



КЛАРЕМБАЛЬД АРРАССКИЙ

[лат. Clarembaldus Atrebatensis; также Clarenbaldus, Clarebaldus] (XII в.), франц. католич. богослов и философ периода ранней схоластики, представитель *Шартрской школы*, ученик и последователь *Теодорика Шартрского* († ок. 1150).

Жизнь. О жизни и деятельности К. А. сохранились лишь отрывочные и неточные сведения; о его происхождении и месте рождения ничего не известно. Вслед. недостатка достоверных свидетельств и распространенности в XII в. имени Кларембальд К. А. в лит-ре XIX в. неск. раз ошибочно отождествлялся с др. лицами, носившими то же имя (см.: *Jansen*. 1926. S. 3–6; *Häring*. 1965. P. 4–7). Так, франц. историк А. Дюпюи смешал информацию о К. А. со сведениями о др. Кларембальде, к-рый также нек-рое время нес служение архидиакона в Аррасе, был учеником *Иво Шартрского* и в последний период жизни (1117–1133) являлся еп. Санлисским (*Dupuis*. 1859; о еп. Кларембальде см.: *Gallia christiana in provincia ecclesiasticas distributa*. P., 1751. T. 10. Col. 1397–1398); франц. исследователь Ю. Шевалье в библиографическом словаре средневеков авторов наряду с источниками, содержащими верные сведения о К. А., предложил под его именем ссылку на статью из нидерланд. биографического словаря о фламанд. хронисте Кларембальде, который предположительно жил в XII–XIII вв. (*Chevalier U. Répertoire des sources historiques du moyen âge: Bio-bibliographie*. P., 1905. Vol. 1. Col. 938; *Biographie nationale [de Belgique]*. Brux., 1873. T. 4. Col. 130–131). Еще об одном современнике К. А., имевшем то же имя, известно из англ. источников; этот Кларембальд в 1163 г. был назначен англ. кор. Генрихом II (1154–1189) аббатом мон-ря св. Августина в Кентербери, но не смог вступить в должность из-за недовольства им монахов и конфликта с Фомой *Бекетом*, архиеп. Кентерберийским (см.: *Hunt W. Clarembald // The Dictionary of National Biography*. N. Y.; L., 1908². Vol. 4. P. 397–398; *Greatrex J. Clarembald (fl. 1155–1173) // ODNB*. Vol. 11. P. 769–770).





В результате анализа косвенных сведений, сообщаемых К. А. о себе в сочинениях, изучения архивных документов, а также свидетельств, содержащихся в монументальном биографическом компендиуме «Христианская Франция» (*Gallia Christiana*. P., 1715–1865. 16 t.), в XX в. исследователям удалось установить датировку и обстоятельства некоторых событий жизни К. А. Неск. раз в своих трактатах К. А. свидетельствует, что он получил богословское образование и называет *Гуго Сен-Викторского* и Теодорика Шартрского «мои досточтимые учителя» (*doctores mei venerabiles — Clarembaldus*. In *De Trinit.* Introd. 10). Гуго преподавал в парижском Сен-Викторском аббатстве с сер. 20-х гг. XII в. до конца жизни (скончался в 1141). Точные сведения о деятельности Теодорика в кон. 20-х — нач. 40-х гг. XII в. отсутствуют, однако из сообщений различных теологов-схоластов, учившихся у него или встречавшихся с ним в это время, можно заключить, что по меньшей мере в отдельные годы этого периода он преподавал философию и богословие в парижской школе собора Нотр-Дам (буд. Парижский ун-т) и, возможно, в школе Шартрского собора, канцлером которой он стал в 1142 г. Исходя из этого, время обучения К. А. в лит-ре условно датируется промежутком с 1130 по 1142 г.; если эта датировка верна, то К. А., вероятно всего, род. в 10-х гг. XII в. (*Häring*. 1965. P. 23–27; *Fortin*. 1995. P. 18). В Париже К. мог также посещать лекции Петра *Абеляра* и *Гильберта Порретанского* (впосл. К. А. полемизировал с ними в сочинениях); в это же время в Париже обучались *Иоанн Солсберийский* и Фома Бекет. Неизвестно, прослушал ли К. А. полный школьный курс или лишь посещал отдельные лекции; вместе с тем его сочинения свидетельствуют, что он хорошо овладел логико-философским инструментарием, ориентировался в богословской лит-ре и был осведомлен о наиболее важных богословских дискуссиях своего времени. К. А., по-видимому, формально не имел звания магистра богословия, т. е. не преподавал в к.-л. крупной богословской школе после завершения обучения. Он ни разу не упоминается как магистр в офиц. документах; лишь в рукописях в заглавиях его сочинений встречается наименование «магистр» (*magister*

или *m.*), возможно, добавленное переписчиками из уважения к автору. О том, чем занимался К. А. в 40-х гг. XII в., никаких сведений не сохранилось; исследователи полагают, что он был преподавателем в соборной школе в Аррасе или выполнял к.-л. иное служение в этом диоцезе, т. к. едва ли он смог бы занять в нач. 50-х гг. XII в. высокую должность в соборном капитуле без предшествующего прохождения более низких степеней церковного служения.

Наиболее раннее упоминание в документальных источниках о К. А. относится к 1152 г.; он назван препозитом (*prepositus*) соборного капитула Арраса, т. е. 1-м по значимости лицом в капитуле (*Häring*. 1965. P. 7). Из неск. др. свидетельств следует, что в должности препозита он принимал участие в неск. церковных Соборах диоцеза и др. офиц. событиях. В 1156 г., при еп. Годескальке, занимавшем кафедру Арраса с 1150 по 1161 г., К. А. стал старшим архидиаконом диоцеза. Согласно источникам, в этот период в диоцезе было 2 архидиакона, на которых были возложены функции надзора за церковной жизнью в приходах в качестве викариев епископа; 1-му, или старшему, архидиакону подчинялись 263 прихода; 2-му, или младшему, архидиакону — 133 прихода (*Fanien*. 1868. P. 68; *Häring*. 1965. P. 7–8; *Fortin*. 1995. P. 15). В кон. 50-х — нач. 60-х гг. XII в. имя К. А. часто встречается в картулярии соборного капитула Арраса (*Loisne*. 1896) и в епископском картулярии (*Tock*. 1991), т. к. по должности он был обязан подписывать вместе с др. членами капитула церковно-адм. и финансовые документы диоцеза (см., напр.: *Loisne*. 1896. P. 14. N 20; P. 16. N 22; P. 26. N 30; *Tock*. 1991. P. 132. N 114; P. 133. N 115; P. 144. N 126; P. 147. N 129; P. 149. N 130). Кроме того, К. А. является одним из адресатов 2 посланий папы Римского *Адриана IV* (1154–1159) к соборному капитулу Арраса (*Loisne*. 1896. P. 20. N 27–28). Последний раз имя К. А. как члена соборного капитула Арраса встречается в документах в 1171 г., при еп. Андрее, занимавшем кафедру с 1163 (или 1164) по 1171 г. (*Tock*. 1991. P. 179. N 160; ср.: *Ibid.* P. XXXVIII–XXXIX; *Häring*. 1965. P. 11). Т. о., можно с уверенностью утверждать, что с 1152 по 1171 г. К. А. жил и нес церковное служение в Аррасе.

Из сообщения К. А. в письме к Одо, аббату монастыря Нотр-Дам в Урконе (ныне Шири-Уркан, Франция), следует, что он по меньшей мере один раз покидал Аррас на довольно длительное время. По приглашению Гвальтера из Мортани († 1174), занимавшего Ланскую епископскую кафедру с 1155 по 1174 г., он руководил реорганизацией учебных занятий в Ланской богословской школе (*Clarembaldus*. Ep. ad Odon. 1), пользовавшейся широкой известностью при *Ансельме Ланском* († 1117), однако к сер. XII в. пришедшей в упадок (см. ст. *Ланская школа*). Относительно датировки поездки К. А. исследователи расходятся. Так, на основании отсутствия подписей К. А. в документах Аррасского диоцеза между 1157 и 1159, а также между 1165 и 1167 гг. предполагается, что он был в Лане в один из этих периодов. Первая датировка является более вероятной, поскольку, согласно документам Ланского диоцеза, именно в это время в Лане не было постоянного магистра (*Fortin*. 1995. P. 17–18). Еще одно предположение было выдвинуто Г. Ваупелем: по его мнению, К. А. преподавал в Лане до прибытия в Аррас, между 1440 и 1145 г.; в этом случае он был приглашен Гвальтером, когда тот еще не был епископом и руководил богословской школой Лана (*Vaupel*. 1953/1954). Независимо от того, какое предположение является верным, сам факт приглашения подтверждает, что К. А. имел репутацию талантливого теолога и преподавателя (*George, Fortin*. 2002. P. XII). С Гвальтером из Мортани его сближало в т. ч. и враждебное отношение к новшествам, привнесенным в тринитарное богословие Петром Абеляром и Гильбертом Порретанским.

