первых исто-

⁷² Jonathan Wright, *The Jesuits; Missions, Myths and Histories* (London: HarperCollins, 2004), 189.

⁷³ J. L. Heilbron, *Electricity in the 17th and 18th Centuries: A Study of Early Modern Physics* (Berkeley: University of California Press, 1979), 2.

⁷⁴ Ashworth, "Catholicism and Early Modern Science", 154.

⁷⁵ Ibid., 155.

риков математики, составил список наиболее выдающихся математиков с 900 года до н.э. до 1800 года н.э., из 303 включенных в него ученых 16 были иезуитами⁷⁶. Эту цифру (5% всех крупных математиков, работавших на протяжении 2700 лет) можно оценить в полной мере лишь с учетом того, что орден иезуитов существовал лишь в течение двух из этих 27 веков!⁷⁷ Кроме того, примерно 35 кратеров на Луне носят имена иезуитов, ученых и математиков.

Иезуиты были первыми, кто принес западную науку в такие удаленные от Европы места, как Китай и Индия. Так, в XVII веке иезуиты познакомили Китай с существенным корпусом научного знания и предоставили китайцам обширный инструментарий для понимания физической Вселенной, в частности, эвклидову геометрию, позволявшую постичь движения планет. Один из исследователей этой темы писал о деятельности иезуитов в Китае: «Они прибыли туда в то время, когда наука вообще, и в особенности математика и астрономия, находились в Китае на очень низком уровне развития, в то время как в Европе уже зарождалась наука в ее современном понимании. Они предприняли огромные усилия для того, чтобы перевести на китайский язык западные труды по математике и астрономии, и пробудили у китайских ученых интерес к этим наукам. Они активно занимались астрономическими наблюдениями и составили первые современные карты Китая. Они также научились ценить научные достижения этой древней культуры и познакомили с ними Европу. Благодаря их письмам европейские ученые впервые получили сведения о китайской науке и культуре»⁷⁸.

Иезуиты занимались распространением научных знаний и созданием инфраструктуры во многих относительно слаборазвитых странах: не только в Азии,

⁷⁶ MacDonnell, 71.

⁷⁷ Орден иезуитов был ликвидирован в 1773 г. и восстановлен в 1814 г.

⁷⁸ Agustin Udias, *Searching the Heavens and the Earth: The History of Jesuit Observatories* (Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003), 53.

но также в Африке, Центральной и Южной Америке. В XIX веке в этих странах создавались иезуитские обсерватории, где изучали астрономию, геомагнетизм, метеорологию, сейсмологию и физику Солнца. Страны, в которых располагались эти обсерватории, получили от иезуитов методику точного измерения времени, метеорологические прогнозы (особенно важное практическое значение имели предсказания ураганов и тайфунов), оценку сейсмологических рисков и карты⁷⁹. В Центральной и Южной Америке иезуиты занимались в основном метеорологией и сейсмологией; собственно, в этой части света они и заложили традицию изучения этих наук⁸⁰. Многие страны, от Эквадора до Ливана и Филиппин, обязаны своим научным развитием иезуитам.

Среди иезуитов было много выдающихся ученых. Например, широко известны открытия о. Джамбаттисты Риччоли; он, в частности, был первым, кто рассчитал ускорение свободно падающего тела (что является малоизвестным фактом). Кроме того, он был видным астрономом. В 1649 году он задумал написать для ордена астрономическую энциклопедию. Его настойчивость и поддержка о. Атанасиуса Кирхера привели к тому, что орден одобрил этот проект. Опубликованный в 1651 году «Новый Альмагест» (*Almagestum novum*) стал «свидетельством и памятником научных и творческих усилий». Эта книга была крупным научным достижением. «Ни один серьезный ученый не мог позволить себе игнорировать *Almagestum novum*», — пишет современный исследователь⁸¹. К примеру, Джон Флемстид, британский королевский астроном, активно пользовался трудом о. Риччоли в 1680-е годы при подготовке своих знаменитых лекций по астрономии⁸².

Кроме того, что «Альмагест» является обширной сокровищницей знаний, он свидетельствует о готовно-

⁷⁹ Ibid., 147.

⁸⁰ Ibid., 125.

⁸¹ Heilbron, 88.

⁸² Ibid.

сти иезуитов отказаться от астрономических идей Аристотеля. Иезуиты свободно обсуждали гипотезу о том, что Луна сделана из того же материала, что и Земля, и высоко ценили тех астрономов (даже протестантских), кто отклонялся от стандартного геоцентризма⁸³.

Историки отмечали необычайно высокую значимость, придаваемую иезуитами точности измерений в экспериментальных науках, и о. Риччоли может служить примером этого. Когда он строил маятник, длительность колебаний которого должна была составлять ровно одну секунду, ему нужно было считать колебания целые сутки; он уговорил девять других иезуитов помочь, и они насчитали примерно 87 000 колебаний⁸⁴. С помощью своего высокоточного маятника он смог вычислить ускорение свободного падения. Вот как описывает его эксперименты один современный историк: «Риччоли и [о. Франческо Мария] Гримальди выбрали маятник длиной 3 фута 4 дюйма (в римской системе мер), запустили его (и подталкивали, когда колебания замедлялись) и в течение шести часов подсчитывали количество колебаний. У них получилась цифра 21 706. Она была близка к цифре 21 600 ($24 \times 60 \times 60 / 4$), которой они стремились достичь. Но этот результат не удовлетворил Риччоли. Он возобновил подсчеты. На этот раз подсчет длился сутки, и в нем участвовали 9 братьев-иезуитов, включая Гримальди. В результате получилось 87 998 колебаний (должно было быть 86 400). Риччоли удлинил маятник до 3 футов 4,2 дюйма и повторил подсчет. На этот раз получилось 86 999. Это удовлетворило всех, кроме Риччоли. Сделав из эксперимента неверные выводы, он укоротил маятник до 3 футов 2,67 дюйма и с помощью Гримальди и еще одного упорного счетчика в течение трех ночей подсчитывал, какое количество колебаний маятника укладывается между восходом звезд Спика и Арктур. Получилось 3212 (а должно было получиться 3192). Он оценил нужную длину маятника в 3 фута 3,37 дюйма

⁸³ Ibid., 88—89.

⁸⁴ Ashworth, "Catholicism and Early Modern Science", 155.

и принял этот результат на веру. Это была довольно точная оценка, чуть хуже его первоначального выбора, так как из нее можно вывести величину постоянной ускорения свободного падения в 955 см/с^2 ⁸⁵.

О. Франческо Мария Гримальди остался в истории науки не только как помощник Риччоли. О. Риччоли очень высоко оценивал способность о. Гримальди придумывать и применять на практике наблюдательные инструменты. Он утверждал, что без его помощи он не смог бы завершить работу над «Новым Альмагестом». Позже он вспоминал: «Итак, Божественное Провидение подарило мне, недостойному, сотрудника, без чьей помощи я бы не смог закончить мои труды»⁸⁶. О. Гримальди измерил высоту гор на Луне и высоту облаков. Вместе с о. Риччоли они построили довольно точную карту Луны, копия которой в наши дни украшает вход в Национальный аэрокосмический музей в Вашингтоне⁸⁷.

Но главным научным открытием о. Гримальди была дифракция света, и в частности изобретение термина «дифракция» (Исаак Ньютон, который увлекся оптикой в результате знакомства с работами о. Гримальди, назвал это явление «инфлексией», но этот термин не прижился⁸⁸). Своими экспериментами о. Гримальди доказал, что поведение света в реальности не соответствует гипотезе о прямолинейном его распространении. Например, в одном из его экспериментов луч солнца попадал в совершенно темную комнату через небольшое (диаметром несколько сотых миллиметра) отверстие. Луч света приобретал конусообразную форму. О. Гримальди помещал в этот конус прут на расстоянии 3—7 м от отверстия. Он обнаружил, что тень от прута на стене была гораздо длиннее,

⁸⁵ Heilbron, 180.

⁸⁶ Ibid., 87—88.

⁸⁷ Bruce S. Eastwood, "Grimaldi, Francesco Maria", in DSB, 542.

⁸⁸ О соотношении работ Гримальди и Ньютона см. Roger H. Stuewer, "A Critical Analysis of Newton's Work on Diffraction", *Isis* 61 (1970), 188—205.

чем могло бы быть, если бы свет двигался по прямой, и сделал из этого вывод, что свет движется не по прямой⁸⁹. Он также открыл так называемые дифракционные полосы — цветные полосы, которые появляются по краям тени, параллельно ей.

Открытие о. Гримальди привело к тому, что позднейшие исследователи, желая объяснить обнаруженное им явление, выдвинули гипотезу волновой природы света. Если отверстие было больше длины световой волны, то свет проходил через него по прямой. Но когда отверстие было меньше длины волны, возникала дифракция. Волновой природой света объясняли и дифракционные полосы; они возникали в результате интерференции отклонившихся от прямой световых волн.

Одним из величайших ученых-иезуитов был о. Руджер Бошкович (1711—1787). В XX веке член Королевского общества сэр Гарольд Хартли назвал его «одним из величайших ученых в истории человечества»⁹⁰. О. Бошкович был человеком энциклопедических знаний; он был математиком, оптиком, создателем теории атома и состоял во всех главных европейских научных обществах и академиях. Кроме того, он был признанным поэтом и сочинял латинские стихи, за которые был принят в римскую Академию Аркад. Неудивительно, что его называют «величайшим из гениев, которых когда-либо рождала Югославия»⁹¹.

Гений о. Бошковича проявился рано, еще когда он учился в Римском коллегииуме, наиболее престижном из иезуитских учебных заведений. Закончив учебку, он стал преподавать там математику. Уже в самом начале своего пути, до принятия сана в 1744 году, он

⁸⁹ См. краткий обзор (со схемами) экспериментов Гримальди: A. Wolf, *A History of Science, Technology, and Philosophy in the 16th and 17th Centuries* (London: George Allen & Unwin, 1938), 254—256.

⁹⁰ Sir Harold Hartley, "Foreword", in Whyte, ed., *Roger Joseph Boscovich*, 8.

⁹¹ MacDonnell, 76.

был очень плодovit. Он написал 8 научных трактатов до назначения профессором и 14 — после. Среди них были трактаты «О пятнах на Солнце» (1736), «О прохождении Меркурия через меридиан» (1737), «О полярном сиянии» (1738), «Об использовании телескопа для астрономических наблюдений» (1739), «О движении небесных тел в среде, где нет трения» (1740), «О различных проявлениях силы тяжести в разных точках Земли» (1741; эта работа предвосхищала его будущий существенный вклад в геодезию) и «Об аберрации неподвижных звезд» (1742)⁹².

Обычно о талантах таких людей, как о. Бошкович, быстро становилось известно в Риме. Вступивший на св. Престол в 1740 году папа Бенедикт XIV чрезвычайно благосклонно относился к о. Бошковичу и его работам. Бенедикт был одним из самых просвещенных пап своего века, он сам был ученым и всячески способствовал научным исследованиям. Однако главным покровителем исследований о. Бошковича стал государственный секретарь св. Престола, кардинал Валенти Гонзага. Кардинал Гонзага любил окружать себя знаменитыми учеными. Кроме того, его предки были земляками о. Бошковича, они тоже были из Дубровника. Поэтому он стал приглашать талантливого священника на собиравшийся у него по воскресеньям кружок друзей науки⁹³.

В 1742 году Бенедикт XIV обратился к о. Бошковичу за консультацией в связи с тем, что возникли опасения, не приведут ли трещины в куполе собора Св. Петра к его обрушению. По совету иезуита он укрепил купол пятью железными кольцами. Доклад о. Бошковича, в котором содержится теоретический анализ этой проблемы, считается «классической работой в области архитектурной статики»⁹⁴.

⁹² Elizabeth Hill, “Roger Boscovich: A Biographical Essay”, in Whyte, ed., *Roger Joseph Boscovich*, 34—35; Adolf Muller, “Ruggiero Giuseppe Boscovich”, *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., 1913.

⁹³ Hill, “Roger Boscovich: A Biographical Essay”, 34.

⁹⁴ Zeljko Markovic, “Boskovic, Rudjer J.”, DSB, 326.

О. Бошкович первым разработал геометрический метод определения орбиты планеты по данным трех измерений ее положения. Его вышедший в 1758 году труд «Теория натуральной философии» до сих пор вызывает восхищение стремлением автора понять строение Вселенной, исходя из одной базовой идеи⁹⁵. Один современный почитатель о. Бошковича пишет, что эта книга «является классическим выражением одной из важнейших научных идей; она уникальна по оригинальности своих посылок, ясности изложения и точности описания структуры, и этим объясняется ее колоссальное воздействие на людей»⁹⁶. Ее влияние действительно было очень большим: ведущие европейские и в особенности английские ученые чрезвычайно высоко оценили «Теорию» и уделяли ей большое внимание на протяжении всего XIX века. Интерес к труду о. Бошковича вновь вспыхнул во второй половине XX века⁹⁷. Один современный ученый писал, что этот талантливый священник дал «первое полноценное описание атомистической теории» за сто лет до возникновения современной теории атома⁹⁸. Один из историков науки недавно называл о. Бошковича «подлинным творцом фундаментальной атомной физики в ее нынешнем понимании»⁹⁹.

Своими открытиями Бошкович «предвосхищал цели и многие конкретные черты физики атома XX века. Но это не единственное достоинство [«Теории»]. В ней автору удалось на качественном уровне предсказать некоторые физические феномены, которые наблюдались впоследствии, в частности проницаемость материи для быстрых частиц и существование состояний материи, характеризующихся сверхвысокой плотностью»¹⁰⁰.

⁹⁵ Lancelot Law Whyte, "Boscovich's Atomism", in Whyte, ed., *Roger Joseph Boscovich*, 102.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid., 103–104.

⁹⁸ MacDonnell, 10–11.

⁹⁹ Whyte, "Boscovich's Atomism", 105.

¹⁰⁰ Ibid., 119.

Неудивительно, что работы о. Бошковича вызывали восхищение у величайших ученых Нового времени. Фарадей в 1844 году писал, что «благоразумнее всего обходиться минимальным числом посылок, и именно поэтому мне кажется, что атомы Бошковича значительно превосходят более традиционные представления». Менделеев говорил, что «западные славяне имеют право гордиться Бошковичем не меньше, чем Коперником», и называл его «отцом современной атомистической теории». Максвелл в 1877 году добавлял: «Лучшее, что мы можем сделать, это отказаться от неподвижного ядра и заменить его атомом Бошковича». В 1899 году Кельвин говорил, что «представление Гуком структуры кристаллов в виде моделей из шариков, теория упругости твердых тел Навье и Пуассона, труды Максвелла и Клаузиуса по кинетической теории газов... все это представляет собой просто-напросто развитие теории Бошковича». Хотя, как известно, собственные взгляды Кельвина часто менялись, в конце концов в 1905 году он заметил: «В данный момент я являюсь стопроцентным последователем Бошковича»¹⁰¹. В 1958 году в Белграде состоялся международный симпозиум в честь двухсотлетия выхода «Теории»; среди его докладчиков были Нильс Бор и Вернер Гейзенберг¹⁰².

Всю свою жизнь о. Бошкович хранил верность Католической церкви, которую он любил, и ордену, членом которого он был. Кроме того, его жизнь была наполнена любовью к знаниям и науке. Достаточно одного примера. В 1745 году этот высокоученый священник проводил лето в Фраскати, где в это время строилась роскошная летняя резиденция для иезуитов. В ходе работ строители наткнулись на остатки виллы II века до Р.Х. Этого было достаточно, чтобы о. Бошкович стал завзятым археологом и погрузился в раскопки и отрисовывание мозаичных полов. Он был уверен, что ему удалось найти те солнечные часы,

¹⁰¹ См. об этом (а также дополнительные свидетельства) *ibid.*, 121.

¹⁰² MacDonnell, 11.

о которых упомянуто у римского архитектора Витрувия. Он написал об этом две статьи: «О древней вилле на Тускуланском холме» и «О древних солнечных часах и некоторых других сокровищах, найденных в римских руинах». О его археологических открытиях в 1746 году сообщал журнал *Giornale de Letterati*¹⁰³.

О. Атаназий Кирхер (1602—1680) был не менее разносторонним ученым, чем о. Бошкович; его сравнивали с Леонардо да Винчи и называли «магистром ста искусств». Его химические исследования способствовали разоблачению алхимии, которой занимались всерьез даже такие ученые, как Исаак Ньютон и отец современной химии Роберт Бойль¹⁰⁴. В 2003 году один исследователь назвал Кирхера «гигантом на фоне ученых XVII века» и «одним из последних мыслителей, кто мог по праву назвать сферой своих интересов науку вообще»¹⁰⁵.

Помимо прочего, Кирхер был очарован Древним Египтом и стал выдающимся египтологом. Например, он доказал, что коптский язык происходит от древнеегипетского. Его называли подлинным основателем египтологии: его работы появились до 1799 года, когда был найден Розеттский камень, давший ключ к дешифровке древнеегипетских иероглифов. Более того, «ученые знали, как нужно расшифровывать надписи на Розеттском камне потому, что они были знакомы с работами Кирхера»¹⁰⁶. Современный египтолог приходит к следующему выводу: «Бесспорной заслугой Кирхера является то, что он был первым, кто открыл фонетическое значение египетских иероглифов. И с человеческой, и с научной точки зрения египтология может гордиться тем, что ее отцом-основателем был Кирхер»¹⁰⁷.

¹⁰³ Hill, "Roger Boscovich: A Biographical Essay", 41—42.

¹⁰⁴ J. R. Partington, *A History of Chemistry*, vol. 2 (London: Macmillan, 1961), 328—333; MacDonnell, 13.

¹⁰⁵ Cutler, 68.

¹⁰⁶ MacDonnell, 12.

¹⁰⁷ Erik Iverson, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs* (Copenhagen, 1961), 97—98; цит. по: MacDonnell, 12.

Вклад иезуитов в сейсмологию (изучение землетрясений) был настолько велик, что сейсмологию иногда называют «иезуитской наукой». Интерес иезуитов к сейсмологии объясняли и повсеместным присутствием ордена в университетах и научном сообществе как таковом, и желанием священников по мере возможностей минимизировать отрицательные последствия землетрясений и тем самым послужить своим ближним.

В 1908 году у о. Фредерика Луи Оденбаха возникла мысль об организации того, что впоследствии стало Иезуитской сейсмологической службой. Он обратил внимание на то, что на базе многочисленных американских иезуитских колледжей и университетов можно создать сеть сейсмологических станций. С благословения глав иезуитских учебных заведений и провинциалов американских иезуитов о. Оденбах на следующий год приступил к осуществлению своей идеи. Он купил 15 сейсмографов и распределил их по иезуитским колледжам. Каждая из сейсмологических станций должна была собирать информацию и передавать ее на центральную станцию в Кливленде. Оттуда информация передавалась в Международный сейсмологический центр в Страсбурге. Так родилась Иезуитская сейсмологическая служба, которая получила известность как «первая общекионтинентальная сейсмологическая сеть, использующая единую методику сбора данных»¹⁰⁸.

Самым известным иезуитом-сейсмологом и одним из самых известных сейсмологов вообще был о. Джеймс Макелуэйн. В 1925 году о. Макелуэйн реорганизовал и укрепил Иезуитскую сейсмологическую службу (сегодня она известна под названием Иезуитской

¹⁰⁸ Agustin Udias, S. J., and William Suauder, "Jesuits in Seismology", *Jesuits in Science Newsletter* 13 (1997); Benjamin F. Howel, Jr., *An Introduction to Seismological Research: History and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 31–32. Об иезуитах-сейсмологах в США см. также: Udias, *Searching the Heavens and the Earth*, 103–124.

сейсмологической ассоциации). Он перенес центральную станцию в католический университет Сент-Луиса. О. Макелуэйн стал автором «Введения в теоретическую сейсмологию», первого американского учебника по сейсмологии, который был издан в 1936 году. Он был президентом Американского сейсмологического общества и Американского геофизического союза. В 1967 году Американский геофизический союз учредил медаль его имени: ей награждают выдающихся молодых геофизиков¹⁰⁹.

Обычно люди считают, что цель, которую преследовали «церковники» в своих занятиях астрономией, если эти занятия вообще носили научный характер, состояла в том, чтобы подтвердить уже сложившиеся у них представления, а не в том, чтобы делать из своих наблюдений адекватные выводы, каковы бы они ни были. Мы уже продемонстрировали, насколько эта точка зрения далека от истины, однако добавим еще несколько слов.

Иоганн Кеплер (1571—1630), великий астроном, открывший законы движения планет, ставшие важнейшим шагом в развитии науки, вел обширную переписку с астрономами-иезуитами на протяжении всей своей научной деятельности. Когда у Кеплера наряду с научными затруднениями возникли финансовые трудности и он лишился даже телескопа, о. Пауль Гульдин попросил своего друга о. Николаса Цукки, изобретателя телескопа-рефрактора, подарить ученому один такой инструмент. Кеплер написал о. Гульдину благодарственное письмо и посвятил ему «Селенографическое приложение» к своему последнему, опубликованному посмертно сочинению «Сон». Посвящение выглядит так: «Преподобнейшему отцу Паулю Гульдину, священнику Общества Иисуса, достопочтенному и ученейшему мужу, высокочтимому покровителю. Вряд ли найдется сейчас кто-нибудь, с кем я предпочел бы поговорить при личной встрече о занятиях астрономией охотнее, чем с тобой... Тем большее удовольствие доставил мне привет от вашего преподобия,

¹⁰⁹ Udias and Suauder, “Jesuits in Seismology”.

переданный мне находящимися здесь членами вашего ордена. В частности, отец Цукки не мог бы вверить свой в высшей степени необычный подарок (я имею в виду зрительную трубу) никому, чьи труды в этой области доставляли бы мне большее удовольствие, чем твои. Поскольку ты был первым, от кого я услышал о том, что это сокровище перейдет во владение ко мне, то кому же, как не тебе, я предложу первым отведать плод литературной забавы, поводом к которой послужил опыт с твоим подарком»¹¹⁰.

Кеплер выдвинул теорию эллиптических планетарных орбит, которая была более простой, чем другие. И в модели Птолемея (геоцентрической), и в модели Коперника (гелиоцентрической) фигурировали круговые орбиты, что приводило к необходимости вводить сложные экванты, эпициклы и деференты, чтобы объяснить ретроградное движение планет. С теми же сложностями сталкивалась система Тихо Браге, которая также исходила из того, что планеты движутся по круговым орбитам. Благодаря гипотезе об эллиптических планетарных орбитах Кеплеру удалось создать простую и изящную теорию, по сравнению с которой все остальные выглядели громоздкими.

Но соответствовала ли система Кеплера действительности? Экспериментальное доказательство гипотезы Кеплера принадлежит итальянскому астроному Джованни Кассини, ученику иезуитов Риччоли и Гримальди. Для своих наблюдений он использовал обсерваторию собора Св. Петрония в Болонье¹¹¹. Это повод вспомнить еще об одном способе, которым Католическая церковь помогала развитию астрономии (к сожалению, в наши дни об этом уже забыли). В XVII и XVIII веках в кафедральных соборах Болоньи, Флоренции, Парижа и Рима были устроены солнечные обсерватории. Они обладали самым точным на то время оборудованием для изучения Солнца. В каждом из

¹¹⁰ MacDonnell, 20, 54. [Русск. пер.: Кеплер И. О шестиугольных снежинках. М.: Наука, 1982. С. 150—151.]

¹¹¹ См. подробное описание метода Кассини в: Heilbron, Chapter 3, esp. 102—112.

соборов были отверстия для солнечного света и меридиональные линии на полу. Наблюдая за прохождением солнечного луча через эти линии, исследователи могли точно измерять время и предсказывать равноденствие (Кроме того, они могли вычислять дату, на которую приходится Пасха, — именно для этого и были первоначально созданы обсерватории при соборах)¹¹².

Кассини нужно было высококачественное оборудование, чтобы погрешность измерения проекции изображения Солнца не превышала 0,75 см (размер проекции изображения Солнца в течение года менялся от 12,5 до 82,5 см). Технологии того времени не позволяли создать телескоп с нужными для достижения такой точности характеристиками. Однако обсерватория в соборе Св. Петрония позволила Кассини провести необходимые эксперименты. Он предположил, что если Земля действительно движется по эллиптической орбите, то она будет то удаляться от Солнца (при приближении к одному из фокусов эллипса), то приближаться к нему (в окрестности другого фокуса), и изображение солнечного диска на полу собора будет соответственно то сжиматься, то расширяться¹¹³.

В середине 50-х годов XVII века Кассини получил возможность с помощью своих коллег-иезуитов провести этот эксперимент. Ему удалось подтвердить гипотезу Кеплера об эллиптических орбитах¹¹⁴. Один из исследователей писал по этому поводу: «Так иезуиты доказали... ключевой тезис кеплеровой версии коперниканской теории и “развалили теорию движения небесных тел Аристотеля” с помощью

¹¹² J. L. Heilbron, Annual Invitation Lecture to the Scientific Instrument Society, Royal Institution, London, December 6, 1995.

¹¹³ William J. Broad, “How the Church Aided ‘Heretical’ Astronomy”, *New York Times*, October 19, 1999.

¹¹⁴ Heilbron, 112. Хейлброн использует для обозначения того, что обнаружил Кассини, специальный термин «бисекция эксцентриситета». Имеются в виду просто-напросто эллиптические планетарные орбиты, которые иногда называют «эксцентрическими».

экспериментов, проведенных в соборе Св. Петрония, в самом сердце Папской области»¹¹⁵.

Это было серьезным достижением. По мнению великого французского астронома XVIII века Жерома Лаланда, использование меридианов в болонском соборе «было эпохальным событием в истории обновления науки». Другой, более ранний автор XVIII века полагал, что и в грядущих веках этот успех «будет прославлен как свидетельство бессмертных свершений человеческого духа, столь точно воспроизведшего на земле вечные и законосообразные движения Солнца и звезд»¹¹⁶. Разве кто-нибудь догадывается, что католические соборы сделали так много для дела научного прогресса?

Эти соборные обсерватории изрядно способствовали развитию науки. С 1655 по 1736 год астрономы провели в соборе Св. Петрония примерно 4500 экспериментов. В XVIII веке появление нового оборудования для астрономических наблюдений привело к тому, что эти обсерватории утратили свое значение, но их продолжали использовать для установления точного времени и даже для составления железнодорожных расписаний.

Как бы то ни было, остается фактом, что, как отмечает Дж. Хейлброн из Калифорнийского университета в Беркли, «в течение шестисот лет, начиная с момента возрождения астрономического знания в эпоху позднего Средневековья и вплоть до эпохи Просвещения, Римско-католическая церковь оказывала астрономии бóльшую поддержку, в том числе финансовую, чем любой другой институт, а возможно, что больше, чем все остальные институты, вместе взятые»¹¹⁷. И, как мы видели, вклад Католической церкви в развитие науки не ограничивается астрономией. Католическая теология обеспечила первоначальный фундамент для научного прогресса. Средневековые мыслители выработали ряд базовых принципов современной науки.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid., 5.

¹¹⁷ Ibid., 3.

А католические священники, верные сыны Церкви, проявляли стойкий интерес к наукам и достигли больших успехов в математике, геометрии, оптике, биологии, астрономии, геологии, сейсмологии и многих других дисциплинах.

Всем ли это известно и много ли текстов, произведенных западной цивилизацией, упоминают об этом? Риторический вопрос. Однако благодаря усилиям современных историков науки, которые все более и более склонны отдавать должное Католической церкви, ни один серьезный исследователь больше не может позволить воспроизводить обветшалый миф о вражде религии и науки. В конце концов, то, что современная наука возникла именно в католической Западной Европе, не было случайностью.

Глава 6

АРХИТЕКТУРА, ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО И КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ

Художественное наследие Запада настолько сильно пропитано католическими образами, что отрицать влияние на него Католической церкви невозможно. Тем не менее роль католицизма вовсе не сводилась к тому, что он определил тематический репертуар западного изобразительного искусства.

Тем, что многие из шедевров западного искусства вообще появились на свет, мы обязаны католицизму. В VII—VIII веках получила распространение разрушительная ересь, так называемое иконоборчество. Оно отрицало почитание образов (икон), т.е. религиозных изображений. Более того, иконоборчество зашло настолько далеко, что призывало вообще отказаться от изображения Христа и святых в произведениях искусства. Если бы эти идеи возобладали, то многих прекрасных картин, статуй, мозаик, витражей, иллюстрированных рукописей, фасадов кафедральных соборов, всех этих шедевров, восхищавших и вдохновлявших людей как западной, так и иных культур, просто не было бы. К счастью, эта ересь не могла победить, потому что она прямо противоречила католическому восприятию и пониманию сотворенного мира.

Иконоборчество возникло не на Западе, а в Византийской империи, хотя его сторонники объявили свое учение обязательным для всех верующих во Христа, а все остальное ересью. Приверженцем иконоборчества стал византийский император Лев III (он же Лев Исавр, правил в 717—741 годах) по причинам,

которые до сих пор остаются невыясненными. Вероятно, определенную роль в этом сыграли связи Византии с исламом. После возникновения ислама мусульмане стали покушаться на ближневосточные владения Византийской империи, и каждый из константинопольских императоров неизбежно был вовлечен в борьбу с этим упорным и могучим врагом. При этом было трудно не заметить, что в исламе существует запрет на изображения людей. Нет ни одного изображения пророка Мухаммеда, основателя ислама. Не исключено, Лев III начал искоренять обычай иконопочитания среди восточных христиан, подозревая, что возможной причиной побед мусульман и поражений Византии было желание Бога наказать византийцев за идолопоклонство.

С точки зрения западного христианства, иконоборчество было откровенной ересью. Изображения Христа и святых существовали на протяжении веков, прежде чем возникли иконоборческие споры. Традиция изображения Христа была следствием католического учения о Боговоплощении. Когда Бог воплотился в Иисуса Христа, материальный мир, несмотря на то что по-прежнему оставался в падшем состоянии, возвысился и перешел на новый уровень. Мир не заслуживал презрения не только потому, что Бог создал его, но еще и потому, что Бог жил в нем.

По этим причинам, помимо прочих, иконоборчество осудил св. Иоанн Дамаскин. Этот святой большую часть жизни провел в монастыре Св. Саввы близ Иерусалима. В 720—740-е годы он написал трактат «Три защитительных слова в поддержку иконопочитания», направленный против иконоборцев. Естественно, его аргументы в основном опирались на цитаты из Писания и св. Отцов, а также на церковное Предание как единое целое; с их помощью он исследовал вопрос о том, действительно ли Господь против иконопочитания, как утверждали иконоборцы. Но, кроме того, он выдвинул важные теологические аргументы в защиту религиозного искусства. Св. Иоанн Дамаскин распознал в иконоборчестве близость к манихейству — ереси, которая делит мир на царство зла,

оно же царство материи, и царство добра, оно же царство духа. Для манихеев абсурдной была сама мысль о том, что духовное благо может передаваться с помощью материальных предметов. (В XII—XIII веках катары, разновидность манихеев, исходя из той же логики, объявили ложными католические таинства, поскольку, с их точки зрения, порочная *материя* — в виде воды, освященного еля, хлеба и вина — никак не могла быть для верных способом передачи чисто *духовной* благодати.) «Ты хулишь вещество и называешь презренным?» — обращается Дамаскин к иконоборцу. — «Это также [делают] и манихеи; но божественное Писание провозглашает его прекрасным. Ибо оно говорит: И увидел Бог все, что он создал, и вот, хорошо весьма [Быт 1, 31]»¹.

Дамаскин специально оговаривает, что материя не есть Бог: «Почитаю же [вещество] не как Бога — нет! — ибо каким образом есть Бог то, что возымело свое бытие из ничего?»² Однако христианин не должен считать материю порочной, ибо она может служить для передачи божественной силы: «Не поклоняюсь веществу, но поклоняюсь Творцу вещества, сделавшемуся веществом ради меня, соблагволившему поселиться в веществе и через посредство вещества *сделавшему* мое спасение, и не перестану почитать вещество, чрез которое *сделано* мое спасение... Почитаю же и благоговею и пред остальным веществом, при посредстве котораго *сделалось* мое спасение, как пред исполненным божественной силы и благодати. Или *древо крестное*, трижды счастливое и *треблаженное*, не-вещество? Или не-вещество достойная почтения и святая гора? Или не-вещество благодатная и живоносная скала, святой гроб, источник нашего воскресения? Или не-вещество чернила

¹ Saint John of Damascus, *Three Treatises on the Divine Images*, trans. Andrew Louth (Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2003), 69—70. [Русск. пер.: Иоанн Дамаскин. Три слова в защиту иконопочитания. СПб.: Азбука-классика, 2001. С. 63—64.]

² Ibid., 29. [Русск. пер.: Иоанн Дамаскин. Указ. соч. С. 40.]

и всесвятая книга Евангелий? Или не - вещество живоносная трапеза, доставляющая нам хлеб жизни? Или не - вещество как золото, так и серебро, из которых готовятся кресты и диски, также и потиры? Или не - вещество, преимущественно пред всем этим, тело и кровь Господа нашего? Или устрани почитание и поклонение всему этому, или, повинувшись церковному преданию, допусти поклонение иконам, освящаемым именем Бога и друзей Божиих и по причине этого осязаемым благодатию божественного Духа»³.

Таким образом теологи защищали искусство, изображавшее Христа, святых и сцены из их жизни, которое так много значило для художественной жизни Запада, опираясь на принципы католической доктрины. В 843 году византийцы отреклись наконец от иконоборчества и вернулись к изображению Христа и святых. Это было большой радостью для верующих, и в честь возвращения к традиционной практике иконопочитания был установлен праздник под названием «Торжества православия»⁴.

Трудно переоценить роль Католической церкви в борьбе с иконоборчеством (Третий Никейский собор 787 года официально осудил его). Идеи св. Иоанна Дамаскина и его сторонников впоследствии подарили нам прекрасных мадонн Рафаэля, «Оплакивание Христа» Микеланджело и бесчисленные другие шедевры, а также великие соборы Высокого Средневековья, фасады которых часто украшались статуями Христа, апостолов и святых. Благосклонность Церкви к искусству, изображающему людей, нельзя рассматривать как нечто естественное и само собой разумеющееся; в конце концов, ислам так и не отказался от запрета на изображение живых существ в искусстве. В XVI веке

³ Ibid., 29—30. [Русск. пер.: Иоанн Дамаскин. Указ. соч. С. 40—41.]

⁴ «Православие» в данном случае относится не к Православной церкви, поскольку «Великая Схизма», расколовшая Церковь на католиков и православных, произошла только в 1054 г., а обозначает «традиционную веру».

реабилитировавшие ересь иконоборчества протестанты варварски уничтожали скульптуры, алтари, витражи и другие сокровища западного искусства. Жан Кальвин, вероятно, наиболее значительный протестантский мыслитель, предпочитал невзрачную обстановку в помещениях для богослужения и даже запретил использование музыкальных инструментов. Это бесконечно далеко от того основанного на теологии Боговоплощения уважения, которое питает к тварному миру Католическая церковь, и от ее убежденности в том, что в своем восхождении к Господу люди, существа, созданные из плоти (материи) и духа, могут прибегать к помощи материальных вещей.

Возможно, вершиной католического искусства, и уж во всяком случае фактором, оказавшим огромное и неизгладимое воздействие на европейский ландшафт, стали средневековые соборы. Недавно один историк искусства написал: «Средневековые европейские соборы... это самое большое достижение человечества в области искусства»⁵. Поразительнее всего готические соборы Европы. Готическая архитектура в XII веке зародилась из романского стиля. Она возникла во Франции и Англии и в разной степени распространилась по всей Европе. Особенности этих величественных монументальных зданий являются арочные контрфорсы, стрельчатые арки и нервюрные своды. В сочетании с великолепными готическими витражами эти конструктивные особенности выражают устремленность к небу и дух веры, которым была пропитана средневековая цивилизация.