Ко времени жизни К. А. в Аррасе относится история о нем, сохранившаяся в одном из житийных сборников посмертных чудес архиеп. Фомы Бекета. По сообщению автора сборника, мон. Вильгельма Кентерберийского, часть реликвий еп. Фомы хранилась у К. А.; после чудесного вмешательства архиеп. Фомы, желавшего, чтобы его реликвии были объектом молитвенного поклонения верующих, К. А. принял решение передать их в находившийся недалеко от Арраса жен. мон-рь в Бапоне (*Vita et passio S. Thomae, auctore Willelmo, monacho Cantuariensi* // *Materials for the History of*





Thomas Becket, Archbishop of Canterbury. L., 1875. Vol. 1. P. 249–250. N 89; ср.: MGH. SS. 1885. Vol. 27. P. 37). Хотя прямых документальных сведений о знакомстве архиеп. Фомы с К. А. нет, они могли встречаться еще во время обучения в Париже; кроме того, в 1164 г. архиеп. Фома проезжал через Аррас после бегства из Англии и, возможно, некоторое время жил в этом городе. Т. о., К. А. встречался с архиеп. Фомой и действительно мог получить от общих знакомых часть его реликвий после насильственной смерти архиепископа в 1170 г. (*Jansen*. 1926. S. 9–10; *Häring*. 1965. P. 10–11; *Macagnolo*. 1980. P. 318).

Достоверных сведений о жизни К. А. после 1171 г. нет. С кон. 1171 по осень 1174 г. кафедру Арраса занимал еп. Роберт II, а в кон. 1174 г. епископом Аррасским стал Фромбальд, до этого в течение мн. лет бывший младшим архидиаконом диоцеза (*Tock*. 1991. P. XXXIX). Поскольку в период епископского служения Роберта и Фромбальда имя К. А. как члена капитула в документах не упоминается, исследователи делают вывод, что он покинул Аррас из-за того, что ему по неизвестным причинам не удалось занять епископскую кафедру, на которую он мог претендовать как старший архидиакон (*Häring*. 1965. P. 13). Однако отсутствие упоминаний о К. А. может свидетельствовать и о его кончине. Единственным косвенным подтверждением того, что К. А. оставался жив и удалился из Арраса, является встречающееся в документах Ланского диоцеза имя «пресвитера Кларембальда» (*Clarenbaldus presbyter*), подписывавшего офиц. документы в качестве члена Ланского капитула. Наиболее раннее упоминание датируется 1173 г., т. е. предполагаемым временем отъезда К. А. из Арраса, а наиболее позднее — 1187 г. (*Ibid*. P. 13–14). Предположение, что этот Кларембальд и К. А. — одно лицо, дополнительно подкрепляется тем, что в состав капитула пресв. Кларембальд был введен еп. Гвальтером, который ранее приглашал К. А. в Лан и благожелательно относился к нему; однако для уверенного отождествления этих лиц имеющихся данных недостаточно (*Fortin*. 1995. P. 16). Т. о., К. А. скончался либо в 1-й пол. 70-х гг. XII в. в Аррасе, либо после 1187 г. в Лане.

Сочинения. Наиболее ранним свидетельством о К. А. как об авторе богословских сочинений является краткое упоминание о нем в дополнениях к средневеков. компилятивному соч. «О церковных писателях» (*De scriptoribus ecclesiasticis*; XII–XIV вв.), авторство к-рого при издании в XVI в. было ошибочно приписано Генриху Гентскому: «Кларембальд Аррасский архидиакон составил комментарий на [книгу] Боэция «О Троице», где, как кажется, он оспаривает некоторые мнения Гильберта Порретанского, осуждает [взгляды] Петра Абеляра и одобряет аббата Бернарда [Клервоского]» (*De illustribus Ecclesiae scriptoribus* / Ed. P. Suffridus. Coloniae, 1580. P. 430–431). Эти сведения повторялись в энциклопедических сочинениях о церковных писателях, создававшихся в XVII–XIX вв., однако трактаты К. А. долгое время считались утраченными и до XX в. не издавались (*Häring*. 1965. P. 1–2). В сер. XIX в. Дюпои сообщил, что ему не удалось найти в парижских б-ках никаких рукописей с сочинениями К. А. (*Dupuis*. 1859. P. 279). Однако примерно в это же время франц. историк кард. Ж. Б. Ф. Пумпра (1812–1889) обнаружил в Оксфорде рукопись с сочинением К. А.; вскоре были найдены еще 2 рукописи в городских б-ках Валансьена и Сент-Омера. На основе рукописей из Оксфорда (XIV в.) и Валансьена (XIII в.) В. Янсен подготовил издание комментария К. А. на трактат «О Троице» Северина Боэция (V–VI вв.), сопроводив его при публикации подробным исследованием сведений о жизни К. А. и систематическим изложением его богословских воззрений (*Jansen*. 1926). В ходе дальнейших исследований выяснилось, что не учтенная Янсен рукопись, хранящаяся в б-ке Сент-Омера (*Bibliothèque d'Agglomération de Saint-Omer*. Ms. 142), происходит из древнего франц. аббатства Сен-Бертен (известно с VII в.) и содержит наиболее ранний (XII в.) и полный текст комментария К. А. к 2 сочинениям Боэция. В 1965 г. Н. Херинг опубликовал все сочинения К. А., содержащиеся в рукописи из Сент-Омера, а также сохранившийся в др. рукописях «Краткий трактат на книгу Бытие» (*Häring*. 1965; описание рукописей см.: *Ibid*. P. 53–57; ср. также рецензию Ф. Шатийона: *Châtillon*. 1965). Т. о.,

в наст. время известны и опубликованы 3 трактата К. А., а также 2 письма, связанные по происхождению и содержанию с трактатами.

1. «Трактат на книгу Боэция О Троице» (*Tractatus super librum Boetii De Trinitate = In De Trinit.*); наиболее крупное и богословски важное произведение К. А. Предысторию создания сочинения К. А. излагает в помещенном в рукописи перед основным текстом «Письме к аббату Одо» (*Epistula ad Odonem = Ep. ad Odon.*), к к-рому он обращается как к авторитетному теологу с просьбой высказать суждение о методологической и идейной корректности трактата. По словам К. А., во время его пребывания в Лане он посетил один из местных мон-рей. К. А. не приводит названия мон-ря, однако исследователи предполагают, что речь идет об аббатстве Сен-Венсан в Лане; в 1153–1156 гг. им управлял аббат Вильгельм, а 1156–1174 гг. — аббат Гвальтер (см.: *Fortin*. 1995. P. 27–28; ср.: *Gallia christiana in provincia ecclesiastica distributa*. P., 1751. T. 9. Col. 579). Аббат попросил его истолковать одно место из библейской кн. *Бытие* и, с восхищением выслушав объяснение К. А., выразил сожаление, что в богословских школах монахов учат по сочинениям язычников *Аристотеля* и Боэция, а не по Свящ. Писанию. К. А. возразил на это, что Боэций вовсе не был язычником. В ответ аббат попросил К. А. составить доступное для понимания образованных монахов объяснение теологических сочинений Боэция, поскольку имевшийся у них в мон-ре комментарий Гильберта Порретанского казался им весьма сложным по стилю, запутанным по содержанию и не во всем согласным с учением католич. Церкви (*Clarenbaldus*. Ep. ad Odon. 1–2). Т. о., сочинение, вероятнее всего, было написано К. А. либо в Лане, либо вскоре после возвращения из Лана в Аррас; определение времени его создания исследователями зависит от того, какую датировку поездки К. А. в Лан они считают верной (*George, Fortin*. 2002. P. XV).

Трактат Боэция «О Троице» (*Boetius*. De Trinit.) в XII в. являлся одним из наиболее популярных философско-богословских сочинений. Этот трактат и 3 др. кратких теологических сочинения Боэция, нередко объединявшиеся в этот период





под общим названием «Священные сочинения» (*Opuscula Sacra*), комментировали и использовали мн. известные теологи раннего средневековья, а также изучали студенты в богословских школах (подробнее см.: *Gibson M. The Opuscula Sacra in the Middle Ages // Boethius: His Life, Thought and Influence / Ed. M. Gibson Oxf., 1981. P. 214–234; D’Onofrio G. Dialectic and Theology: Boethius’ Opuscula Sacra and Their Early Medieval Readers // Studi Medievali. Ser. 3. Torino, 1986. Vol. 27. N 1. P. 45–67*). Из письма К. А. к Одо следует, что одной из важнейших своих задач он считал критическое опровержение комментария к «*Opuscula Sacra*», составленного Гильбертом Порретанским (совр. критическое изд.: *Håring N., ed. The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers. Toronto, 1966*), распространение к-рого было запрещено после того, как Гильберт признал свои заблуждения на Соборе католич. Церкви в Реймсе (1148) при папе Римском *Евгении III* (1145–1153). Борьбу с идеями Гильберта К. А. вел как прямо, подвергая критике те или иные его богословские суждения, так и косвенно, предлагая объяснения идей Боэция, принципиально отличающиеся от содержащихся в сочинениях Гильберта. В отличие от Гильберта, который в комментарии рассматривает содержание всех 4 теологических трактатов Боэция, К. А., по-видимому, прокомментировал лишь 2 — «О Троице» и «О гебдомадах». Еще одним оппонентом К. А. в «Трактате...» является Петр Абельяр, мн. богословские мнения к-рого были осуждены католич. Церковью на Суассонском Соборе (1121). К. А. обвиняет его в искажении церковного учения о Св. Троице и в арианстве; вероятнее всего, он не читал сочинений Абельяра и был знаком лишь с цитатами из них, приводимыми в письме Бернарда Клервоского папе *Иннокентию II* (1130–1143) (*Clarembaldus. In De Trinit. 1. 37–42; ср.: Bernard. Clar. Contr. Abaelard. [= Ep. 190] // PL. 182. Col. 1053–1072; см.: Håring. 1965. P. 38; Fortin. 1995. P. 25–26*).

В письме к Одо К. А. заявляет, что он намеревается излагать не собственные мнения, но лишь то, что он усвоил от своих учителей, Гуго Сен-Викторского и Теодорика Шартрского (*Clarembaldus. Ep. ad Odon. 3*). По мнению исследователей, влия-

ние Гуго на К. А. заметно, гл. обр., в общей ориентации К. А. на классическую августирианскую теологию и церковное учение, а также в простом и логически выверенном стиле изложения материала. Гораздо более серьезным и многогранным было влияние Теодорика, оказавшего определяющее воздействие на формирование богословских убеждений К. А. Осуществленное Херингом сопоставление текста «Трактата...» с 3 известными в наст. время сочинениями Теодорика Шартрского, в которых он комментировал трактат Боэция «О Троице», показало, что во мн. случаях К. А. пересказывает содержание, а в ряде мест даже дословно переписывает, не ссылаясь на него и никак не обозначая цитирования, текст наиболее раннего комментария Теодорика, известного в совр. науке под условным названием «*Librum hunc*» (по первым словам; критическое изд.: *Commentum super Boethii librum de Trinitate // Håring. 1971. P. 57–116*). Хотя в столь сильной зависимости легко увидеть основание для того, чтобы посчитать К. А. лишь талантливым эпигоном и плагиатором, более внимательное сравнение текста К. А. с текстом Теодорика демонстрирует ошибочность такого представления (*Håring. 1965. P. 57–116; Fortin. 1995. P. 52–53*). Если текст Теодорика написан сухим, кратким, ученым языком и является комментарием-схемой, то «Трактат...» К. А. есть скорее живой и доступный комментарий-лекция; если Теодорик не упоминает о богословских спорах, свидетелем которых он был, и не называет имен современников, то К. А. постоянно подчеркивает, что одной из важнейших целей его комментирования является предостережение о вероучительной опасности мнений «новых учителей», т. е. Петра Абельяра, Гильберта Порретанского и их сторонников. Наконец, намного чаще, чем Теодорик, К. А. делает авторские отступления, чтобы рассмотреть некую заинтересовавшую его частную богословскую проблему, не связанную напрямую с трактатом Боэция.

Структура сочинения К. А. задана логикой изложения материала у Боэция, однако не все рассуждения Боэция он рассматривает одинаково подробно; нередко он останавливается на малоинтересных для Боэция, но приобретших актуальность

в XII в. философско-богословских вопросах. Во введении к «Трактату...» К. А. излагает средневек. учение о делении наук, а также указывает на различие между «учением» (*doctrina*) и «научением» (*disciplina*), отмечая, что 1-м термином наука характеризуется в качестве того, что содержит и преподает учитель, а 2-м — в качестве того, что воспринимает от учителя ученик (*Clarembaldus. In De Trinit. Introd. 9–10*). Исходя из этого К. А. оспаривает основывающееся на греч. словоупотреблении мнение Гильберта Порретанского о том, что подлинным «научением» является математика, заявляя, что оба слова могут использоваться для обозначения любой науки в зависимости от намерений говорящего (*Ibid. 11*). Комментирование содержания сочинения Боэция К. А. начинает с изложения собственного понимания общего замысла Боэция: показать истинность учения о троичности Бога с учетом выдвигавшихся против него еретиками возражений. Отмечая, что, согласно Боэцию, учение о Св. Троице есть неотъемлемая часть христ. веры, или «религии» (*religio christiana*; см.: *Boetius. De Trinit. 1; Clarembaldus. In De Trinit. 1. 3–4*), К. А. рассматривает понятия «религия» и «вера», излагает церковное учение о Св. Троице и переходит к анализу философских терминов и категорий, используемых Боэцием для изложения церковного учения на языке платонической и аристотелевской философии. В частности, К. А. вслед за Боэцием объясняет смысл и способы употребления понятий «различие» (*diffrentia*) и «неразличие» (*indifferentia*), «единичность» (*unitas*) и «множественность» (*pluritas*), «материя», «форма», «простое сущее», «сложное сущее», «число» (*Clarembaldus. In De Trinit. 1. 8–3. 40*); касается учения Аристотеля о 10 категориях и подробно обсуждает вопрос о том, могут ли к.-л. категории прилагаться к Богу (*Ibid. 4. 1–92*; о трактовке категорий у К. А. см.: *Kneepkens. 2003*); отдельно анализирует категорию «отношение» (*relatio*), по его убеждению, наиболее важную для философского осмысления христ. тринитарного богословия (*Clarembaldus. In De Trinit. 5. 1–6. 12*). Во всех случаях К. А. стремится продемонстрировать, что простое перенесение на учение о Боге тех представлений об этих философских





категориях, которые связаны с их использованием в естественной философии и в рассуждениях о чувственно воспринимаемых вещах, с неизбежностью приводит к заблуждениям; для корректности теологического применения философских категорий они должны быть освобождены от связей с чувственной реальностью и переосмыслены как идеально-спекулятивные выражения духовной реальности, данной лишь в умозрении (подробнее о содержании трактата см.: *Fortin*. 1995. P. 32–53).

2. «Объяснение книги Боэция О гебдомадах» (*Expositio super librum Boethii De hebdomadibus = In De hebdom.*); сочинение сохранилось лишь в рукописи из б-ки Сент-Омера, где оно непосредственно следует за комментарием к трактату «О Троице». По предположению исследователей, эти сочинения были написаны К. А. в одно время. В отличие от «Трактата...» в «Объяснении...» К. А. не цитирует Гильберта Порретанского и не полемизирует с ним прямо; возможно, это следствие того, что текст соответствующего комментария Гильберта был ему недоступен (см.: *Haring*. 1953; *Fortin*. 1995. P. 55–57).

В соч. «О гебдомадах» (*Boetius. De hebdom.*) Боэций излагает основные положения онтологии христианского платонизма: он формулирует 9 аксиом, в которых представлены принципы проведения различения между бытием (*esse*) и сущим (*id quod est*), а затем на основании их развивает учение о отношении бытия и блага в Боге и в тварных вещах. Согласно выводу Боэция, если «первое благо», т. е. Бог, «благо постольку, поскольку оно есть», так что «само его бытие есть благо», то вторичное благо является благом лишь постольку, поскольку оно проистекло из первого блага, т. е. не обладает собственной благостью (*Boetius. De hebdom.*). Как в силу его краткости, так и в силу важности обозначенных в нем фундаментальных философских оснований христианского богословия это сочинение Боэция в раннем средневековье было своего рода базовым философским учебником в теологических школах (подробнее о средневеков. рецепции см.: *Schrimpf*. 1966). В предлагаемом им объяснении загадочного названия трактата К. А. расходится как с Гильбертом Порретанским,