Неслучайно то, что готические соборы отличается высокая геометрическая упорядоченность. Она является прямым следствием одной важной особенности католических представлений. Св. Августин неоднократно ссылается на слова Ветхого Завета о том, что Господь «все расположил мерою, числом и весом» (Прем 11, 21). Эта идея была усвоена большинством католических мыслителей, особенно теми из них, кто

⁵ Paul Johnson, *Art: A New History* (New York: HarperCollins, 2003), 153.

был связан с Шартрской школой XII века. Она сыграла решающую роль при постройке готических соборов⁶.

В то же самое время, когда из романского стиля возникала готика, католические философы постепенно приходили к мысли о взаимосвязи математики — в особенности геометрии — и Бога. Со времен Пифагора и Платона в западной традиции существовала склонность обожествлять математику. Как объясняет Роберт Скотт, ученые Шартрской школы «верили, что геометрия есть способ связи людей с Богом, а математика — средство, раскрывающее людям самые глубокие небесные тайны. Они полагали, что гармония музыкальных созвучий основана на тех же соотношениях, что и гармония космического порядка, а космос — это великолепное здание, архитектор которого — Господь». Эти идеи привели к тому, что строители «воспринимали архитектуру как прикладную геометрию, геометрию — как прикладную теологию, а строителя готического собора — как подражателя божественному Мастеру»⁷. Как объясняет профессор Джон Болдуин: «Подобно великому Геометру, сотворившему упорядоченный и гармоничный мир, архитектор, строивший готический собор, пытался по мере сил устроить земное жилище Бога в соответствии с высшими законами пропорциональности и красоты»⁸.

Геометрическая пропорциональность готических соборов поразительна. Рассмотрим пример собора в Солсбери. Размеры средокрестия собора (пространства, образованного пересечением продольных нефов с главным трансептом) составляют 39 на 39 футов. Почти все остальные пропорции собора соотносятся с этим основным размером. Например, длина и ширина каждого из арочных пролетов нефа составляет

⁶ John W. Baldwin, *The Scholastic Culture of the Middle Ages, 1000–1300* (Lexington, Mass., D.C. Heath, 1971), 107; Robert A. Scott, *The Gothic Enterprise* (Berkeley: University of California Press, 2003), 124–125.

⁷ Scott, 125.

⁸ Baldwin, 107.

19 футов 6 дюймов, ровно в два раза меньше длины стороны средокрестия. Неф собора состоит из двадцати травей длиной и шириной 19 футов 6 дюймов и двадцати травей размером 19 футов 6 дюймов на 39 футов. Другим элементам постройки тоже присуща гармоническая пропорциональность, которой пронизана вся конструкция собора⁹.

Внимание к геометрическим пропорциям в готике выражено очень ярко. Другой поразительный пример — собор Св. Ремигия в Реймсе. Несмотря на то что Реймский собор — еще не чистая готика и в нем есть элементы романского стиля, его уже отличает то внимание к геометрии и математике, которое станет столь яркой чертой готической традиции. В нем явно чувствуется влияние св. Августина, его веры в символику числа и его убежденности в том, что Господь «все расположил мерою, числом и весом». Клирос Реймского собора, по словам Кристофера Уилсона, «относится к наиболее выдающимся примерам тринитарной символики в готической архитектуре: цифру 3 обыгрывают его тройные окна, освещающие каждый из трех ярусов центральной апсиды, а количество арок, умноженное на число ярусов клироса, составляет 33»¹⁰. Тридцать три — это, разумеется, отсылка к земному возрасту Христа.

Это стремление к геометрической точности и числовой символике, составляющее один из источников эстетического удовольствия, которое знатоки получают от созерцания готических соборов, опять-таки не случайно. Оно обусловлено католическими идеями, восходящими к трудам Отцов Церкви. Св. Августин, чей трактат «О музыке» стал наиболее авторитетным эстетическим трактатом Средних веков, считал архитектуру и музыку самыми благородными из искусств, поскольку их математические пропорции есть не что иное, как пропорции самой Вселенной,

⁹ Scott, 103–104.

¹⁰ Christopher Wilson, *The Gothic Cathedral: The Architecture of the Great Church, 1130–1530* (London: Thames and Hudson, 1990), 65–66.

и это позволяет им возносить наши умы к созерцанию божественного порядка¹¹.

Возможно, самой яркой особенностью готических соборов являются их стрельчатые окна и то, как пронизаны светом эти огромные величественные здания. Разумно предположить, что их строителям было известно о теологическом значении света. Св. Августин говорил о человеческом познании как о дарованном нам Богом свете: Господь *просвещает* ум знанием. Представление о Боге, проливающим свет в умы людей, стало мощной метафорой, сильно повлиявшей на строителей готических соборов, в которых материальный свет должен был вызывать мысли о его божественном источнике¹².

Первый великий готический храм — это церковь аббатства Сен-Дени под Парижем. В данном случае невозможно игнорировать религиозное значение света, льющегося сквозь окна на хоры и пронизывающего неф. Над воротами имеется надпись, повествующая о том, что этот свет отвлекает ум человека от материального мира и направляет его к истинному Свету — к Христу¹³.

Таким образом, строители готических храмов находились под глубоким влиянием католицизма, когда возводили свои величественные творения. Один из современных исследователей пишет: «Считалось, что когда глаза молящихся обращаются к небу, на них в виде солнечного света нисходит благодать Господа, вселяя в их души восторг. Геометрическая правильность соборов должна была вызывать в душах грешников образ духовного совершенства Царства Божия, побуждая их к покаянию и направляя на путь спасения»¹⁴. Действительно, все в готических соборах дышало сверхъестественным. Как пишет один ученый, «в то время, как горизонталы греко-римских храмов были символом приземленного, обращенного

¹¹ Ibid., 275—276.

¹² Baldwin, 107—108.

¹³ Ibid., 108.

¹⁴ Scott, 132.

к природе религиозного опыта, шпили готических соборов символизировали устремленность человеческого духа от земли в область сверхъестественного»¹⁵. Эти грандиозные сооружения не могут не выражать породившей их эпохи. Столь прекрасные храмы не могли возникнуть в темные века застоя, несмотря на то что часто Средние века изображают именно так. Свет, которым пронизаны готические соборы, — это символ XIII века, века университетов, века стремления к знанию и учености, века горячей веры, века подвигов св. Франциска Ассизского.

Нам трудно устоять перед красотой средневековых соборов. Одну из недавних монографий о них написал социолог из Стэнфордского университета, человек без архитектурного образования. Он был просто сражен собором в Солсбери и принял решение прочитать все, что о нем написано, а потом написал об этом чуде книгу, чтобы поделиться с людьми своими знаниями и чувствами об этом сокровище¹⁶. Даже враждебно относившийся к Средневековью исследователь прошлого века с восхищением отзывался о труде и терпении, вложенных в постройку великих соборов: «В Шартре, во Франции, мы находим прекрасный пример преданности местных жителей идее строительства великого собора. Постройка этого величественного сооружения началась в 1194 году и завершилась в 1240 году. Ради здания, которое должно было украсить их город и удовлетворить их религиозные чувства, граждане усердно трудились и жертвовали своим имуществом год за годом в течение почти полувека. Они добывали материал для постройки в далеких каменоломнях. Мужчины, жены и дети, ободряемые местными священниками, впрягались в неуклюжие повозки, груженные камнем. День за днем совершали они этот долгий и утомительный путь. По ночам, когда люди,

¹⁵ Stanley L. Jaki, “Medieval Creativity in Science and Technology”, in *Patterns or Principles and Other Essays* (Bryn Mawr, Pa.: Intercollegiate Studies Institute, 1995), 75.

¹⁶ Имеется в виду книга: Robert Scott, *The Gothic Enterprise*.

утомленные дневными трудами, прекращали работу, они посвящали редкие минуты отдыха покаянию и молитве. Другие — столь же усердные, но более умелые — работали на самом строительстве... Завершение строительства собора и его освящение стало великим событием в истории этого региона Франции»¹⁷.

Иногда строительство готических соборов связывалось со схоластическим строем ума. Схоласты, наиболее выдающимся из которых был св. Фома Аквинский, тоже были своего рода строителями. Они стремились не просто дать ответ на конкретный вопрос, а построить целые храмы мысли. Их *summae* («суммы»), где они стремились ответить на все возможные вопросы, относящиеся к какой-то теме, представляли собой систематическое и завершенное целое, внутри которого любое отдельно взятое утверждение гармонически сочеталось со всеми остальными, точно так же, как различные элементы готического собора, взятые вместе, составляли гармонически завершенное здание.

Эрвин Панофски высказал нетривиальное мнение о том, что это не было случайностью и что два упомянутых явления — схоластика и готическая архитектура — представляют собой связанные между собой продукты одной и той же интеллектуальной и культурной среды. Он приводит в доказательство этой мысли множество примеров интригующего сходства между схоластическими «суммами» и соборами Высокого Средневековья. Например, подобно тому, как в схоластическом трактате примирались позиции двух сторон, обладавших равным авторитетом, скажем, двух Отцов Церкви, чьи утверждения, на первый взгляд, были несовместимы друг с другом, так и готические соборы представляли собой синтез предшествующих архитектурных традиций, а не отказ от одной из них ради другой¹⁸.

Величайший расцвет изобразительного искусства со времен античности, отмеченный выдающимися

¹⁷ Alexander Clarence Frick, *The Rise of the Mediaeval Church* (New York: Burt Franklin, 1909), 600.

¹⁸ Erwin Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism* (New York. Meridian, 1985 [1951]), 69—70.

достижениями и множеством новшеств, произошел в XV и XVI веках, т.е. в эпоху Возрождения. Эта эпоха с трудом поддается однозначной оценке. С одной стороны, многое в ней предвосхищает Новое время. Нарастает секуляризация, все больше внимания уделяется земной жизни, а не жизни будущего века. Многие свидетельствуют о том, что это было время разврата и падения нравов. Неудивительно, что некоторые католики отвергают Возрождение в целом.

Тем не менее эту эпоху вполне можно рассматривать не как резкий разрыв со Средними веками, а как их итог. Средневековые мыслители, подобно титанам Возрождения, испытывали глубокое уважение к классической античности (хотя, в отличие от некоторых ренессансных гуманистов, они не воспринимали античное наследие не критически); именно в период позднего Средневековья зарождаются многие из тех живописных приемов, которые достигнут совершенства в эпоху Возрождения. Кроме того, большинство шедевров эпохи Возрождения написаны на религиозные сюжеты, а папы покровительствовали некоторым из величайших ренессансных художников.

Представляется, что истинное положение вещей можно охарактеризовать таким образом: 1) новые веяния в искусстве возникли еще до того момента, от которого традиционно принято отсчитывать начало Возрождения; 2) эпоха Возрождения действительно была периодом расцвета искусства, но в прочих отношениях это была эпоха стагнации или даже регресса; 3) тенденция к секуляризации в эпоху Возрождения была выражена достаточно ярко; 4) большая часть ренессансного искусства была религиозной по духу, и если сегодня мы можем наслаждаться шедеврами Возрождения, то в значительной степени мы обязаны этим римским папам.

Рассмотрим эти пункты подробнее. Примерно за сто лет до начала эпохи Возрождения (согласно стандартной хронологии) средневековый мастер Джотто ди Бондоне, известный просто как Джотто, уже предвосхитил многие технические приемы, которые составляют славу Ренессанса. Джотто родился

недалеко от Флоренции в 1267 году. Легенда гласит, что десятилетний пастушок любил рисовать своих овец мелом на скале. Это якобы увидел Чимабуэ, замечательный художник и новатор. Рисунки мальчика настолько поразили его, что он упросил родителей юного Джотто отдать мальчика к нему в ученики.

Чимабуэ и сам был первопроходцем. Он отказался от формализма византийского искусства и начал изображать людей более реалистически. Джотто, развивая его традицию, достиг новых высот реализма и, в свою очередь, оказал существенное влияние на последующие поколения художников. Огромное значение в истории искусства сыграли приемы, с помощью которых он добивался глубины изображения и реалистической передачи трехмерного пространства, а также его искусство индивидуализации (до него господствовала манера стилизованного изображения людей, так что они мало чем отличались друг от друга).

Таким образом, в каком-то смысле можно сказать, что Возрождение выросло из Средневековья. Однако в том, что не касается искусства, Ренессанс на деле был периодом регресса. Если из курса английской литературы и других европейских литератур исключить XV век, то это будет большой потерей. В то же время научная жизнь Европы по сути дела замерла. Не считая теории Коперника, история западной науки между 1350 и 1600 годами являет картину стагнации. Западная философия, пережившая расцвет в XII—XIII веках, в это время тоже ничем особенным не отличилась¹⁹.

Не будет преувеличением сказать, что во многих отношениях Возрождение — это эпоха иррационализма. Неслучайно на нее пришелся расцвет популярности алхимии. Рос авторитет астрологии. Преследования ведьм, которые ошибочно ставят в вину Средневековью, на самом деле распространились в XV—XVI веках.

Дух обмирщения ярко проявил себя в эпоху Возрождения. Хотя в это время редко прямо отрицалось

¹⁹ James Franklin, "The Renaissance Myth", *Quadrant* 26 (November 1982): 53—54.

учение о первородном грехе, общее мнение о природе человека и его потенциале стало гораздо благоприятнее, чем в Средние века. С наступлением Ренессанса мы видим прославление естественного человека (то есть человека, свободного от благотворного влияния божественной благодати), его достоинства и способностей. На смену созерцательным добродетелям, которые так ценились в Средние века, когда они воплотились в виде монастырской традиции, в качестве предмета восхищения приходят деятельные добродетели. Светские ценности полезности и практичности, которые впоследствии одержали над религиозными ценностями полную победу в эпоху Просвещения, стали служить основанием для принижения монашеской жизни и возведения на пьедестал светских занятий, включая даже занятия обычных горожан. Секуляризм начал распространяться и на политическую философию. Макиавелли в знаменитом трактате «Государь» (1513) продемонстрировал чисто светский подход к политике и к государству; последнее он считал морально автономным и не обязанным соответствовать тем правилам, с помощью которых мы традиционно оцениваем поведение людей.

На изобразительном искусстве также сказался процесс обмирщения. Прежде всего после того, как искусству стала покровительствовать не только Католическая церковь, репертуар художников начал меняться. Получили широкое распространение такие светские жанры, как автопортрет и пейзаж. Однако вне зависимости от того, религиозный или светский сюжет избирали художники, в их работах ярко проявлялось желание как можно более точно воспроизводить окружающий мир, а это свидетельствует о том, что они рассматривали мир не как промежуточную остановку на пути к вечному блаженству, а как нечто, что само по себе является благим и достойным тщательного изучения и воспроизведения.

Однако в основном искусство эпохи Ренессанса трактует религиозные темы, и большинство художников эпохи были искренне и глубоко верующими людьми. Вот что пишет Кеннет Кларк, автор популярной

книги «Цивилизация»: «Гверчино посвящал каждое свое утро молитве; Бернини неоднократно затворялся в монастыре и выполнял «Духовные упражнения» св. Игнатия; Рубенс каждый день ходил к мессе перед тем, как взяться за кисти. Это благочестие объяснялось не страхом перед инквизицией, а искренней убежденностью в том, что вера, давшая миру в прошлом великих святых, — это как раз то, с чем человеку следует соотносить свою жизнь. Середина XVI века — это эпоха, давшая Римской церкви многих великих святых... таких, как св. Игнатий Лойола, солдат-визионер, ставший великим духовным наставником. Вовсе необязательно быть практикующим католиком, чтобы испытывать уважение к веку, породившему таких титанов духа»²⁰.

Римские папы того времени, особенно Юлий II и Лев X, покровительствовали художникам. Наиболее значительные работы Браманте, Микеланджело и Рафаэля были созданы при понтификате Юлия II, часто — по его заказу. Вот что пишет про этого папу «Католическая энциклопедия»: «Когда возникает вопрос о том, должна ли Католическая церковь воспринять прогресс или отвергнуть и осудить его, о том, должна ли она соединиться с духом гуманизма, нужно отдать должное Юлию II, который встал на сторону Ренессанса и подготовил моральный триумф Католической церкви. Великие создания Юлия II, собор Св. Петра постройки Браманте и росписи Рафаэля в Ватиканском дворце неотделимы от великих идеалов гуманизма и культуры, которые воплощает Католическая церковь. В них искусство преодолевает свои собственные рамки и становится языком чего-то высшего, чем оно само, символом одной из наиболее благородных гармоний, когда-либо создававшихся человечеством. По воле этого выдающегося человека Рим в конце XVI века стал столицей европейских искусств

²⁰ Kenneth Clark, *Civilisation* (New York: HarperPerennial, 1969), 186; цит. по: Joseph E. MacDonnell, *Companions of Jesuits: A Tradition of Collaboration* (Fairfield, Conn.: Humanities Institute, 1995).

и центром притяжения для всего, что было великого в искусстве и философии»²¹.

Примерно то же относится к понтификату Льва X: правда, он не обладал таким безупречным вкусом, как Юлий. Один кардинал писал в 1515 году: «Люди искусства отовсюду стекаются в Вечный город, ставший для них приютом, покровителем и защитником». Талант Рафаэля достиг полного расцвета именно при Льве, который, так же как и его предшественник, покровительствовал гениальному художнику. В 1518 году один посол отметил, что «папа поручает Рафаэлю все заказы касательно искусства»²². Мы снова можем воспользоваться описанием Уилла Дюранта, который следующим образом описывает двор папы Льва X:

«Там собиралось все самое умное и остроумное в Риме, там привечали ученых, педагогов, поэтов, художников и музыкантов, которые часто подолгу гостили у папы; там проходили торжественные богослужения, церемонные дипломатические приемы, пышные банкеты, музыкальные и драматические представления, выступления чтецов-декламаторов и художественные выставки. Это был, бесспорно, самый изысканный двор этой эпохи. Благодаря усилиям многих пап, от Николая V до самого Льва, по улучшению и украшению Ватикана, а также их стремлению окружить себя великими писателями, гениальными художниками и самыми блестящими в Европе дипломатами, двор эпохи Льва стал высшей точкой в развитии литературы (но не искусства, потому что расцвет последнего пришелся на понтификат Юлия) и воплотил в себе весь блеск Ренессанса. В количественном отношении с ним не могли равняться ни Афины Перикла, ни Рим эпохи Августа»²³.

²¹ Louis Gillet, "Raphael", *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., 1913.

²² Klemens Löffler, "Pope Leo X", *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., 1913.

²³ Will Durant, *The Renaissance* (New York: MJF Books, 1953), 484.

Мой любимый ренессансный шедевр, «Пьета» Микеланджело, глубоко трогает душу и являет собой глубоко католическое произведение. Пьета (или «Оплакивание Христа»; от ит. *pietà*) — изображение Девы Марии с телом Распятого на руках — это традиционный жанр, сложившийся за много столетий до Микеланджело. Многие старые образцы этого жанра вызывают ужас, например, знаменитая готическая Пьета из коллекции Рёттгена (ок. 1300—1325) — убитая горем мать, на коленях у которой лежит истерзанное и окровавленное тело Сына. Четырнадцатый век был эпохой несчастий и горя, и религиозное искусство того времени часто натуралистически передавало человеческие страдания²⁴.

Изображение страданий играло большую роль в западном искусстве, в том числе потому, что для католицизма центральным событием в драме искупления является распятие, а не воскресение, как у православных и протестантов. Но глубина этого страдания в первом и несравненно более знаменитом из двух созданных Микеланджело «Оплакиваний Христа» умеряется гармонией. Работа Микеланджело, которую называли самой прекрасной мраморной скульптурой на свете, трагична, но в ней нет той жути и ужаса, которые присущи более ранним образцам жанра. Лицо Девы Марии светится умиротворенностью. Со II века Богородицу называют «второй Евой»; непослушание Евы привело человечество к гибели, а покорность Девы, согласившейся выносить в своем чреве Богочеловека, воле Господа открыла человечеству путь к спасению. Такова женщина, которую создал Микеланджело. Она настолько верит слову Бога и настолько покорна Его воле, что способна сохранить спокойствие духа и стойкость веры, видя ужасную судьбу возлюбленного Сына.

²⁴ Fred S. Kleiner, Christin J. Mamiya, and Richard G. Tansey, *Gardner's Art Through the Ages*, 11th ed., vol. 1 (New York: Wadsworth, 2001), 526—527.

Искусство и наука

Когда мы говорили о роли Католической церкви в развитии современной науки, мы кратко осветили вопрос о том, каким образом основанные на католической доктрине теологические и философские идеи создали благоприятные условия для научных исследований. Как это ни странно, в главе об искусстве нам предстоит дать еще одно объяснение небывалому успеху науки на Западе. Он связан с развитием линейной перспективы — возможно, главной особенности живописи Ренессанса.

Искусство перспективы, т.е. передачи трехмерного мира на двухмерном полотне, а также кьяроскуро (светотени) возникло на Западе. Обе техники уже существовали в эпоху классической античности; западные художники стали возрождать их примерно с 1300 года. Художники всего остального мира стали применять эти приемы исключительно благодаря западному влиянию²⁵.

Сэмюэль Эджертон в своей книге *The Heritage of Giotto's Geometry* («Наследие геометрии Джотто») сравнивает искусство перспективы в предренессансной и ренессансной Европе с искусством других цивилизаций. Он сопоставляет западную и китайскую манеру изображения мух и доказывает, что западный художник обращает гораздо больше внимания на геометрическое строение мухи. Он пишет: «На Западе мы по умолчанию исходим из того, что, для того чтобы понять строение органического существа или неорганического предмета, мы должны представить его себе в качестве детали натюрморта (как у Шардена*), в такой позиции, когда все его составные части образуют объективные и статичные геометрические взаимосвязи. Для западного художника, как

²⁵ Samuel Y. Edgerton, Jr., *The Heritage of Giotto's Geometry: Art and Science on the Eve of the Scientific Revolution* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 10.

* Шарден Жан-Батист Симеон (1699—1779) — французский живописец. — *Прим. ред.*

саркастически заметил Артур Уэйли, «нет разницы между Понтием Пилатом и кофейником; оба представляют собой вертикальные цилиндрические тела». С точки зрения представителя традиционной китайской культуры это полная нелепость — и с эстетической, и с научной точки зрения». Эджертон прибегает к этому сравнению, чтобы подчеркнуть, что «вне зависимости от их эстетической значимости, геометрическая перспектива и кьяроскуро, два ведущих приема европейской ренессансной живописи, оказались чрезвычайно полезны для современной науки»²⁶. Эджертон даже считает, что неслучайно Джотто, провозвестник и создатель живописи Возрождения, и Галилей, блестящий физик и астроном, которого иногда называют создателем современной науки, оба были уроженцами Тосканы, как неслучайно и то, что Флоренция была родиной *и* художественных шедевров, *и* научных открытий.

Приверженность геометрической перспективе в живописи сама по себе была продуктом особой интеллектуальной среды католической Европы. Мы уже видели, что в католическом мире имела хождение идея Бога-геометра и представления о том, что геометрия — это способ, которым Он упорядочил Свое творение. Сэмюэль Эджертон описывает, как обстояли дела к началу эпохи Возрождения:

«На Западе сформировалась уникальная традиция, берущая начало в средневековой христианской доктрине: для привилегированного класса землевладельцев стало обязательным знание евклидовой геометрии. Уже первые Отцы Церкви подозревали, что геометрия Эвклида и есть стиль мышления Бога.

Начиная с XV века, геометрическая линейная перспектива быстро получила признание в Западной Европе, потому что христианам хотелось верить в то, что произведение искусства копирует ту базовую, фундаментальную структуру реальности, которую задумал Господь в момент Творения. В XVII веке, когда благодаря «натурфилософам» (в частности, Кеплеру,

²⁶ Ibid., 4.

Галилею, Декарту и Ньютону) стало ясно, что линейная перспектива действительно соответствует оптике и физиологии человеческого зрения, христиане получили дополнительные основания для одобрения этой техники: более того, это отношение усиливало все более оптимистическую и демократическую убежденность западной науки в том, что ей наконец удалось проникнуть в творческую лабораторию Господа и, следовательно, в том, что каждый человек потенциально способен познать природу и овладеть ею»²⁷.

Таким образом, приверженность Католической церкви к изучению геометрии Эвклида, в которой она видела ключ к божественному разуму и основания, на которых Господь устроил мир, дала чрезвычайно важные плоды в области как искусства, так и науки. Любовь католиков к геометрии создала условия для того способа изображения мира природы, который сделал возможной научную революцию и стал объектом для подражания во всех уголках мира.

²⁷ Ibid., 289.

Глава 7

ПРОИСХОЖДЕНИЕ МЕЖДУНАРОДНОГО ПРАВА

В 1892 году было широко отпраздновано четырехсотлетие открытия Америки Христофором Колумбом. Колумб был храбрым и искусным мореплавателем, который изменил ход истории, соединив Старый Свет с Новым. Братство мирян-католиков «Рыцари Колумба» даже предложило его канонизировать.

Спустя еще сто лет атмосфера была значительно менее праздничной. Колумба обвиняли во всевозможных преступлениях: от надругательства над окружающей средой до жестокостей по отношению к коренному населению, в конце концов вылившемся в геноцид. Историк Киркпатрик Сейл описывал события 1492 года как «завоевание рая», как насильственные действия алчных европейских завоевателей против мирных народов, живших в согласии с природой. В центре внимания оказалось жестокое обращение европейцев с аборигенами и особенно применение принудительного труда.

Спор о последствиях встречи двух культур продолжается по сей пору. Защитники европейцев вообще и Колумба в частности в ответ на обвинения единомышленников Киркпатрика говорят, что преступления европейцев преувеличены, что больше всего туземцев погибло от эпидемий (которые они рассматривают в качестве нейтрального фактора с моральной точки зрения, так как они не были делом рук людей), а вовсе не от рук вооруженных завоевателей и не от подневольного труда, что местное население было совсем не таким миролюбивым и экологически сознательным, как это изображается сегодня, и т.п.

Я хотел бы рассмотреть этот вопрос в другом аспекте, о котором часто забывают. Дело в том, что

известия о жестоком обращении испанцев с аборигенами Нового Света в XVI веке вызвали острое чувство вины у широких кругов образованных испанцев, не в последнюю очередь — у философов и теологов. Этот факт сам по себе свидетельствует об исторически беспрецедентном характере событий; нет никаких свидетельств о том, что вождя гуннов Аттилу мучили угрызения совести. Нам не известно ни о критике ацтеками массовых человеческих жертвоприношений, на которых была основана их цивилизация, ни об осуждающих этот обычай сочинениях ацтекских философов — но нам хорошо известно, какую реакцию неподобающее поведение европейцев вызвало у испанских католических теологов XVI века.

Именно в процессе этой философской рефлексии испанским теологам удалось создать нечто очень важное: основы современного международного права. Таким образом, споры по поводу положения коренного населения Америки стали поводом для формулирования общих этических принципов, которые обязаны соблюдать государства при взаимодействии друг с другом.

Законы, регулировавшие взаимоотношения государств, не отличались ясностью и никогда не формулировались сколько-нибудь явным образом. Та ситуация, которая сложилась после открытия Нового Света, дала толчок к изучению и формулировке этих законов¹. Историки международного права рассматривают XVI век — эпоху, в которую теологи всерьез занялись этими вопросами, — как момент рождения этого института. И вновь источником очередной специфически западной идеи оказывается Католическая церковь.

Первый мощный залп из орудий Католической церкви по политике Испании в колониях прозвучал

¹ Bernice Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain* (London: Oxford University Press, 1963), 98; J. A. Fernandez-Santamaria, *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516–1559* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 60–61.

в декабре 1511 года на острове Эспаньола (сегодня на нем расположены две страны: Гаити и Доминиканская Республика). Монах-доминиканец Антонио де Монтесинос избрал темой своей проповеди слова Иоанна Крестителя: «Я глас вопиющего в пустыне». Выступая от лица горстки местных доминиканцев, он обрушился с критикой и осуждением на политику Испании по отношению к индейцам. Историк Льюис Ханке пишет, что проповедь, среди слушателей которой были высшие колониальные чиновники, «была задумана, чтобы вселить в их души страх и трепет». Вот что они услышали: «Я взошел на амвон, чтобы вы признали, что творите грех против индейцев, я глас Христа, вопиющего в пустыне сего острова, посему вам надлежит внимать мне не теплохладно, а всем сердцем и всеми чувствами, дабы услышать сей глас; ибо он велик и мощен, и страшен, и грозен, и подобного ему вы не слышали во всю вашу жизнь... Сей глас вопиет, что вы погрязли в смертном грехе, что вы в грехе том живете и в нем умираете, ибо жестокость ваша и тиранство против невинных людей есть великий грех. Ответьте, по какому праву и по какому суду томите вы индейцев в жестоких и ужасных оковах рабства? Кто дал вам право вести мерзейшую войну с народом, мирно и тихо жившим на своей родной земле?.. Почему вы содержите их в таком ничтожном звании, почему не даете им вдоволь еды и оставляете их умирать без лекаря? Ибо вы подвергаете их изнурительному труду, от чего они болеют и умирают. Нет! Вы убиваете их своим алчным стремлением к золоту. Разве вы заботитесь о том, чтобы в души их проник свет истинной веры? Или они не люди? Или у них нет разумной души? Или они не те, кого вы должны возлюбить, как самих себя?.. Истинно говорю вам, вы столь же далеки от спасения, как мавры и турки»².

Первые люди острова, в том числе адмирал Диего Колумб, были неприятно поражены и стали бурно

² Lewis Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (Boston: Little, Brown and Co., 1965 [1949]), 17.

протестовать и требовать, чтобы о. Монтесинос отказался от своих ужасных слов. Доминиканцы решили, что через неделю, в воскресенье, о. Монтесинос снова выступит с проповедью — и на этот раз постарается успокоить возмущенную паству и объяснить ей, что он имел в виду.

Когда пришло время и Диего Колумб и остальные собрались, чтобы выслушать извинения, о. Монтесинос начал проповедь стихом из Книги Иова: «Не скажут уста мои неправды, и язык мой не произнесет лжи». Он разобрал по очереди все обвинения, которые бросил в лицо слушателям неделю назад, и продемонстрировал, что все они обоснованы. В завершение он объявил, что доминиканцы отказываются исповедовать колониальных чиновников, потому что они не проявили раскаяния и не изменили свое поведение, а если они хотят жаловаться в Кастилию, то пусть жалуются кому угодно³.

Когда известия о двух этих проповедях дошли до испанского короля Фердинанда, слова монаха были настолько искажены, что они вызвали шок и у него, и у провинциала доминиканского ордена. Неустрашимый Монтесинос вместе со своим аббатом отправился в Испанию, чтобы лично рассказать обо всем королю. Попытка ему воспрепятствовать возымела прямо противоположный результат: францисканец, который должен был доложить королю о бесчинствах доминиканцев на Эспаньоле, после встречи с Монтесиносом стал его горячим сторонником.

Перед лицом ужасных свидетельств о преступлениях испанцев в Новом Свете король собрал теологов и юристов и поручил им выработать законы, которые регулировали бы поведение испанских чиновников по отношению к туземцам. Так родились Бургосские (1512) и Вальядолидские (1513) законы. Та же логика легла в основание так называемых Новых законов 1542 года. Многие из этих законов, которые должны

³ Carl Watner, “‘All Mankind Is One’: The Libertarian Tradition in Sixteenth Century Spain”, *Journal of Libertarian Studies* 8 (Summer 1987): 295—296.

были защитить аборигенов, оказались неработающими, в частности потому, что испанские владения в Новом Свете отделяли от метрополии многие тысячи миль. Однако они стали фундаментом для более систематических и продолжительных усилий выдающихся юристов и теологов XVI века.

Одним из самых знаменитых среди этих мыслителей был о. Франсиско де Витория. Своей критикой испанской политики Витория заложил фундамент современной теории международного права, поэтому иногда его называют «отцом международного права»⁴ и человеком, «впервые сформулировавшим современную концепцию международного права»⁵. Вместе со своими коллегами — юристами и теологами Витория «защищал принцип равной свободы людей; они заявляли, что, исходя из принципа естественной свободы, все люди имеют право на жизнь, собственность и культурное развитие»⁶. В поддержку этих тезисов Витория ссылаясь на Священное Писание и доводы разума. Он «подарил своей эпохе свой выдающийся труд, посвященный законам взаимодействия народов в мирное и военное время»⁷. Таким образом, человек, написавший первый фундаментальный трактат о международном праве — а это великое достижение, — был католическим священником.

Витория родился ок. 1483 года и вступил в орден доминиканцев в 1504 году. Он был полиглотом и хорошо знал античных классиков. Он изучал свободные

⁴ Michael Novak, *The Universal Hunger for Liberty* (New York: Basic Books, 2004), 24. Так называют и голландского протестанта Гуго Гроция.

⁵ Marcelo Sanchez-Sorondo, "Vitoria: The Original Philosopher of Rights", in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Kevin White, ed. (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1997), 66.

⁶ Watner, "All Mankind Is One", 294; Уотнер цитирует: Lewis Hanke, *All Mankind Is One* (De Kalb, Ill.: Northern Illinois University Press, 1974), 142.

⁷ James Brown Scott, *The Spanish Origin of International Law* (Washington, D.C.: School of Foreign Service, Georgetown University, 1928), 65.

искусства — а позже теологию — в Парижском университете. До 1523 года он читал там лекции, а потом стал профессором теологии в Вальядолиде, в коллегии Св. Григория. Через три года он возглавил кафедру теологии в Саламанкском университете, где на протяжении XVI века разными мыслителями было разработано множество глубоких идей в самых разнообразных сферах. В 1532 году он прочитал знаменитый курс лекций, позже опубликованный под названием *Relecciyn de los Indios* («Рассуждения об индейцах»); в нем, проанализировав проблему защиты прав индейцев, он сформулировал важнейшие принципы международного права. Когда его пригласили на Трентский собор, он ответил, что ему было бы интереснее посетить Новый Свет, что он и сделал в 1546 году.

О. Витория получил известность главным образом благодаря его анализу испанской колониальной политики в Новом Свете, и в первую очередь — разбору моральной стороны поведения испанцев в Америке. Обоснованны ли титулы собственности на земли, которые испанцы получили в Новом Свете от имени короны? В чем состояли их обязательства по отношению к аборигенам? Эти вопросы неизбежно влекли за собой другие, более общие. Как должны вести себя государства по отношению друг к другу? При каких обстоятельствах война одного государства против другого может считаться справедливой? Очевидно, что речь шла о фундаментальных вопросах теории международного права в ее современном понимании.

Христианские мыслители всегда считали и продолжают считать, что человеку отведено особое место в Творении. Он создан по образу и подобию Божьему и наделен разумом, у него есть достоинство, которого нет у остальных тварных существ⁸. На этом основании Витория стал развивать идею, что уникальность положения человека дает ему право на особое обращение с ним других людей, право, на которое не может претендовать ни одно другое существо.

⁸ Cp. Sanchez-Sorondo, “Vitoria: The Original Philosopher of Rights”, 60.