утверждавшим, что «гебдомады» — это сложнейшие богословские проблемы, выраженные парадоксальным языком, так и с совр. исследователями, считающими, что «Гебдомады» — это несохранившиеся сборники трактатов Боэция, созданных в подражание «Эннеадам» Плотина (см.: *Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 299. Примеч. 17). К. А. полагает, что «гебдомады» — это сами аксиомы Боэция, т. е. упоминаемые им «общие понятия души» (*communis animi conceptio*), для постижения истинности к-рых человеку не нужны доказательства, но требуется лишь особая способность ума. Ее К. А. вслед за Теодориком Шартрским называет «способностью умопостижения» (*intellectibilitas*), к-рая связывает ум человека с Божественным Умом (*Clarembaldus. In De hebdom.* 3, 8; ср.: *In De Trinit.* 2. 8). Исходя из этого, К. А. в отличие от Гильберта Порретанского, видевшего в аксиомах Боэция философские утверждения, ведущие естественный разум человека к философскому понятию о Боге, полагал, что эти аксиомы могут быть правильно интерпретированы лишь теологическим, т. е. просвещенным благодатью разумом (см.: *Fortin*. 1995. P. 58–59, 62–67). В силу этого в «Объяснении...» К. А. не столько предлагает разработку сложных философских тем христ. платонизма, заявленных в сочинении Боэция, сколько переводит Боэция на теологически детерминированный язык Шартрской школы. Это прежде всего проявляется в последовательно отстаиваемом К. А. убеждении, что Бог как первое Бытие — это Бог как Творец всего сущего; т. о. исключается любой оттенок платонического представления об эманации (ср.: *Schrimpf*. 1966. S. 103–105). Наиболее важным для правильного понимания трактата Боэция К. А. считал различие между «бытием самим по себе» и «сущим в бытии». Абсолютное «бытие само по себе», т. е. бытие Бога, К. А. называет «формой существования» (*forma essendi*), тогда как относительное сущее, т. е. все, кроме Бога, он считает обладающим лишь производным от первого бытия существованием. Подчеркивая, что у Боэция отношение абсолютного и относительного бытия определяется через понятие «причастность» (*participatio*), К. А.

разбирал возможные смыслы этого понятия, особо выделяя теологический смысл (*Fortin*. 1995. P. 68). В заключительной части «Объяснения...» К. А. касается отсутствующего в явной форме в рассматриваемом им трактате Боэция вопроса о том, каким образом учение о субстанциальной благодати всех вещей может быть совмещено с фактом существования зла в мире. Для его решения К. А. использует учение о Промысле Божиим (*providentia*); следуя блж. Августину и ссылаясь на соч. «Утешение философией» Боэция, он заявляет, что Бог как Творец не творит зла, однако как Промыслитель он учитывает зло в созданном Им миропорядке, т. е. «упорядочивает» (*ordinare*) зло так, чтобы «то зло, которое мы совершаем, обратить в добро», в результате чего «из зла по упорядочивающему божественному замыслу следует добро» (*Clarembaldus. In De hebdom.* 47; подробный анализ содержания см.: *Schrimpf*. 1966. S. 96–118; *Fortin*. 1995. P. 55–73)

3. «Краткий трактат на книгу Бытие» (*Tractatulus super librum Genesis = In Gen.*). Это сочинение впервые привлекло внимание медиевистов еще в XIX в. Первая из 2 известных в наст. время его рукописей, хранящаяся в Национальной б-ке Франции в Париже (*Paris. lat.* 3584), была в 1890 г. описана франц. историком Б. Оро (1812–1896), к-рый опубликовал извлечения из нее (см.: *Hauréau*. 1890. P. 45–70. N 647). Вторая рукопись была обнаружена в б-ке Камбре Ж. М. Параном, впервые издавшим отрывки из «Краткого трактата...» К. А. (см.: *Parent*. 1938. P. 208–213). В обеих рукописях (их совр. описание см.: *Haring*. 1965. P. 56–57) вначале помещено «Письмо к госпоже» (*Epistola ad dominam = Ep. ad dom.*), затем сочинение Теодорика Шартрского «О деяниях шести дней» (*De sex dierum operibus*; по тексту парижской рукописи впервые опублик. Оро; см.: *Hauréau*. 1890. P. 52–68; критическое изд. полного текста, сохранившегося и в др. рукописях, см.: *Haring*. 1971. P. 555–575), после к-рого следует «Краткий трактат...» без имени автора. Оро посчитал «Краткий трактат...» сочинением Теодорика Шартрского (*Hauréau*. 1890. P. 51); др. исследователи выдвигали гипотезу о том, что автором является неизвестный близкий ученик Теодорика (*Parent*.





1938. P. 206). В результате анализа 2 имеющихся рукописей сочинения и сопоставления его содержания с 2 комментариями к теологическим трактатам Боэция, созданными К. А., Херинг пришел к однозначному заключению, что автором «Краткого трактата...» является К. А.; «Письмо к госпоже» также написано им (*Häring*. 1955. P.137–145; *Idem*. 1965. P. 3–4). Из содержания письма очевидно, что оно адресовано высшей представительнице имп. семьи. Поскольку имя в письме не названо, исследователями было выдвинуто 2 наиболее вероятных гипотезы: это могла быть Беатрис I Бургундская († 1184), супруга имп. Свящ. Римской империи Фридриха I Барбароссы (1155–1190), или Матильда Английская († 1167), супруга имп. Свящ. Римской империи Генриха V (1111–1125). В пользу последней версии свидетельствуют как факты покровительства Матильды епископам и клирикам Шартрского диоцеза, так и выдвинутое Э. Макканьо-ло предположение о том, что отправить письмо и трактаты Матильде К. А. мог побудить пользовавшийся ее благосклонностью архиеп. Фома Бекет; в этом случае трактат был создан между 1164 и 1167 гг. (*Macagnolo*. 1980; ср.: *Fortin*. 1995. P. 29; *Martello*. 1998. P. 206–207). В письме К. А. заявляет о своем желании познакомить «госпожу» с заслуживающим ее внимания теологическим сочинением Теодорика, к-рого он называет своим учителем и характеризует как «наиболее выдающегося из философов во всей Европе» (*totius Europae philosophorum praecipuus — Clarembaldus*. Ep. ad domin. 3). К трактату Теодорика К. А. присоединяет свой «Краткий трактат...» (поскольку по объему оба сочинения приблизительно одинаковы, разница в заглавии указывает, вероятнее всего, на смирение ученика перед учителем). По словам К. А., трактат содержит запись того, что он лично слышал от учителя во время его лекций (*Ibid.* 4). Т. о., «Краткий трактат...», будучи самостоятельным сочинением, вместе с тем призван дополнить и прояснить помещенный перед ним трактат Теодорика. Как отмечает Херинг, оба трактата имеют признаки незавершенных сочинений, т. к. в них есть обещания авторов раскрыть неск. тем, к-рые остаются без рассмотрения в имеющихся ныне текстах (*Häring*. 1955. P. 144–145).

Сочинение К. А. открывается краткой вводной частью, где по обычной средневек. практике приведены общие сведения о кн. Бытие, ее месте в Библии, смысле названия, авторе, значении для христиан и т. п. (*Clarembaldus*. In Gen. 1–8). Обращаясь к тексту Свящ. Писания, К. А. заявляет, что намеревается рассматривать его в букв. смысле (*secundum litterae significationem — Ibid.* 8), понимая под этим «физическое» (*phisica lectio — Ibid.* 45), т. е. философское, истолкование истории творения мира. По содержанию «Краткий трактат...» может быть условно разделен на 2 части: в 1-й, представляющей развернутое толкование Быт 1. 1, предлагается общее учение о Боге как Творце (*Ibid.* 9–32), во 2-й объясняется собственно библейское повествование о днях творения (*Ibid.* 33–45). Завершает «Краткий трактат...» рассуждение К. А., в каком смысле душа может считаться вечной (*Ibid.* 46–49). В качестве философского базиса при толковании Свящ. Писания К. А. использует категории платоновско-аристотелевской онтологии, опираясь в т. ч. на аристотелевское учение о причинности и о соотношении материи и формы, а также на платоновское учение об идеях, о материи как о несущем и чистой возможности. Его основными источниками помимо сочинений Теодорика и Боэция являются посвященные толкованию кн. Бытие произведения блж. *Августина*, еп. Гиппонского, а также лат. перевод диалога Платона «Тимей» с комментариями неоплатоника *Халкидия* (III–IV вв.), в это время широко распространенный в богословских школах (совр. изд.: *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. L., 1962). Важное место в трактате занимает обсуждение вопроса о роли Логоса в творении; делать особый акцент на том, что Бог Творец и воплотившийся Логос — это Единый Бог, К. А. был вынужден ввиду распространения в его время ересей богомилов и катаров (*Fortin*. 1995. P. 78–80), не признававших творение мира благим Богом и отделявших благой Логос от иного «злого бога», сотворившего лежащий во зле материальный мир (см. в статьях *Богомилство*, *Дуализм*, *Катары*, *Манихейство*). К. А. специально замечает, что учение о творении относится к основам христ. богословия, из-за незнания

или ненадлежащего познания которых издревле «происходят многие ереси» (*Clarembaldus*. In Gen. 11; подробный анализ содержания см.: *Häring*. 1955. P. 169–181; *Martello*. 1998. P. 245–374).

Богословские взгляды. В сохранившихся сочинениях К. А. преимущественное внимание уделяется методологическим проблемам философско-богословского познания и изложению на языке средневек. философии христ. учения о Боге в Самом Себе и в Его отношении к творению. В этих областях К. А. проявляет себя как верный ученик Теодорика Шартрского, приверженец Шартрской школы и последователь августинианского направления зап. христ. богословия. Вместе с тем он не просто пересказывает Теодорика, но и творчески переосмысляет его, проявляя значительную оригинальность, к-рая, однако, обнаруживается не столько в области фундаментальных богословских идей, в большинстве случаев заимствованных у предшествующих церковных писателей и богословов-схоластов, сколько в используемых К. А. способах их популярного объяснения, в помещении их в новые контексты, в продумывании некоторых оставленных без внимания в предшествующей традиции богословских трудностей. Вопросов христологии, сотериологии, эkkлезиологии и христ. этики К. А. касается лишь в известной мере в сочинениях он не выходит за рамки богословского консенсуса своей эпохи, точно повторяя общепринятое церковное учение и не останавливаясь на спорных моментах.

Учение о познании. Считая, что без правильного представления о месте теологии в системе наук и о методе богословского познания невозможно компетентное исследование частных богословских проблем, К. А. подробно излагал средневек. учение о научном познании и вносил в него собственные коррективы. Согласно К. А., в своем истоке все науки связаны с тройкой активностью, присущей человеческой природе: «Три [состояния] поочередно заполняют жизнь человека таким образом, что он никогда не бывает лишен какого-либо одного из этих трех; это — мышление (*cogitatio*), говорение (*locutio*) и действие (*operatio*)» (*Clarembaldus*.





In De Trinit. Introd. 1). Этой троякой активности соответствуют 3 высших рода наук, которые являются частями «философии» в широком смысле: с мышлением соотносится созерцательная (*speculativa*), или теоретическая (*theorica*), философия; с говорением — словесная (*sermōnativa*), или рациональная (*rationalis*), философия, т. е. логика; с действием — практическая (*practica*), или моральная (*moralis*), философия, т. е. этика (Ibid. 2–3). Теоретическая философия в свою очередь подразделяется на математику, физику и теологию; в этом К. А. точно следует Аристотелю и Боэцию (таблицу сравнения системы наук К. А. с др. популярными в раннем средневековье способами деления наук см.: *Jansen*. 1926. P. 35). В предлагаемом К. А. определении теологии как высшей созерцательной науки заметно сильное влияние платонизма: по его словам, теология по смыслу своего названия является «словом, или рассуждением, о божестве» (*de divinitate ratiocinatio sive sermo* — *Clarembaldus*. In De Trinit. Introd. 14); причем в ней «при помощи способности умопостижения (*intelligibiliter*) рассматриваются идеи, которые были заключены в Божественном Уме еще до того, как они нашли проявление в телах» (Ibid. 4; ср.: *Fortin*. 1995. P. 37–38). Из такого определения следует двойственность предметной области философской теологии: она исследует как Бога в Самом Себе, в Его троичном бытии, так и Бога в его отношении к миру, как Творца, являющегося источником идей для всего сущего.

К. А. не проводил явного различия между богооткровенной теологией и философской теологией, что во многом объясняется свойственным платонизму представлением об имманентном присутствии Бога во всем творении. Вместе с тем он выделял 2 метода, используемые в теологических рассуждениях о Боге: в 1-м случае богословы рассуждают, прилагая к Богу взятые извне образы и подобия, тогда как во 2-м случае они «со вниманием всматриваются в божественную сущность (*usia*) без посредства материи» (*Clarembaldus*. In De Trinit. Introd. 14), т. е. «чисто и просто философствуют о самом божестве, не сводимом ни к каким вещественным образам» (Ibid. 16). Поскольку богооткровенное содержание религии всегда дано

человеку в образах и неразрывно связано с материальным миром, оно по своей природе оказывается менее совершенным, чем чистое философское знание о Боге. Вместе с тем приобретающий философское знание разум обладает им лишь благодаря собственной причастности Божественному Уму, в силу чего платоническая философская теология К. А. и Шартрской школы в целом может считаться *естественной теологией* лишь в относительном смысле. К. А. намеренно подчеркивал, что в отличие от простого смутного знания о бытии Бога, проистекающего от созерцания творения, высшее философско-теологическое умозрительное познание Бога доступно не всякому человеку; ссылаясь на Платона, он утверждал, что умозрение есть «божественное достояние», доступное «лишь малой горстке людей» (*Clarembaldus*. In De Trinit. Prol. 23; ср.: *Plat.* Tim. 51e).

Рассматривая познавательные способности человека, К. А. следовал их разделению, представленному в сочинениях Гуго Сен-Викторского и Теодорика Шартрского. По утверждению К. А., при осуществлении 3 низших познавательных актов душа пользуется материальным «инструментом», тогда как высший акт является целиком отвлеченным от материи. Наиболее низкой и простой познавательной способностью является «чувство» (*sensus*), т. е. претерпевание души материально-го воздействия внешнего образа; инструментами здесь являются органы чувств: глаза, уши и т. д. Второй познавательной способностью является «воображение» (*imaginatio*). В соответствии со средневеком представлениями К. А. полагал, что воображение — это формирование физического образа воспринятой вещи; инструментом здесь являются воздух и влага, движущиеся в «воображательной части» головного мозга. Третьей познавательной способностью является «мышление» (*ratio*), к-рое, согласно К. А., используется как инструментом тонким движением «эфирного света» в «мыслящей части» головного мозга. Четвертая способность, «умопостижение», лишена всякого телесного инструмента и есть чистая деятельность души (*Clarembaldus*. In De Trinit. Prol. 19–23). К. А. связывал используемое Боэцием для обозначения аксиом выражение «общее понятие

разума» (*communis animi conceptio*) с платоническим представлением о том, что ум человека даже для философского познания Бога должен обладать особой «способностью умопостижения» (*intellectibilitas*), которая, будучи свойством человеческой природы, вместе с тем есть место постоянного присутствия в этой природе божественной просвещающей силы, место соприкосновения ума человека и Божественного Ума. Эта способность имеет своим объектом пребывающее в Божественном Уме «умопостигаемое» (*intellectibilia*), т. е. божественные идеи. К. А. не дает специального определения умопостигаемого как объекта познания, неявно опираясь на определение, предложенное Боэцием и воспринятое Теодориком Шартрским: «Умопостигаемое — это то, что, всегда существуя само по себе как самотождественное в собственной божественности, не воспринимается никакими чувствами, но схватывается лишь умом и постижением» (*Boetius*. Dial. in Porphy. 3 // PL. 64. Col. 11; Боэций указывает также, что термин «*intellectibilia*» он использует для перевода греч. платонического термина νοητά). Высшей целью теолога и философа, согласно К. А., является рассмотрение умопостигаемого, т. е. познание всего сущего в свете знания о Боге, Его природе и божественных идеях. Возвышаясь до умозерцания высших идей, или форм, ум человека в философско-богословском движении восходит к Богу как источнику форм и познает все вещи в их истинном идеальном бытии (ср.: *Jansen*. 1926. S. 43–68; *Fortin*. 1995. P. 37–37, 41).

Подобное «теологическое философствование» К. А. считал необходимым как для личного самосовершенствования христианина, так и для церковной защиты истин христианской веры. Сама по себе вера у К. А. не тождественна богословскому знанию, однако теснейшим образом связана с ним. Рассуждая о вере, К. А. выделял 3 смысла этого понятия. Во-первых, вера — субъективная уверенность (*credulitas*), т. е. убежденность в истинности некоего факта или высказывания, напр., «Бог воплотился». Подобная вера может быть истинной или ложной, однако, согласно К. А., без надежды и любви она лишена спасительной силы и не может считаться христианской.





верой в собственном смысле, поскольку, в соответствии со словами из Послания ап. Иакова (Иак 2. 19), такую веру могут иметь и бесы (*Clarembaldus. In De Trinit. 1. 4*). Во-вторых, вера есть субъективная христианская добродетель, обладающий к-рой человек, по словам К. А., ссылающегося на Послание к Евреям (ср.: Евр 11. 1), «надеется на осуществление невидимого», которое в полноте совершится в будущей жизни (*Clarembaldus. In De Trinit. 1. 5*). Этот «невидимый» объект христ. надежды есть соединение человека с Богом, начало к-рому полагается в земной жизни. Вера как добродетель, согласно заимствованному К. А. у Теодорика Шартрского определению, является «первым соединением ума с Богом» (*prima mentis unio cum Deo*), т. е. первоначальным способом прикосновения к полноте божественной жизни, тогда как само единение совершается в любви: «Когда мы достигнем любви, тогда уже вполне будем соединены с Богом» (*Ibidem*). В-третьих, вера является объективным «христианским вероучением» (*doctrina fidei christianae*); она называется «католической» (*catholica*), или «вселенской» (*universalis*), поскольку «призывает к себе всякий народ, всякий пол, всякий возраст, всякий чин и соединяет всех в себе» (*Ibid. 6–7*). Объективная вера как вероучение представляет содержание субъективной вере и делает ее спасительной; вместе с тем, как замечает К. А., именно на эту объективную веру направлены нападки еретиков, отвергающих и искажающих ее, поэтому каждый христ. теолог призван пользоваться своей разумной верой для защиты тех положений объективной веры, к-рые он воспринял как истинные от Церкви (*Ibidem; ср.: Jansen. 1926. S. 103–116*).