Равенство по естественному праву

Витория заимствовал у св. Фомы Аквинского два важных тезиса: 1) божественный закон, источником которого является благодать, не отменяет человеческого закона, источником которого является естественный разум; 2) греховность не может служить основанием для того, чтобы отнимать у человека то, что присуще ему от природы⁹. Безусловно, ни один католик не считает, что убийство некрещеного человека — менее тяжкое преступление, чем убийство христианина. Это и имел в виду Витория. Все люди имеют право на нормальное обращение — например, на то, чтобы их не убивали, чтобы у них не отнимали их собственность и т.п. — в силу того, что они *люди*, а не потому лишь, что они принадлежат к общине верных, которой дарована благодать. О. Доминго де Сото, тоже профессор университета Саламанки, прямо заявлял: «Те, на ком благодать Господня, ничуть не лучше грешников и язычников, когда речь идет о естественных правах»¹⁰.

Опираясь на принципы, сформулированные св. Фомой, Витория доказывал, что пребывание в смертном грехе не лишает человека прав собственности и что право использовать природу для удовлетворения своих потребностей (иными словами, институт частной собственности) есть у всех людей независимо от того, насколько закоснели они в своем язычестве и варварстве. Поскольку индейцы Нового Света — люди, они обладают теми же естественными правами, что и испанцы. Они владеют своими землями ровно на том же основании, что и испанцы — своими¹¹. Витория писал: «Итак, аборигены безусловно обладали

⁹ Venancio D. Carro, “The Spanish Theological-Juridical Renaissance and the Ideology of Bartolome de Las Casas”, in *Bartolome de Las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and His Work*, eds. Juan Friede and Benjamin Keen (DeKalb, III: Northern Illinois University Press, 1971), 251–252.

¹⁰ Ibid., 253.

¹¹ Ibid.

таким же правом собственности и владения, теми же правами в частных и публичных делах, как и христиане, и у них — ни у их правителей, ни у остальных — нельзя было отбирать их собственность на том основании, что они не являются ее истинными владельцами»¹².

Витория, как и другие испанские схоласты — Доминго де Сото и Луис де Молина, — считал, что власть языческих правителей была законной. Он указывал на то, что известные призывы подчиняться светской власти, которые можно найти в Писании, были высказаны в условиях власти язычников. Если языческий царь не совершил какого-либо преступления, утверждает Витория, его нельзя свергать просто на том основании, что он язычник¹³. Именно этим принципом должна руководствоваться христианская Европа, вступая во взаимодействие с политическими образованиями Нового Света. В XX веке один из почитателей Витории с восхищением отмечал: «Все государства, вне зависимости от размера, формы правления, религии, которой придерживаются их правители и подданные, а также уровня культурного развития, равны в рамках той системы права, которую исповедует этот прекрасно образованный и рассудительный профессор из Саламанки»¹⁴. Все государства обладают равными правами, и каждое из них обязано уважать права остальных. С точки зрения Витории, «отдаленные американские княжества тоже были государствами, и их подданные должны были иметь те же права, обязанности и привилегии, что и подданные христианских королевств Европы: Испании, Франции и остальных»¹⁵.

Да, Витория считал, что народы Нового Света обязаны разрешить католическим миссионерам нести им свет Христа, однако он был убежден, что отказ этих народов от принятия христианства не является основанием для справедливой войны. Будучи томистом,

¹² Fernandez-Santamaria, 79.

¹³ Hamilton, 61.

¹⁴ Scott, 41.

¹⁵ Ibid., 61.

Витория ссылался на мнение св. Фомы о том, что при обращении язычников в истинную веру нельзя использовать принуждение, потому что, как писал Аквинат, «вера зависит от воли» и потому должна быть результатом свободного выбора¹⁶. Недаром IV Толедский собор (633) осудил практику принудительного крещения иудеев¹⁷.

Витория и его сторонники считали, что естественное право распространяется не только на христиан, но и на всех людей. Иначе говоря, они верили в существование «обладающей самостоятельностью естественной системы этики, не зависевшей от Откровения и не противоречившей его истине»¹⁸. Из этой позиции не следовало, что общество неспособно извратить естественное право, или что оно всегда соблюдает все его принципы, или что оно всегда осведомлено обо всех практических следствиях естественного права в той или иной сфере жизни. С учетом этих тонкостей можно сказать, что испанские теологи вслед за св. Павлом считали, что законы естественного права написаны в человеческих сердцах и в силу этого их можно использовать в качестве фундамента для строительства такой системы правил взаимодействия между народами, которая может стать обязательной для соблюдения даже для тех из них, кто никогда не слышал о христианстве, более того — и для отвергших его народов. Авторы, о которых мы ведем речь, полагали, что и у этих людей есть глубинное осознание того, что хорошо, а что плохо, эта этика соответствует Десяти заповедям и «золотому правилу» (некоторые теологи считали, что этика заповедей и «золотого правила» и есть естественное право), и на основании ее можно выработать систему международных обязательств.

Из признания того, что аборигены Нового Света находятся в рамках естественного права, следовал еще один вывод. Многие теологи считали естественное

¹⁶ *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 8.

¹⁷ Sanchez-Sorondo, "Vitoria: The Original Philosopher of Rights", 67.

¹⁸ Hamilton, 19.

право уникальной особенностью рода человеческого, тем, что отличает человека от животных. На этом строился «фундамент теории достоинства человека и представление о пропасти, которая отделяет человека от животных и остальной части тварного мира»¹⁹. Один из исследователей отмечает, что представление о естественном праве как о чем-то, объединяющем всех людей и только их, породило «твердую убежденность в том, что у индейцев Нового Света, как и у всех язычников, есть естественные права, посягательство на которые ни со стороны более высокоразвитой цивилизации, ни даже со стороны истинной религии недопустимо»²⁰.

Некоторые утверждали, что туземцы Нового Света не обладают разумом или во всяком случае их разум недостаточно развит для того, чтобы они могли пользоваться правами собственности. В ответ на это Витория высказал два аргумента. Прежде всего неразумие тех или иных людей или народов не оправдывает действий, направленных на отъем у них их владений или же их порабощение, потому что недостаток умственных способностей ни в коей мере не аннулирует права частной собственности. «Мне представляется, что несмотря на это они [умственно отсталые и безумцы] могут обладать правом владения, потому что они могут страдать от несправедливости, но — и здесь в голосе Витории слышатся сомнения — вопрос о том, есть ли у них право владения, я оставляю юристам»²¹. Однако, как считал Витория, это чисто теоретический вопрос, поскольку американские индейцы не безумны. Они безусловно одарены разумом, этой уникальной особенностью человеческого рода. Витория писал, развивая тезис Аристотеля о том, что природа ничего не делает впустую: «На самом деле они не лишены разума, просто они используют разум по-своему. То, что они разумны, очевидно: у них имеется определенный общественный порядок, упорядоченные города, институт брака, судьи, правители, законы... Они не

¹⁹ Ibid., 21.

²⁰ Ibid., 24.

²¹ Fernandez-Santamaria, 78.

делают ошибок в очевидных вещах, что тоже свидетельствует об их разумности. Господь и природа обычно не отказывают большинству представителей биологического вида в специфических для этого вида качествах. Но специфическим качеством человека является разум, и если его возможности не используются, то они остаются втуне».

В последних двух предложениях Витория имеет в виду то, что невозможно себе представить, что значительная часть человечества может быть лишена разума, этой отличительной особенности человека: Бог не стал бы лишать ее того дара, который дает человеку особое место среди тварных существ²².

Хотя Витории принадлежит наиболее систематическое изложение этих взглядов, которые разделяли многие испанские мыслители XVI века, самым известным критиком испанской колониальной политики был священник, епископ Бартоломе де Лас Касас. Именно от него мы знаем то, что нам известно об Антонио де Монтесиносе, монахе, с чьей страстной проповедью начались все эти споры. Лас Касас, на чьи взгляды оказали большое влияние профессора из университета Саламанки, разделял мнение Витории о разумности индейцев. Если значительная часть рода человеческого лишена разума, то это значит, что при ее сотворении была допущена ошибка. Если предположить, что столь многие люди лишены того, что отличает человека от скота и позволяет ему узнать и возлюбить Господа, то из этого следует, что Его желание, чтобы все люди откликнулись на Его призыв, не может быть исполнено. Так Лас Касас отвечал тем, кто говорил, что аборигены Нового Света относятся к тому роду людей, которых Аристотель называл «рабами по природе». Для этого их было слишком много, а, кроме того, они не были настолько близки к животному состоянию, чтобы концепция Аристотеля была к ним применима.

²² Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150–1625* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2001 [1997]), 269–270.

Но в конечном счете Лас Касас пришел к тому, что в этом вопросе Аристотель ошибался. Он предлагал привлекать аборигенов к христианству «кротостью, в соответствии с учением Христа» и предлагал отказаться от учения Аристотеля о «прирожденных рабах»: «На нашей стороне заповедь Христа: возлюби ближнего, как самого себя... хотя он [Аристотель] был великим философом, его учения оказалось недостаточно, чтобы встретиться с Богом»²³.

В 1550 году состоялась знаменитая дискуссия между Лас Касасом и философом и теологом Хуаном Хинесом де Сепульведой, известным своей поддержкой применения насилия против аборигенов Нового Света. Один историк назвал ее «ярчайшим примером того, как империя публично подвергает сомнению легитимность собственных прав и этические основания собственной политики»²⁴. Оба участника спора выступали за проповедь христианства среди туземцев и стремились сделать их членами Церкви, но Лас Касас считал, что это должно происходить мирно. Сепульведа не утверждал, что у испанцев есть право завоевывать земли языческих народов лишь потому, что они язычники; его аргументация состояла в том, что обращению аборигенов в христианство препятствует их низкий уровень развития и варварские обычаи, поэтому для серьезной миссионерской деятельности нужно, чтобы эти народы в той или иной форме поступили под испанскую опеку. Он хорошо осознавал, что практическое применение верной теории — в данном случае теории, морально оправдывавшей войну с индейцами, — может быть сопряжено с такими сложностями, что в конкретных обстоятельствах от ее использования, может быть, разумно отказаться. Значительно больше его интересовал фундаментальный вопрос о том, можно ли теоретически доказать, что война против индейцев справедлива.

²³ Eduardo Andujar, "Bartolome de Las Casas and Juan Gines de Sepulveda: Moral Theology versus Political Philosophy", in White, ed., *Hispanic Philosophy*, 76—78.

²⁴ Ibid., 87.

Лас Касас был абсолютно убежден, что на практике такие войны будут катастрофой для народов, в них участвующих, и повредят распространению Слова Божьего. По его мнению, положение в Америке было «настолько серьезным и трагическим, что любые отвлеченные академические спекуляции на эту тему представляются безответственными, легкомысленными и возмутительными»²⁵. Лас Касас считал, что с учетом поврежденности человеческой природы использование силы по отношению к туземцам обязательно повлечет за собой негативные последствия, и утверждал, что применение насилия в любой форме является абсолютно недопустимым с моральной точки зрения. Он считал, что принуждение нельзя использовать не только для обращения аборигенов в христианство, но и для обеспечения безопасности миссионерской деятельности, что Сепульведа считал допустимым.

Витория со своей стороны считал, что в ограниченном числе случаев применение силы против туземцев оправданно: в частности, тогда, когда это связано с защитой самих туземцев от их собственных кровавых и диких обычаев. Для Лас Касаса же этот довод был слишком большой уступкой страстям тех алчных и жестоких людей, которые, несомненно, сумеют воспользоваться этой лазейкой, предоставляющей потенциально неограниченное число поводов для войны. В ходе своего знаменитого спора с Сепульведой, предъявив большое число аргументов против точки зрения оппонента, он в заключение добавил, что даже если бы Сепульведа был прав, он не должен был публично выступать с такой позиции. Как объясняют два современных исследователя, Лас Касас осуждал Сепульведу за то, что своими теоретическими рассуждениями «он вводил в соблазн и поощрял людей, склонных к насилию»²⁶. Лас Касас считал,

²⁵ Rafael Alvira and Alfredo Cruz, "The Controversy Between Las Casas and Sepulveda at Valladolid", in White, ed., *Hispanic Philosophy*, 93.

²⁶ Ibid.

что многочисленные негативные — запланированные и ненамеренные — последствия войны всегда перевешивают любые добрые намерения помочь туземцам таким образом; этот аргумент противники военных «гуманитарных интервенций» активно используют и в наши дни²⁷.

Современный исследователь пишет: «Чтобы положить конец всякому насилию по отношению к индейцам, Лас Касас должен был доказать, что война против них в принципе не может быть справедливой». Поэтому он старался опровергнуть любые аргументы, которые, стремясь ограничить возможности для войны, считали оправданной войну хотя бы в некоторых обстоятельствах²⁸. Лас Касас был убежден, что любые «миротворческие» меры такого рода вредны для миссионерской деятельности, так как присутствие вооруженных людей отвращает умы и сердца туземцев от всех завоевателей вообще и от миссионеров в частности²⁹. Инструментами миссионеров должны быть исключительно «кротость, Слово Божье и личный пример, подаваемый трудами и праведной жизнью»³⁰. Он был убежден, что туземцев можно привести в лоно христианской цивилизации настойчивыми и искренними стараниями, а использование для этого принуждения и порабощения будет одновременно и несправедливым, и контрпродуктивным. Об искреннем обращении к Христу может идти речь только в условиях мирного диалога.

Помимо писательских занятий, проповеди и политической деятельности, Лас Касас пятьдесят лет своей жизни посвятил трудам на благо туземцев, стремясь к реформе отношений с ними, и в первую очередь выступая за отмену так называемой энкомьенды — института, приводившего к огромным злоупотреблениям. Именно в энкомьенде Лас Касас видел причину

²⁷ Ibid., 95.

²⁸ Ibid., 92—93.

²⁹ Andujar, “Bartolome de Las Casas and Juan Gines de Sepulveda”, 84.

³⁰ Cairo, *The Spanish Theological-Juridical Renaissance*, 275.

несправедливого обращения испанцев с аборигенами Нового Света. Так называемому энкомендеро поступала под опеку группа индейцев, которую он должен был защищать и наставлять в христианской вере. Взамен жители его энкомьенды должны были платить ему дань. Первоначально энкомьенда не предполагала предоставления энкомендеро политической власти над туземцами, но на практике часто именно так и было. Кроме того, уплата дани часто имела форму принудительного труда. Поскольку у самого Лас Касаса тоже когда-то была энкомьенда, он прекрасно знал все пороки этой системы и боролся (не слишком успешно) за искоренение этого зла.

В 1564 году, подводя итог прожитой жизни, Лас Касас написал в своем завещании: «Господь, в своей бесконечной благодати и милосердии, избрал меня, его недостойного слугу, предстателем за народы Индий, законных владельцев индейских земель и королевств в годы невиданных и неслыханных доселе обид и разорений, учиненных им нашими испанцами... и ходатаем за возвращением им их первоначальной свободы, несправедливо у них отнятой... Я трудился при дворе кастильских королей и многожды проделывал путь из Индий в Кастилию и обратно в течение пятидесяти лет начиная с года 1514-го, ради Господа нашего и из сострадания к гибнущим во множестве разумным людям, мирным, достойным, скромным, простодушным, восприимчивым к нашей католической вере... и ко всякому доброму обычаю»³¹.

По сей день во многих странах Латинской Америки Лас Касаса считают святым и почитают за мужество и преданность своему делу. Его католическая вера, научившая его единому кодексу морали, распространяемому на всех, позволила ему объективно оценить поведение собственной страны — а это большая редкость. Профессор Льюис Ханке пишет, что аргументация Лас Касаса «укрепила позиции всех тех, кто в его время и в последующие века действовал, исходя из своей веры в то, что все населяющие землю народы

³¹ Цит. по: Watner, “‘All Mankind Is One’”, 303—304.

состоят из человеческих существ, равно наделенных способностями и обязанностями человека»³².

До сих пор мы говорили о зарождении международного права, т.е. системы норм, регулирующей отношения государств друг с другом. Практические трудности, с которыми связано применение международного права, представляют собой отдельный вопрос. Испанские теологи не дают на него окончательного ответа³³. Ответ, который дает Витория, связан с идеей справедливой войны: если какое-то государство нарушает нормы международного права по отношению к другому, то у последнего могут возникнуть основания начать против него справедливую войну³⁴.

Не следует полагать, что испанским теологам была близка идея создания ООН или какого-либо подобного института. Вспомним, для решения какой проблемы было предназначено международное право. Согласно британскому философу XVII века Томасу Гоббсу, в отсутствие правительства, способного выступать в качестве признанного всеми третейского судьи, человеческое общество обречено на хаос и гражданскую войну. По мнению Гоббса, создание суверенной инстанции, главные функции которой состоят в поддержании порядка и обеспечении законопослушания, — это единственное средство, с помощью которого люди могут избежать постоянной незащищенности и беспорядка, присущих так называемому естественному состоянию. Аналогичным образом иногда утверждается, что в отсутствие мирового правительства государства находятся по отношению друг к другу в том же положении, что и индивиды внутри отдельно взятой страны до того, как будет создано стоящее над ними правительство. Если рассуждать по

³² Lewis H. Hanke, *Bartolome de Las Casas: An Interpretation of His Life and Writings* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1951), 87.

³³ Ср.: Carlos G. Noreña, "Francisco Suarez on Democracy and International Law", in White, ed., *Hispanic Philosophy*, 271.

³⁴ Fernandez-Santamaria, 62.

логике Гоббса, то в отсутствие суверена, который стоял бы над государствами, можно ожидать, что между странами будут возникать такие же конфликты и сложится то же самое состояние хаоса, какие имели бы место между гражданами в отсутствие правительства.

Создание правительства не решает проблему, которую описывал Гоббс, а просто сдвигает ее на другой уровень. Правительство может воспрепятствовать несправедливости и обеспечить мир среди тех людей, которыми оно правит. Однако это значит, что по отношению к правительству люди находятся в естественном состоянии, так как не существует третьей стороны, стоящего одновременно и над правительством, и над народом. Если правительство обладает полномочиями, суверенной властью, как рекомендует Гоббс, это значит, что ему принадлежит последнее слово в вопросе о границах его собственных полномочий, в установлении того, что правильно, а что неправильно, и даже в разрешении споров между ним самим и отдельными гражданами. Даже если бы Гоббс верил в демократию, простого голосования недостаточно, чтобы обуздать столь могущественный институт. Но если создать над правительствами и народами еще один орган власти, который должен будет предотвращать злоупотребление властью со стороны правительств, это просто переведет проблему на следующий уровень, поскольку над этим новым органом тоже ни у кого не будет власти.

Это лишь одна из проблем, порождаемых существованием международного института, наделенного полномочиями на обеспечение международного права посредством принуждения. Сторонники этой идеи утверждают, что такой орган власти освободит государства от гоббсовского естественного состояния, в котором они продолжают пребывать. Однако после создания такого института полной защищенности все равно достичь не удастся, ведь государства окажутся в естественном состоянии по отношению к новой власти, которую они не смогут ограничивать.

Таким образом, обеспечение функционирования международного права на практике представляет

собой непростую задачу, и создание с этой целью глобального института просто переносит сформулированную Гоббсом проблему на следующий уровень. Однако есть и другие возможности. В конце концов, в течение двух столетий после окончания Тридцатилетней войны (1618—1648) передовым странам удавалось соблюдать правила так называемого цивилизованного ведения войны. Это означает, что угроза остракизма может восприниматься вполне серьезно.

Каковы бы ни были практические трудности, возникающие в ходе применения международного права, эта *идея*, первоначально возникшая в ходе философской дискуссии о последствиях открытия Америки, имеет очень важное значение. Из нее следует, что отдельно взятое государство в моральном отношении не является замкнутой вселенной и его действия должны быть ограничены базовыми принципами, к которым пришли по взаимному соглашению цивилизованные народы. Иначе говоря, государство не обладает моральной автономией.

В начале XVI века Николо Макиавелли в небольшой работе «Государь» (1513) предсказал появление государства современного типа. С его точки зрения, государство как раз является автономным в моральном отношении институтом, и его действия, направленные на самосохранение, не могут быть предметом оценки в соответствии с внешним по отношению к нему критерием, например на основе папских предписаний, какого-либо морального принципа или свода принципов. Неудивительно, что Католическая церковь крайне негативно восприняла политическую философию Макиавелли: именно такие взгляды страстно и убежденно опровергали испанские теологи. С их точки зрения, государство вполне можно судить с точки зрения внешних по отношению к нему самому принципов. Государство, считали они, не должно действовать, исходя из соображений чистой целесообразности или практической пользы, если его действия противоречат принципам морали.

Испанские теологи XVI века подвергли действия своей цивилизации критическому анализу и нашли их

неудовлетворительными. Они заявили, что в вопросах естественных прав другие народы равны испанцам и что с политическими образованиями языческих народов следует обращаться так же, как христианские государства Европы обращаются друг с другом. То, что католические священники дали западной цивилизации философский инструментарий, позволяющий рассматривать незападные народы в духе равенства, само по себе поразительно. Если рассмотреть эпоху великих географических открытий в соответствии с адекватным пониманием исторических реалий, то мы приходим к выводу, что способность испанцев объективно воспринимать чуждые племена и считать аборигенов частью человеческого рода была немалым достижением, особенно на фоне той зашоренности, которая так часто характеризует отношение одного народа к другому.

Невозможно было ожидать, что такая объективность сможет развиваться на фундаменте культур американских индейцев. «У индейцев, живших на одной и той же территории или говоривших на языках одной и той же группы, не было даже особого наименования для обозначения своей собственной общности, — пишет профессор истории из Гарварда Сэмюэль Эллиот Морисон. — Каждое из племен называло себя словом, обозначающим нечто вроде „Мы, Народ“, а соседей — „варварами“, „сукиными детьми“ и другими оскорбительными кличками»³⁵. В качестве контрпримера в голову сразу приходит конфедерация ирокезов, но это как раз свидетельствует о том, что это был исключительный случай. Представление о международном порядке, в рамках которого большие и малые государства, находящиеся на разных уровнях развития цивилизации и культуры, взаимодействуют на основе принципа равенства, не могло вырасти на столь скудной почве узколобого шовинизма. В то же время католическая идея единства

³⁵ Samuel Eliot Morison, *The Oxford History of the American People*, vol. 1, *Prehistory to 1789* (New York: Meridian, 1994 [1965]), 40.

человечества послужила фундаментом для рассуждений великих испанских теологов XVI века о том, что отношения между странами должны подчиняться универсальным принципам. Таким образом, если сегодня мы можем критиковать злодеяния испанцев в Новом Свете, то лишь потому, что испанские теологи вложили нам в руки этические инструменты, которые позволяют нам это сделать.

Примерно так же представляет себе уроки взаимодействия европейцев с аборигенами Нового Света перуанский писатель Марио Варгас Льюса: «О. Лас Касас был самым активным из числа тех неконформистов, которые протестовали против несправедливости по отношению к индейцам. Они боролись против своих соотечественников и против политики своей родной страны во имя моральных принципов, которые для них были выше любых национально-государственных принципов. Эта независимая позиция не могла бы возникнуть в среде инков или других коренных народов Америки. В этих культурах, как и в культурах других великих незападных цивилизаций, отдельный человек не мог усомниться в этичности социального организма, частью которого он был, потому что он существовал исключительно в качестве неотъемлемого элемента этого организма и для него не было возможности отделить мораль от требований государства. Первая в истории культура, оказавшаяся способной к самоанализу и самокритике, культура, разъединившая массу на отдельных индивидов, которые со временем обрели право самостоятельно мыслить и действовать, превратилась в самую сильную цивилизацию мира благодаря тому, что она смогла изобрести прежде невиданный способ бытия — свободу»³⁶.

Никто не станет всерьез отрицать, что завоевание Нового Света сопровождалось насилием и несправедливостями — и священники, ставшие свидетелями этих преступлений, описали и осудили их. В то же

³⁶ Цит. по: Robert C. Royal, *Columbus On Trial: 1492 v. 1992*, 2nd ed. (Herndon, Va.: Young America's Foundation, 1993), 23—24.

время в демографической катастрофе, поразившей народы Нового Света в эпоху великих географических открытий, нельзя не отметить и некое смягчающее обстоятельство, некий луч надежды. Встреча европейцев с народами Нового Света создала условия, при которых стала возможна выработка фундаментальных принципов, которым должны подчиняться отношения между любыми народами. Этому способствовала мучительная моральная интроспекция, которой занимались католические теологи, преподававшие в испанских университетах³⁷. Как верно отметил Ханке, «идеалы, которые некоторые испанцы пытались воплотить после открытия Нового Света, никогда не поблекнут до тех пор, пока люди верят в то, что у других народов есть право на жизнь, что можно выработать справедливые принципы взаимоотношений между народами и что все народы Земли принадлежат к роду человеческому»³⁸. Эти идеалы, давно ставшие идеалами Запада, пришли к нам непосредственно из традиции католической мысли. Итак, и этот столп западной цивилизации — творение Католической церкви.

³⁷ Ср.: C. Brown, “Old World v. New: Culture Shock in 1492”, *Peninsula* [Harvard], Sept. 1992, 11.

³⁸ Hanke, *The Spanish Struggle for Justice*, 178—179.

Глава 8

КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Обычно в учебниках по истории экономической мысли изложение начинают с Адама Смита и других мыслителей XVIII века. Сами католики, особенно те, кто враждебно относится к рыночной экономике, тоже обычно считают, что принципы и идеи современной экономической теории были в более или менее законченном виде сформулированы мыслителями эпохи Просвещения. В действительности дела обстоят совершенно по-другому: как раз понимание и теоретическая трактовка свободной экономики мыслителями Средневековья и поздними схоластами в наибольшей степени соответствовала самым плодотворным идеям из тех, которые впоследствии легли в основу западной экономической науки. Современная экономическая наука — это еще одна сфера, в которой католическое влияние вплоть до последнего времени недооценивалось или замалчивалось. Сегодня же католиков называют создателями современной экономической теории.

Один из самых выдающихся экономистов XX века Йозеф Шумпетер в «Истории экономического анализа» (1954) отдал должное поздним схоластам. Он писал: «Именно они ближе, чем любая другая группа, подошли к тому, чтобы стать «основателями» экономической науки»¹. Интерес к этой незаслуженно забытой странице истории экономической науки разделяют с Шумпетером такие исследователи,

¹ Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press, 1954), 97. [Русск. пер.: Шумпетер Й. История экономического анализа. СПб.: Экономическая школа, 2001. Т. 1. С. 122.]

как Реймонд де Рувер, Марджори Грайс-Хатчинсон и Алехандро Чафуэн².

Другой великий экономист XX века, Мюррей Ротбард, посвятил достижениям поздних схоластов, которых он считал блестящими социальными философами и экономическими аналитиками, отдельный объемистый раздел в своем критическом трактате по истории экономической мысли. Он привел убедительные аргументы в доказательство того, что австрийская экономическая школа, важное течение в современной экономической науке, возникшее в конце XIX века, довела до логического завершения прозрения поздних схоластов. Австрийская школа может гордиться блестящими учеными, от Карла Менгера и Ойгена фон Бем-Баверка до Людвиг фон Мизеса. Выдающемуся представителю австрийской школы Ф. Хайеку в 1974 году была присуждена Нобелевская премия по экономике.

Однако, прежде чем перейти к поздним схоластам, нам следует сказать несколько слов об экономических идеях католических ученых еще более отдаленных эпох,

² См.: Raymond de Roover, "The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy", *Journal of Economic History* 18 (1958): 418–434; idem, *Business, Banking, and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe: Selected Studies of Raymond de Roover*, ed. Julius Kirshner (Chicago: University of Chicago Press, 1974), esp. 306–345; Alejandro A. Chafuen, *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics* (Lanham, Md.: Lexington, 2003); Marjorie Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544–1605* (Oxford: Clarendon Press, 1952); idem, *Early Economic Thought in Spain, 1177–1740* (London: George Allen & Unwin, 1978); Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press, 1954) [Русск. пер.: Шумпетер Й. История экономического анализа. СПб.: Экономическая школа, 2001]; Murray N. Rothbard, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 1: *Economic Thought Before Adam Smith* (Hants, England: Edward Elgar, 1995), 99–133.

о чем часто забывают. Так, ректор Парижского университета Жан Буридан (1300—1358) внес большой вклад в современную теорию денег. Вместо того, чтобы рассматривать деньги как искусственный продукт государственного вмешательства, Буридан показал, что деньги появляются на рынке свободно и спонтанно, сначала в качестве полезного товара, а потом в качестве средства обмена. Иными словами, он объяснил, что деньги возникли не по предписанию государства, а из процесса добровольного обмена, после того как люди обнаружили, что его можно существенно упростить, если в качестве средства обмена использовать какой-нибудь полезный и желанный товар³.

Таким образом, ценность этого полезного и желанного товара первоначально должна иметь своим источником удовлетворение немонетарных потребностей. Кроме того, чтобы успешно играть роль денег, он должен обладать определенными свойствами. Он должен быть удобным для физического перемещения и легко делимым на мелкие единицы, он должен быть прочным и долговечным, а также иметь высокую ценность, чтобы для большинства сделок было достаточно небольших количеств этого товара. «Таким образом, — констатирует один исследователь, — Буридан предложил ту классификацию монетарных качеств товаров, с которой начинались бесчисленные учебники по теории денег и банковскому делу вплоть до конца эры золотого стандарта в 1930-е годы»⁴.

Никола Орем (1325—1382), ученик Буридана, тоже внес заметный вклад в теорию денег. Этот разносторонний ученый (математик, астроном и физик) написал «Трактат о происхождении, природе, законах и изменении денег». Современный исследователь назвал эту книгу «вехой в науке о деньгах», которая

³ Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, 73—74. Великий экономист XX века Людвиг фон Мизес доказал, что деньги могут возникнуть только таким образом.

⁴ Ibid., 74; см. также: Thomas E. Woods, Jr., *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy* (Lanham, Md.: Lexington, 2005), 87—89, 93.

«установила планку, которую никому не удавалось преодолеть в течение многих столетий, а в некоторых отношениях она до сих пор остается непревзойденной». Более того, Орем был даже назван «отцом-основателем экономической теории денег»⁵.

Орем впервые сформулировал принцип, получивший впоследствии известность как закон Грешема. Согласно этому закону, если внутри одной экономической системы сосуществуют две валюты и правительство фиксирует их соотношение на уровне, отличающемся от того, который сложился бы на свободном рынке, то переоцененная правительством валюта вытесняет недооцененную из обращения. Орем утверждал, что «если установленное законом соотношение курса монет отличается от рыночной ценности металлов, то недооцененные монеты исчезнут из обращения и в обиходе останутся лишь переоцененные»⁶.

Предположим, например, что две сосуществующие валюты — это золото и серебро. Пусть на рынке 16 унций серебра и одна унция золота оцениваются одинаково. При этом установленный правительством курс составляет 15:1, т.е. люди обязаны вести себя так, как если бы ценность унции золота была равна ценности 15 унций серебра. В данном случае переоценено серебро, потому что рыночная стоимость металлов такова, что нужно 16 серебряных монет, чтобы уравновесить одну золотую. Однако правительство, установив курс 15:1, тем самым объявляет людям, что они могут выплачивать свои долги, взятые золотом, из расчета 15 серебряных монет за одну золотую (а не 16, что соответствует рыночной оценке этих металлов). Вследствие этого люди начинают избегать золота и использовать для выплат исключительно серебро. То же самое произошло бы, если бы правительство объявило, что монета в 75 центов равна по стоимости бумажному доллару. Люди немедленно перестали бы

⁵ Jörg Guido Hülsmann, “Nicholas Oresme and the First Monetary Treatise”, May 18, 2004 <http://www.mises.org/story/1516>.

⁶ Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, 76.

использовать бумажные доллары и старались бы платить за все искусственно переоцененными 75-центовыми монетами. Однодолларовые бумажки вышли бы из обращения. Так переоцененные деньги вытесняют из обращения недооцененные.

Орем хорошо осознавал разрушительные последствия инфляции. Он писал, что порча денежной единицы правительством не приводит ни к чему хорошему. Она мешает коммерции и ведет к повышению общего уровня цен. Она позволяет правительству обогащаться за счет народа. Он полагал, что в идеале правительство вообще не должно вмешиваться в денежную систему⁷.

Поздние схоласты разделяли интерес Орема к теории денег. Они видели, что в экономике функционируют ясно выраженные причинно-следственные отношения, особенно после того, как стали свидетельствами инфляции цен, которая произошла в XVI веке в Испании в результате притока драгоценных металлов из Нового Света. Увидев, что увеличение предложения денежных металлов приводит к падению покупательной способности денег, они сделали из этого наблюдения более общий вывод; иначе говоря, они сформулировали экономический закон о том, что рост предложения любого блага обычно приводит к снижению его цены. Вот как выглядит самое первое, по мнению некоторых ученых, изложение количественной теории денег в версии одного из поздних схоластов, теолога Мартина де Аспилькуэты (1493—1586): «При прочих равных в тех странах, где деньги являются большой редкостью, все другие товары и даже рабочие руки обмениваются на меньшие деньги, чем в странах, где денег имеется в изобилии. Так, мы видим, что во Франции, где деньги являются большей редкостью, чем в Испании, хлеб, вино, одежда и труд стоят гораздо меньше. Даже в Испании в те времена, когда деньги были большей редкостью, за товары и труд давали гораздо меньше, чем после открытия Вест-Индии и начавшегося после этого обильного

⁷ Hülsmann, "Nicholas Oresme and the First Monetary Treatise".

притока в страну серебра и золота. Причина в том, что деньги стоят больше там и тогда, где и когда они являются относительно более редкими. Иногда говорят, что редкость денег приводит к тому, что все остальное становится дешевле; это потому, что на фоне чрезмерного роста [ценности денег] остальные цены кажутся низкими, точно так же, как если поставить низкорослого человека рядом с очень высоким, он покажется ниже, чем когда он стоит рядом с другим человеком низкого роста»⁸.

Другим серьезным вкладом в экономическую теорию стала работа Томаса де Вио, кардинала Каетана (1468—1534). Кардинал Каетан обладал колоссальным влиянием в Церкви. В частности, в ходе дискуссии с Мартином Лютером, основателем протестантизма, он опроверг его по вопросу о папской власти. Лютер считал, что на основании Мф. 16:18, где говорится о том, как Христос дал апостолу Петру ключи Царства Небесного, нельзя сделать вывод, что Он хотел, чтобы преемники Петра стали учителями и духовными правителями всего христианского мира. Однако Каетан продемонстрировал, что в параллельном этому стиху ветхозаветном стихе Ис. 22:22 ключ используется в качестве символа власти, передаваемого наследникам⁹.

В своем трактате 1499 года «Об обменах» (*De Cambiis*), в котором он стремился доказать, что валютный рынок (рынок услуг менял) оправдан с моральной точки зрения, Каетан отметил, что на ценность денег *в настоящем* могут влиять ожидания по поводу состояния рынка *в будущем*. Например, на текущую ценность денег может влиять то, что люди ожидают губительных и дурных событий, от неурожаев до войн, а кроме того, на нее могут влиять ожидаемые изменения предложения денег. Поэтому Мюррей

⁸ Chafuen, 62.

⁹ О символике ключа в Библии и, в частности, об интерпретации этого спорного места (Мф 16, 18) см.: Stanley L. Jaki, *The Keys of the Kingdom: A Tool's Witness to Truth* (Chicago, Ill.: Franciscan Herald Press, 1986).

Ротбард писал, что «кардинала Каетана, князя Церкви XVI века, можно считать основателем теории ожиданий в экономической науке»¹⁰.

Одной из наиболее важных и значительных экономических идей, которые возникли и созрели благодаря поздним схоластам и их непосредственным предшественникам, была субъективная теория ценности. Отчасти в результате собственных исследований, а отчасти опираясь на замечания о ценности, сделанные св. Августином в книге «О Граде Божиим» эти католические мыслители пришли к заключению, что источником ценности являются не объективные факторы вроде издержек производства или трудозатрат, а субъективные оценки людей. Из этого вытекало, что все теории, которые приписывают ценность объективным факторам, таким как труд и другие издержки производства, являются ложными.

Францисканский монах Петр Иоанн Оливи (1248—1298) был первым, кто сформулировал теорию ценности, основанную на субъективной полезности. Он утверждал, что в экономическом отношении источником ценности блага является то, как люди субъективно оценивают его полезность и желанность. Поэтому «справедливую цену» нельзя рассчитать, исходя из объективных факторов, в частности труда и других производственных издержек, которые были затрачены на производство блага. Справедливая цена складывается в процессе взаимодействия продавцов и покупателей на рынке, где субъективные оценки товаров людьми проявляются в том, покупают ли они их по предлагаемым ценам или предпочитают воздержаться от покупки¹¹. Полтора века спустя св. Бернардино Сиенский, один из величайших экономических мыслителей Средних веков, почти буквально воспроизвел эту теорию субъективной ценности вслед за Оливи¹². Кто бы мог подумать, что основоположником

¹⁰ Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, 100—101.

¹¹ Ibid., 60—61.

¹² Ibid., 62.

правильной теории ценности в экономической науке окажется живший в XIII веке францисканский монах?

Поздние схоласты тоже придерживались этой теории. В XVI веке Луис Саравиа-де-ла-Калье писал так: «Те, кто исчисляет справедливую цену на основании труда, издержек и риска того, кто торгует товарами или производит их, или же издержек на перевоз и дорожных расходов... или того, что продавец должен был уплатить торговым агентам за их умение, труды и страх, глубоко заблуждаются, и еще более заблуждаются те, кто допускает фиксированную долю прибыли, например пятую или десятую. Ибо справедливая цена возникает из изобилия или редкости благ, торговцев и денег... а не из издержек, трудовых усилий и риска. Если бы мы должны были устанавливать справедливую цену на основании труда и риска купца, то ни у одного из них никогда не было бы убытка, и редкость или изобилие денег и товаров тоже не влияли бы на цену. Цены, как правило, не устанавливаются на основе издержек. Почему штука льна, привезенная из Бретани по суше, должна цениться выше, чем точно такая же, но доставленная морем, что гораздо дешевле?.. Почему рукописная книга должна цениться выше, чем печатная, если печатная книга лучше и дешевле в производстве? Справедливая цена устанавливается общим мнением, а не подсчетом издержек»¹³.

Кардинал Хуан де Луго (1583—1660), иезуит, был согласен с этим и добавил собственный аргумент в пользу субъективной ценности: «Цена колеблется не в зависимости от совершенства предмета как такового: мыши совершеннее зерна, но ценятся меньше, — а в зависимости от полезности предмета для удовлетворения потребностей людей, причем в соответствии с тем, как ее оценивают сами люди; ибо драгоценности гораздо менее полезны в хозяйстве, чем зерно, но их цена гораздо выше. К тому же мы должны учитывать

¹³ Murray N. Rothbard, “New Light on the Prehistory of the Austrian School”, in *The Foundations of Modern Austrian Economics*, ed. Edwin G. Dolan (Kansas City: Sheed & Ward, 1976), 55.

не только оценку людей разумных и осторожных, но и оценку людей неосторожных, если таких достаточно много. То, что в Эфиопии мы обмениваем стеклянные бусы на золото, справедливо, потому что тамошние люди ценят их выше золота. У японцев очень высоко ценятся старые железные и глиняные вещи именно за то, что они старые, а мы за них не дали бы и гроша. Общая оценка, даже если она неразумна, повышает естественную цену благ, ибо цена происходит из оценки. Естественная цена растет при изобилии покупателей и денег и падает от обратных причин»¹⁴.

Луис де Молина, тоже иезуит, писал примерно то же самое: «Справедливая цена благ не устанавливается в соответствии с их полезностью для людей, как если бы *caeteris paribus* уровень цены блага определялся природой нужды в нем и остротой этой нужды... Она зависит от относительной оценки блага каждым человеком. Это объясняет, почему справедливая цена жемчужины, пригодной лишь для украшения, выше справедливой цены большого количества зерна, мяса, хлеба, лошадей, несмотря на то что полезность сих, более практичных (и более благородных по своей природе) вещей гораздо выше, чем у жемчужины. Итак, можно сделать заключение, что справедливая цена жемчужины зависит от того, что некие люди пожелали высоко оценить ее как украшение»¹⁵.

Карл Менгер, чья изданная в 1871 году работа «Принципы экономической теории» (принадлежащая к традиции Аквината—Аристотеля¹⁶) оказала такое глубокое воздействие на развитие современной экономической науки, приводит удачный пример, объясняющий принцип субъективной ценности. Предположим, что табак внезапно перестал выполнять

¹⁴ Chafuen, 84—85.

¹⁵ Ibid., 84.

¹⁶ «Взгляды Карла Менгера становятся понятнее всего в общем контексте аристотелианства/неосхоластики XIX века». Samuel Bostaph, "The *Methodenstreit*", в: *The Elgar Companion to Austrian Economics*, ed. Peter J. Boettke (Cheltenham, U.K.: Edward Elgar, 1994), 460.

какую бы то ни было полезную функцию для людей и никто больше не хочет его и не нуждается в нем для какой-либо цели. Предположим также, что имеется машина для переработки табака, которая больше ни для чего не может быть применена. В результате того, что людям разонравился табак — или, как сказал бы Менгер, в результате того, что табак потерял *потребительную ценность*, — ценность этой машины тоже упала бы до нуля. Таким образом, затраты на производство табака не являются источником его ценности. Согласно теории субъективной ценности, верно прямо противоположное. Источником ценности *самых* этих факторов производства, которые используются для переработки табака, является субъективная ценность, придаваемая потребителями табаку, конечному продукту, в производстве которого участвуют эти факторы¹⁷.

Субъективная теория ценности, это важнейшее экономическое открытие, не имеет ничего общего с антропоцентризмом и моральным релятивизмом. Экономическая теория имеет дело с фактом существования человеческого выбора как такового и последствиями этого факта. Чтобы понять и объяснить выбор, который делают люди, необходимо учитывать ценности, которых они в реальности придерживаются (разумеется, исследователю совершенно не обязательно разделять эти ценности). В описанном Менгером случае дело сводится к очень простому тезису: если люди не ценят предмет А, то они не придают ценности и факторам, созданным специально для производства А.

Теория субъективной ценности, кроме того, означает прямое отрицание трудовой теории стоимости, которая ассоциируется в первую очередь с именем отца коммунизма Карла Маркса. Маркс не верил в объективную этику, но верил в то, что экономическим

¹⁷ Carl Menger, *Principles of Economics*, trans. James Dingwall and Bert F. Hoselitz (Grove City, Penn.: Libertarian Press, 1994), 64—66. [Русск. пер.: Менгер К. Основания политической экономии // Менгер К. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. С. 160—163.]

благам может быть приписана объективная ценность. Эта объективная экономическая ценность якобы основана на количестве рабочих часов, необходимых для производства конкретного блага. Да, трудовая теория Маркса не утверждала, что сам по себе затраченный труд автоматически придает изготовленному продукту ценность. Маркс не согласился бы с утверждением, что если я буду весь день склеивать друг с другом пустые пивные банки, то плоды моего труда будут *ipso facto** обладать ценностью. Он признавал, что вещи считаются ценными только в том случае, если люди приписывают им потребительную ценность. Но *после того, как индивиды приписали благу потребительную ценность*, его ценность будет определяться количеством потраченных на его производство рабочих часов. (Мы оставим в стороне некоторые очевидные уязвимые места этой теории, в том числе ее неспособность объяснить, почему после смерти художника его работы поднимаются в цене; ведь с момента завершения работы над картинами и до момента смерти автора никаких дополнительных трудовых затрат не происходит, и трудовая теория, столкнувшись с этим часто наблюдаемым явлением, оказывается в тупике).

Исходя из своей трудовой теории ценности, Маркс пришел к выводу о том, что в свободной экономике работники подвергаются «эксплуатации»: ведь их трудовые усилия являются источником всей ценности, а получаемая ими заработная плата не полностью отражает эти усилия. Согласно Марксу, предприниматель не имеет права на прибыль, так как он ее не заработал, а удержал из того, что по справедливости причитается наемным работникам.

Мы не ставим своей целью подробный критический анализ теории Маркса. Однако благодаря поздним схоластам мы можем увидеть по крайней мере базовую ошибку в его теории трудовой ценности. (Дополнительные аргументы, ссылки на которые можно найти в примечаниях, позволяют понять, почему идеи Маркса об эксплуатации труда тоже

* В силу самого факта (лат.). — Прим. ред.

были принципиально ошибочными¹⁸.) Маркс ошибался не тогда, когда указывал на наличие связи между ценностью блага и ценностью труда, потраченного на его производство; эти два феномена действительно часто бывают взаимосвязанными. Его ошибка состояла в том, что он перепутал причину и следствие. Источником ценности блага не является труд, потраченный на его производство. Наоборот, источником ценности *труда*, потраченного на производство блага, является то, как потребители оценивают конечный продукт.

Таким образом, когда св. Бернардино Сиенский и схоласты XVI века отстаивали субъективную теорию ценности, они тем самым разрабатывали ключевое понятие экономической теории и одновременно неявным образом предвосхищали и заранее опровергали одну из самых больших экономических ошибок Нового времени. Даже Адам Смит, вошедший в историю как приверженец свободного рынка и экономической свободы, излагал свою теорию ценности весьма двусмысленным образом, так что создавалось впечатление, будто бы источником ценности благ является потраченный на их производство труд. Ротбард утверждал даже, что трудовая теория ценности, разработанная Смитом в XVIII веке, была непосредственной предшественницей трудовой теории Маркса и что для экономистов, не говоря уже о человечестве, было бы значительно лучше, если бы экономическая мысль осталась верна описанной нами выше теории

¹⁸ Ответ Марксу можно найти в незаслуженно забытой работе Бём-Баверка: Eugen von Bohm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of His System* (London: TF Unwin, 1898) [Русск. пер.: Бём-Баверк О. К завершению марксистской системы // Бём-Баверк О. Критика теории Маркса. Челябинск: Социум, 2002. С. 3—135]. Еще более убедительное и фундаментальное опровержение позиции Маркса, доказывающее ее полную ошибочность (и при этом не основанное на теории субъективной ценности) можно найти в: George Reisman, *Capitalism* (Ottawa, Ill.: Jameson Books, 1996).

ценности, разработанной католическими теологами. Находившиеся под влиянием схоластов французские и итальянские экономисты в основном придерживались верной теории; отошли от нее британские ученые, причем заданное ими направление имело своим трагическим итогом теорию Маркса.

Любое обсуждение проблемы влияния католической мысли на экономическую теорию было бы неполным без упоминания результатов Эмиля Каудера. Этот ученый, в частности, подробно исследовал вопрос о том, почему (верная) субъективная теория ценности возникла и расцвела в католических странах, а (ложная) трудовая теория ценности повсеместно распространилась в странах протестантских. Говоря более конкретно, большинство британских ученых склонялись к трудовой теории, в то время, как большинство французов и итальянцев были последовательными приверженцами идеи субъективной ценности.

В книге «История теории предельной полезности» (1965) Каудер высказал мнение, что ответ на эту загадку связан с тем значением, которое столп Реформации Жан Кальвин придавал труду. По мнению Кальвина, работа любого рода была угодна Господу и представляла собой главный способ Его прославления. Этот необычайно высокий статус труда привел к тому, что в протестантских странах ученые стали рассматривать его как главный фактор, влияющий на ценность благ. Каудер писал: «Любой социальный философ или экономист, выросший в атмосфере кальвинизма, был склонен в своих работах придавать труду особый статус, а самый лучший способ превознести труд — это соединить его с теорией ценности, традиционной основой экономической системы. Так ценность стала трудовой ценностью»¹⁹.

Каудер считает, что это верно в том числе для Джона Локка и Адама Смита: оба философа уделяли труду огромное внимание, при том что оба были скорее

¹⁹ Emil Kauder, *A History of Marginal Utility Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1965), 5.

деистами, нежели протестантами²⁰. Тем не менее Каудер полагает, что они заразились кальвинистскими идеями от окружавшей их культурной среды. Так, Смит всегда сочувствовал пресвитерианам (то есть, по сути, организованным кальвинистам), хотя сам и не всегда придерживался кальвинистской ортодоксии; симпатией Смита к кальвинистам можно объяснить его представление о том, что труд является главным фактором, от которого зависит ценность благ²¹.

С другой стороны, в католических странах, где сохранялось влияние томизма и Аристотеля, трудовая теория ценности не обладала такой притягательностью. Аристотель и св. Фома считали, что целями экономической деятельности являются удовольствие и счастье. Эти цели являются глубоко *субъективными*, потому что удовольствие и счастье — это состояния

²⁰ Позицию Локка по этому вопросу часто трактуют неправильно. Соответственно имеет смысл отметить, что он не верил в трудовую теорию ценности. Учение Локка о труде касалось справедливости первоначального присвоения в мире «ничейных» благ. Локк учил, что в естественном состоянии, когда большинство благ (или практически все они) не находится в частной собственности индивидов, человек может по праву назвать благо — скажем, участок земли, своим, если он вложил в него свой труд: например, расчистил земельный участок или просто сорвал яблоко с дерева. Тот факт, что он соединил свои трудовые усилия с этим благом, дает ему моральное право на него. После того, как благо перешло в частную собственность, человеку не обязательно вкладывать в него труд, чтобы назвать его своим. Частные блага являются законной собственностью владельца, если он присвоил их непосредственно из естественного состояния или же если он приобрел их (путем покупки или добровольного дарения) у их законного собственника. Все это не имеет ничего общего с попытками приписать благам *ценность* на основании вложенного в них труда; Локк стремится лишь обосновать *правовую и моральную обоснованность права собственности* на блага, присвоенные в естественном состоянии путем первичного приложения к ним трудовых усилий.

²¹ Kauder, 5—6.

человеческого существа, не поддающиеся количественному выражению; их интенсивность нельзя выразить точным образом; невозможно также сравнивать удовольствие, испытываемое разными людьми. Субъективная теория ценности вытекает из этой посылки с абсолютной неизбежностью. Каудер писал: «Если целью экономической деятельности является удовольствие в его умеренной форме, то, согласно аристотелевому представлению о целевой причинности, *эта цель должна быть источником всех принципов экономики, включая определение ценности*. В томистской и аристотелианской традиции приписывание ценности указывает на то, сколько удовольствия можно извлечь из экономических благ»²².

Иными словами, представление кальвинистов об особо важной роли труда привело к тому, что философы из протестантских стран при объяснении того, что делает блага ценными, поставили труд на место определяющего фактора: ценность благ зависит от того, сколько труда на них потрачено. В то же время доминировавшая в католических странах аристотелианско-томистская традиция, согласно которой цель экономической деятельности — это счастье, естественным образом порождала у философов желание искать источник ценности благ в субъективных оценках индивидов, в том, как они оценивают то удовольствие, которое может принести им то или иное благо.

Разумеется, эту теорию невозможно доказать, хотя Каудер приводит многочисленные свидетельства того, что протестантские и католические мыслители того времени чувствовали, что их расхождения по вопросу об экономической ценности имеют теологическую подкладку. Тем не менее факт остается фактом: католические мыслители, сформированные своей интеллектуальной традицией, верно определили природу ценности, в то время как большинство протестантов совершили ошибку.

Даже если бы католические мыслители наткнулись на эти важные экономические принципы случайно

²² Ibid., 9. Курсив мой. — Т. В.

и их позиция не оказала бы никакого влияния на последующие поколения, это все равно заслуживало бы внимания. Но на самом деле экономические идеи поздних схоластов оказали глубокое влияние на последующее, и доказательств этого влияния достаточно, чтобы мы могли проследить его на протяжении веков.

В XVII веке голландский протестант Гуго Гроций, прославившийся своим вкладом в теорию международного права, обильно цитировал поздних схоластов, чьи экономические взгляды он в основном разделял. В это время влияние схоластов чувствуется в работах иезуитов о. Леонарда Лессия и о. Хуана де Луго²³. В Италии XVIII века под сильным влиянием схоластов находился аббат Фердинандо Галиани, которому часто приписывается авторство идеи о том, что главными детерминантами цены являются полезность и редкость²⁴. (Это открытие приписывают также Антонио Дженовези, который тоже многим обязан схоластической традиции.) Ротбард пишет: «После Галиани представление о центральной роли полезности, редкости и общепринятой рыночной оценки распространилось и во Франции, где его в XVIII веке придерживались аббат Этьен Бонно де Кондильяк (1714–1780) и другой аббат, Робер-Жак Тюрго (1727–1781)... На Франсуа Кенэ (1694–1774) и французских физиократов XVIII века, которые часто считаются создателями экономической науки, схоласты тоже оказали огромное влияние»²⁵.

²³ У протестантов и рационалистов постепенно развилось презрение к схоластике, и некоторые из последователей схоластов избегают упоминаний о своих предшественниках. Тем не менее историки могут обнаружить у них следы влияния схоластов, в первую очередь потому, что даже враги схоластов часто цитируют их. См.: Rothbard, "New Light on the Prehistory of the Austrian School", 65–67.

²⁴ Я почерпнул информацию о влиянии схоластов в последующие века в основном из работы: Rothbard, "New Light on the Prehistory of the Austrian School".

²⁵ Rothbard, "New Light on the Prehistory of the Austrian School", 66.

В своей замечательной книге «Вера и свобода: экономическая доктрина поздних схоластов» (*Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*, 2003) Алехандро Чафуэн подробно демонстрирует, что эти ученые XVI и XVII веков не только поняли и сформулировали главные экономические принципы, но и защищали принципы экономической свободы и экономики свободного рынка. Во всех областях — от теории цен и зарплат до теории ценности и денежной теории — поздние схоласты предвосхищали лучшее в экономической мысли грядущих столетий. Специалисты по истории экономической мысли все больше и больше осознают вклад поздних схоластов в экономическую теорию. К сожалению, в данном случае перед нами еще один пример того, как сведения о том, что тем или иным открытием мир обязан католикам, еще не дошли до широкой публики, хотя специалистам об этом прекрасно известно²⁶. В этом контексте чрезвычайно глупо звучат утверждения о том, что идею свободного рынка придумали в XVIII веке воинствующие противники Католической церкви. Эта идея вошла в обиход за сотни лет до того, как на свет появилась пышущая злобой по отношению к католицизму Французская энциклопедия, авторы которой позаимствовали анализ процесса формирования цен у схоластов²⁷.

²⁶ С моими взглядами на это можно ознакомиться в: Woods, *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy*.

²⁷ Rothbard, "New Light on the Prehistory of the Austrian School", 67.

Глава 9

КАК КАТОЛИЧЕСКАЯ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ ИЗМЕНИЛА МИР

В начале IV века армию римского императора Константина поразили глад и мор. Служивший в этой армии язычник Пахомий, будущий Пахомий Великий, был поражен тем, что многие римляне приносили страждущим пищу и ухаживали за ними невзирая на лица и звания. Охваченный любопытством Пахомий выяснил, что эти люди были христианами. Он заинтересовался религией, которая смогла вложить в души людей щедрость и сострадание, пожелал узнать о ней больше и, сам того не замечая, стал на путь обращения¹.

Католическая благотворительность всегда производила большое впечатление на людей. Даже Вольтер — вероятно, самый яростный и плодовитый враг католицизма в XVIII веке был потрясен героическим духом самопожертвования, жившим в столь многих чадах Католической церкви. Он писал: «Возможно, на земле нет ничего более возвышенного, чем зрелище этих девушек, приносящих в жертву свою юность, красоту и часто — привилегии, полученные по праву рождения, ради того, чтобы работать в лечебницах, облегчая страдания несчастных, сам вид которых оскорбляет нашу чувствительность. Народам, не знающим римско-католической религии, доступно лишь слабое подражание этой щедрой благотворительности»².

¹ Alvin J. Schmidt, *Under the Influence: How Christianity Transformed Civilization* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2001), 130.

² Michael Davies, *For Altar and Throne: The Rising in the Vendee* (St. Paul, Minn.: Remnant Press, 1997), 13.

История католической благотворительности заняла бы многие тома. Благотворительностью занимаются и отдельные католики, и церковные приходы, и диоцезы, и монастыри, и миссионеры, и монахи, и организации мирян. Ни одна организация не может сравниться с Католической церковью масштабом и палитрой благотворительности, никто другой не сделал столько, сколько она, для облегчения людских страданий. Но можно утверждать и нечто большее: *Католическая церковь изобрела благотворительность в том виде, в каком мы ее знаем сегодня.*

Качественные различия между благотворительностью Католической церкви и тем, что этому предшествовало, не менее важны, чем ее размах. Глупо отрицать, что великие древние философы тоже были не чужды благородных чувств, когда речь шла о филантропии, а богачи древности делали огромные добровольные пожертвования в пользу общины. От богатых ожидали, что они будут содержать бани и общественные здания, а также оплачивать общественные увеселения. Плиний Младший был далеко не единственным, кто основал в родном городе школу и библиотеку.

Однако, несмотря на все это, дух античной благотворительности уступает духу благотворительности церковной. Большинство даров в то время совершалось из эгоистических, а не бескорыстных побуждений. На зданиях, воздвигнутых за счет dobroхотных дарителей, красовались их имена. Целью пожертвований было либо создание у получателя чувства зависимости, либо привлечение внимания к щедрости жертвователя и к его персоне. Безусловно, в античности мало кто руководствовался представлением о том, что нужно радостно служить нуждающимся, не ожидая награды и взаимности.

Часто говорят, что стоики, представители философской школы, возникшей ок. 300 года до Р.Х. и процветавшей в первые века христианской эры, предвосхитили христианство тем, что советовали делать людям добро, не ожидая ничего взамен. Действительно, стоики учили, что человек должен быть гражданином мира, братски относящимся ко всем людям,

и поэтому они могут показаться вестниками милосердия, но, с другой стороны, они считали, что ему следует подавлять свои чувства как нечто недостойное человека. Он должен хладнокровно взирать даже на самые трагические внешние события. Он должен настолько хорошо владеть собой, чтобы уметь сохранить безразличие даже перед лицом самой ужасной катастрофы. В соответствии с духом стоицизма мудрец должен помогать тем, кому повезло меньше, оставаясь бесстрастным: не делить их скорбь и горести, не создавать эмоциональную связь с ними, а хладнокровно и без эмоций исполнять свой долг. Родни Старк отмечал, что классическая античная философия «считала милосердие и сострадание патологическими эмоциями — дефектами характера, которых всякий разумный человек должен избегать. Поскольку милосердие означает оказание незаслуженной поддержки или принесение незаслуженного облегчения, то оно противоречит справедливости»³. Римский философ Сенека писал: «Мудрец утешает плачущих, но не плачет вместе с ними; он спешит на помощь потерпевшим кораблекрушение, дает приют изгнаннику и милостыню бедняку... возвращает сына в объятия матери, он избавит пленника от роли гладиатора и даже похоронит преступника, но его разум и его лицо остаются спокойными и невозмутимыми. Он не чувствует сострадания. Он помогает и делает добро, ибо рожден для того, чтобы помогать своим собратьям, трудиться ради процветания человеческого рода и воздавать каждому по заслугам... Когда он видит иссохшие ноги и лохмотья скрюченного нищего, его душа не испытывает, а лицо не проявляет никаких чувств. Он помогает тем, кто достоин помощи, и, подобно богам, склоняется к убогим... Если у человека увлажняются глаза при виде чужих слез, это признак болезни»⁴.

³ Vincent Carroll and David Shiflett, *Christianity on Trial* (San Francisco: Encounter Books, 2002), 142.

⁴ William Edward Hartpole Lecky, *History of European Morals From Augustus to Charlemagne*, vol. 1 (New York: D. Appleton and Company, 1870), 199—200.

Да, в период распространения христианства жесткость стоицизма начала смягчаться. Каждому, кто знаком с «Размышлениями» римского императора II века и философа-стоика Марка Аврелия, неизбежно приходила в голову мысль о том, насколько они близки по духу к христианству — именно поэтому св. Иустин Мученик так ценил поздних стоиков. Однако безжалостное подавление эмоций и чувств, столь свойственное этой школе, имело серьезные негативные последствия. Безусловно, стоицизм, с его отказом признавать столь важное из свойств, делающих человека человеком, как чувства, был чужд человеческой природе. Мы содрогаемся, слыша о таких примерах стоицизма, как слова Анаксагора о смерти собственного сына: «Я знал, что породил смертного». Нас поражает бездушие Стилпона, который, став свидетелем гибели родной страны, разрушения родного города и продажи дочерей в рабство, заявил, что ничего не потерял, потому что мудрец пребывает выше любых обстоятельств⁵. Вполне естественно, что люди, настолько оградившие себя от реальности зла, не особенно спешили смягчить его воздействие на своих собратьев. Как отметил один наблюдатель, «люди, которые отказывались признавать болезни и страдания злом, вряд ли проявляли большое желание облегчить страдания других»⁶.

Дух католической благотворительности возник не на пустом месте, он был вдохновлен учением Христа: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, *так* и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин 13, 34—35; ср. Иак 4, 11). Св. Павел говорит, что христиане должны печься о всех человеках, даже о своих гонителях (см. Рим 12, 14—20; Гал 6, 10). Для древнего мира это было новым учением.

⁵ Ibid., 201.

⁶ Ibid., 202. Об отсутствии христианской идеи благотворительности в древнем мире см.: Gerhard Uhlhorn, *Christian Charity in the Ancient Church* (New York: Charles Scribner's Sons, 1883), 2—44.

Даже такой жесткий критик Католической церкви, как Уильям Лекки, признает: «Нет никаких сомнений, что место благотворительности в античном мире ни в теории, ни на практике, ни по количеству благотворительных институтов, ни по их статусу не идет ни в какое сравнение с тем, которое благотворительность заняла в христианскую эпоху. В античности почти вся помощь была государственной мерой, в гораздо большей степени продиктованной политическими причинами, чем человеколюбием, а обычай продавать детей в рабство, многочисленные ярмарки, где торговали живым товаром, готовность бедняков записываться в гладиаторы и часто случавшийся голод показывали, как много несчастных не получали поддержки»⁷.

Практика церковных пожертвований на бедных возникла рано. Дары прихожан возлагались на алтарь во время службы. Другой формой сбора пожертвований была *collecta*: в определенные дни поста перед чтением отрывка из апостольских посланий прихожане жертвовали плоды земные в пользу бедных. Кроме того, совершались пожертвования в церковную казну, а от относительно богатых членов прихода ожидали дополнительных даров. Часто ранние христиане, когда постились, сэкономленные деньги отдавали Церкви. Св. Иустин Мученик пишет о том, что многие из тех, кто до обращения любил богатство и блага мира сего, после обращения радостно отказывались от них в пользу бедных⁸.

Можно долго перечислять добрые дела ранних христиан. Благотворительностью занимались и богатые и бедные. Даже Отцы Церкви, которые оставили в наследство западной цивилизации огромный корпус литературных и философских текстов, находили время для того, чтобы послужить своим собратьям. Св. Августин основал приют для паломников, выкупал

⁷ Lecky, 83.

⁸ John A. Ryan, "Charity and Charities", *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., 1913; Charles Guillaume Adolphe Schmidt, *The Social Results of Early Christianity* (London: Sir Isaac Pitman & Sons, 1907), 251.

людей из рабства и раздавал бедным одежду. (Он просил, чтобы ему не дарили дорогих одежд, и предупреждал, что все равно продаст их, а деньги раздаст бедным⁹.) Св. Иоанн Златоуст основал несколько больниц в Константинополе¹⁰. Св. Киприан и Св. Ефрем Сирий организовывали помощь пострадавшим от голода и эпидемий.

Ранняя Церковь создала институты для попечения о вдовах и сиротах и заботилась о больных, особенно во время эпидемий. Во время чумы в Карфагене и Александрии христиане заслужили всеобщее восхищение и признательность за мужество, с которым они утешали умирающих и хоронили мертвых, в то время как язычники бросали даже лучших друзей¹¹. В III веке один из Отцов Церкви, св. Киприан, епископ Карфагенский, порицал местных язычников за то, что они не помогали жертвам чумы, а предпочитали грабить их дома: «У вас нет сострадания к болящим, лишь алчность и грабеж отверзают свою пасть над мертвым; убоявшиеся трудов милосердия безо всякого страха спешат на разбойничью поживу. Убоявшиеся хоронить мертвецов алкают того, что осталось после них». Св. Киприан призвал последователей Христа к действиям: они должны были ухаживать за больными и хоронить мертвых. Не следует забывать, что в это время христиане время от времени все еще подвергались гонениям, т.е. этот великий епископ призывал свою паству помогать людям, которые периодически выступали ее гонителями. Он объяснил: «Если мы делаем добро лишь тем, кто делает добро нам, чем мы лучше мытарей и язычников? Если мы действительно чада Господа, чье солнце светит равно злым и добрым, а дождь проливается на праведных и неправедных, мы должны доказать

⁹ Uhlhorn, 264.

¹⁰ Cajetan Baluffi, *The Charity of the Church*, trans. Denis Gargan (Dublin: M. H. Gill and Son, 1885), 39; Schmidt, *Under the Influence*, 157.

¹¹ Lecky, 87; Baluffi, 14–15; Schmidt, *Social Results of Early Christianity*, 328.

это нашими делами, благословляя ненавидящих нас и делая добро тем, кто гонит нас»¹².

Александрия в III веке тоже пала жертвой чумы. Епископ Александрийский Дионисий вспоминал, что язычники «бросали любого при первых признаках болезни, избегали даже самых близких друзей, выбрасывали больных и полумертвых на улицу, оставляли тела непогребенными и обращались с ними в высшей степени непочтительно». В то же время он писал, что многие христиане «держались вместе, не щадили себя, посещали больных и ухаживали за ними, совершенно не задумываясь о возможной опасности для себя... заражаясь от своих ближних и добровольно беря на свои плечи бремя страждущих»¹³. (В XVI веке Мартин Лютер, который, как известно, порвал с католичеством, отстаивал этот дух самопожертвования в своем знаменитом трактате о том, имеет ли христианский священник моральное право бежать от чумы. Нет, отвечал Лютер, его место рядом с паствой: он должен служить своим прихожанам до их смертного часа.)

Св. Ефрем Сирин, отшельник, живший в Эдессе, прославился своим героизмом во время голода и эпидемии чумы, поразивших этот злополучный город. Он организовал сбор и распределение пожертвований: он устраивал больницы, ухаживал за болящими и погребал усопших¹⁴. Когда в правление (узурпатора) Максима в Армении начался голод, христиане помогали всем, вне зависимости от веры. Евсевий, великий церковный историк IV века, пишет, что после этого многие язычники «стали спрашивать, что же это за вера, последователи которой способны на такое бескорыстное служение»¹⁵. Ненавидевший христианство Юлиан Отступник жаловался на хорошее отношение христиан к беднякам-язычникам: «Эти

¹² Uhlhorn, 187—188.

¹³ Schmidt, *Under the Influence*, 152.

¹⁴ Baluffi, 42—43; Schmidt, *Social Results of Early Christianity*, 255—256.

¹⁵ Schmidt, *Social Results of Early Christianity*, 328.

нечестивые галилеяне кормят не только своих бедных, но и наших; они увлекают их на свои αὔπαι*, как детей пирожными»¹⁶.

Первые больницы и рыцари-иоанниты

Вопрос о том, существовали ли в Древней Греции и в Древнем Риме институты, напоминающие современные больницы, остается открытым. Многие историки в этом сомневаются, другие же указывают на исключительные случаи, имевшие место то там, то тут. Однако даже в этих исключительных случаях речь идет об уходе за больными и ранеными солдатами, а не об учреждениях, предназначенных для населения в целом. Вероятно, создание заведений, где постоянно работают врачи, ставя диагнозы и назначая лечение, а также обеспечивается сестринский уход, — это все же изобретение Католической церкви¹⁷.

В IV веке Католическая церковь начала массово основывать больницы, так что через некоторое время они появились почти во всех крупных городах. Первоначально они служили приютом для странствующих, а попутно обеспечивали уход и попечение больным, вдовам, сиротам и вообще бедным¹⁸. Как выражается Гюнтер Риссе, христиане отказались «от основанного на взаимности гостеприимства античной Греции и римского представления о семейных обязанностях» ради служения «конкретным социальным группам и людям, которые стали изгоями в силу бедности, болезни и возраста»¹⁹. Историк медицины Филдинг

* Букв.: вечера любви (др.-греч.) — «агапы», совместные трапезы ранних христиан. — *Прим. перев.*

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Schmidt, *Under the Influence*, 153–155.

¹⁸ Ryan, “Charity and Charities”; Guenter B. Risse, *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals* (New York: Oxford University Press, 1999), 79ff.

¹⁹ Risse, 73.

Гаррисон отмечает, что до рождения Христа «общее отношение к больным и несчастным не было основано на сострадании, идея того, что следует облегчать страдания как можно большего числа людей, принадлежит христианству»²⁰.

Первую крупную общественную больницу в Риме основала женщина-христианка по имени Фабиола в знак покаяния; она прочесывала городские улицы в поисках нуждающихся в попечении больных и убогих²¹. В IV веке св. Василий Великий, которого современники называли Апостолом Милостыни, основал больницу в Кесарии. Известно, что он обнимал прокаженных, приходивших туда в надежде получить помощь, и проявлял по отношению к этим отверженным ласку и милосердие, как позже св. Франциск Ассизский. Неудивительно, что монастыри играли важную роль в деле помощи больным²². Вот что пишет специалист по истории лечебных учреждений: «После падения Римской империи монастыри постепенно стали предоставлять людям организованную медицинскую помощь, которую в течение нескольких столетий в Европе можно было получить только там. Благодаря расположению и организованности монастыри стали настоящими оазисами порядка, благочестия и стабильности, что весьма благоприятствовало лечебной деятельности. Для того, чтобы обеспечивать лечение и уход, монастырям пришлось стать центрами медицинского образования; V—X века считаются классическим периодом так называемой монастырской медицины. Во время Каролингского возрождения 800-х годов монастыри превратились и в основные центры изучения и распространения античных текстов по медицине»²³.

²⁰ Fielding H. Garrison, *An Introduction of the History of Medicine* (Philadelphia: W. B. Saunders, 1914), 118; цит. по: Schmidt, *Under the Influence*, 131.

²¹ Lecky, 85.

²² Roberto Margotta, *The History of Medicine*, Paul Lewis, ed. (New York: Smithmark, 1996), 52.

²³ Risse, 95.

Хотя в Уставе св. Бенедикта и говорится о важности ухода за больными монахами, ничто не свидетельствует о том, что отец западного монашества предполагал, что монастыри будут оказывать медицинские услуги мирянам. Однако, как и в случае других занятий, сила обстоятельств значительно изменила роль монастырей по сравнению с ожиданиями и планами.

Созданные в ходе крестовых походов духовно-рыцарские ордена управляли больницами, разбросанными по всей Европе. Один из них, орден Рыцарей св. Иоанна (известный также как орден госпитальеров), впоследствии превратившийся в Мальтийский орден, оставил глубокий след в истории европейских больниц, в первую очередь — благодаря огромному орденскому госпиталю в Иерусалиме. Этот госпиталь был основан ок. 1080 года для того, чтобы предоставлять попечение бедным и безопасный приют — многочисленным паломникам, которых в Иерусалиме стало особенно много после победы в первом крестовом походе в конце XI в. После того, как Готфрид Бульонский, один из предводителей крестоносцев, завоевавших Иерусалим, подарил госпиталю обширные земельные владения, деятельность этого учреждения значительно расширилась. Так как город находился в руках христиан и дороги в него были свободны, то в госпиталь начали притекать и другие пожертвования.