Т. о., если персональная христ. вера является «первым соприкосновением ума с Богом», т. к. именно в ней преподается первичное знание о Боге и открывается значение для человека этого знания, то целью теологического «верующего познания» является не просто уточнение абстрактного знания и увеличение его объема, но расширение опыта богообщения, постоянное возвышение от человеческих мыслительных конструкций и рассуждений к простому созерцанию божественных идей, задающему основу для последую-

щего исследования многообразия их проявления в тварном мире.

Учение о Боге. При изложении учения о природе и свойствах Бога К. А. в большинстве случаев пользовался терминологией и понятиями Боэция, однако неизменно соотносил философские представления о Боге с учением Свящ. Писания, приводя соответствующие цитаты и демонстрируя, что философский язык не добавляет нечто принципиально новое к учению Свящ. Писания, но лишь рационализирует и упорядочивает его. По утверждению К. А., в основании философского учения о Боге лежат слова Бога о Себе, содержащиеся в библейской кн. Исход: «Я есмь Сущий» (Исх 3. 14). Эти слова К. А. называл «как бы собственным именем божества» и на основании их говорил о Боге как о «Самом Бытии» (*ipsum esse*), «Первом Сущем» (*entitas prima*). Согласно К. А., при употреблении по отношению к Богу и при употреблении по отношению к творению слово «бытие» имеет различное значение: по отношению к Богу оно употребляется субстантивно (*substantive*), или сущностно, т. е. обозначает саму Божественную сущность (*essentia*) в ее «простом и ничему не причастном существовании». Напротив, по отношению к творению понятие «бытие» указывает исключительно на его причастность Богу как Первому Бытию и употребляется относительно, или партиципательно (*participative*), поскольку «всякое творение есть нечто сущее лишь в силу причастности этой Высшей Сущности» (*Clarembaldus. In De Trinit. 2. 22; ср.: Jansen. 1926. S. 117*). Учитывая предшествующую традицию христ. апофатического (*отрицательного*) богословия, К. А. со ссылкой на «Ареопагитики» отмечал, что рассматриваемый вне отношения к творению Бог «не есть нечто сущее, поскольку не есть нечто причастное сущности; Он не является субсистенцией, поскольку ни для чего не выступает как подлежащее, но Он есть нечто простое (*simplex*) настолько, что скорее кажется приближающимся к ничто, чем к чему-либо» (*Clarembaldus. In De hebdom. 19; ср.: Areop. СН. 2*).

Для обозначения отношения бытия Бога к бытию творения К. А. использовал введенное Боэцием и бывшее предметом широкого обсуждения у философов и теологов

раннего средневековья понятие «форма существования» (*forma essendi*; об истории этого понятия см.: *Hadot. 1970*). Представление о Боге как о «форме существования» К. А. соотносил с учением о Боге как об источнике форм для всего сущего, или божественных идей. По мысли К. А., хотя при воздействии на материю форма порождает многообразие тварных вещей, сама по себе божественная форма не является сложной или многообразной, но пребывает в простоте и единстве. Т. о., согласно К. А., «в Боге нет множества форм»; поскольку в Нем всё едино и просто, существует лишь одна форма божества, «уделяющая свое бытие всем природным вещам и сияющая во многих субъектах» (*Clarembaldus. In De Trinit. 2. 60; ср.: In Gen. 47*). Бог как «форма без материи» есть чистый акт, т. е. абсолютная действующая необходимость; Он един, неизменен и вечен (*In De Trinit. 2. 30; ср.: Gilson. 1955. P. 149*). Учение К. А. о соотношении единой формы, тождественной Божественному Уму, со мн. божественными идеями, к-рые суть как бы исходящие от нее солнечные лучи, и с тварными формами, непосредственно оформляющими материю, близко к классическим платоническим теориям эманации. Так, К. А. вслед за Боэцием отмечает, что созерцаемые в тварном мире формы есть лишь образы истинных, умозоерцаемых форм: «Те формы, которые связаны с телами, нисходя от идей Божественного Ума (*ideis divinae mentis*)... были порождены ими как нечто позднейшее и вторичное, и потому их правильно будет называть не формами, а образами форм (*imagines formarum*)» (*Clarembaldus. In De Trinit. 2. 61; ср.: Wulf. 1934. P. 186–187; Häring. 1965. P. 52*).

Центральным пунктом христ. учения о Св. Троице К. А. считал передаваемое Боэцием положение церковной веры, в к-ром троичность Бога понимается исходя из Его единства: «Отец — Бог, Сын — Бог, Дух Святой — Бог; следовательно, Отец, Сын и Святой Дух — это один Бог, а не три бога» (*Boetius. De Trinit. 1*). Это положение К. А. формулировал также на языке христ. философии: «Бог есть Три Лица в одной сущности» (*tres personae in una substantia* — *Clarembaldus. In De Trinit. 1. 8*). В отличие от ряда др. схоластов К. А. полагал, что предложенное





Боэцием определение лица (личности) как «индивида разумной субстанции», или «индивидуальной субстанции разумной природы» (*Boetius. Contr. Eutych. 3*), не должно применяться в триадологии, поскольку его употребление может создать ошибочное представление о том, что Лица Св. Троицы различаются в точности так же, как личности людей по отношению к общей человеческой природе (*Clarembaldus. In De Trinit. 1. 8–18*). Следуя Боэцию, К. А. отмечал, что существует 3 вида различия: по роду, по виду и по числу. Человеческие личности, имея общий род и вид, различаются по числу в силу различия акциденций у индивидов, однако Лица Св. Троицы заведомо не могут отличаться акциденциями, поскольку божественная природа в силу ее простоты, вечности и неизменяемости не может быть субъектом для акциденций (*Ibid. 43–54*). Исходя из этого, К. А. оспаривал мнение Гильберта Порретанского о том, что в некоем условном смысле можно говорить о числовом различии между Лицами Св. Троицы (*personas numero diversas*), и присоединялся к классической позиции Боэция, согласно которой «в Боге нет никаких различий... нет акциденций и происходящего из них множества, а значит нет и числа» (*Boetius. De Trinit. 2*; ср.: *Clarembaldus. In De Trinit. 2. 62–66*; подробнее о проблеме числа применительно к Св. Троице у Боэция и К. А. см.: *Fortin. 1995. P. 48–49*). Комментируя эти слова Боэция, К. А. отмечал, что в условном смысле между Лицами Св. Троицы все же есть различие, однако это не различие числа, но различие, которое может быть выражено лишь формулой: «Одно Лицо не есть Другое Лицо» (*una persona non est alia — Clarembaldus. In De Trinit. 2. 66*). Различие между Лицами, согласно К. А., может быть понято путем анализа аристотелевской категории «отношение»; в ее интерпретации К. А. точно следует Боэцию, фактически пересказывая его и повторяя его вывод: «Счислимость (*numerositas*) Троицы возникает в силу того, что возможна предикация отношения, однако при этом единство [Бога] сохраняется в силу отсутствия различия субстанции» (*Ibid. 6. 1–7; Boetius. De Trinit. 6*; ср.: *Jansen. 1926. S. 119–134*).

Учение о творении. По убеждению К. А., истинность учения о том,

что единый Бог есть Творец мира, очевидна из самого устройства тварного мира, поэтому даже «язычники и неверные», исследуя тварный мир, способны прийти к заключению о том, что у него есть Творец (*Clarembaldus. In Gen. 9*). Доказательство, позволяющее от рассмотрения творения перейти к идее Творца, К. А. почти целиком заимствовал у Вильгельма из Конша (см.: *Wilhelm von Conches. Philosophia / Hrsg. G. Mau-rach. Pretoria, 1980. S. 19–20*; ср.: *PL. 172. Col. 44*). Согласно рассуждению К. А., мир был сотворен либо разумным творцом (*artifex*), либо природой (*natura*), либо случаем (*casus*). Он не мог быть сотворен природой, поскольку природа соединяет подобное, а в мироустройстве соединены противоположные стихии (горячее и холодное, сухое и влажное и т. п.); он также не мог быть сотворен случаем, поскольку случай есть неожиданное соединение причин и не может предшествовать в бытии самим этим причинам, т. е. мировым законам. Если же у мира есть разумный творец, им может быть либо Бог, либо ангел, либо человек. Однако и ангел, и человек ограничены в своем могуществе и существуют в уже сотворенном мире. Т. о., если признать творцом мира природу, случай, человека, ангела, окажется, что мир сотворил сам себя, однако такое мнение, по словам К. А., «есть верный признак безумного неистовства». Следов., Творцом мира является существующий до мира всемогущий Бог (*Clarembaldus. In Gen. 9–10*).