Иоанн из Вюрцбурга, священник из Германии, был поражен тем, что он увидел во время своего посещения госпиталя. Кроме того, что это учреждение предоставляло медицинские услуги, оно было центром распределения благотворительных пожертвований. Иоанн писал: «От этой обители кормится столько людей, и живущих в нем постоянно, и приходящих, в нем раздают столько милостыни бедным, и тем, кто живет там, и тем, кто приходит к его воротам, что, должно быть, невозможно подсчитать, сколько денег на это тратится, и, похоже, даже сами управители этого не знают». Другой немецкий паломник, Теодерик из Вюрцбурга, восхищался: «Пройдя по дворцу, невозможно подсчитать, сколько людей там лечится, но мы видели тысячу

кроватей. Ни у одного короля, ни у одного тирана не хватило бы могущества, чтобы содержать всех тех, кого ежедневно кормят там»²⁴.

В 1120 году, после смерти брата Жерара, госпитальеры избрали Раймона де Пюи Великим магистром ордена. Новый правитель стремился обеспечить большим максимально возможный уровень медицинского обслуживания и требовал от госпитальеров героического служения. Мы читаем в 16-й статье правил госпиталя, составленных де Пюи (она называется «Как следует служить Господам Нашим Больным»): «Повинуясь магистру и собранию каноников госпиталя, поставившим послушание условием существования госпиталя, пусть в обители, куда обратится больной, получит он сие: примет Святое Причастие, исповедавшись сперва в своих грехах священнику; после же пусть уложат его в кровать и ухаживают за ним, как за господином высокого звания». В современной книге об истории больниц говорится, что «уложение де Пюи стало вехой в развитии института больниц», став «моделью как для благотворительности, так и для безусловной самоотдачи в служении больным»²⁵. Гюнтер Риссе пишет: «Неудивительно, что благодаря новому притоку паломников в Иерусалимское христианское королевство, рассказы о милосердии госпитальеров быстро распространились по всей Европе, включая Англию. Существование религиозного ордена, посвятившего себя самоотверженному служению больным, вызвало волну подражаний: учреждения, подобные госпиталю св. Иоанна, создавались по всей Европе, особенно в итальянских и южнофранцузских портах, откуда паломники отправлялись в Святую Землю. В то же время благодарные бывшие пациенты, щедрые аристократы и короли со всей Европы осыпали орден пожертвованиями, в основном в виде земельных владений. В 1131 году король Арагона Альфонсо завещал госпитальерам треть своих владений»²⁶.

²⁴ Ibid., 138.

²⁵ Ibid., 141.

²⁶ Ibid., 141—142.

В XII веке госпиталь стал все больше и больше походить на современную больницу и все меньше — на приют для паломников. Он стал заниматься не столько предоставлением крова странствующим, сколько лечением больных. Первоначально предназначенный для лечения лишь христиан, госпиталь Св. Иоанна, начал принимать мусульман и иудеев.

Госпиталь Св. Иоанна отличался профессионализмом персонала, высоким уровнем организации и дисциплины. В нем проводили несложные хирургические операции. Больных дважды в день посещал врач; их купали один раз в день и сытно кормили два раза. Пока все пациенты не были накормлены, персоналу не разрешалось приступать к еде. В госпитале работали женщины, которые выполняли хозяйственные работы, в частности отвечали за чистоту белья и постели больных²⁷.

Высокий уровень организации в сочетании с духом служения больным превратили госпиталь Св. Иоанна в Иерусалиме в пример для Европы. Там больницы, ориентировавшиеся на пример госпиталя Св. Иоанна, стали возникать повсюду: и в больших городах, и в небольших деревушках. Сами госпитальеры к XIII веку управляли примерно 20 лечебницами и лепрозориями²⁸.

Благотворительная деятельность католиков была настолько впечатляющей, что ее достижения признавали даже враги Католической церкви. Языческий писатель Лукиан (130—200) с удивлением отмечал: «Приверженцы этой религии помогают друг другу с невероятным усердием. Ради этого они не щадят себя. Их верховный законодатель вдолбил им, что они братья!»²⁹ Император Юлиан Отступник, римский император, в 60-е годы IV века пытавшийся вернуть империю к язычеству, признавал, что христианская благотворительность превосходит языческую. Он писал: «Наши языческие жрецы пренебрегают

²⁷ Ibid., 147.

²⁸ Ibid., 149.

²⁹ Carroll and Shiflett, 143.

бедными, а ненавистные галилеяне [то есть христиане] предаются благотворительности и лживым состраданием укрепляют уважение к своим ложным и пагубным верованиям. Поглядите на их вечера любви, на их трапезы, приготовленные для нищих. Обычай этот у них повсеместно, и от него происходит поношение нашим богам»³⁰. Даже такой закоренелый враг Католической церкви, как Мартин Лютер, был вынужден признать: «Под властью пап люди по крайней мере были щедры, и у них не нужно было выдирать милостыню силой. Сейчас, под властью Писания [Лютер называл так протестантизм], они, вместо того, чтобы творить милостыню, грабят друг друга; можно сказать, что пока человек не завладел собственностью соседа, он считает, что у него ничего нет»³¹.

В XX веке экономист Саймон Пэттен писал о Католической церкви: «Она обеспечивала кров и пищу работникам, пеклась об обездоленных и помогала людям во время голода, чумы и других бедствий, которые были не редкостью в Средние века. Если мы посмотрим на количество монастырей и лечебниц, на самоотверженность монахов и монахинь, то приходим к выводу, что об обездоленных того времени пеклись, по меньшей мере, не хуже, чем в наши дни»³². В XIX веке Фредерик Хартер, автор биографии папы Иннокентия III, утверждал: «Всеми благотворительными учреждениями, которыми сегодня располагает человеческий род для попечения об обездоленных, всем, что делалось и делается для защиты неимущих и убогих от постигших их бедствий и страданий, мы прямо или косвенно обязаны Римско-католической церкви. Эта церковь создала образцы для подражания, обеспечила развитие таких учреждений, а часто и обеспечивала их материальными средствами»³³.

Масштаб благотворительной деятельности Католической церкви легче всего оценить по тому, что

³⁰ Baluffi, 16.

³¹ Ibid., 185.

³² Цит. по: Ryan, "Charity and Charities".

³³ Baluffi, 257.

происходило, если она прекращалась. В XVI веке король Англии Генрих VIII уничтожил монастыри, конфисковал их собственность и раздал ее влиятельным дворянам. Поводом для репрессий стало то, что монастыри якобы превратились в рассадники безнравственности и разврата, хотя на самом деле вряд ли есть сомнения, что причиной всему была жадность короля. Социальные последствия уничтожения монастырей не могли не быть очень значительными. Одной из основных причин Северного восстания 1536 года, народного бунта, известного также под названием «благодатного паломничества», было возмущение народа уничтожением монастырской благотворительности. Спустя два года в одном из прошений, обращенных к королю, говорилось: «Опыт, полученный нами после запрещения обителей, ясно показывает, что вышел из этого и ожидается впредь большой ущерб и разорение для Вашего королевства и большое утеснение для бедных верно-подданных Вашей Милости, лишившихся странноприимства и попечения, коими окормляли их монастыри, находившиеся поблизости»³⁴.

Монастыри были щедрыми и лояльными к арендаторам арендодателями; у них можно было арендовать землю недорого и на длительный срок. «Монастырь — это такой собственник, который не умирает; арендаторы его земель имели дело с вечным арендодателем; монастырские земли и строения никогда не меняли владельца; монастырские арендаторы были избавлены от многих... факторов неопределенности, с которыми сталкивались другие арендаторы»³⁵. Поэтому уничтожение монастырей и перераспределение их земельных владений стали «бедствием для тысяч

³⁴ Neil S. Rushton, “Monastic Charitable Provision in Tudor England: Quantifying and Qualifying Poor Relief in the Early Sixteenth Century”, *Continuity and Change* 16 (2001): 34. Я переложил эту часть прошения на современный английский язык.

³⁵ William Cobbett, *A History of the Protestant Reformation in England and Ireland* (Rockford, Ill.: TAN, 1988 [1896]), 112.

беднейших крестьян, приведя к распаду составлявших их мир сельских общин, и обрекли их на нищету»³⁶.

После закрытия монастырей те кондиции, на которых арендаторы обрабатывали монастырские земли, по большей части были пересмотрены. Один из исследователей пишет: «Новые владельцы [этих земель], лавочники, банкиры, обедневшие аристократы, не были привязаны к сельскому прошлому: они эксплуатировали свои земли исключительно с целью получить от них доход. Ставки аренды повысились, пахотные земли были превращены в пастбища, большие участки земли были огорожены. Тысячи работников, ранее занятых в сельском хозяйстве, оказались на улице. Социальное расслоение выросло, пауперизм достиг угрожающих размеров»³⁷.

Закрытие монастырей негативно сказалось и на масштабах благотворительности, и на жизни тех, кто на самом деле нуждался в опеке. До недавнего времени историки принимали как бесспорную данность мнение протестантов, которые заявляли, что благотворительная деятельность Католической церкви в Англии была гораздо менее значимой в количественном и не столь уж благотворной в качественном отношении, чем утверждали католики. Протестантские критики полагали, что масштабы монастырской благотворительности были относительно невелики, к тому же монастыри распределяли эту жалкую помощь произвольным образом, не отличая действительно нуждающихся от лодырей и людей, наказанных за собственное легкомыслие. По мнению протестантов, монастыри на самом деле поощряли то состояние, с которым боролись, и тем самым способствовали увеличению числа неблагополучных людей.

Сейчас ученые наконец взялись за исправление этого серьезного искажения исторической правды, восходящего к концу XVII — началу XVIII века, когда

³⁶ Philip Hughes, *A Popular History of the Reformation* (Garden City, N.Y.: Hanover House, 1957), 205.

³⁷ Henri Daniel-Rops, *The Protestant Reformation*, trans. Audrey Butler (London: J. M. Dent & Sons, 1961), 475.

протестантский епископ Гильберт Барнет написал свою «Историю Реформации в Церкви Англии» (*History of the Reformation of the Church of England*)³⁸. Вот что пишет современный исследователь Пол Слэк: «Уничтожение монастырей, часовен, духовных орденов и братств в 30—40-е годы XVI века резко сократило источники благотворительной помощи. Та помощь, которую эти организации предоставляли бедным, действительно носила локальный характер, но она была более значимой, чем принято считать, и, когда она пропала, на этом месте образовалась пустота»³⁹.

Нил Раштон также приводит свидетельства того, что монастыри заботились о том, чтобы помощь попадала к реально нуждавшимся в ней. А когда было не так, — объясняет Барбара Харви в своей новаторской работе «Жизнь и смерть в Англии, 1100—1540» (*Living and Dying in England, 1100—1540*), причина была не в консерватизме и мягкосердечии монахов, а в ограничениях, которые накладывали жертвователи на использование предоставленных ими средств. Некоторые из них завещали на благотворительность крупные суммы, т.е. оставляли монастырю деньги, которые монахи должны были раздать в виде милостыни после их смерти. Но хотя отчасти целью таких пожертвований была помощь бедным, у них была и другая, главная: завещатель стремился, чтобы деньги от него получило как можно больше людей, чтобы как можно больше народу молилось за душу усопшего благодетеля. Это, несомненно, способствовало бессмысленной раздаче денег. Однако с течением времени монастыри стали более разборчивыми и стали распределять свои текущие доходы очень разумно⁴⁰.

В течение нескольких столетий после смерти Карла Великого в 814 году значительная часть попечения

³⁸ Rushton, "Monastic Charitable Provision in Tudor England", 10.

³⁹ Ibid., 11.

⁴⁰ Barbara Harvey, *Living and Dying in England, 1100—1540: The Monastic Experience* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 22, 33.

о бедных перешла из ведения приходских церквей, как это было прежде, к монастырям. Как говорил король Франции Людовик IX, монастыри были *patrimonio pauperum* — родовым имуществом бедняков; более того, уже начиная с IV века стало весьма обычным называть всю собственность Католической церкви *patrimonio pauperum*. Однако монастыри выделялись и в этом отношении. Один исследователь писал: «В каждой местности на высокой горе или в глубокой долине возникали монастыри, которые становились местными религиозными центрами, содержали школы, прививали окрестным жителям передовые агрономические навыки, учили их ремеслам, разведению рыб и лесному хозяйствованию, заботились о странниках, пеклись о бедных, воспитывали сирот, ухаживали за больными и давали приют всем, кого снедали духовные или телесные недуги. Они веками были центром всей религиозной, благотворительной и культурной деятельности»⁴¹. Монастыри ежедневно раздавали милостыню нуждающимся. У. Лекки писал о монастырской благотворительности: «С течением времени эта благотворительность приняла самые разнообразные формы, и каждый монастырь стал благотворительным центром. Монахи не позволяли аристократам забывать о страхе Божием, пеклись о бедных, ухаживали за больными, давали кров путникам, выкупали пленников и помогали всем страждущим. В самые темные века Средневековья монахи основали в мрачных альпийских снегах приют для паломников»⁴². Благотворительности уделяли огромное внимание бенедиктинцы, цистерцианцы и премонстраты, а позже нищенствующие ордена — францисканцы и доминиканцы.

Бедные путники могли рассчитывать на гостеприимство монахов, а источники свидетельствуют о том, что в монастырях привечали и зажиточных проезжих, в соответствии с Уставом св. Бенедикта, где говорится, что в каждом госте монахи должны видеть Христа.

⁴¹ Georg Ratzinger, цит. по: Ryan, "Charity and Charities".

⁴² Lecky, 89.

Но монахи не сидели сложа руки и не ждали, пока бедные сами придут к ним. Они специально разыскивали бедняков, живших в окрестностях. Например, Ланфранк поручил альмонарию (человеку, ответственному за раздачу милостыни) найти в окрестности бедных и взять на попечение монастыря. Иногда монастырь даже предоставлял беднякам кров⁴³.

Монахи не только раздавали милостыню по поручению своей общины, но и делились с бедными остатками своей собственной еды. Гилберт Семпрингемский, будучи очень воздержан в еде, складывал остатки на блюдо, которое он называл «тарелкой Господа Иисуса», рассчитывая, что другие монахи последуют его примеру. Когда один из монахов умирал, то по традиции в его честь готовили еду и раздавали бедным. Иногда это делали в течение месяца после его смерти, иногда — в течение года, а если умирал аббат, то это могло продолжаться вечно⁴⁴.

Подобно тому, как борьба английского короля с монастырями в XVI веке резко ослабила поддерживавшуюся ими сеть благотворительной деятельности, в XVIII веке колоссальный удар по ней нанесла Французская революция. В ноябре 1789 года французское революционное правительство национализировало (то есть конфисковало) собственность Католической церкви. Архиепископ Экса предупреждал о том, что этот акт грабежа поставит под угрозу образование и благотворительную деятельность. Разумеется, он оказался прав. В 1847 году во Франции было на 47% меньше больниц, чем в момент конфискации владений Церкви. В 1789 году студентами университетов становились ежегодно 50 000 молодых людей; через 10 лет их количество сократилось до 12 000⁴⁵.

Католическая церковь совершила революцию в сфере благотворительности, в корне изменившую как духовные основания, так и практическую сторону этой деятельности, хотя из стандартных учебников истории

⁴³ Harvey, 18.

⁴⁴ Ibid., 13.

⁴⁵ Davies, 11.

Запада об этом нельзя узнать. Итоги этой революции говорят сами за себя. Католической церковью была создана система благотворительности невиданного размаха, внутри которой впервые было институционализировано попечение о вдовах, сиротах, больных и бедняках.

Глава 10

КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И ЗАПАДНАЯ СИСТЕМА ПРАВА

В большинстве западных стран принято, что если человек, приговоренный к смертной казни за убийство, впадает в безумие между вынесением приговора и казнью, его не казнят до тех пор, пока к нему не вернется разум. Этот обычай имеет чисто теологические корни: только психически вменяемый человек способен исповедаться, получить отпущение грехов и надежду на спасение души. Такого рода наблюдения привели историка права Гарольда Бермана к выводу, что современные правовые системы Запада «являются светским осадком религиозных воззрений и представлений, которые исторически выражались сначала в литургии, обрядах и учении церкви, а впоследствии в институтах, понятиях и ценностях права. Когда отсутствует понимание этих исторических корней, многие части права кажутся лишенными всякого источника и всякого обоснования»¹.

В исследованиях профессора Бермана, особенно в его новаторской работе *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition**, раскрыто

¹ Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), 166 [Русск. пер.: Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М.: Изд-во МГУ, 1998. С. 166.].

* Русский перевод: Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М.: Изд-во. МГУ, 1998. Книга выдержала два издания на русском языке, первое вышло в 1994 г. — *Прим. ред.*

колоссальное влияние Католической церкви на развитие западной системы права. Он пишет: «Западные концепции права по своему происхождению, а значит, и по природе тесно связаны с западными теологическими и литургическими понятиями искупления и таинств»².

История вопроса уходит в глубину веков, в самое начало истории Церкви. В первом тысячелетии нашей эры, особенно после Миланского эдикта императора Константина 313 года, распространившего принцип религиозной терпимости на христианство, было не редкостью слияние Церкви и государства, часто — к ущербу для Церкви. Правда, в IV веке св. Амвросий, епископ Миланский, произнес знаменитую фразу: «Дворцы принадлежат императору, а храмы — священству», а папа Геласий сформулировал позицию, позже получившую известность как учение о двух мечях. Согласно этой доктрине, миром управляют две власти, светская и духовная. На практике, однако, граница между двумя властями часто стиралась, в результате чего мирская власть начинала принимать решения в вопросах духовной жизни.

Уже в 325 году император Константин созвал Никейский собор, первый Вселенский собор в истории христианства, чтобы покончить с арианством, ересью, отрицавшей божественную природу Христа. В последующие века светские правители все больше и больше вмешивались в дела Церкви. Короли (а впоследствии — императоры) франков назначали церковных иерархов и даже поучали их в вопросах вероучения. То же самое впоследствии делали французские и английские монархи, а также правители Северной и Восточной Европы. Карл Великий в 794 году созвал во Франкфурте церковный собор, на котором лично председательствовал. В XI веке короли (императоры) германских земель назначали не только епископов, но и пап.

В IX и X веках проблемы, вызванные попытками мирян контролировать институты Церкви, особенно

² Ibid., 195. [Русск. пер.: Берман Г. Дж. Указ. соч. С. 191.]

обострились. В это время в Западной Европе рухнула центральная власть, так как европейские монархи не смогли противостоять волнам нашествий викингов, венгров и мусульман; это, в частности, позволило крупным землевладельцам взять под контроль храмы, монастыри и даже целые епархии. В результате получилось так, что аббатов, приходских священников и даже епископов стала назначать не Церковь, а миряне.

Гильдебранд, позже ставший папой Григорием VII, принадлежал к радикальным реформаторам, стремившимся не просто убедить светских правителей назначать на церковные посты достойных людей, но и добиться, чтобы миряне были вообще исключены из этого процесса. Григорианская реформа, начавшаяся за несколько десятилетий до того, как человек, в честь которого она получила имя, был избран папой, первоначально представляла собой попытку повысить моральный уровень духовенства. Ее сторонники настаивали на соблюдении celibата и выступали против симонии (практики продажи церковных должностей). В процессе реформирования этих сторон жизни Церкви грегорианцы столкнулись с главной проблемой: с тем, что в Церкви господствовали миряне. У папы Григория не было возможности бороться с моральным упадком внутри Католической церкви, пока он не имел права назначать епископов, а это право в XI веке принадлежало европейским монархам. До тех пор, пока миряне имели право назначать приходских священников и аббатов, количество недостойных кандидатов, занимавших эти должности, могло только расти.

Отделение Церкви от государства

Папа Григорий совершил радикальный шаг, когда заявил, что король — не более чем мирянин и у него нет никаких особых религиозных функций, отличающих его от других мирян. До этого даже реформаторы внутри Церкви, считавшие неправильной практику

назначения священников и др. мирянами, делали исключение для королей. Король расценивался как сакральная фигура, обладающая особыми правами и обязанностями по отношению к религии; некоторые даже считали коронацию таинством (то есть таким ритуалом, во время которого, как во время крещения и причастия, душе человека передается благодать Господня). Однако для Григория король был просто мирянином, человеком, не имевшим церковного сана и, следовательно, не имевшим никакого права вмешиваться в дела Церкви. Соответственно государство, которым правил король, тоже не имело никакого права вмешиваться в дела Церкви.

Грегорианская реформа очертила границы между Церковью и государством. Это было необходимо Церкви для того, чтобы иметь ту свободу, которая ей необходима для исполнения своего призвания. Вскоре после этого появились своды права, разработанные как в рамках государства, так и в рамках Церкви, где были в явном виде описаны полномочия и обязанности Церкви и государства. Каноническое право (то есть право Церкви) стало первым систематическим корпусом права в средневековой Европе и в качестве такового — образцом для различных светских правовых систем, которые стали возникать после этого.

До того, как в XII—XIII веках возникло каноническое право, в Западной Европе не существовало ничего подобного современным правовым системам. После того, как Западную Римскую империю сменили варварские королевства, в Европе воцарилось право, основанное на обычаях и племенном родстве; право не рассматривалось как отдельная отрасль знания и анализа, не зависящая от обычаев и способная формулировать общие нормы поведения, обязательные для всех людей. Вплоть до XI века каноническое право тоже пребывало в похожем состоянии. Оно не было кодифицировано и представляло собой совокупность разрозненных норм, взятых из деяний церковных соборов, пенитенциалов (кратких покаянных уставов), трудов пап, епископов, Св. Писания, произведений Отцов Церкви и т.п. Более того, значительная

часть церковного права носила местный характер и не распространялась на христианский мир в целом.

В XII веке ситуация начала меняться. Главным источником канонического права стал написанный ок. 1140 года трактат монаха Грациана «О согласовании разноречивых канонов» (известный также как «Декрет Грациана», *Decretum Gratiani*, или просто *Decretum*). Это во всех смыслах колоссальный труд. Декрет Грациана стал вехой в европейской истории. Как пишет Берман, он был «первым всеобъемлющим и систематическим юридическим трактатом на Западе и, возможно, в истории человечества, если под словом “всеобъемлющий” понимать попытку охватить буквально всё право данного государства, а под словом “систематический” — попытку представить право как единый организм, свод, в котором все части рассматриваются в их взаимодействии по составлению целого»³. В мир, где в церковной и светской сфере правил обычай, а не формальный закон, Грациан и другие канонисты принесли основанные на разуме и совести критерии, позволявшие определить ценность того или иного обычая, и представление о дополнительном естественном праве, которому должен подчиняться всякий законный обычай. Исследователи церковного права продемонстрировали впадшему в варварство Западу, что можно взять пестрый клубок обычаев, писаных законов и иных разнородных источников и создать на их основе логически связный правовой порядок, обладающий внутренне согласованной структурой, в рамках которой ранее существовавшие противоречия синтезируются или находят разрешение иным способом. Эти идеи принесли обильные плоды не только в области канонического права — чему примером труд Грациана — но и в сфере светского права, которое тоже подверглось кодификации вслед за каноническим. Католические специалисты по праву «взяли разнообразные тексты: Ветхий Завет, Новый Завет, наследие «Философа» (Аристотеля), наследие «Юриста» (Юстиниана), труды Отцов Церкви,

³ Ibid., 143. [Русск. пер.: Берман Г. Дж. Указ. соч. С. 146.]

Св. Августина, церковных соборов и т.п. — и с помощью метода схоластики и теории естественного права смогли создать из них — а также из обычаев современной им Церкви и светского общества — внутренне согласованную и рациональную юриспруденцию»⁴.

Таким образом, европейские юристы XII века, создававшие для формировавшихся в ту эпоху государств Западной Европы современные правовые системы, брали за образец каноническое право. Не менее существенное влияние оказало на них *содержание* канонического права, которое регулировало столь широкий круг вопросов, что западное законодательство о браке, собственности и наследовании многое из него позаимствовало. Берман упоминает «введение рациональных судебных процедур вместо клятв, ритуальных испытаний водой и огнем или определения правого и виноватого поединком [все эти процедуры были широко распространены в «судопроизводстве» германских племен]; представление о добровольном согласии как основе брака; идею, что в основе преступления лежат сознательные преступные намерения; принцип справедливости, направленный на защиту бедных и слабых от богатых и сильных»⁵.

Когда канонисты и католические правоведы из средневековых университетов попытались создать правовые системы для Католической церкви и государства, они столкнулись с серьезной проблемой, состоящей в том, что в XI веке европейские народы продолжали применять законы варваров. В сложившейся к тому времени правовой ситуации «господствующими инструментами права оставались кровная месть, испытание огнем и водой, судебный поединок и оправдание подсудимого на основании клятвы других лиц, что он невиновен»⁶. Мы уже говорили о том,

⁴ Harold J. Berman, "The Influence of Christianity Upon the Development of Law", *Oklahoma Law Review* 12 (1959), 93.

⁵ Harold J. Berman, *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion* (Atlanta: Scholars Press, 1993), 44.

⁶ Berman, "Influence of Christianity Upon the Development of Law", 93.

что представляло собой испытание огнем и водой: обвиняемых подвергали ритуалам, не имевшим ничего общего с современным (рациональным) процессом сбора доказательств. Рациональные процедуры, предусмотренные каноническим правом, ускорили конец этих примитивных методов судопроизводства. Право — один из тех аспектов западной цивилизации, где очень сильно влияние Древнего Рима. Там, где Католическая церковь не создавала ничего нового, она возрождала римские традиции. Каноническое право, носящее доказательственный характер и основанное на рациональных процедурах, усвоило и воспроизвело лучшее из того, что было в римском праве, причем в эпоху, когда вина и невиновность очень часто устанавливалась с помощью суеверий.

Брачно-семейное каноническое право признавало брак действительным при условии добровольного согласия сторон; брак мог быть аннулирован, если одну из сторон принудили к вступлению в него или же если один из супругов был введен в заблуждение (или заблуждался) по поводу личности или какого-либо существенного качества другого в момент принятия решения о вступлении в брак. Берман пишет, что в каноническом праве «содержались основы не только современного брачного права, но и определенных базовых элементов современного договорного права, а именно понятие свободной воли и связанные с ним понятия ошибки, принуждения и обмана»⁷. Внедрив в правоприменительную практику эти базовые принципы, католические юристы смогли уничтожить распространённую практику заключения браков между детьми, обычную у варварских племен⁸. Так варварский обычай уступил место католическим принципам. Посредством кодификации и введения в действие систематизированного корпуса права благотворные

⁷ Berman, *Law and Revolution*, 228. [Русск. пер.: Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. С. 221.]

⁸ Berman, "Influence of Christianity Upon the Development of Law", 93.

принципы католической веры вошли в быт европейских народов, которые хоть и приняли католицизм, но нередко игнорировали последствия этого решения. Эти принципы составляют ядро современных правовых систем, которые определяют нормы поведения западных народов и — все в большей и большей степени — людей иных культур.

Если мы рассмотрим правила, посредством которых каноническое право определяет преступность того или иного деяния, то обнаружим у канонистов стандартные принципы любой современной правовой системы Запада. Канонистов интересовали намерения, с которыми совершается деяние, различные типы намерений и моральные последствия разного рода причинно-следственных взаимосвязей. Для того, чтобы понять эти вопросы, они разбирали разнообразные примеры. Приведем один такой пример. Некто бросает камень с намерением напугать другого, но, пытаясь уклониться от брошенного камня, другой натывается на скалу и получает тяжкие телесные повреждения. Он обращается к врачу, и небрежность врача приводит к его смерти. Вопрос: в какой степени причиной смерти был брошенный камень? На сложные правовые вопросы такого рода искали ответы канонисты⁹.

Канонисты сформулировали применяемый в современных системах права принцип смягчающих обстоятельств, которые могут освободить человека от правовой ответственности. Если в момент совершения того, что обычно рассматривается как преступление, человек был невменяем, находился в состоянии опьянения, спал или был введен в заблуждение, его действия могут не содержать состава преступления. Однако смягчающие обстоятельства освобождают от правовой ответственности только в том случае, если обвиняемый был не в состоянии осознать, что совершает преступное деяние, и только в том случае, если эти обстоятельства не были созданы им самим, как это имеет место в том случае, когда человек умышленно

⁹ Berman, *Law and Revolution*, 188. [Русск. пер.: Берман Г. Дж. Указ. соч. С.185—186.]

привел себя в состояние опьянения при понимании возможности впасть в невменяемое состояние и убить кого-нибудь¹⁰.

Конечно, в римском праве преднамеренные и непреднамеренные деяния тоже различались, что способствовало появлению в правовой системе понятия намерения. Канонисты XI—XII веков, а также современные им создатели правовых систем светских государств Западной Европы вдохновлялись заново открытым кодексом, который был создан в VI веке, в правление императора Юстиниана. Но они улучшили его, дополнили собственными разработками и новшествами и ввели в европейских обществах, совершенно забывших об этих юридических тонкостях за долгие века варварства.

Светские правовые системы стран Запада несли на себе явственный отпечаток католической теологии. Чтобы почувствовать это, обратимся к трудам св. Ансельма Кентерберийского (1033—1109).

Труды св. Ансельма относятся к раннему периоду истории схоластики — важнейшей страницы интеллектуальной истории Запада. Схоластика достигла расцвета в творчестве св. Фомы Аквинского (1225—1274), но продолжала развиваться вплоть до XVI—XVII века. Когда мы говорили об онтологическом доказательстве бытия Божия, выдвинутом св. Ансельмом, мы уже могли видеть его приверженность рациональному подходу. Его априорное доказательство существования Бога было основано исключительно на рациональных аргументах; св. Ансельм не прибегал к ссылкам на божественное откровение.

Сейчас нас будет интересовать трактат св. Ансельма «Почему Бог стал человеком» (*Cur Deus Homo*). Этот классический анализ смысла Воплощения и крестной смерти Христа оказал огромное влияние на правовую традицию Запада. В этой работе св. Ансельм, используя рациональный подход, доказывает, почему Господу было угодно воплотиться в лице Иисуса Христа и почему именно распятие Христа, а не какой-то

¹⁰ Ibid., 189. [Русск. пер.: Берман Г. Дж. Указ. соч. С. 188.]

иной способ искупления, был необходим для спасения рода человеческого после его падения и изгнания Адама и Евы из рая. В частности, св. Ансельм стремится дать ответ на следующий естественный вопрос: почему Бог не мог просто простить человечеству первородный грех? Почему Он не мог просто раскрыть врата рая для потомков Адама, объявив им свое прощение, почему Он не мог просто помиловать нас? Иными словами, почему распятие Христа было необходимым?¹¹

Ансельм дает на этот вопрос следующий ответ¹². Первоначально Бог создал человека для того, чтобы тот вечно пребывал в блаженстве. Человек в некотором смысле обманул ожидания Бога, взбунтовавшись против Него и приведя в мир грех. Поэтому во имя справедливости человек должен быть наказан за свой грех против Бога. Но оскорбление, нанесенное им всеблаговому Господу, настолько велико, что любое наказание было бы недостаточным. Кроме того, любое наказание человека, безусловно, должно предполагать в том числе лишение его вечного блаженства, но, поскольку Бог создал человека именно для вечного блаженства, это наказание тоже было бы нарушением планов Господа.

Причина, по которой Господь не мог просто простить человека и не наказывать его, состоит в том, что, взбунтовавшись против Бога, человек нарушил моральный порядок Вселенной, ее нравственный закон. Этот моральный порядок должен быть воссоздан. Честь Бога должна быть восстановлена, а это невозможно до тех пор, пока брешь в моральном порядке, образовавшаяся в результате человеческого неповиновения, не будет закрыта.

Поскольку человек должен загладить оскорбление, нанесенное им Богу, но не в состоянии это сделать, а Бог, хоть и может отомстить за Свою честь своим произвольным действием, но не должен этого делать,

¹¹ Cf. *ibid.*, 179. [См.: Берман Г. Дж. Указ. соч. С. 177.]

¹² См. квинтэссенцию его рассуждений в: Berman, *Law and Revolution*, 177ff. [Русск. пер.: Берман Г. Дж. Указ. соч. С. 175 и сл.]

единственный способ искупления первородного греха — это посредничество Богочеловека. Таким образом, св. Ансельм предлагает рациональное объяснение искупительной смерти Иисуса Христа.

Западное уголовное право формировалось в религиозной среде, находившейся под огромным влиянием этих идей св. Ансельма по поводу доктрины искупления. Его анализ основан на представлении, что нарушение закона является преступлением против справедливости и морального порядка в целом, и что для восстановления морального порядка требуется наказание за это нарушение, и что наказание должно соответствовать характеру и тяжести преступления.

Ансельм считал, что искупление должно было произойти так, как оно произошло, потому что, нарушив закон Божий, человек нанес ущерб справедливости, и справедливость требовала как-то наказать его за попрание морального порядка. С течением времени так стали относиться не только к первородному греху Адама и Евы, но и к людям, совершившим любые преступления и правонарушения. Поскольку преступник нарушил абстрактный принцип справедливости, его следовало подвергнуть какому-то наказанию для того, чтобы восстановить справедливость. Преступление оказалось в значительной степени деперсонализировано, потому что преступные деяния стали рассматриваться не столько как действия против конкретных лиц (жертв), сколько как нарушения абстрактного принципа справедливости, которые можно исправить посредством наказания¹³.

¹³ Хотя эта аргументация хорошо знакома нам, она содержит в себе потенциальную опасность того, что уголовное право, стремясь обеспечить абстрактную справедливость с помощью возмездия, вырождается до такой степени, что будет стремиться *исключительно* к возмездию и откажется от каких бы то ни было попыток компенсировать нанесенный преступником ущерб. В наши дни сложилась довольно порочная ситуация: от уголовного преступника не только не требуют, чтобы он возместил жертве или ее наследникам хотя бы часть нанесенного им ущерба, но

Берман пишет: «[Сформировалось представление,] что договоры должны соблюдаться, а гражданские правонарушения должны компенсироваться платой, эквивалентной ущербу. Права собственности должны восстанавливаться теми, кто их нарушил. Эти и подобные принципы столь глубоко укоренились в сознании, более того — в священных ценностях западного общества, что уже трудно представить себе правовой порядок, основанный на иных принципах и ценностях. Однако современные незападные культуры имеют правовые порядки, основанные на принципах и ценностях иного рода, и так же обстояло дело в Европе до XI—XII вв. В одних правовых порядках господствуют идеи судьбы и чести, мести и примирения. В других доминируют идеи завета и общности, в третьих — идеи устрашения и восстановления в правах»¹⁴.

Происхождение естественных прав

Католическая церковь внесла свой вклад и в развитие идеи естественных прав. Долгое время исследователи были уверены, что идея естественных прав, т.е. универсальных правоприязнаний, на которые любой человек имеет право просто в силу принадлежности к человеческому роду, более или менее спонтанно возникла в XVII веке. Сегодня это мнение опровергнуто благодаря работам Брайана Тирни, одного из ведущих мировых специалистов по истории средневековой философии. Когда философы XVII века создавали

его еще и содержат за счет денег жертвы и ее родственников (в виде налогов). Таким образом, представление о том, что преступник пограл справедливость и *в силу этого* заслуживает наказания, полностью вытеснило существовавшее ранее представление о том, что преступник нанес ущерб *жертве преступления* и должен возместить ущерб тому, кому он был нанесен.

¹⁴ Berman, *Law and Revolution*, 194—195. [См.: Берман Г. Дж. Указ. соч. С. 191.]