Признавая истинность церковного учения о том, что творение мира есть дело всех Лиц Св. Троицы (см., напр.: *Clarembaldus. In Gen. 30*), К. А. вместе с тем подчеркивал роль в творении Второго Лица Св. Троицы — Сына Божия, или Логоса. Отчасти это объясняется влиянием платонического представления о том, что Единое является целиком трансцендентным миру и творит мир лишь через эманацию во Вторую Ипостась — Божественный Ум; отчасти — опорой на церковное учение о том, что Отец участвует в творении через Сына; отчасти — желанием К. А. подчеркнуть божественное достоинство Сына и Его единосущие Отцу. По словам К. А., «Сын Божий есть Творец всех вещей, причем как в их начале, так и в их совершенстве» (*Ibid. 17*). Под «началом всех вещей» в дан-

ном случае К. А. понимает «три первопринципа» (*tria inchoativa*), т. е. 3 наиболее общие тварные реальности: «первичную материю» (*primordialis materia*), «семенную причину» (*ratio seminalis*, перевод греч. понятия *λόγος σπέρματικός*) и «начало времени» (*principium temporis*). Первичная материя — это полная бесформенность, к-рая не может быть представлена в образах, но может быть только помыслена путем абстрагирования субстрата вещей от всех оформляющих его форм. Семенная причина — это скрытая сила, заключенная в элементах и в состоящих из элементов вещах; благодаря ей происходит все мировое развитие и сохраняется преемство между вещами, принадлежащими к одному роду. Начало времени — это первый момент времени, т. е. первое движение, в к-ром бесформенная материя получает форму и переходит от небытия к бытию (*Ibidem*; ср.: *Häring. 1955. P. 170*). «Совершенство всех вещей» К. А. также интерпретирует посредством тройного деления: первичной материи соответствуют приводящие ее к совершенству формы, берущие начало в Божественном Уме; семенным причинам соответствуют актуализованные результаты их действия, т. е. все конкретные тварные вещи, хранимые в бытии Божественным Промыслом; началу времени соответствует последовательность и полнота времен, т. е. весь ход истории до конца мира. При этом если для человека начало и конец различаются, для Бога они заключены в едином творческом действии (*Clarembaldus. In Gen. 30*).

Для более точного философского объяснения учения о творении К. А. использовал 4 понятия: «абсолютная необходимость» (*necessitas absoluta*), «абсолютная возможность» (*possibilitas absoluta*), «определенная необходимость» (*necessitas definita*), «определенная возможность» (*possibilitas definita*). Абсолютная необходимость — это Премудрость Божия, или Промысл Божий; это Сам Логос, необходимый в силу Его вечного бытия, Который содержит в Себе в виде простых идей (т. е. лишенных материи форм) все тварное бытие. Именно на это вечное пребывание идеального бытия в Боге, согласно К. А., указывают слова Евангелия от Иоанна: «В Нем была жизнь» (*Ин 1. 4; Clarembaldus. In Gen. 22; In De hebdom. 19*). Абсолютная





возможность — это материя, отвлеченная от любой формы и способная принять любую форму. К. А. прямо отвергает учение о том, что такая материя совечна Богу, ссылаясь как на общее мнение отцов Церкви, так и на слова из кн. Бытие о том, что «земля... была безвидна и пуста» (Быт 1. 2); этими словами, по его мнению, и обозначается первичная бесформенная материя. Определенная необходимость — это творческая и промыслительная деятельность Бога в мире, необходимая в силу непреложности Божественной воли, однако являющаяся уже определенной, или ограниченной, в своем действии из-за тварного характера того, на что это действие направлено. Определенная возможность — это все видимое многообразие мира, образованное оформленной материей (*Clarembaldus. In Gen. 22–24; ср.: In De Trinit. 2. 44–47; Håring. 1955. P. 171–173.*)

Естественное развитие мира, согласно К. А., повторяющему здесь идеи блж. Августина, задается действием «семенных причин», к-рые, будучи заложены Богом в материю при ее первичном оформлении, определяют постоянство связи материи с формами. Хотя эти причины действуют в мире как его законы, они подвластны Творцу, Который может по Своему желанию менять естественный ход вещей. В связи с этим К. А. заявляет о существовании 2 наиболее общих родов причин: помещенные в элементы, т. е. естественные, причины, и «причины, скрытые от вечности в Уме Творца», т. е. законы Промысла, определяющие существование мира не с т. зр. его процесса, а с т. зр. его смысла. Указание на эти законы Промысла К. А. видит в словах ап. Павла о «тайне, сокрытой от веков и родов» (ср.: Кол 1. 26), т. е. о тайне спасения (*Clarembaldus. In Gen. 28*). Т. о., в начале творения мира Бог действует 3 способами: производя формы, оформляя материю и всевая в нее семенные причины; об этом тройственном творческом действии в Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова, говорится как о едином акте творения: «Все разом (*simul*) создал Живущий вовеки» (Сир 18. 1, по Вульгате). После первого акта творения действие Бога не прекращается, однако меняется по содержанию; творение становится направлением к заданной Богом це-

ли и «исправлением» (*reparatio*) уклонения от этой цели. О том, что творческое действие Бога в мире никогда не прекращается, согласно К. А., ясно свидетельствуют слова Иисуса Христа из Евангелия от Иоанна: «Отец Мой донныне делает, и Я делаю» (Ин 5. 17; *Clarembaldus. In Gen. 31; ср.: Håring. 1955. P. 173.*)

При интерпретации повествования кн. Бытие о днях творения в «Кратком трактате на книгу Бытие» К. А. в основном эклектично повторял общие положения физики своего времени, а также пересказывал некоторые толкования и предположения блж. Августина и др. авторитетных церковных писателей. Так, он предлагал 3 возможных понимания для библейского понятия «день творения», не заявляя явно о предпочтении к.-л. из них: день как время от явления света до его исчезновения (после сотворения солнца этот свет проистекает от него, а до сотворения был неким «небесным светом»); день как период обращения неба вокруг земли, равный 24 часам (в соответствии со средневек. геоцентрической системой мира); день как неопределенный промежуток, задаваемый принципиальным различием в каждый из дней совершаемых дел творения и творимых вещей (*Clarembaldus. In Gen. 33–35*). Вместе с тем центральное место в его «физической» интерпретации творения занимает представление о том, что обращения «небесного света» вокруг земли, отделяя дни творения, вместе с тем были причиной определенных фундаментальных изменений в конфигурации 4 элементов. Творение неба и земли в первый день К. А. интерпретирует как творение этих 4 элементов; «небо» — это огонь и воздух, «земля» — земля и вода. 1-е обращение небесного света вокруг земли просвещает воздух и воспламеняет огонь; при 2-м обращении образующийся жар влечет воду наверх и в результате испарения образуется небесный эфир, т. е. библейская «твердь»; 3-е обращение приводит к появлению суши; в результате 4-го обращения из собранной над твердью воды образуются небесные тела. На вопросе о том, каким образом из неживых элементов образуются растения и животные, К. А. подробно не останавливался, ограничиваясь лишь общими рассуждениями о том, что под воздействием тепла земля и вода ес-

тественным образом оказались способны произвести свойственных им живых существ (*Ibid. 38–44; Håring. 1955. P. 174–177.*)

Рассмотрение учения о творении мира в «Кратком трактате на книгу Бытие» К. А. завершает рассуждением о Боге как о Владыке, управляющем вечностью и временем; для иллюстрации своих идей он обращается к популярному в раннем средневековье сочинению лат. философа и писателя *Марциана Капеллы* (IV–V вв.) «О бракосочетании Филологии и Меркурия» (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*). Заимствуя из него рассказ о 4 дочерях Юпитера, К. А. интерпретировал образ Юпитера как олицетворение Творца мира, а 4 его дочерей считал указывающими на 4 «способа существования вещей» (*status existentiae rerum* — *Clarembaldus. In Gen. 46; ср.: Mart. Cap. De Nupt. I 6–7*). Высший способ — это «абсолютная вечность» (*aeternitas*), т. е. существование, к-рое не имеет начала и не будет иметь конца; так существует Бог и божественные идеи. 2-й способ — «относительная вечность» (*sempiternitas*), т. е. существование, начинающееся в первый момент времени и прекращающееся в его последний момент; так существует тварный мир в целом, космос. 3-й способ — «бесконечность» (*perpetuitas*), т. е. существование, возникшее во времени, однако не имеющее конца во времени; этим существованием наделяется при ее творении Богом душа. 4-й способ — «временность» (*temporalitas*); так существуют все прочие тварные вещи, начинающие и прекращающие свое бытие во времени (*Clarembaldus. In Gen. 47–48*). Обращаясь к передаваемой Марцианом Капеллой легенде о том, как Юпитер подарил Психее (*Ψυχή*), т. е. Душе, круглую золотую диадему, сняв ее с головы своей дочери Вечности (*Mart. Cap. De Nupt. I 7*), К. А. видел в ней указание на то, что в своем бытии человеческая душа оказывается возвышенной Творцом над первоначальным естественным положением и получает возможность быть причастной Его наивысшей вечности, так что «бессмертие души становится как бы неограниченной вечностью (*imminuta aeternitas*)» (*Ibid. 49*; подробнее о трактовке времени и вечности у К. А. и др. представителей Шартрской школы см.: *Martello. 2002*).