свои теории естественных прав, они опирались на уже сложившуюся католическую традицию, восходящую к XII веку¹⁵. Идея наличия у человека естественных прав представляет собой одну из специфических особенностей западной цивилизации, и все больше исследователей начинают склоняться к мысли, что и она пришла из Церкви. До появления книг Тирни мало кто, включая специалистов, мог предположить, что идею естественных прав выдвинули в XII веке комментаторы «Декрета Грациана», наиболее авторитетного руководства по каноническому праву. Тем не менее в начале этой традиции стоят именно так называемые декретисты (или декреталисты).

В XII веке существовал большой интерес к правам отдельных организаций и категорий людей. Короли и папы живо обсуждали взаимное распределение прав: это началось в XI веке спором об инвеституре и продолжилось спустя двести лет, когда между приверженцами папы Бонифация VIII и короля Франции Филиппа Красивого разгорелась война памфлетов, имевшая серьезные последствия. Сеньоры и вассалы феодальной Европы действовали в рамках очень жесткой системы прав и обязанностей, но большие и малые города, которые стали возрождаться в Европе в XI веке, настаивали на том, что и у них есть права по отношению к другим носителям политической власти¹⁶.

¹⁵ Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150–1625* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2001); см. также Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature; Individual Rights in Later Scholastic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Charles J. Reid, Jr., "The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: An Historical Inquiry", *Boston College Law Review* 33 (1991): 37–92; Kenneth Pennington, "The History of Rights in Western Thought", *Emory Law Journal* 47 (1998): 237–252.

¹⁶ Brian Tierney, «The Idea of Natural Rights: Origins and Persistence», *Northwestern University Journal of International Human Rights* 2 (April 2004), 5.

Безусловно, речь не шла о том, что мы сейчас назвали бы *естественными* правами, поскольку в каждом конкретном случае обсуждались не права, которыми наделены все человеческие существа по своей природе, а права конкретных групп. Но именно в контексте культуры, в которой часто использовался концепт прав, канонисты и правоведы XII века начали вырабатывать терминологию и понятийный аппарат, которые в нашем представлении связаны с современной теорией естественных прав.

В различных источниках, упоминавшихся в первых главах «Декрета Грациана» — среди которых можно встретить все, от Писания до Отцов Церкви, документов церковных соборов разной степени значимости, папских эдиктов и т.п., — часто фигурировал термин *jus naturale, m.e.* естественное право. Однако в этих источниках ему давали различные, часто противоречившие друг другу определения. Соответственно авторы комментариев к «Декрету» попытались дать классификацию значений этого термина. Тирни пишет: «Для нас важно то, что, формулируя различные значения термина *ius naturale*, эти юристы приписали ему новое значение, которое на самом деле не было представлено в имевшихся у них древних источниках. Поскольку их взгляды были сформированы более современной и более персоналистской культурой, для которой важное значение имел концепт прав, они создали новое определение этого старого термина. Иногда они определяли естественное право в субъективном смысле как силу, полномочие или способность, неотъемлемо присущие людям в силу их природы... После того, как старое понятие естественных прав получило это новое, субъективистское определение, логика рассуждения легко приводила к формулированию предписанных естественным правом правил должного поведения, т.е. тех *правомерных требований и притязаний, которые присущи людям по их природе и которые мы называем естественными правами*»¹⁷.

¹⁷ Tierney, “The Idea of Natural Rights”, 6. Курсив мой. — Т. В.

Канонисты, по мнению Тирни, «неизбежно пришли к тому, что адекватное представление о естественной справедливости обязательно должно включать понятие прав индивида»¹⁸.

Вскоре они начали давать формулировки конкретных естественных прав. Одним из этих прав было право человека на рассмотрение его дела в суде, в том числе право на защиту себя от обвинений в ходе судебного процесса. Средневековые юристы не соглашались с тем, что это право просто *предоставлено* людям распоряжением правительства; они утверждали, что это *естественное право* человека, основанное на всеобщем нравственном законе. Все большее и большее распространение получала идея, что у людей есть некие субъективные полномочия, или естественные права, которыми они обладают просто в силу принадлежности к человеческому роду. Как пишет историк Кеннет Пеннингтон, к 1300 году европейские юристы «разработали мощный концептуальный аппарат прав, вытекающих из естественного права. За период с 1150 по 1300 год они пришли к выводу, что право собственности, право на самозащиту, права иноверцев, брачные права и процессуальные права основаны не на позитивном, а на естественном праве. Объявив эти права естественными, юристы получили возможность утверждать, что их не может отнять у человека ни один земной владыка. У государей нет юрисдикции по поводу прав, основанных на естественном законе, и поэтому эти права неотъемлемы»¹⁹. Все это звучит вполне современно, однако эти принципы сформулировали еще католические мыслители Средневековья. Тем самым они и в этой сфере заложили фундамент западной цивилизации в том виде, в каком мы ее знаем.

Папа Иннокентий IV поставил вопрос о том, у кого есть фундаментальные права на владение собственностью и создание легитимного правительства: у христиан или у всех людей. В то время в определенных кругах

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Pennington, "The History of Rights in Western Thought".

было распространено ультрапапистское представление о том, что папа, как представитель Бога на Земле, является владыкой всего мира, из чего якобы следовало, что легитимной властью и законными владельцами собственности могут быть лишь те, кто признает папскую власть. Иннокентий осудил эти взгляды и провозгласил, что «собственность, владение и юрисдикция могут вполне законно существовать у неверных... ибо они созданы не для верных, а для всех разумных существ»²⁰. Его слова позже сослужили большую службу католическим теоретикам, развивавшим доктрину индивидуальных прав.

Терминология прав и философия прав с течением времени получила дальнейшее развитие. Особенное значение в связи с этим имели разгоревшиеся в начале XIV века споры о францисканцах, основанном в начале XIII века нищенствующем ордене, монахи которого бежали земных благ и давали обет бедности. После смерти св. Франциска в 1226 году и продолжения экспансии созданного им ордена некоторые полагали, что можно смягчить традиционное францисканское требование абсолютной бедности, потому что оно неразумно применительно к столь большому и географически распределенному ордену. Так называемые спиритуалы, или радикальные францисканцы, отказывались идти на компромисс; они утверждали, что абсолютная бедность есть подражание жизни Христа и апостолов и поэтому она является высшей и совершеннейшей формой христианской жизни. Сначала спор шел о том, действительно ли Христос и апостолы чуждались всякой собственности, но позже он трансформировался в важную и плодотворную дискуссию о природе собственности. В ходе нее были поставлены ключевые вопросы, которые будут занимать в XVII веке авторов трактатов о теории прав²¹.

Традиция естественных прав окончательно оформилась на Западе после открытия Америки и после того, как испанские теологи-схоласты подняли вопрос

²⁰ Tierney, "The Idea of Natural Rights", 7.

²¹ Ibid., 8.

о правах аборигенов Нового Света (этот сюжет мы уже рассматривали выше). Эти теологи, кстати, часто ссылались на слова папы Иннокентия IV. Развивая мысль, что у американских индейцев есть естественные права, которые европейцы обязаны уважать, теологи XVI века основывались на очень старой традиции, берущей начало в работах канонистов XII века.

Таким образом, первой современной правовой системой Запада было каноническое право Католической церкви; именно в контексте этой модели сформировалась современная правовая традиция Запада. На западное уголовное право сильно повлияли не только принципы канонического права, но и идеи католических теологов, в особенности созданное св. Ансельмом Кентерберийским учение об искуплении. Наконец, та идея естественных прав, создание которой сразу в законченном виде долго приписывалось либеральным мыслителям XVII и XVIII веков, на самом деле принадлежит католическим канонистам, римским папам, профессорам католических университетов и католическим теологам. Чем больше мы изучаем историю западного права, тем яснее становится, насколько велико влияние на него Католической церкви и насколько справедливы притязания Католической церкви на звание его создательницы.

Глава 11

КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И ЗАПАДНАЯ МОРАЛЬ

Неудивительно, что моральные стандарты Запада в основном сформированы Католической церковью. Многие важнейшие принципы моральной традиции Запада вытекают из католического представления о том, что человеческая жизнь священна. В древнем мире представления об уникальной ценности каждого человека (которой он обладает в силу того, что обладает бессмертной душой) не существовало. Более того, те, кто не был католиками, обычно с презрением относились к бедным, слабым и больным; иногда их даже бросали на произвол судьбы. Именно поэтому, как мы видели, католическая благотворительность стала для западного мира такой новостью и оказала на него такое влияние.

Католики искоренили обычай детоубийств, которые считались морально приемлемыми даже в античной Греции и Риме. Платон говорил, что если бедняк болен и больше не может работать, его следует оставить умирать. Сенека констатировал: «Мы топим увечных и слабых новорожденных»¹. Увечных младенцев мужского пола и вполне здоровых младенцев женского пола (они в патриархальных обществах ценились низко) часто просто оставляли умирать. В результате мужское население Древнего Рима превышало женское примерно на 30%². Церковь с самого начала осуждала такое поведение.

¹ Alvin J. Schmidt, *Under the Influence: How Christianity Transformed Civilization* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2001), 128, 153.

² Vincent Carroll and David Shiflett, *Christianity on Trial* (San Francisco: Encounter Books, 2002), 7.

Убежденность Католической церкви в сакральности человеческой жизни проявляется и в том, что в западной культуре самоубийство осуждается, хотя в античности к нему относились по-разному. Аристотель критиковал обычай самоубийства, но другие древние философы, в особенности стоики, считали его разумным способом избежать физической боли и приемлемой реакцией на чувство безысходности. Многие известные стоики сами покончили жизнь самоубийством; ведь добровольный уход из земной жизни — это предельное выражение отсутствия привязанности к ней.

В трактате «О Граде Божием» св. Августин убедительно опроверг взгляды античных язычников, которые считали самоубийство благородным деянием: «Величие духа не стоит усматривать в том, когда кто-либо убивает себя лишь потому, что не в состоянии перенести или какие-нибудь житейские трудности, или чужие грехи. В самом деле, если наиболее слабым считается тот ум, который бывает не в силах перенести или грубого рабства, коему подвергается его тело, или невежественного мнения толпы, то наиболее великим по справедливости должен быть назван тот дух, который в состоянии скорее вынести бедственную жизнь, чем бежать от нее, и который, пребывая в чистоте и безупречности совести, презирает людское мнение, в особенности же мнение толпы, как правило, превратное»³.

Августин указывает, что и Христос не одобрял самоубийства. Он мог бы рекомендовать своим последователям самоубийство как способ избежать мучений со стороны гонителей, но Он этого не сделал. Августин пишет: «Но так как Он не заповедовал, чтобы таким образом переселялись к Нему из этой жизни те, коим Он обещал обители вечные (Ин 14, 2), то какие бы примеры люди, не верующие в Бога, нам ни

³ Augustine, *The City of God*, trans. Henry Bettenson (London: Penguin Classics, 1972), Book 1, Chapter 22. [Русск. пер.: Блаженный Августин. Творения (том третий). О Граде Божием. Книги I—XIII. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 36.]

противопоставляли, ясно, что чтущим единого истинного Бога делать так непозволительно»⁴.

Св. Фома Аквинский тоже рассматривал проблему самоубийства в трактате о справедливости, вошедшем в «Сумму теологии». Из трех его главных аргументов против самоубийства два основаны на разуме, т.е. не привлекают божественное откровение, но в заключение он говорит, что считает самоубийство абсолютно запретным по религиозным, католическим основаниям: «Жизнь есть божественный дар человеку и подчиняется власти Того, кто дает и отбирает ее. Поэтому тот, кто сам отбирает у себя жизнь, совершает грех против Господа, подобно тому, как человек, убивающий чужого слугу, грешит против хозяина слуги, или же как тот, кто судит о том, о чем ему судить не дано. Один Господь может судить о жизни и смерти, ибо сказано во Второзаконии 32, 39: «Я умерщвляю и оживляю»⁵.

Можно обоснованно утверждать, что Католическая церковь действительно смогла привить своей пастве отвращение к самоубийству, хотя такого рода тезисы трудно подтвердить количественно. В начале XX века один исследователь обратил внимание на резкие различия в количестве самоубийств в католических и протестантских кантонах Швейцарии, а также на очень низкий уровень самоубийств в католической Ирландии, несмотря на крайне тяжелую жизнь ирландцев⁶.

Точно так же благодаря Католической церкви и учению Христа были запрещены гладиаторские бои, когда люди убивали друг друга для развлечения публики. Церковь, подчеркивающая ценность и достоинство каждого человека, не могла примириться с таким отношением к человеческой жизни. Жером Каркопин в «Повседневной жизни Древнего Рима» прямо пишет, что «кровавые боины на арене прекратились по

⁴ Ibid. [Русск. пер.: Блаженный Августин. Указ. соч. С. 37.]

⁵ ST IIa-IIae, q. 64, art. 5.

⁶ James J. Walsh, *The World's Debt to the Catholic Church* (Boston: The Stratford Co., 1924), 227.

приказу императоров-христиан». Они были запрещены в западной части империи в конце IV века, а в восточной — в начале V века. Историк У. Лекки охарактеризовал историческое значение этого события следующими словами: «Вряд ли в моральной истории человечества была более важная реформа, чем запрещение гладиаторских боев — и это практически исключительная заслуга христианской церкви»⁷.

Католическая церковь осуждала и ставшую со временем широко распространенной практику дуэлей. Те, кто одобрял этот обычай, полагали, что дуэли препятствовали распространению насилия тем, что институционализировали его, введя в рамки кодекса чести и обеспечив присутствие свидетелей. Это лучше, утверждали они, чем бесконечные стычки кровных врагов под покровом ночи и полное отсутствие уважения к человеческой жизни. Поскольку в полное исчезновение насилия могут верить только утописты, наилучший способ контролировать насилие — трансформировать его в наименее разрушительные для общественного порядка формы. Таковы были аргументы в защиту дуэлей.

Однако в идее, что люди могут отстаивать свою честь шпагами и пистолетами, все же было что-то отталкивающее. Неудивительно, что Католическая церковь преследовала дуэлянтов. Тридентский собор (1545—1563), который занимался в основном вопросами церковной реформы и прояснением доктрины Католической церкви в связи с начавшейся Реформацией, отлучил от церкви дуэлянтов, отказав им в таинствах и церковном погребении. В середине XVIII века эти санкции подтвердил папа Бенедикт XIV, а папа Пий IX разъяснил, что они распространяются не только на самих дуэлянтов, но и на свидетелей и сообщников.

Папа Лев XIII продолжал борьбу против дуэлей в эпоху, когда на светские законы против дуэлей никто не обращал внимания. Он сформулировал в общем виде те религиозные принципы, на которые Католическая церковь столетиями опиралась в своем осуждении

⁷ См. об этом: Schmidt, 63.

дуэлей: «Божественный закон — как тот, что познается благодаря свету разума, так и тот, что открыт в Священном Писании, — строго запрещает кому бы то ни было убивать или ранить человека, кроме как в случае вынужденной самообороны, а также в тех случаях, когда это делается в рамках отправления публичной власти. Те же, кто провоцирует частные сражения или принимает брошенный им вызов, намереваются осознанно и без нужды отнять у противника жизнь или по меньшей мере нанести ему рану. Далее, божественный закон запрещает кому бы то ни было опрометчиво рисковать своей жизнью, подвергая себя серьезной и очевидной опасности, не будучи побуждаемым к этому долгом или благородным милосердием. В самой природе дуэли присутствует слепое безрассудство и презрение к жизни. Посему не может быть ни у кого ни неясности, ни сомнения в том, что участвующие в частном и одиночном бою навлекают на себя двойную вину — вину умерщвления другого и осознанного подвергания опасности самого себя».

С точки зрения папы, доводы в защиту дуэлей абсурдны и нелепы. В основе побуждений дуэлянтов лежит слепое желание отомстить. Лев XIII писал: «На самом деле страстными и высокомерными людьми, ищущими сатисфакции, движет жажда мести. Бог повелевает всем людям любить друг друга братской любовью и запрещает им кого-либо обижать; Он осуждает месть как смертный грех и за Собой оставляет право на воздаяние. Если бы люди могли смирить свои страсти и подчиниться Богу, они с легкостью отбросили бы чудовищный обычай дуэлей»⁸.

Еще одной сферой, в которой Католическая церковь оказала формирующее влияние на западные представления о морали, является традиция различения справедливых и несправедливых войн. Безусловно, этот вопрос в той или иной степени затрагивался уже во времена классической античности; например Цицерон пытался выяснить, когда война оправданна, а когда — нет. Но, несмотря на то что античные философы

⁸ Leo XIII, *Pastoralis Officii* (1891), 2, 4.

называли некоторые войны справедливыми, а другие несправедливыми, они не создали завершенной теории справедливой войны. «Ни у Платона, ни у Аристотеля, — свидетельствует Эрнест Фортин, — мы не найдем ничего, что может сравниться, например, со знаменитым разделом «О войне» в «Сумме теологии». Созданием особой интеллектуальной традиции анализа моральной оправданности войны в соответствии с определенными жесткими критериями Запад обязан Католической церкви. Цицерон действительно излагает нечто вроде теории справедливой войны, когда оценивает войны, которые вел Рим. Но Отцы Церкви, взявшие у него эту идею, создали на ее основе инструмент этического рассуждения, претендующий на гораздо более широкую применимость. Фортин добавляет, что «проблема войны всегда имела для христианских теологов большую остроту, чем для любого из философов классической античности», особенно «с учетом библейского учения о том, что жизнь священна»⁹.

Наиболее важный анализ проблемы войны и тех моральных критериев, по которым определяется справедливость или несправедливость войны, относящийся к периоду раннего католицизма, принадлежит св. Августину. С его точки зрения, справедливая война «оправдана исключительно несправедливостью напавшего и тем, что его несправедливость должна быть источником скорби для всех добрых людей, ибо это человеческая несправедливость». Хотя Августин, в отличие от более поздних теоретиков справедливой войны, не писал прямо о том, что во время справедливой войны некомбатанты должны быть защищены иммунитетом, он, как представляется, исходил из того, что войска не должны наносить ущерба гражданским лицам. Требуя от людей не идти на поводу у чувства мести и настаивая на том, что справедливая война не

⁹ Ernest L. Fortin, «Christianity and the Just War Theory», в: *Ernest Fortin: Collected Essays*, vol. 3: *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, ed. J. Brian Benestad (Lanham, Md.: Rowan & Littlefield, 1996), 285—286.

может иметь своим основанием одни лишь человеческие страсти, Августин призывал солдата быть внутренне настроенным так, чтобы ему претило неизбежное применение силы¹⁰.

Св. Фома Аквинский внес огромный вклад в теорию справедливой войны, сформулировав три условия, которые должны быть выполнены для того, чтобы война могла считаться справедливой:

«Чтобы война была справедливой, необходимы три вещи. Во-первых, власть суверена, отдающего приказ о начале войны. Частные лица не должны начинать войн.

Во-вторых, у справедливой войны должны быть справедливые основания. Чтобы напасть на противника, нужно, чтобы он заслужил это своим неправильным поведением. Как пишет Августин, «справедливая война есть война в воздаяние, когда страну или государство наказывают за то, что она уклоняется от возмещения ущерба, нанесенного ее подданными, или же за то, что она отказывается возратить несправедливо отнятое.

В-третьих, воюющие должны иметь праведные намерения, т.е. стремиться к деланию добра или к избеганию зла... Ибо бывает так, что война объявлена легитимной властью на справедливых основаниях, но она незаконна, потому что вдохновлена порочными намерениями. Поэтому Августин говорит: «Страстное желание нанести ущерб, жестокая жажда мести, немирный и беспощадный дух, лихорадка мятежа, жажда власти и прочее в том же роде — все сие должно осуждаться во время войны»¹¹.

В Средние века и в Новое время эта традиция продолжала развиваться. Особое место в ней принадлежит испанским схоластам XVI века. О. Франсиско де

¹⁰ John Langan, S.J., "The Elements of St. Augustine's Just War Theory", *Journal of Religious Ethics* 12 (Spring 1984), 32.

¹¹ ST, IIa-IIae, q. 40, art. 1. Сноски опущены.

Витория, который сыграл значительную роль в создании фундамента международного права, был также теоретиком справедливой войны. В трактате «О справедливой войне» (*De Jure Belli*) он сформулировал три главных правила войны. Вот как пересказывают их католические историки Томас Массаро и Томас Шеннон:

«Правило первое: Если государь имеет полномочия вести войну, прежде всего он обязан не искать поводов для войны, а, сколь возможно, жить в мире со всеми людьми, как заповедал нам Апостол Павел.

Правило второе: Если война начата на справедливых основаниях, то ее следует вести так, чтобы не разорить народ, против которого она ведется; цель войны — защитить свои права и свою страну так, чтобы после окончания войны ее результатом в конечном счете стали мир и безопасность.

Правило третье: Когда одержана победа, ее плоды следует вкушать с умеренностью и христианской кротостью. Победитель должен исходить из того, что он судья двух государств: государства-обидчика и государства-жертвы. И как судья, а не как обвинитель, должен он выносить решение, каким образом будет возмещен ущерб потерпевшему государству, чтобы государство-обидчик понесло наименьшие утраты и невзгоды, а нанесшие ущерб люди были наказаны в пределах закона»¹².

О. Франсиско Суарес сформулировал принципы справедливой войны примерно так же: «Чтобы война считалась справедливой, надо выполнить несколько условий. Их можно разделить на три части. Во-первых, войну должна вести легитимная власть. Во-вторых, война должна вестись за правое и справедливое дело. В-третьих, она должна вестись справедливыми методами: и в начале, и в ходе боевых действий, и после победы...

¹² Thomas A. Massaro, S. J., and Thomas A. Shannon, *Catholic Perspectives on Peace and War* (Lanham, Md.: Rowan & Littlefield, 2003), 17.

Общий вывод состоит в том, что хотя война сама по себе не является злом, она приносит много несчастий и ее следует причислять к тем деяниям, что часто совершаются несправедливо. Посему, чтобы война была честной, нужно выполнить множество условий»¹³.

Николо Макиавелли в своей книге «Государь» дал чисто светский анализ политики¹⁴. Его взгляды на проблему взаимоотношений морали и государства, которые все еще продолжают воздействовать на политическую мысль Запада, помогают оценить всю значимость теории справедливой войны. В соответствии с той картиной мира, которую выдвинул Макиавелли, никто, никогда и ни при каких обстоятельствах не имеет права судить государство, и последнее не несет ответственности ни перед каким высшим авторитетом. Выносить оценочные суждения о действиях государства не позволено ни папе римскому, ни моральному кодексу, никому и ничему. Это было одной из причин, по которым Макиавелли очень не любил католицизм, ведь Католическая церковь стремится к моральному исправлению не только отдельных людей, но и государств. Для Макиавелли политика была, как писал один исследователь, «игрой, подобной шахматам, и уход с доски политической пешки, хотя бы это означало гибель 50 тысяч человек, волновал его не больше, чем судьба шахматной фигуры»¹⁵.

Теория справедливой войны, в особенности в том ее виде, в каком ее сформулировали схоласты XVI века, возникла как раз для того, чтобы противостоять взглядам, подобным взглядам Макиавелли. Католическая церковь считает, что никто не свободен от требований морали, и государство в том числе. В последующие века теория справедливой войны оказалась необходимым инструментом моральной рефлексии, а развивающие эту традицию современные философы используют ее принципы для того, чтобы решать проблемы XXI века.

¹³ Ibid., 18.

¹⁴ См.: Roland H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace* (New York: Abingdon Press, 1960), 123—126.

¹⁵ Ibid., 126.

* * *

Из античных источников мы знаем, что в момент появления на исторической арене христианской церкви нравы в сфере сексуальных отношений оставляли желать лучшего. Сатирик Ювенал писал о том, что римляне настолько увлеклись непотребствами, что забыли о богине Целомудрия. Овидий считал современные ему сексуальные практики особо извращенными и даже садистскими. Примерно так же отзывались о супружеской верности и разврате такие современники Христа, как Катулл, Марциал и Светоний. Август пытался пресечь непотребства с помощью законов, но законы редко когда способны исправить народ, уже уступивший соблазну бесстыдных удовольствий. В начале II века Тацит отмечал, что женское целомудрие стало большой редкостью¹⁶.

Католическая церковь учила, что интимные отношения дозволены лишь между мужем и женой. Даже Эдвард Гиббон, который винил христианство в падении Западной Римской империи, неохотно признавал: «Христиане восстановили достоинство брака». Античный врач Гален, живший во II веке, был настолько поражен чистотой христианских нравов, что написал о христианах: «Они настолько успешно обуздывают себя... и так упорно стремятся к самосовершенствованию, что не уступают в этом отношении подлинным философам»¹⁷.

Католическая церковь считала прелюбодеянием не только неверность жены (как это было уже в античности), но и неверность мужа. Взгляды Церкви на этот вопрос имели большое историческое значение; выдающийся историк института брака Эдвард Вестермарк недаром утверждал, что именно благодаря христианству установилось представление о симметричности греха прелюбодеяния¹⁸.

Отчасти благодаря отмеченным выше особенностям христианства, в первые века его существования

¹⁶ Schmidt, 80—82.

¹⁷ Ibid., 84.

¹⁸ Ibid.

среди христиан было очень много женщин. Христианки были так многочисленны, что римляне презрительно называли христианство религией женщин. Одной из причин притягательности христианства для женщин было то, что Церковь считала брак таинством и запрещала разводы (на практике это значило, что она запрещала мужчинам бросать жену на произвол судьбы ради женитьбы на другой женщине). Благодаря католицизму степень автономности женщин существенно повысилась. «Женщины обрели защиту в учении Католической церкви, — писал философ Роберт Филлипс. — Они получили возможность создавать самоуправляемые религиозные общины — в древнем мире такие вещи были немыслимы... Загляните в святцы — там огромное количество женщин. Где еще женщины имели возможность, как в Католической церкви, самостоятельно управлять школами, монастырями, коллегиями, больницами и сиротскими приютами?»¹⁹

В античной греческой философии было одно представление, сближавшее ее с католицизмом. Античные философы тоже считали, что обезьянам присущ один образ жизни, а людям — совершенно иной. Человек наделен разумом и не обречен на то, чтобы действовать, повинаясь инстинктам. У него есть моральное чувство и способность к моральной рефлексии, которых нет даже у самых умных животных. Если он не использует эту способность, то он недостоин собственной природы. Если человек не использует для оценки своего поведения данный ему разум и нравственные представления, то какой смысл вообще быть человеком? Если человека не волнует ничего, кроме того, как получить сиюминутное удовольствие, то он в некотором смысле вообще не отличается от животного.

Католическая церковь учит, что достойная человека жизнь невозможна без благодати, которую дает душе Господь. Даже язычники-римляне догадывались о том, что человек пребывает в падшем состоянии.

¹⁹ Robert Phillips, *Last Things First* (Fort Collins, Colo.: Roman Catholic Books, 2004), 104.

Сенека писал: «Что за презренное создание человек, если он не может подняться над человеческой природой!» Подняться над собой помогает человеку благодать Божья. Церковь учит этому на примерах святых, которые показывают, что человек может достичь высочайшей праведности, если добровольно умалит себя ради величия Христа.

Католическая церковь учит нас, что для праведной жизни недостаточно безупречности в поступках. Христос настаивает, что недостаточно просто воздерживаться от убийства или прелюбодеяния; не только тело не должно совершать преступлений, но и душа не должна соблазняться ими. Мы должны не просто не красть у соседа, но и не позволять себе завидовать его богатству. И хотя нам разрешается ненавидеть зло — например, грех или самого дьявола, — мы должны хранить себя от разъедающих душу ненависти и злобы. Мало не прелюбодействовать — следует чуждаться нечистых мыслей, потому что они превращают наших ближних из людей в объекты нашего вожделения, т.е. в вещи. Тот, кто хочет вести праведную жизнь, не должен желать, чтобы его ближний превратился в вещь.

Как говорится, любое дело непросто делать хорошо. Быть человеком, а не животным тоже непросто. Для этого нужна самодисциплина и серьезное отношение к морали. Хорошо известно высказывание Сократа о том, что знание есть добродетель и что знать благо значит творить благо. Аристотель и апостол Павел разбирались в этом вопросе лучше Сократа; ведь все мы можем припомнить случаи, когда мы прекрасно знали, как нам нужно поступить, но поступали по-другому, а также случаи, когда мы знали, что поступаем плохо, но продолжали так поступать. Именно поэтому католические духовные наставники рекомендуют своим духовным детям съесть морковку, когда им захочется пирожного: не потому, что пирожное это зло, а потому, что если мы сможем выработать у себя самодисциплину в ситуациях, когда наши моральные принципы не подвергаются угрозе, то будем лучше подготовлены к реальным соблазнам и к реальной ситуации выбора между добром и злом. Известно, что

чем больше мы привыкаем к греху, тем легче нам грешить; но, как верно заметил Аристотель, чем больше мы привыкаем к добродетельной жизни, тем легче нам ее вести.

Таковы некоторые идеи, которые Католическая церковь внесла в западную культуру. К сожалению, в наши дни большинство молодых людей сталкиваются лишь с окарикатуренным изложением взглядов Католической церкви на интимные отношения между людьми, а общая культурная среда такова, что они не в состоянии представить себе, почему у Церкви могут быть такие взгляды. Однако Католическая церковь, по-прежнему, как и две тысячи лет назад, верная своему призванию, предлагает молодежи, погрязшей в культуре, которая учит стремиться к немедленному удовлетворению своих желаний, моральную альтернативу. Католическая церковь рассказывает о примере великих христиан — например, Карла Великого, св. Фомы Аквинского, св. Франциска Ассизского и св. Франциска Ксаверия, — чтобы показать, на что может быть способен человек. Церковь говорит человеку: ты можешь стремиться стать таким, как они: создателем великой цивилизации, гениальным философом, слугой Господу и ближним, героическим миссионером — а можешь остаться ничтожеством, занятым исключительно собой, тратащим жизнь на погоню за сиюминутными удовольствиями. Будь собой. Поднимись над толпой, обрети независимость от культуры, которая так презирает тебя, и заяви открыто, что ты хочешь жить как человек, а не как животное.

Заключение

МИР БЕЗ БОГА

Религия — это центральный элемент любой цивилизации. В течение двух тысяч лет представления типичного западного человека о Боге в основном формировались Католической церковью.

Есть четыре главные особенности, которые отличают представление о Боге Католической церкви от тех представлений о божественном, которые сложились в древних цивилизациях Ближнего Востока¹. Во-первых, Бог един. Политеистические системы с их ограниченными в возможностях божествами, отвечающими за конкретные природные явления и стихии или за конкретные местности, чужды уму западного человека. Он привык считать, что существует один всемогущий Бог, во власти которого находится все Творение.

Во-вторых, Бог абсолютно автономен или суверенен. Он не обязан Своим существованием внешнему источнику или внешней силе. Над ним, в отличие от ближневосточных божеств, не властны ни голод, ни жажда, ни судьба.

В-третьих, Бог является трансцендентным по отношению к Творению, находящимся полностью вне последнего. Он не имеет физического местопребывания; Он не одушевляет никаких предметов и не живет в них, в отличие от анимистских божеств. Благодаря этому представлению, которое освобождает материальный мир от божественных атрибутов, стало возможным возникновение науки и самой идеи существования законов природы. Поскольку различные объекты

¹ Я позаимствовал описание этих четырех особенностей в: Marvin Perry, et al., *Western Civilization: Ideas, Politics & Society*, 6th ed. (Boston: Houghton Mifflin, 2000), 39—40.

сотворенного мира не обладают собственной волей, то становится возможной мысль о том, что их поведение подчиняется неким регулярным моделям.

Наконец, Бог благ. В отличие от богов древнего Шумера, которые относились к людям в лучшем случае равнодушно, и от древнегреческих божеств, которые иногда бывали мстительны и злопамятны по отношению к ним, Бог католиков любит человечество и желает людям добра. Хотя он, как и многие языческие боги, благосклонен к ритуальным жертвам (а Святая Месса и есть ритуальная жертва), в отличие от многих из них, ему угодно и хорошее поведение людей.

Все перечисленные особенности присущи и Господу иудеев. От иудейской традиции католическую концепцию Бога отличает представление о Воплощении Иисуса Христа. Рождение и земная жизнь Христа учат нас тому, что Бог ищет не только поклонения людей, но и их дружбы. Великий католический писатель XX века Роберт Хью Бенсон имел полное право назвать одну из своих книг «Дружба с Христом» (*Friendship of Christ*, 1912). Серен Кьеркегор в своих «Философских крохах» сравнил Бога с королем, который захотел завоевать любовь простолюдинки. Если бы он предстал перед ней во всем своем королевском величии, она испугалась бы его и не смогла бы полюбить его как равного себе. Она могла бы польститься на его богатство и знатность или уступить ему просто от страха.

Поэтому сначала король переделся в одежду простолюдина, а только потом познакомился с женщиной. Ведь лишь в одежде простолюдина он мог внушить ей искреннюю любовь и быть уверенным, что она действительно любит его. Кьеркегор пишет, что именно это делает Бог, когда Он рождается в мир Иисусом Христом, Вторым Лицом Божественной Троицы. Он не хочет добиться нашей любви, подавив нас божественным величием, могуществом и видениями вечного блаженства (которое будет доступно нам лишь в будущей жизни): Он снисходит до нашего уровня, обретая человеческую природу и облакаясь

в человеческую плоть². Это совершенно беспрецедентная религиозная идея, но она настолько укоренилась в западной культуре, что сегодня мы считаем ее чем-то само собой разумеющимся.

Представления, которые привил миру католицизм, до такой степени стали частью нашей жизни, что очень часто даже движения, борющиеся с христианством, оказываются пропитаны христианскими идеями. Мюррей Ротбард продемонстрировал, до какой степени такая бескомпромиссно светская идеология, как марксизм, несет на себе отпечаток христианских ересей XVI века³. В начале XX века американские прогрессисты считали, что освободились от веры (в основном они были протестантами), но на самом деле их терминология все равно оставалась христианской⁴.

Эти примеры еще раз свидетельствуют о том, что нам уже известно: Католическая церковь не просто внесла вклад в формирование западной цивилизации: она *создала* эту цивилизацию. Католическая церковь, безусловно, многое заимствовала у античности, но при этом она, как правило, совершенствовала классическую традицию. В раннем Средневековье монастыри занимались буквально всем. Научная революция стала возможна именно в Западной Европе оттого, что европейские теология и философия,

² Кьеркегор был протестантом, но в данном случае речь идет о вопросе, к которому протестанты и католики подходят одинаково. Интересно, что Кьеркегор чрезвычайно критически относился к Лютеру и сожалел об утрате протестантами традиции монашества. См.: Alice von Hildebrand, "Kierkegaard: A Critic of Luther", *The Latin Mass*, spring 2004, 10–14.

³ Murray N. Rothbard, "Karl Marx as Religious Eschatologist", in *Requiem for Marx*, ed. Yuri N. Maltsev (Auburn, Ala: Ludwig von Mises Institute, 1993).

⁴ Murray N. Rothbard, "World War I as Fulfillment: Power and the Intellectuals", in *The Costs of War*, ed. John V. Denson (New Brunswick, N. J.: Transaction, 1997); см. более современные примеры в: Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt* (Columbia: University of Missouri Press, 2002).

глубоко католические по своей сути, создали для научных исследований благоприятные условия. Поздние схоласты изобрели международное право и сформулировали те идеи, благодаря которым возникла экономическая наука как отдельная дисциплина.

В последних двух примерах речь идет об интеллектуальных достижениях, развившихся на плодородной почве европейских университетов, которые возникли под эгидой Католической церкви в период Высокого Средневековья. В отличие от академий Древней Греции, в каждой из которых господствовала одна конкретная школа, университеты средневековой Европы стали местом для активных дискуссий и интеллектуального обмена. Дэвид Линдберг писал: «Следует подчеркнуть, что в рамках этой системы образования средневековый магистр располагал значительной свободой. Обычно средневекового профессора представляют себе человеком беспринципным и подобоострастным, рабски следующим за Аристотелем и Отцами Церкви (хотя как можно рабски следовать одновременно и за тем, и за другими, не объясняют), боящимся даже на йоту отступить от требований начальства. Разумеется, заданные христианской теологией границы дозволенного существовали, но в пределах этих границ у средневекового магистра была почти полная свобода мысли и слова, и в средневековых университетах каждая доктрина — философская или теологическая — подвергалась самому тщательному рассмотрению и всесторонней критике»⁵.

Стремление католических схоластов к неустанному поиску истины, к исследованию и использованию самых разнообразных источников, а также серьезное и взвешенное отношение к критике, наделили средневековую научную традицию и университеты, где развивалась и формировалась эта традиция, той vitalностью, которой Запад может гордиться по праву.

Все это: экономическая теория, международное право, наука, университетская жизнь, религи-

⁵ David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 213.

озные представления, благотворительность искусство, мораль — составляет фундамент цивилизации, и на Западе все эти институты сформировались в лоне Католической церкви.

Как это ни странно, роль Католической церкви в создании западной цивилизации стала видеться яснее после того, как ее влияние пошло на убыль. В эпоху Просвещения, в XVIII веке, особое положение Католической церкви и традиционное уважение к ней впервые оказались под серьезной угрозой, причем масштабы противостояния оказались беспрецедентными в истории. В XIX веке борьба с католичеством возобновилась; наиболее яркими ее проявлениями были немецкий *Kulturkampf** и антиклерикализм итальянских националистов. В 1905 году Франция изгнала Католическую церковь из школы. В США конец XIX и начало XX века для Католической церкви были временем расцвета, однако борьба против свобод Церкви за пределами США привела к ужасным последствиям⁶.

Происходящее в мире искусства, вероятно, наиболее ярко свидетельствует о том, к чему привело снижение роли Церкви в современном мире. Джад Догерти, почетный декан факультета философии Католического университета, отмечал негативное воздействие на искусство «обедненной антиметафизической философии нашего времени». По его мнению, между искусством той или иной цивилизации и верой этой цивилизации в трансцендентное есть несомненная взаимосвязь: «Без метафизического осознания трансцендентного и признания существования божественного интеллекта, который одновременно является и источником упорядоченности природы, и целью человеческого

* Букв.: «культурная борьба» (нем.) — политическая борьба канцлера Германской империи Отто фон Бисмарка и союзных ему партий против политических и социальных притязаний Католической церкви. — *Прим. ред.*

⁶ Об успехах Католической церкви в Америке см.: Thomas E. Woods, Jr., *The Church Confronts Modernity: Catholic Intellectuals and the Progressive Era* (New York: Columbia University Press, 2004).

упования, реальность начинает восприниматься чисто материалистически. Человек становится мерой всех вещей: он более не подотчетен объективному порядку. Жизнь становится пустой и бесцельной. Эта пустота выражается в перверсиях и стерильности современного искусства, от Баухауза и кубизма до постмодернизма». Объяснение профессора Догерти не только правдоподобно, но и весьма убедительно. Если люди верят, что жизнь не имеет смысла и является результатом чистой случайности, если они считают, что нами не руководит высшая сила, то можно ли удивляться, что эти идеи отражаются на их искусстве?

Ощущение бессмысленности и хаоса стало нарастать уже в XIX веке. Фридрих Ницше писал в «Веселой науке»: «Нам снова наконец открыты все горизонты, пусть даже еще в легкой дымке, но наши корабли снова могут пуститься в плавание, готовые к любой опасности, и снова можно не сдерживать свой дух познания, не страшась никакого риска, и море, *наше* море, раскрыло перед нами свои просторы, — никогда еще, наверное, не видывал свет такого „открытого моря“»*. Он имеет в виду то, что в жизни нет иного смысла и порядка, чем те, которые пожелает приписать им человек, властелин мира, обладающей высшей и не имеющей пределов волей. Выдающийся историк философии Фредерик Коплстон так изложил суть ницшеанства: «Отказ от идеи, что мир был создан Богом с определенной целью, и от представления, что мир есть самовыражение абсолютной Идеи или абсолютного Духа, дает человеку свободу вложить в жизнь тот смысл, который ему угоден. Иного смысла у жизни нет»⁷.

Между тем модернизм в литературе был занят разрушением упорядоченности мира письменного

* Ницше Ф. Веселая наука. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. С. 282. — *Прим. ред.*

⁷ Frederick Copleston, S. J., *A History of Philosophy*, vol. VII: *Modern Philosophy from the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche* (New York: Doubleday, 1994 [1963]), 419.

слова — в частности, модернисты отказались от идеи, что у рассказов и романов должны быть начало, середина и конец. Они изобретали странные сюжеты, их герои были вынуждены сражаться с хаотической, иррациональной, непостижимой Вселенной. Например, новелла Франца Кафки «Превращение» начинается так: «Проснувшись однажды утром после беспокойного сна, Грегор Замза обнаружил, что он у себя в постели превратился в страшное насекомое»^{*}.

В музыке дух эпохи особенно ярко проявился в атональных гармониях Арнольда Шенберга и хаотических ритмах Игоря Стравинского (прежде всего в «Весне священной» и некоторых его поздних опусах, например Симфонии в трех частях 1945 года). Вырождение архитектуры общеизвестно: оно распространилось даже на здания, которые пытаются выдать себя за католические храмы⁸.

Это не значит, что современные произведения искусства не могут иметь художественной ценности, но дело в том, что они отражают интеллектуальные и культурные представления, резко отличающиеся от веры католиков в упорядоченную Вселенную, наделенную первичным смыслом. В середине XX века пришло время сделать последний роковой шаг и заявить, как это сделали Жан-Поль Сартр (1905—1980) и экзистенциалисты, что вселенная абсурдна, а в жизни нет никакого смысла. Как же тогда жить? Экзистенциалисты считали, что человек должен мужественно принять пустоту и честно признать, что смысла нет, а абсолютных ценностей не существует. Ну и, разумеется, человек должен создать себе ценности самостоятельно и жить в соответствии с ними (а это уже ницшеанские обертона).

Эта философия не могла не повлиять и на изобразительное искусство. Средневековый художник,

^{*} Кафка Ф. Избранное. М.: Радуга, 1989. С. 340.

⁸ См. примеры прекрасных и ужасных зданий в книгах: Michael S. Rose, *In Tiers of Glory* (Cincinnati, Ohio: Mesa Folio, 2004) и Michael S. Rose, *Ugly as Sin* (Manchester, N. H.: Sophia Institute Press, 2001).

осознававший, что его задача состоит в выражении чего-то большего, чем он сам, обычно не подписывал своих работ. Он стремился привлечь внимание не к себе, а к содержанию своей работы. В эпоху Возрождения начал складываться новый тип художника, который достиг полного расцвета в XIX веке, в пору триумфа романтизма. Романтизм был реакцией на холодный сциентизм Просвещения и превозносил чувства и спонтанные душевные движения. Соответственно работы художника должны были выражать его собственные чувства, стремления, вкусы и метания; искусство как таковое превратилось в форму самовыражения. Художники начали концентрироваться на изображении собственного внутреннего мира. Этому способствовало изобретение фотографии в конце XIX века; решив задачу точного воспроизведения внешнего мира, фотография предоставила художнику свободу самовыражения.

С течением времени романтическая самоуглубленность выродилась в примитивный нарциссизм и нигилизм современного искусства. В 1917 году французский художник Марсель Дюшан шокировал публику, представив на художественной выставке в Нью-Йорке писсуар. В 2004 году пятьсот художественных критиков назвали «Фонтан» Дюшана самым главным произведением современного искусства; этот факт не нуждается в комментариях⁹.

Дюшан оказал огромное влияние на лондонскую художницу Трейси Эмин. Ее номинированная на Премию Тернера инсталляция «Моя постель» представляла собой неубранную кровать, заваленную бутылками водки, использованными презервативами и окровавленным нижним бельем. Когда эта работа выставлялась в Галерее Тейт, двое мужчин (оказавшихся художниками-акционистами) разделись, запрыгнули в кровать и распили водку. Привыкшая к миру современного искусства публика решила,

⁹ “Duchamp’s Urinal Tops Art Survey”, BBC News World Edition, December 1, 2004. <http://news.bbc.co.Uk/2/hi/eutertainment/4059997.stm>.

что так и задумано, и бурно аплодировала, не признавая, что присутствует при акте вандализма. Трейси Эмин сейчас преподает в престижной школе искусств в Швейцарии.

Эти примеры демонстрируют, насколько далеко многие на Западе отошли от Католической церкви. Даже призыв, обращенный Церковью к своей пастве, плодиться и размножаться, т.е. передавать своему потомству дар жизни, не находит сегодня отклика в Западной Европе, где рождаемость не обеспечивает даже простого воспроизводства населения. Разрыв Европы с породившей ее верой дошел до того, что Европейский союз даже не включил в свою конституцию упоминания о христианском наследии европейцев. Многие великие соборы, некогда свидетельствовавшие о вере, горящей в сердцах людей, в наши дни превратились в музейные экспонаты, призванные удовлетворять любопытство обитателей неверующего мира.

Добровольная амнезия Запада не в силах уничтожить прошлое Европы и отменить тот факт, что основы западной цивилизации были созданы Католической церковью. «Я не католичка, — писала французский философ Симона Вейль, — но мне кажется, что невозможно отказаться от христианской идеи, веками питавшей всю нашу европейскую цивилизацию и укорененной в древнегреческой философии, не обрекая себя добровольно на упадок». Западной цивилизации, все больше теряющей связь со своими католическими корнями, предстоит дорого заплатить за осознание своей ошибки.

Благодарности

В ходе работы над книгой мне очень пригодились ценные советы д-ра Майкла Фоли (Michael Foley), д-ра Дайаны Мозар (Diane Moczar), д-ра Джона Рао (John Rao) и профессора Кэрол Лонг (Carol Long). Я хотел бы выразить признательность д-ру Антонио Рицци, директору Института современной физики, автору прекрасной книги «Наука до науки. Мышление XXI века» (*The Science Before Science: A Guide to Thinking in the 21st Century*), за то, что он любезно согласился прочесть главу 5. Разумеется, за все ошибки и неточности несу ответственность исключительно я сам.

Я горячо благодарю Дорин Манну (Doreen Munna) и Мэрилин Вентир (Marilyn Ventiere) из отдела межбиблиотечного абонемена моего колледжа, которые безропотно искали для меня старые, забытые и труднодоступные книги.

Я очень благодарен издательству Henry Regnery Publishing Inc., работа с которым всегда доставляет удовольствие. Рукописи, безусловно, пошли на пользу советы и рекомендации старшего редактора Гарри Крокера (Harry Crocker), а также редактора Полы Декер (Paula Decker) с ее несравненным вниманием к деталям.

В процессе работы над этой книгой мне предложили написать другую. Она вышла в свет под названием *The Politically Incorrect Guide to American History*, («Политически некорректный учебник американской истории»). Чтобы сдать рукопись в срок, я был вынужден отложить работу над этой книгой и вернулся к работе над ней лишь в прошлом году. Через два дня после того, как я закончил работу, родилась моя вторая дочь, Вероника Линн. Хотя для моей жены Хизер это были нелегкие девять месяцев, она, как всегда, поддерживала меня, и я бесконечно благодарен ей.

Я посвятил эту книгу нашим дочерям, Веронике и Регине (род. 2003). Я надеюсь, что она пригодится

им, чтобы глубже понять то, чему мы больше всего хотим их научить. Наша католическая вера — это огромное сокровище, и оно дороже всех сокровищ. Как говорил св. Томас Мор, еще никто из католиков не пожалел о своей вере на смертном одре.

Томас Вудс-мл.,
Корэм, штат Нью-Йорк,
март 2005

Библиография

- Alston, G. Cyprian. "The Benedictine Order," *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., 1913.
- Alvira Rafael. and Alfredo Cruz, "The Controversy Between Las Casas and Sepulveda at Valladolid", in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Kevin White, ed. (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1997).
- Andujar, Eduardo. "Bartolome de Las Casas and Juan Gines de Sepulveda: Moral Theology versus Political Philosophy", in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Kevin White, ed. (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1997).
- Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Ashworth, Jr., William B. "Catholicism and Early Modern Science", in *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, David C. Lindberg and Ronald L. Numbers, eds. (Berkeley: University of California Press, 1986).
- Bainton, Roland H. *Christian Attitudes Toward War and Peace* (New York: Abingdon Press, 1960).
- Baldwin, John W. *The Scholastic Culture of the Middle Ages, 1000–1300* (Lexington, Mass., D. C. Heath, 1971).
- Baluffi, Cajetan. *The Charity of the Church*, trans. Denis Gargan (Dublin: M. H. Gill and Son, 1885).
- Barzun, Jacques. *From Dawn to Decadence* (New York: Harper Collins, 2001).
- Berman, Harold J. "The Influence of Christianity Upon the Development of Law", *Oklahoma Law Review* 12 (1959), 93.
- Berman, Harold J. *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion* (Atlanta: Scholars Press, 1993), 44.
- Berman, Harold J. *The Interaction of Law and Religion* (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1974).
- Böhm-Bawerk, Eugen von. *Karl Marx and the Close of His System* (London: TF Unwin, 1898).
- Bostaph, Samuel. "The Methodenstreit", in *The Elgar Companion to Austrian Economics*, ed. Peter J. Boettke (Cheltenham, U.K.: Edward Elgar, 1994).
- Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150–1625* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2001).
- Broad, William J. "How the Church Aided 'Heretical' Astronomy", *New York Times*, October 19, 1999.
- Brodrick, James. *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, S. J., 1542–1621*, vol. 2 (London: Burns, Oates and Washbourne, 1928).

- Brown, C. "Old World v. New: Culture Shock in 1492", *Peninsula* [Harvard], Sept. 1992, 11.
- Butterfield, Herbert. *The Origins of Modern Science, 1300–1800*, rev. ed. (New York: Free Press, 1957).
- Cahill, Thomas. *How the Irish Saved Civilization* (New York: Doubleday, 1995).
- Carro, Venancio D. "The Spanish Theological-Juridical Renaissance and the Ideology of Bartolome de Las Casas", in *Bartolome de Las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and His Work*, eds. Juan Friede and Benjamin Keen (DeKalb, Ill.: Northern Illinois University Press, 1971).
- Carroll, Vincent, and David Shiflett, *Christianity on Trial* (San Francisco: Encounter Books, 2002).
- Carroll, Vincent, and David Shiflett. *Christianity on Trial* (San Francisco: Encounter Books, 2002).
- Chafuen, Alejandro A. *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics* (Lanham, Md.: Lexington, 2003).
- Clark, Kenneth. *Civilisation: A Personal View* (New York: Harper Perennial, 1969).
- Cobban, A. B. *The Medieval Universities: Their Development and Organization* (London: Methuen & Co., 1975).
- Cobbett, William. *A History of the Protestant Reformation in England and Ireland* (Rockford, Ill.: TAN, 1988 [1896]).
- Collins, Randall. *Weberian Sociological Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- Copleston, Frederick, S. J. *A History of Philosophy*, vol. VII: *Modern Philosophy from the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche* (New York: Doubleday, 1994 (1963)).
- Crocker III, H. W. *Triumph* (Roseville, Calif.: Prima, 2001).
- Crombie, A. C. and J. D. North. "Bacon, Roger", in *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles C. Gillispie (New York: Charles Scribner's Sons, 1970).
- Crombie, A. C. *Medieval and Early Modern Science*, vol. 1 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959).
- Cutler, Alan *The Seashell on the Mountaintop* (New York: Dutton, 2003).
- Dales, Richard C. "A Twelfth Century Concept of the Natural Order", *Viator* 9 (1978).
- Dales, Richard C. "The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages", *Journal of the History of Ideas*, X (1980).
- Dales, Richard C. *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages* (Washington, D. C.: University Press of America, 1980).
- Daly, Lowrie J. *The Medieval University, 1200–1400* (New York; Sheed and Ward, 1961).
- Daniel-Rops, Henri. *Cathedral and Crusade*, trans. John Warrington (London: J. M. Dent & Sons, 1957).
- Daniel-Rops, Henri. *The Church in the Dark Ages*, trans. Audrey Butler (London: J. M. Dent & Sons, 1959).

- Davies, Michael. *For Altar and Throne: The Rising in the Vendee* (St. Paul, Minn.: Remnant Press, 1997).
- Dawson, Christopher. *Religion and the Rise of Western Culture* (New York: Image Books, 1991 [1950]).
- Derbyshire, David. "Henry 'Stamped Out Industrial Revolution'", *Telegraph* (U. K. I, June 21, 2002).
- Dijksterhuis, E. J. *The Mechanization of the World Picture*, trans. C. Dikshoorn (London: Oxford University Press, 1961).
- Durant, Will. *Caesar and Christ* (New York: MJF Books, 1950).
- Durant, Will. *The Age of Faith* (New York: MJF Books, 1950).
- Durant, Will. *The Renaissance* (New York: MJF Books, 1953).
- Eastwood, Bruce S. "Grimaldi, Francesco Maria", in *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles C. Gillispie (New York: Charles Scribner's Sons, 1970).
- Edgerton, Jr., Samuel Y. *The Heritage of Giotto's Geometry: Art and Science on the Eve of the Scientific Revolution* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).
- Fernandez-Santamaria, J. A. *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516–1559* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- Flick, Alexander Clarence. *The Rise of the Mediaeval Church* (New York: Burt Franklin, 1909).
- Fortin, Ernest L. "Christianity and the Just War Theory", in *Ernest Fortin: Collected Essays*, vol. 3: *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, ed. J. Brian Benestad (Lanham, Md.: Rowan & Littlefield, 1996).
- Fortin, Ernest L. "The Bible Made Me Do It: Christianity, Science, and the Environment", in *Ernest Fortin: Collected Essays*, vol. 3: *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, ed. J. Brian Benes-tad (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996).
- Franklin, James. "The Renaissance Myth", *Quadrant* 26 (November 1982).
- Frick, Alexander Clarence. *The Rise of the Mediaeval Church* (New York: Burt Franklin, 1909).
- Garrison, Fielding H. *An Introduction of the History of Medicine* (Philadelphia: W. B. Saunders, 1914).
- Gillet, Louis. "Raphael", *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., 1913.
- Gilson, Etienne. *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York. Charles Scribner's Sons, 1938).
- Gimpel, Jean. *The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1976).
- Goldstein, Thomas. *Dawn of Modern Science: From the Ancient Greeks to the Renaissance* (New York: Da Capo Press, 1995 [1980]).
- Goodell, Henry H. "The Influence of the Monks in Agriculture," address delivered before the Massachusetts State Board of Agriculture, August 23, 1901, 22.

- Gottfried, Paul. *Multiculturalism and the Politics of Guilt* (Columbia: University of Missouri Press, 2002).
- Grant, Edward. "Science and Theology in the Middle Ages", in *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, David C. Lindberg and Ronald L. Numbers, eds. (Berkeley: University of California Press, 1986).
- Grant, Edward. "The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages," *Viator* 10 (1979).
- Grant, Edward. *God and Reason in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- Grant, Edward. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- Gregoire, Reginald, Moulin, Leo, and Raymond Oursel. *The Monastic Realm* (New York: Rizzoli, 1985).
- Grice-Hutchinson, Marjorie. *Early Economic Thought in Spain, 1177–1740* (London: George Allen & Unwin, 1978).
- Grice-Hutchinson, Marjorie. *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544–1605* (Oxford: Clarendon Press, 1952).
- Haffner, Paul. *Creation and Scientific Creativity* (Front Royal, Va.: Christendom Press, 1991).
- Hagen, J. G. "Nicolaus Copernicus", *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., 1913.
- Hamilton, Bernice. *Political Thought in Sixteenth-Century Spain* (London: Oxford University Press, 1963).
- Hanke, Lewis H. *Bartolome de Las Casas: An Interpretation of His Life and Writings* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1951).
- Hanke, Lewis. *All Mankind Is One* (De Kalb, Ill.: Northern Illinois University Press, 1974).
- Hanke, Lewis. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (Boston: Little, Brown and Co., 1965 [1949]).
- Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge: Harvard University Press, 1983).
- Harvey, Barbara. *Living and Dying in England, 1100–1540: The Monastic Experience* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Haskins, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cleveland: Meridian, 1957 [1927]).
- Haskins, Charles Homer. *The Rise of Universities* (Ithaca: Cornell University Press, 1957 [1923]).
- Heilbron, J. L. *Annual Invitation Lecture to the Scientific Instrument Society*, Royal Institution, London, December 6, 1995.
- Heilbron, J. L. *Electricity in the 17th and 18th Centuries: A Study of Early Modern Physics* (Berkeley: University of California Press, 1979).
- Heilbron, J. L. *The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories* (Cambridge: Harvard University Press, 1999).
- Henri Daniel-Rops, *The Protestant Reformation*, trans. Audrey Butler (London: J. M. Dent & Sons, 1961).

- Hildebrand, Alice, von. "Kierkegaard: A Critic of Luther", *The Latin Mass*, spring 2004, 10–14.
- Hill, Elizabeth. "Roger Boscovich: A Biographical Essay", in *Roger Joseph Boscovich, S. J., F. R. S., 1711–1787*, Lancelot Law Whyte, ed. (New York: Fordham University Press, 1961).
- Hillgarth, J. N., ed. *Christianity and Paganism, 350–750: The Conversion of Western Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986).
- Howell, Jr., Benjamin F. *An Introduction to Seismological Research: History and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Hughes, Philip. *A History of the Church*, vol. 1, rev. ed. (London: Sheed and Ward, 1948).
- Hughes, Philip. *A Popular History of the Reformation* (Garden City, N.Y.: Hanover House, 1957).
- Hülsmann, Jörg Guido. "Nicholas Oresme and the First Monetary Treatise", May 18, 2004 <http://www.mises.org/story/1516>.
- Jaki, Stanley L. "Medieval Creativity in Science and Technology", in *Patterns and Principles and Other Essays* (Bryn Mawr, Pa.: Intercollegiate Studies Institute, 1995).
- Jaki, Stanley L. "Myopia about Islam, with an Eye on Chesterbelloc", *The Chesterton Review* 28 (winter 2002).
- Jaki, Stanley L. "Science: Western or What?" in *Patterns or Principles and Other Essays* (Bryn Mawr, Pa.: Intercollegiate Studies Institute, 1995).
- Jaki, Stanley L. *Science and Creation: From Eternal Cycles to an Oscillating Universe* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1986).
- Jaki, Stanley L. *The Keys of the Kingdom: A Tool's Witness to Truth* (Chicago, Ill.: Franciscan Herald Press, 1986).
- Jaki, Stanley L. *The Savior of Science* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000).
- John of Damascus, *Three Treatises on the Divine Images*, trans. Andrew Louth (Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2003), 69–70.
- Johnson, Paul. *Art: A New History* (New York: HarperCollins, 2003), 153.
- Kamen, Henry. *The Spanish Inquisition: A Historical Revision* (New Haven: Yale University Press, 1999).
- Kauder, Emil. *A History of Marginal Utility Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1965).
- Kleiner, Fred S., Christin J. Mamiya, and Richard G. Tansey, *Gardner's Art Through the Ages*, 11th ed., vol. 1 (New York: Wadsworth, 2001).
- Klibansky, Raymond. "The School of Chartres", in *Twelfth Century Europe and the Foundations of Modern Society*, eds. Marshall Claggett, Gaines Post, and Robert Reynolds (Madison: University of Wisconsin Press, 1961).
- Knight, Christopher and Robert Lomas. *Second Messiah* (Gloucester, Mass.: Fair Winds Press, 2001).

- Knowles, David. *The Evolution of Medieval Thought*, 2nd ed. (London: Longman, 1988).
- Kopal, Zdenek. "The Contribution of Boscovich to Astronomy and Geodesy", in *Roger Joseph Boscovich, S. J., F. R. S., 1711–1787*, Lancelot Law Whyte, ed. (New York: Fordham University Press, 1961).
- Langan, John, S. J. "The Elements of St. Augustine's Just War Theory", *Journal of Religious Ethics* 12 (Spring 1984).
- Langford, O. P., Jerome J. Galileo, *Science and the Church* (New York: Desclee, 1966).
- Lecky, William Edward Hartpole. *History of European Morals From Augustus to Charlemagne*, vol. 1 (New York: D. Appleton and Company, 1870), 199–200.
- Left, Gordon. *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: An Institutional and Intellectual History* (New York: John Wiley and Sons, 1968), 18.
- Lindberg, David C. "On the Applicability of Mathematics to Nature: Roger Bacon and His Predecessors," *British Journal for the History of Science* 15 (1982).
- Lindberg, David C. *The Beginnings of Western Science* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).
- Loffler, Klemens. "Pope Leo X", *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., 1913.
- Luckhurst, David. "Monastic Watermills," Society for the Protection of Ancient Buildings, no. 8 (London, n.d.).
- Lynch, Joseph H. *The Medieval Church: A Brief History* (London: Longman, 1992).
- MacDonnell, Joseph E. *Companions of Jesuits: A Tradition of Collaboration* (Fairfield, Conn.: Humanities Institute, 1995).
- MacDonnell, Joseph, S. J. *Jesuit Geometers* (St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1989).
- Margotta, Roberto. *The History of Medicine*, Paul Lewis, ed. (New York: Smithmark, 1996).
- Markovic, Zeljko. "Boskovic, Rudjer J.", in *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles C. Gillispie (New York: Charles Scribner's Sons, 1970).
- Massaro, Thomas A., S. J., and Thomas A. Shannon. *Catholic Perspectives on Peace and War* (Lanham, Md.: Rowan & Littlefield, 2003).
- Menger, Carl. *Principles of Economics*, trans. James Dingwall and Bert F. Hoselitz (Grove City, Penn.: Libertarian Press, 1994).
- Montalembert, Charles. *The Monks of the West: From Saint Benedict to Saint Bernard*, vol. 5 (London: Nimmo, 1896).
- Morison, Samuel Eliot. *The Oxford History of the American People*, vol. 1, *Prehistory to 1789* (New York: Meridian, 1994 [1965]).
- Muller, Adolf. "Ruggiero Giuseppe Boscovich", *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., 1913.
- Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1954).

- Newman, John Henry Cardinal. *Essays and Sketches*, vol. 3, Charles Frederick Harrold, ed. (New York: Longmans, Green and Co., 1948).
- Noreña, Carlos G. "Francisco Suarez on Democracy and International Law", in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Kevin White, ed. (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1997).
- Novak, Michael. *The Universal Hunger for Liberty* (New York: Basic Books, 2004).
- O'Connor, John B. *Monasticism and Civilization* (New York: P. J. Kennedy & Sons, 1921).
- Oldroyd, David R. *Thinking About the Earth: A History of Ideas in Geology* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).
- Panofsky, Erwin. *Gothic Architecture and Scholasticism* (New York: Meridian, 1985 [1951]).
- Partington, J. R. *A History of Chemistry*, vol. 2 (London: Macmillan, 1961).
- Pennington, Kenneth. "The History of Rights in Western Thought", *Emory Law Journal* 47 (1998).
- Perry, Marvin, et al., *Western Civilization: Ideas, Politics & Society*, 6th ed. (Boston: Houghton Mifflin, 2000).
- Peters, Edward M. *Inquisition* (Berkeley: University of California Press, 1989).
- Phillips, Robert. *Last Things First* (Fort Collins, Colo.: Roman Catholic Books, 2004).
- Raymond de Roover. "The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy", *Journal of Economic History* 18 (1958).
- Raymond de Roover. *Business, Banking, and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe: Selected Studies of Raymond de Roover*, ed. Julius Kirshner (Chicago: University of Chicago Press, 1974).
- Reid, Jr., Charles J. "The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: An Historical Inquiry", *Boston College Law Review* 33 (1991).
- Reisman, George. *Capitalism* (Ottawa, Ill.: Jameson Books, 1996).
- Reynolds, L. D. and N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 3rd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1991).
- Reynolds, L. D., and N. G. Wilson. *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 3rd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1991).
- Risse, Guenter B. *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals* (New York: Oxford University Press, 1999).
- Rose, Michael S. *In Tiers of Glory* (Cincinnati, Ohio: Mesa Folio, 2004).
- Rose, Michael S. *Ugly as Sin* (Manchester, N. H.: Sophia Institute Press, 2001).
- Rothbard, Murray N. "Karl Marx as Religious Eschatologist", in *Requiem for Marx*, ed. Yuri N. Maltsev (Auburn, Ala: Ludwig von

- Mises Institute, 1993).
- Rothbard, Murray N. "New Light on the Prehistory of the Austrian School", in *The Foundations of Modern Austrian Economics*, ed. Edwin G. Dolan (Kansas City: Sheed & Ward, 1976).
- Rothbard, Murray N. "World War I as Fulfillment: Power and the Intellectuals", in *The Costs of War*, ed. John V. Denson (New Brunswick, N. J.: Transaction, 1997).
- Rothbard, Murray N. *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 1: *Economic Thought Before Adam Smith* (Hants, England: Edward Elgar, 1995).
- Royal, Robert C. *Columbus On Trial: 1492 v. 1992*, 2nd ed. (Herndon, Va.: Young America's Foundation, 1993).
- Rushton, Neil S. "Monastic Charitable Provision in Tudor England: Quantifying and Qualifying Poor Relief in the Early Sixteenth Century", *Continuity and Change* 16 (2001).
- Ryan, John A. "Charity and Charities", *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., 1913; Schmidt, [Charles Guillaume Adolphe] *The Social Results of Early Christianity* (London: Sir Isaac Pitman & Sons, 1907).
- Sadowsky, James A., S. J. "Can There Be an Endless Regress of Causes?" in *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, Brian Davies, ed. (New York: Oxford University Press, 2000), 239—242.
- Sanchez-Sorondo, Marcelo. "Vitoria: The Original Philosopher of Rights", in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Kevin White, ed. (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1997).
- Schmidt, Alvin J. *Under the Influence: How Christianity Transformed Civilization* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2001).
- Schnurer, Gustav. *Church and Culture in the Middle Ages*, vol. 1, trans. George J. Undreiner (Paterson, NJ: Saint Anthony Guild Press, 1956).
- Schumpeter, Joseph A. *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press, 1954).
- Scott, James Brown. *The Spanish Origin of International Law* (Washington, D. C.: School of Foreign Service, Georgetown University, 1928).
- Scott, Robert A. *The Gothic Enterprise* (Berkeley: University of California Press, 2003).
- Stark, Rodney. *For the Glory of God* (Princeton: Princeton University Press, 2003).
- Stuewer, Roger H. "A Critical Analysis of Newton's Work on Diffraction", *Isis* 61 (1970), 188—205.
- Tierney, Brian. "The Idea of Natural Rights: Origins and Persistence", *Northwestern University Journal of International Human Rights* 2 (April 2004).
- Tierney, Brian. *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150—1625* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2001 [1997]).

- Udias, Agustin, S. J., and William Suauder, "Jesuits in Seismology", *Jesuits in Science Newsletter* 13 (1997).
- Udias, Agustin. *Searching the Heavens and the Earth: The History of Jesuit Observatories* (Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003).
- Uhlhorn, Gerhard. *Christian Charity in the Ancient Church* (New York: Charles Scribner's Sons, 1883).
- Wallace, William A., O. P., "Albertus Magnus, Saint," in *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles C. Gillispie (New York: Charles Scribner's Sons, 1970).
- Walsh, James J. *The Popes and Science* (New York: Fordham University Press, 1911).
- Walsh, James J. *The World's Debt to the Catholic Church* (Boston: The Stratford Co., 1924).
- Watner, Carl. "'All Mankind Is One': The Libertarian Tradition in Sixteenth Century Spain", *Journal of Libertarian Studies* 8 (Summer 1987).
- Webster, Raymund. "Pope Blessed Victor III," *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., 1913.
- West, Andrew Fleming. *Alcuin and the Rise of the Christian Schools* (New York: Charles Scribner's Sons, 1892).
- White Jr., Lynn. "Eilmer of Malmesbury, an Eleventh-Century Aviator: A Case Study of Technological Innovation, Its Context and Tradition", *Technology and Culture* 2 (1961): 97–111.
- Whyte, Lancelot Law. "Boscovich's Atomism", in *Roger Joseph Boscovich, S. J., F. R. S., 1711–1787*, Lancelot Law Whyte, ed. (New York: Fordham University Press, 1961).
- Wilson, Christopher. *The Gothic Cathedral: The Architecture of the Great Church, 1130–1530* (London: Thames and Hudson, 1990).
- Wolf, A. *A History of Science, Technology, and Philosophy in the 16th and 17th Centuries* (London: George Allen & Unwin, 1938).
- Wolf, A. *A History of Science, Technology, and Philosophy in the 16th and 17th Centuries* (London: George Allen & Unwin, 1938).
- Wolff, Philippe. *The Awakening of Europe* (New York: Penguin Books, 1968).
- Woods, Jr., Thomas E. *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy* (Lanham, Md.: Lexington, 2005).
- Woods, Jr., Thomas E. *The Church Confronts Modernity: Catholic Intellectuals and the Progressive Era* (New York: Columbia University Press, 2004).
- Wright, Jonathan. *The Jesuits; Missions, Myths and Histories* (London: HarperCollins, 2004), 189.
- Бём-Баверк О. К завершению марксистской системы // Бём-Баверк О. Критика теории Маркса. Челябинск: Социум, 2002. С. 3–135.
- Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М.: Изд-во МГУ, 1998.

Библиография

- Бэкон Р.* Избранное. М.: Издательство Францисканцев, 2005.
- Иоанн Дамаскин.* Три слова в защиту иконопочитания. СПб.: Азбука-классика, 2001.
- Кафка Ф.* Избранное. М.: Радуга, 1989.
- Кеплер И.* О шестиугольных снежинках. М.: Наука, 1982.
- Менгер К.* Основания политической экономии // Менгер К. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005.
- Ницше Ф.* Веселая наука. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001.
- Шумпетер Й.* История экономического анализа. Т. 1. СПб.: Экономическая школа, 2001.

Предметно-именной указатель

А

- Аббон Флерийский, 49—50
Абеляр, Пьер, 69—70
Абсалон епископ, 47
Август Цезарь, 238
Августин, 53, 106, 135, 137, 179, 230
— каноническое право и, 215
— о войне, 234
— о самоубийстве, 230
Авит, 21
Аделард из Бата, 99
Аларих, 18
Александр IV, 74
Алинар, 52
Алкуин, 24—29, 49, 73—74
Алфано, архиепископ, 49
Альберт Великий, 65, 83, 108—109
Альгазен, 64
«Альмагест» Птолемея, 64
Альфонсо Арагонский, 201
Амвросий, 212
Анаксагор, 194
Англосаксы, 21, 24
Анимизм, 20, 88
Анналы и История, Тацит
Ансельм, 50, 67, 68
— доказательство бытия Божия, 67, 68, 71
— западное право и, 67, 219—221
— и схоластика, 67—68, 71
Антоний Великий, или Египетский, 33
Апулей, 50, 51
Арабы, 23, 87
Арианство, 20, 212
Аристотель, 49—50, 62, 64—65, 78, 81, 90, 98, 102, 105, 111, 181
— война и, 234
— естественное право и, 160—162
— каноническое право и, 215
— мораль и, 240
— наука и, 102—103, 105
— самоубийство и, 230
— схоластика и, 69—71
— Творение и, 92
— теория движения и, 94—95
— физика, 127
— экономическая наука и, 186
Археология, 45
Архитектура
— готическая, 135—140
— схоластика и, 140
— католическая церковь и, 135—140
— современная, 249
Аспилькуэта, Мартин де, 177
Астрономия, 12—13, 25, 30, 77—85, 125—128
Аттила Гунн, 152
Афанасий Великий, 34
Афины, 18
- ## Б
- Бальдиджани, Антонио, 84
Барнет, Гилберт, 206
Барберини, Маффео, *см.* Урбан VIII
Беда Достопочтенный, 21, 25
Бедняки, *см.* Благотворительные труды
Беллармин, Роберт кардинал, 82
Бенедикт XIV, 120, 232
Бенедикт Нурсийский, 13, 34, 49, 52
— благотворительные труды, 200
— монашество Запада и, 34—36
— Устав, 34, 36, 37, 40, 47, 200
Бенедиктинцы, 13, 35, 207
Бенсон, Роберт Хью, 244

- Берман Гарольд, 211, 215—217, 222
- Бернини, Джованни Лоренцо, 144
- Беседы и математические доказательства двух новых наук, трактат Галилея, 84
- Бём-Баверк, Ойген фон, 174
- Библия, 69
- иконоборчество и, 133
 - наука и, 70, 82, 83
 - сбережение текстов Писания, 51
 - Творение и, 86
- Биографический словарь науки, 108
- Бископ, Бенедикт, 51
- Благотворительные труды
- иоанниты, 200—202
 - католическая церковь и, 9, 15, 247
 - монашество и, 47—48, 203—209
 - отцы Церкви и, 195
 - первые больницы и, 198—209
 - прекращение их, 204—208
 - протестантство и, 203—205
 - стоицизм и, 192—194
 - Французская революция и, 208—209
 - Христос и, 194
- Бог
- как рациональное и упорядоченное начало, 85—97
 - католическая точка зрения на, 243—245
 - существование, 67—68, 71—72, 219
 - творение и, 101—103
- Бог и разум в Средние века, книга Эдварда Гранта, 65
- Боговоплощение, 88, 219, 244
- Бойль, Роберт, 123
- «Большое сочинение» Бэкона, 107
- Бонифаций VIII, 60, 223
- Бор, Нильс, 122
- Боссю, Шарль, 114
- Бошкович, Руджер, 85, 119, 121—123
- Бозций, 64, 98
- Браге, Тихо, 81, 126
- Брак, 216, 238
- Браманте, Донато, 144
- Буридан, Жан, 95, 97, 106, 175
- Бытия книга, 89
- Бэкон, Роджер, 107—109
- В**
- Вавилоняне, 87, 89
- Вандалы, 18
- Варвары
- воспитание, 16
 - монашество и, 36
 - Карл Великий и, 18
 - католическая церковь и, 18—23
 - Константинополь и, 22—23
 - обращение в христианство, 19—23
 - темные века и, 17—18
 - франки, 19—23
- Варгас Льюис, Марио, 170
- Варрон, 50, 51
- Василий Великий, 34, 106, 199
- «Введение в теоретическую сейсмологию» Макелуэйна, 124
- Вейль, Симона, 251
- Венгры, 27, 213
- Вера, разум и, 70, 103
- «Вера и свобода: экономическая доктрина поздних схоластов» Чафуэна, 189
- Вергилий, 49, 50, 64
- «Веррины» Цицерона, 52
- Веселая наука, Ницше, 248
- Вестготы, 18
- Вестермарк, Эдвард, 238
- Видманштадт, Альберт, 78
- Викинги, 27, 29, 213
- Виктор III, 49
- Вильгельм Конхезий, см. Гийом из Конша
- Винчи, Леонардо да, 123

- Вио, Томас де, *см.* Каетан, кардинал
 Вителлий, 64
 Витория, Франсиско де, 13, 155
 — международное право и, 155—163
 — справедливая война и, 236
 Витрувий, 123
 Возрождение, 10, 15
 — искусство и, 141—146
 — каролингское, 23—31, 50, 74
 — обмирщение, 142—143
 — Средние века и, 142
 Война справедливая, 234—236
 Вольтер, Франсуа Мари Аруэ, 191
 Вольфф, Филипп, 26
 Вольфганг, 51
 Воплощение, *см.* Боговоплощение
 Вторая мировая война, 36
 «Второй мессия» Найта и Ломаса, 11
- Г**
- Гален, 238
 Галиани, Фердинандо, 188
 Галилей, Галилео, 77, 80—85, 148
 Галлия, 20
 Гаррисон, Филдинг, 199
 Гассенди, Пьер, 84
 Гверчино, Джованни, 144
 Гейзенберг, Вернер, 122
 Геласий, 212
 Генрих VIII, 45, 46, 204
 Геология, 12
 Геометрия, 25, 62, 148
 Германия, 21
 — воссоздание системы образования, 29
 Германские племена, 9, 14, 17, 25
 Гиббон, Эдвард, 238
 Гизо, Франсуа, 37
 Гийом из Конша, 99
 Гилберт Семпрингемский, 208
 Гильдебранд, *см.* Григорий VII
 Гладиаторские бои, 231
 Гоббс, Томас, 167
 Голдстин, Томас, 12, 101
 Гонзага, Валенти, 120
 Гонорий III, 58
 Гораций, 49—50
 Госпитальеры, *см.* Рыцари св. Иоанна
 «Государь» Макиавелли, 143, 168, 237
 Готфрид Бульонский, 200
 Готы, 18
 Грайс-Хатчинсон, Марджори, 174
 Грант, Эдвард, 12, 65, 104
 Грациан, 215
 Григорианская реформа, 213, 214
 Греки
 — детоубийство и, 229
 — западная цивилизация и античность, 1
 — наука и, 87—90, 94
 Григорий IX, 57, 59, 60
 Григорий VII, 213—214
 Григорий Великий, 40
 Григорий Нисский, 106
 Григорий Турский, 21
 Гримальди, Франческо Мария, 117—119, 126
 Гринбергер, Христофор, 79, 84
 Гроссетест, Роберт, 106, 109
 Гроций, Гуго, 188
 Гуго Линкольнский, 52
 Гуделл, Генри, 37
 Гук, Роберт, 122
 Гульдин, Пауль, 125
 Гунны, 18
 Гюйгенс, Христиан, 114
- Д**
- «Да и Нет» Абеяра, 69
 Даниель-Ропс, Анри, 74
 Даниила пророка книга, 48
 Дейлс, Ричард, 105
 Декарт, Рене, 96
 Декрет Грациана, 215

Дейли, Лаури, 55
 Демосфен, 52
 Детоубийство, 15, 229
 Дженкинс, Филип, 9
 Дженовези, Антонио, 188
 Джефферсон, Томас, 14
 Джотто ди Бондоне, 141—142, 148
 «Диалог о двух главнейших системах мира» Галилея, 84
 Диалоги, Сенека, 51
 Дигесты Юстиниана, 62
 Дионисий, 197
 Догерти, Джад, 247—248
 Доминиканцы, 65, 77—78, 108, 153—154, 207
 Доусон, Кристофер, 19, 74
 Донат, 98
 Дорийцы, 53
 «Дружба с Христом» Бенсона, 244
 Дунстан, 30
 Дюгем, Пьер, 104
 Дюрант, Уилл, 17
 Дюшан, Марсель, 250

Е

Евангелие
 — Евангельский закон, 19
 — из Линдау, 51
 — из Линдисфарне, 51
 — сбережение текстов, 51—52
 См. *тж* Библия
 Евсевий, 197
 Египтология, 123
 Египтяне, 33, 87
 Ереси
 — арианство, 212
 — иконоборчество, 131—135
 — коперниканство, 84
 — манихейство, 132
 — разум, вера и, 70
 Естественное право
 — естественные права и, 222—225
 — каноническое право и, 215
 — равенство и, 157—171
 Ефрем Сирин, 196—197

Ж

Жизнь двенадцати цезарей, книга Светония, 27, 52
 Жизнь и смерть в Англии 1100—1540, книга Харви, 206
 Жимпель, Жан, 42—43
 Жития святых на каждый день, сборник, 113

З

Западная традиция права: эпоха формирования, книга Бермана, 211
 Западная цивилизация
 — католическая церковь и, 9—10, 12, 15, 243—251
 — монашество и, 26, 32—54
 — монашество и грамотность, 26
 Западная цивилизация и античность, 9
 Западное право
 — естественные права и, 222—227
 — каноническое право и, 213—219, 225—227
 — католическая церковь и, 9, 14
 — отделение церкви от государства, 213—222
 Захарий I, 23
 «Золотой Осел», сочинение Апулея, 51

И

Игнатий Лойола, 112, 144
 Иезуитская сейсмологическая служба, 124—125
 Иезуиты
 — астрономия и, 79, 81
 — Бошкович Руджер, 119—122
 — Гримальди, Франческо Мария, 117—119, 126
 — экономическая теория, 188
 — Кирхер, Атаназий, 123
 — наука и, 12, 113—129

- Оденбах, Фредерик Луи, 124
 - Риччоли, Джамбаттиста, 116—118, 126
 - сейсмология и, 12, 116, 124
 - экономическая теория и, 188
 - Иезуитская сейсмологическая служба, 124—125
 - Иеремия, 86
 - Иероним, 19
 - Иисус Христос, 11, 33
 - благовторительность и, 194
 - божественная природа Его, 20, 212
 - в искусстве, 131—132
 - мораль и, 230
 - распятие, 20, 146
 - Иконоборчество, 131—135
 - Индийцы, 87
 - Иннокентий III, 58, 203
 - Иннокентий IV, 57, 74, 225, 227
 - Иоанн XXI, 66
 - Иоанн Дамаскин, 132—133
 - Иоанн Златоуст, 52, 196
 - Иоанн Кассиан, 34
 - Иоанн Павел II, 113
 - Ирландия, 22, 28, 35, 39, 53, 231
 - Искусство
 - католическая церковь и, 9—10, 131—149, 247
 - наука и, 147—149
 - перспектива, 147—149
 - Ренессанс и, 141—146, 250
 - романтизм и, 250
 - современное, 247—251
 - страдания в, 146
 - Христос в, 131—132
 - Ислам, 20, 88, 90, 132, 134
 - Испания, колониальная политика, 13, 151—171
 - «Истории экономического анализа» Шумпетера, 173
 - «История Реформации в Церкви Англии» Барнета, 206
 - «История теории предельной полезности» Каудера, 185
 - «История франков» Григория Турского, 21
 - Иустин Мученик, 194—195
- К
- Каetan, Томас де Вио кардинал, 178—179
 - Кальвин, Жан, 135, 185
 - Каноническое право
 - брак и, 217
 - естественное право и, 215
 - западное право и, 213—219, 225—227
 - как первая современная правовая система, 14
 - преступность и, 211—222, 225—227
 - система университетов и, 61
 - Средние века и, 14
 - Кантор, Норман, 22
 - Каркопино, Жером, 231
 - Карл Великий, 18, 23—27, 49, 53, 206, 212, 241
 - варвары и, 18
 - западное право и, 212
 - каролингское возрождение и, 23—24
 - образование и, 53
 - Карломан, 36
 - Каролингский минускул, 26, 28
 - Каролингское возрождение, 23—31, 50, 74
 - Кассини, Джовани, 126—127
 - Кассиодор, 48
 - Катары, 133
 - Католическая церковь
 - архитектура и, 135—140
 - благотворительные труды, 9, 15, 191—209, 247
 - Бог и, 243—245
 - варвары и, 18—23
 - западная цивилизация и, 9—10, 12, 15, 243—251
 - западное право и, 9, 14, 211—229

- искусство и, 141—149, 247
- как институт, 10
- контроль ее институтов мирянами, 212
- международное право и, 9, 13—14, 151—171, 188, 236, 246
- музыка и, 10
- наука и, 9, 12—13, 77—129, 247
- нравственность и, 247
- образование и, 27—31
- разложение и, 9
- святость ее, 10
- система университетов и, 9, 12, 55—64, 246
- темные века и, 17—18
- экономическая теория и, 14, 173—189, 247
- Католическая энциклопедия, 144
- Катулл Гай Валерий, 238
- Каудер, Эмиль, 185—187
- Кафка, Франц, 249
- Квинтилиан, 52
- Кельвин, Уильям Томсон, 122
- Кенэ, Франсуа, 188
- Кеплер, Иоганн, 125—126
- Киприан, 196
- Кирхер, Атанасиус, 12, 123
- Клавиус, Христофор, 80
- Кларк, Кеннет, 25
- Клаузиус, Рудольф, 122
- Климент V, 60—78
- Климент VI, 60—78
- Климент VII, 78
- Клотильда, 20
- Книга пророка Даниила, 48
- Колумб, Христофор, 151
- Кондильяк, Этьен Бонно де, 188
- Константин, император, 191, 212
- Коперник, Николай, 77—84, 96, 122, 126, 142
- Коплстон, Фредерик, 248
- Корпус гражданского права, Юстиниан
- Кромби, Алистер, 12, 104, 109
- Кьеркегор, Серен, 244—245
- Л
- Лайтфут, Питер, 45
- Лаланд, Жером, 128
- Лана-Терци, Франческо, 44
- Ланфранк, 208
- Лас Касас, Бартоломе де, 161—165, 170
- Лев III, 131—132
- Лев XIII, 232—233
- Лев X, 144—145
- Лейбниц, Готтфрид, 114
- Лекки, Уильям, 15, 195, 207, 232
- Лессий, Леонард, 188
- Линдау, евангелие из, 51
- Линдисфарне, евангелие из, 51
- Линдберг, Дэвид, 12, 74, 87, 246
- Линч, Джозеф, 24
- Локк, Джон, 186
- Ломас, Роберт, 11, 12
- Ломбардия, 40
- Луго, Хуан де, 180, 188
- Лукан, 49
- Лукиан, 202
- Луп, аббат, 49
- Лэнгфорд, Джером, 81
- Людвик IX, 207
- Людвик Благочестивый, 24
- Лютер, Мартин, 178, 197, 203
- М
- Майоль Ключинский, 52
- Майоль Ключинский
- Майя, 87
- Макдоннелл, Джерри, 45, 46
- Макелуэйн, Джеймс, 124
- Макиавелли, Николо, 143, 168, 237
- Максвелл, Клерк, 122
- Максим, 197
- «Малые труды по естествознанию» Аристотеля, 64
- Манихейство, 132
- Марк Аврелий, 194
- Маркс, Карл, 182—184
- Марксизм, 245
- Марциал, 238
- Массаро, Томас, 236

- «Машина Средневековья»
Жимпеля, 42
- Международное право
— его происхождение, 13, 151—171
— католическая церковь и, 9, 13—14, 151—171, 188, 236, 246—247
— отношения между нациями и, 14
— поздние схоласты и, 246
— права человека и, 13
— равенство по естественному праву, 157—171
- Менгер, Карл, 181—182
- Менделеев, Дмитрий Иванович, 122
- Меровинги, 21—24
- «Метаморфозы» Овидия, 64
- «Метафизика» Аристотеля, 64
- Мизес, Людвиг фон, 175
- Микеланджело, 134, 144, 146
- Молина, Луис де, 181
- Монастырь Св. Ремигия, 30
- Монахи, *см.* Монашество
- Монашество
— бенедиктинская традиция, 34—36
— благотворительные труды и, 47—48, 203—209
— варвары и, 36
— восточное, 34
— западная цивилизация и, 26, 32—54
— западное, 34—35
— каролингский минускул и, 25—26
— кеновии, 34
— образование и, 29, 31, 52—54
— письменное слово и, 48—54
— практические искусства и, 36—43
— ранние формы, 33—34
— роль, 13
— ручной труд и, 37—40
— сельское хозяйство и, 36—41
— средневековое, 36—37
— технология и, 42—46
— уничтожение, 46
— цель, 35
- Монталамбер, Шарль, 38
- Монте-Кассино монастырь, 34, 36, 50—51
- Монтесинос, Антонио де, 154
- Мораль
— гладиаторские бои и, 231
— детоубийство и, 229
— дуэли и, 232—233
— католическая церковь и, 229—241, 247
— половая, 238—241
— самоубийство и, 230—231
— священный дар жизни и, 230—231
— справедливая война и, 233—237
— Христос и, 230
- Морисон, Сэмюэл Эллиот, 169
- «Моя постель» Эмин, 250
- Музыка
— католическая церковь и, 10
— обучение свободным искусствам и, 25, 30, 98
— современная, 249
- Мусульмане, 23, 27, 29, 90, 98, 101—102, 132, 202
- Мухаммед, 132
- Н
- Навье, Клод, 122
- Нагорная проповедь, 19
- Найт, Кристофер, 11—12
- Натурфилософия:
— наука и, 99—101
— система университетов и, 65—66
- «Наследие геометрии Джотто» Эджертон, 147
- Наука
— археология, 45
— астрономия, 12—13, 25, 30, 77—85, 125—128
— Библия и, 70, 82—83
— Бог как рациональное и упорядоченное начало, 85—97

- геология и, 12, 109—113
- иезуиты и, 12, 113—129
- искусство и, 147—149
- католическая церковь и, 9, 12—13, 247
- натурфилософия и, 98—101
- священники - ученые и, 12, 107—109
- сейсмология и, 12, 124—125
- система университетов и, 74
- схоластика и, 85—86, 90—91
- Творение и, 85—97, 100—102
- теория движения и, 93—97
- шартрская кафедральная школа и, 97—105
- эпоха Просвещения и, 250
- Наука и Творение, по Стенли Яки, 12, 86—87, 106
- Научная революция, 12, 107, 109, 114, 149, 245
- Нидхем, Джозеф, 89
- Николай V, 145
- Ницше, Фридрих, 93, 248
- Новый Свет
 - жестокость испанцев, 13, 151—171
- Нормандия, 30
- Нортумбрия, 28
- Ноулз, Дэвид, 17, 27
- Ньюман Джон Генри, кардинал, 50, 77
- Ньютон, Исаак, 95—97, 114, 118, 123
- О
 - «О возникновении и уничтожении» Аристотеля, 64, 102
 - «О восприятии и воспринимаемом» Аристотеля, 64
 - «О Граде Божием» св. Августина, 179, 230
 - «О движении небесных тел в среде, где нет трения» Бошковица, 120
 - «О длительности и краткости жизни» Аристотеля, 64
 - «О древней вилле на Тускуланском холме» Бошковица, 123
 - «О древних солнечных часах и некоторых других сокровищах найденных в римских руинах» Бошковица, 123
 - «О латинском языке» Варрона, 51
 - «О минералах» Альберта Великого, 108
 - «О музыке» Августина, 137
 - «О небе и мире» Аристотеля, 64, 102
 - «О памяти и воспоминании» Аристотеля, 64
 - «О полярном сиянии» Бошковица, 120
 - «О природе богов» Цицерона, 49
 - «О прохождении Меркурия через меридиан» Бошковица, 120
 - «О пятнах на Солнце» Бошковица, 120
 - «О различных проявлениях силы тяжести в разных точках Земли» Бошковица, 120
 - «О республике» Цицерона, 52
 - «О риторике» Цицерона, 52
 - «О сне» Аристотеля, 64
 - «О согласовании разноречивых канонов» Грациана, 215, 223—224
 - «О справедливой войне» Витории, 236
 - «Об aberrации неподвижных звезд», 120
 - «Об использовании телескопа для астрономических наблюдений» Бошковица, 120
 - «Об истолковании» Аристотеля, 64
 - «Об обменах» Каэтана, 178
 - «Об ораторе» Цицерона, 52
 - Обмирщение и Возрождение, 142—143

- Образование
- каролингское возрождение и, 23–31, 50, 74
 - католическая церковь и, 27–31
 - кафедральные школы и, 53, 56
 - монашество и, 29, 31, 52–54
 - свободные искусства и, 25–29
 - шартрская кафедральная школа и, 97–105
- См. тж* Система университетов
- Общество Иисуса, *см.* Иезуиты
- Овидий, 49, 50, 238
- Оденбах, Фредерик Луи, 124
- Оксфордский университет, 55, 57, 64, 66, 104, 109
- Оливи, Пьер де, 179
- ООН, Организация объединенных наций, 166
- Ораторские наставления, книга Квинтилиана, 52
- Орем, Никола, 96, 175–177
- Ориентий, 20
- Осуждение 1277 года, 103
- Оттон III, 31
- Отцы Церкви, 51
- благотворительность и, 195–196
 - естественные права и, 224
 - каноническое право и, 215
 - наука и, 105–106
 - справедливая война и, 234–235
- П
- Павел V, 79
- Павел Фивейский, 33
- Павел, апостол, 65, 70, 194, 236
- Падуи университет, 61
- Панофски, Эрвин, 140
- Пантеизм, 88
- Папство
- система университетов и, 56–60
 - франки и, 22
- Парижский университет, 55, 57–59, 62–65, 73, 103–104, 108, 156
- Парма, 39
- Пастер, Луи, 107
- Патрик, 53
- Пахомий, 191
- Пеннингтон, Кеннет, 225
- «Первая аналитика» Аристотеля, 64
- Периньон, Дом, 40
- Персий, 50
- «Перспектива» Вителлия, 64
- Персы, 23
- Петр Испанский, *см.* Иоанн XXI
- Петр Ломбардский, 70
- Пий XI, 108, 113
- Пий XII, 108
- Пипин Короткий, 23
- «Письма о пятнах на Солнце» Галилея, 80
- Пифагор, 98, 136
- Платон, 18, 27, 50, 136, 229, 234
- Плиний, 49, 192
- «Повседневная жизнь Древнего Рима» Каракопино, 231
- Поздние схоласты
- международное право и, 246
 - экономическая теория и, 14, 174, 177, 179, 183–184, 187, 189, 237
- См. тж* Схоластика и схоласты
- «Почему Бог стал человеком» Ансельма, 67, 219
- Права
- естественные, 222–227
 - формализованные, 14
 - человека, 13
- Право
- евангельский закон, 19
 - естественное, 157–171, 215, 224–225
 - западное, 14, 211–227
 - каноническое, 14, 61, 211–222, 225–227

- католическая церковь и, 9
- международное, 9, 13—14, 151—171, 188, 236, 246—247
- римское, 19
- система университетов и, 61
- «Превращение» Кафки, 249
- «Предварительные замечания к рассуждению о твердом, внутри твердого естественно содержащемся» Стено, 111
- Прелюбодеяние, 240
- Премонстраты, 207
- Премудрости, книга, 87
- «Принципы экономической теории» Менгера, 181
- Присциан, 64, 98
- Промышленная революция, 45—46, 85
- Просвещения эпоха, 13, 128, 143, 173, 247
- Протестантизм
 - благотворительные труды и, 203—206
 - иконоборчество и, 135
- Протестантская Реформация, 11, 56, 185, 206, 232
- Птолемей, 64, 78—81, 98, 126
- Пуассон, Симон Денни, 122
- Пюи, Раймон де, 201
- Пьер Абеляр, 69—70
- «Пьета», из коллекции Рётгена, 146
- «Пьета» Микеланджело, 146
- Пэттен, Саймон, 206
- Р**
 - Рабан, архиепископ Майнцский, 51
 - Равенство по естественному праву, 157—171
 - «Размышления» Марка Аврелия, 194
 - Разум
 - вера и, 70, 103
 - самоубийство и, 231
 - система университетов и, 12, 75
 - схоластика и, 67—68, 70
 - Распятие, 20, 146, 219—220
 - «Рассуждения об индейцах и о законах войны» де Витория, 156
 - Ратхис, 36
 - Рафаэль, 1374, 144—145
 - Раштон, Нил, 206
 - Реформация, см. Протестантская Реформация
 - Ремигий, 20
 - Решделл, Гастингс, 64
 - Рим
 - вторжение варваров в, 17
 - детоубийства, 229
 - западная цивилизация и античность, 9
 - падение, 13, 15, 17, 53
 - правовая система, 19
 - темные Века и, 17
 - Римская империя, 9
 - Риссе, Гюнтер, 198, 201
 - «Риторика» Аристотеля, 64
 - «Риторика» Цицерона, 52
 - Рихер Реймский, 30
 - Ричард Уоллингфордский, 45
 - Риччоли, Джамбаттиста, 12, 116—118
 - «Роберт Гроссетест и рождение экспериментальной науки» Кромби, 109
 - Роберт Сорбоннский, 75
 - «Рождение науки на Западе» Линдберга, 74
 - Романтизм, 250
 - Ронделе, Гийом, 110
 - Ротбард, Мюррей, 174, 179, 184, 188, 245
 - Рувер, Реймонд де, 174
 - Рыцари Колумба, 151
 - Рыцари св. Иоанна (иоанниты), 200—202
- С**
 - Саллюстий, 49, 52
 - Самоубийство, 230—231
 - Саравиа де ла Калье, Луис, 180
 - Сарацины, 36—37
 - Сартр, Жан Поль, 249

- Светоний, 27, 49, 52, 238
 Свободные искусства, 25—28
 — квадриум, 25
 — тривиум, 25, 99
 — система университетов и, 25, 61
 Святого Альбана монастырь, 45
 Святого Лаврентия монастырь, 40
 Святого Мартина монастырь в Туре, 25, 40
 Святого Петра монастырь, Овиле на Марне, 40
 Святой Бернардино Сиенский, 179
 Святой Дух, 10, 27
 Священное Писание, *см.* Библия
 Северная Африка, 18
 Сейл, Киркпатрик, 151
 Сейсмология, 12
 Сельское хозяйство
 — и монастыри, 36—41
 Сенека, 51, 193, 229, 240
 Сентенции, книга Петра Ломбардского, 70
 Сепульведа, Хуан Гинес де, 162—163
 Сигизмунд, 77
 Силла, Эдит, 66
 Сильвестр II, 30, 45, 50—51, 98
 Система университетов
 — дискуссии и, 12
 — католическая церковь и, 9, 12, 55—64, 246
 — натурфилософия и, 65—66
 — наука и, 74
 — папство и, 56—60
 — разум и, 12, 75
 — свободные искусства и, 61
 — современная и средневековая, 60—61
 — средневековая, 55—59, 61
 — Средние века и, 55
 — схоластика и, 66—75
 — учебный процесс и, 62—66
См. тж. Образование
 Скотт, Роберт, 136
 Слэк, Пол, 206
 Смертная казнь, 211
 Смит, Адам, 14, 173, 184—185
 Сократ, 240
 «Сон» Кеплера, 125
 Сото, Доминго де, 157—158
 Справедливая война, 234—236
 Средние века, 11
 — возрождение знания в, 13, 128
 — Ренессанс и, 141
 — высокое Средневековье, 17
 — достижения, 17
 — западные, 75
 — каноническое право и, 14
 — система университетов и, 55
 — схоластика и, 66
 — технология в, 43, 44
 Старк, Родни, 193
 Стаций, 49, 50
 Стено, Николас, 12, 109—113
 Стилпон, 194
 Стоицизм, 192—194
 Стравинский, Игорь, 249
 Суарес, Франсиско, 236
 «Сумма против язычников» Фомы Аквинского, 71
 «Сумма теологии» Фомы Аквинского, 62, 71, 159, 231, 234
 Схоластика и схоласты
 — Ансельм, 67—68, 71, 219—220
 — архитектура и, 140
 — наука и, 85—86, 90—91
 — определение, 66—67
 — поздние, 14, 174, 177, 179, 183—184, 187, 189, 237, 246
 — Пьер Абеляр и, 69—70
 — разум, 68, 71
 — разум и, 67, 219
 — система университетов и, 66—75
 — Средние века и, 66
 — Фома Аквинский и, 68, 70—73

Т

Тацит, 238

Творение

- наука и, 85–89, 91–102
- рациональное и упорядоченное, 85–97

Темные века

- варвары и, 17–18
- Европа, 11–12
- католическая церковь и, 17–18
- литературное развитие, 17
- образование и, 17
- письменность, 53
- Рим и, 18
- упадок культуры, 17

Теодерик из Вюрцбурга, 200

Теодульф, 28

«Теория натуральной философии» Бошковича, 121–122

«Теория планет» Кампануса, 64

Теренций, 49, 50

Технология

- и монашество, 41–45
- металлургии, 43, 44
- промышленная, 43
- сельскохозяйственная, 43
- Средних веков, 43, 45
- энергия воды, 42

Тирни, Брайан, 222–225

«Тимей» Платона, 18

«Тописка» Боэция, 64

Торфинн, Раскалыватель черепов, 29

«Трактат о происхождении природы, законов и изменении денег», Никола Орема, 175

«Третье сочинение» Роджера Бэкона, 107

«Три защитительных слова в поддержку иконопочитания» Иоанна Дамаскина, 132

«Триумф» о. Крокера, 15

Трог Помпей, 49

Тулузский университет, 57

Тьерри Шартрский, 98, 100–101, 109

Тюрго, Робер Жак, 188

У

Уилсон, Кристофер, 137

Уильям из Малмсбери, 39

Уильям Оккамский, 91

Уинслоу, Якоб, 113

Университет Падуи, 191

Урбан VIII, 80, 83

Устав св. Бенедикта, 34, 36–37, 40, 47, 200

Уэйли, Артур, 148

Ф

Фабиола, 199

Фарадей, Майкл, 122

Фасты, поэма Овидия, 49

Фердинанд, 154

Ферма, Пьер де, 114

«Физика» Аристотеля, 64, 102

Филипп II Август, 58

Филипп Красивый, 223

Филипс, Роберт, 239

«Философские крохи» Кьеркегора, 244

Флемстид, Джон, 116

Фома Аквинский, 62, 65, 108, 181, 219, 231

– архитектура и, 140

– Библия и, 83

– равенство по естественному праву и, 159

– разум и вера, 103

– самоубийство и, 231

– справедливая война и, 234–235

– существование Бога и, 72–73

– схоластика и, 68, 70, 72–73

– Творение и, 92

– экономическая теория и, 186

«Фонтан» Дюшана, 250

Фортин, Эрнест, 234

Франки, 19–23, 74, 212

Франциск Ассизский, 139,
199, 241

Франциск Ксаверий, 241

Францисканцы, 207, 226

Французская революция, 208

Фредегиз, 26

Фронтин, 51

Фульберт, 98

Х

Ханке, Льюис, 153, 165

Харви, Барбара, 206

Хартер, Фредерик, 203

Хартли, сэр Гарольд, 119

Хейлброн, Джон, 12, 84, 127,
128

Хильдеберт, 50

Хлодвиг, 20

Хьюз, Филип, 34

Ц

Целестин V, 34

«Церковная история народа
англов» Беды Достопочтен-
ного, 21, 25

«Цивилизация» Кеннета Клар-
ка, 144

Цистерцианцы

— благотворительность и, 207

— технология и, 41—43

Цицерон, 50, 52, 64, 98,
233—234

Цукки, Николас, 125—126

Ч

Чафуэн, Алехандро, 189

Человекоубийство, 19

Чимабуэ, 142

Ш

Шарден, Жан Батист, 147

Шартрская кафедральная
школа, 97—105

Швейцария, 231

Швеция, 39

Шенберг, Арнольд, 249

Шеннон, Томас, 236

«Шесть книг об обращении
небесных сфер» Галилея, 78

Шумпетер, Йозеф, 14, 173—
174

Э

Эвклид, 62, 64, 98, 148—149

Эджертон, Сэмюель, 147—148

Эйлмер, 44

Эйнхард, 27

Эквиций, 40

Экономическая теория

— австрийская школа, 174

— денежная теория и, 174—
178

— закон Грэшема и, 176

— иезуиты и, 188

— католическая церковь и, 14,
173—189, 247

— поздние схоласты и, 14,
174, 177, 179, 183—184,
187, 189, 237

— теория ценности, 179—187

— цель экономической дея-
тельности, 187

— эпоха Просвещения и, 173

Эмин, Трейси, 251

«Энциклопедия» Дидро и Да-
ламбера, 189

Эшворт Уильям, 114

Ю

Ювенал, 50, 51, 238

Юлиан Отступник, 197, 202

Юлий П, 144

Юстиниан, 62, 215, 219

Я

Язычество, 20

Яки, Стенли, 12, 86—88, 93,
96—97, 106

А

Albertus Magnus, *см.* Альберт
Великий

«Almagestum novum» («Но-
вый Альмагест») Риччоли,
116—117

«Aurora Borealis» («О полярном
сиянии») Бошковича, 120

С

- «Corpus Juris Civilis», см. Корпус гражданского права
«Cur Deus Homo» («Почему Бог стал человеком»), Ансельма, 67, 219

D

- «De aquis» Фронтин, 51
«De Cambiis» Кастаны, 178
«De Jure Belli» Витории, 236
«De Mineralibus» Альберта Великого, 108
«De solido intra solidum naturaliter contento dissertationis prodromus» Стено, 111
«Decretum» Грациана, 215
«Dictionary of Scientific Biography», 108

G

- «Giornale de Letterati», 123

L

- «Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition» Бермана, 211

P

- «Prodromo alia Arte Maestra» Терци, 44

S

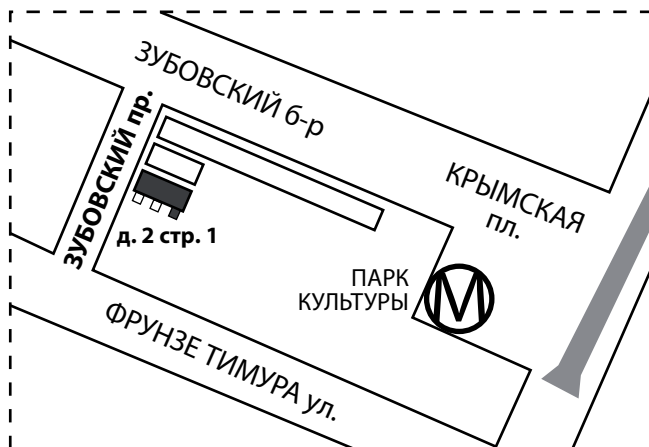
- «Summa Contra Gentiles», см.
«Сумма против язычников»
«Summa Theologiae», см.
«Сумма теологии»
«Summule logicales», Петра Испанского, 66

V

- Völkerwanderungen, 17

В Москве все книги издательства ИРИСЭН
всегда можно купить в магазине «Гнозис»:

10⁰⁰–19⁰⁰ Пн–Пт
м. Парк Культуры
Зубовский пр., д. 2, стр. 1
Тел. (499) 246-05-48



Томас ВУДС
Как Католическая церковь
создала Западную цивилизацию

Подписано в печать 27.08.2009. Формат 60×90 ¹/₁₆
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Объем 17,5 печ. л.
Тираж 1200 экз. Заказ № .

АНО «Институт распространения информации
по социальным и экономическим наукам»
тел. (495) 211-77-21
www.irisen.ru ; info@irisen.ru

Серия «Экономика»	Котликофф Л., Бёрнс С.	<i>Пенсионная система перед бурей</i>
	Доминик Арментано	<i>Антитраст против конкуренции</i>
	Олаф Герземанн	<i>Ковбойский капитализм</i>
	Бринк Линдси	<i>Глобализация: повторение пройденного</i>
	Дипак Лал	<i>Непреднамеренные последствия</i>
	Хесус Уэрта де Сото	<i>Социализм, экономический расчет и предпринимательская функция</i>
Серия «Социология»	Вернон Смит	<i>Экспериментальная экономика</i>
	Роберт Нисбет	<i>Прогресс: история идеи</i>
Серия «Политическая наука»	Роберт Нозик	<i>Анархия, государство и утопия</i>
	Мартин ван Кревельд	<i>Расцвет и упадок государства</i>
	Фридрих фон Хайек	<i>Право, законодательство и свобода</i>
Серия «Военная мысль»	Мартин ван Кревельд	<i>Трансформация войны</i>
Серия «Международные отношения»	Томас Шеллинг	<i>Стратегия конфликта</i>
Серия «История»	Фридрих фон Хайек	<i>Судьбы либерализма в XX веке</i>