Влияние и значение. Влияние К. А. на его современников и на католич. теологов последующих веков, по видимому, было незначительным. К подобному выводу исследователи приходят как на основании слабой представленности его сочинений в рукописях (всего 5 рукописей), так и на основании отсутствия цитат и заимствований из его работ у последующих церковных писателей и теологов. Рукописная традиция позволяет заключить, что его сочинения в XII–XIII вв. читались во Франции, гл. обр. в ориентированных на богословские принципы Шартрской школы провинциальных аббатствах. Отсутствие к.-л. упоминаний о К. А. в трудах схоластов во многом объясняется общим снижением интереса к платонической схоластике среди европ. университетских теологов начиная с XIII в., что было связано с появлением на лат. Западе неизвестных прежде трудов Аристотеля и его араб. комментаторов, изучение к-рых значительно изменило методологические принципы и тематическое поле схоластики. Единственный известный в наст. время случай цитирования К. А. в средневек. теологии является скорее загадкой для исследователей, чем доказательством востребованности его идей: дословная цитата из «Трактата на книгу Боэция О Троице», содержащая учение о делении наук, встречается в одной из проповедей Иоанна Эххарта (1260–1327/28). Т. к. Эххарт не упоминает при цитировании имени К. А., невозможно с уверенностью сказать, читал ли он это сочинение К. А. или же в данном случае имеет место общее заимствование из неизвестного источника, возможно, из к.-л. несохранившегося трактата основоположников Шартрской школы (см.: *Meister Eckhart*. Die lateinischen Werke / Hrsg. V. Geyer. Stuttgart., 1934. Bd. 5. S. 89–91; ср.: *Häring*. 1965. P. 45–47; *Fortin*. 1995. P. 83–84).

Оценивая учение К. А. в целом, Э. Жильсон (1884–1978) отмечал, что его идеи «заслуживают серьезного исследования», и называл его наиболее типичным носителем того, что может быть названо «шартрским комплексом» (Chartres complex). Поясняя эту мысль, Жильсон утверждал, что для К. А., как и для ряда др. представителей Шартрской школы, характерны «огромное влияние сочинений Боэция, присутствие по-

черпнутого от Халкидия элементарного платонизма, учение о Боге как о форме всего сущего, предельно реалистическая интерпретация универсалий, и не в последнюю очередь знакомство с классической культурой, которое позволяет ему выражать свои идеи не без доли элегантности» (*Gilson*. 1955. P. 149). Сходную оценку наследию К. А. давал и франц. историк средневек. философии М. де Вульф (1867–1947), полагавший, что при рассмотрении ряда вопросов К. А. превосходит своего учителя Теодорика Шартрского «как широтой, так и глубиной мысли» (*Wulf*. 1934. P. 186). В XX в. сочинения К. А. неоднократно привлекали внимание исследователей средневек. философии и теологии; систематическому и историко-философскому анализу взглядов К. А. посвящено неск. монографий (*Jansen*. 1926; *Fortin*. 1995; *Martello*. 1998); его имя нередко упоминается в научных статьях и общих обзорах средневек. философии (см., напр.: *Wulf*. 1934; *Gilson*. 1955; *Kneepkens*. 2003; *Bafia*. 2005).

Соч.: Tractatus super librum Boetii De Trinitate // *Jansen*. 1926. S. 26*–105*; Idem // *Häring*. 1965. P. 63–186 [= In De Trinit.] (англ. пер.: *George, Fortin*. 2002. P. 1–94); Expositio super librum Boethii De hebdomadibus // Ibid. P. 189–221 [= In De hebdom.] (англ. пер.: *George, Fortin*. 2002. P. 97–132); Tractatus super librum Genesis // Ibid. P. 225–249 [= In Gen.]; Idem // *Martello*. 1998. P. 220–244 [с итал. пер.]; Epistula ad Odonem // *Häring*. 1965. P. 63–65 [= Ep. ad Odon.].

Ист.: *Loisne A., de, ed.* Le cartulaire du chapitre d'Arras: Publié ou analysé avec extraits textuels d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale. Arras, 1896; *Tock B.-M., ed.* Les chartes des évêques d'Arras (1093–1203). P., 1991.

Лит.: *Dupuis A.* Études sur quelques philosophes scholastiques lillois du XI^e et du XII^e siècle: Clarembault, archidiacre d'Arras // Mémoires de la Société des sciences, de l'agriculture et des arts de Lille. Ser. 2. Lille, 1859. Vol. 5. P. 278–279; *Fanien P.* Histoire du chapitre d'Arras. Arras, 1868; *Hauréau B.* Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale. P., 1890. T. 1; *Jansen W.* Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius de Trinitate: Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jh. Breslau, 1926. Fr./M., 1974; *Wulf M., de.* Clarembaud d'Arras // Idem. Histoire de la philosophie médiévale. Louvain, P., 1934^e. T. 1. P. 186–190; *Parent J.-M.* La doctrine de la création dans l'école de Chartres: Étude et textes. P., 1938; *Häring N. M.* A Hitherto Unknown Commentary on Boethius' De Hebdomadibus Written by Clarembaldus of Arras // Mediaeval Studies. Toronto, 1953. Vol. 15. P. 212–220; idem. The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras // AHDLMA. 1955. T. 22. P. 137–216; idem. Life and Works of Clarembald of Arras: A 12th Century Master of the School of Chartres. To-

ronto, 1965; idem. Die Erschaffung der Welt und ihr Schöpfer nach Thierry von Chartres und Clarembaldus von Arras // Platonismus in der Philosophie des Mittelalters / Hrsg. W. Beierwaltes. Darmstadt, 1969. S. 161–267; idem, ed. Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School. Toronto, 1971; *Vaupel H.* Clarembaldus von Arras und Walter von Mortagne // ZKG. 1953/1954. Bd. 65. S. 129–138; *Gilson E.* Platonism in the Twelfth Century // Idem. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1955. P. 139–153; *Châtillon F.* Sur Clarembaud d'Arras // Revue du Moyen Âge latin. Lyons, 1965. T. 21. P. 317–324; *Meulen J., van der.* A Logos Creator at Chartres and Its Copy // J. of the Warburg and Courtauld Institutes. L., 1966. Vol. 29. P. 82–100; *Schrimpf G.* Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters. Leiden., 1966; *Hadot P.* «Forma essendi»: Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce // Les Études Classiques. Namur, 1970. T. 38. N. 2. P. 143–156; *Maccagnolo E.* La destinataria della «Epistola» di Clarembaldo di Arras // Sandalion. 1980. Vol. 3. P. 315–318; *Henry D. P.* Porretan Mereological Scandals // Historia philosophiae medii aevi = Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters / Hrsg. B. Mojsisch, O. Pluta. Amst.; Phil., 1991. Bd. 1. S. 349–362; *Fortin J. R.* Clarembald of Arras as a Boethian Commentator. Kirksville, 1995; *Martello C.* Fisiologia della creazione: La cosmologia di Clarembaldo di Arras. Catania, 1998; idem. Eternità e tempo nella Scolastica del XII secolo // Enosis kai filia = Unione e amicizia / Ed. M. Barbanti e. a. Catania, 2002. P. 569–601; *George D. B., Fortin J. R., ed.* The Boethian Commentaries of Clarembald of Arras. Notre Dame, 2002; *Kneepkens C. H.* Clarembald of Arras and the Notionistae // La tradition médiévale des catégories (XII^e–XV^e siècles): Actes de XIII Symposium européen de logique et de sémantique médiévales, Avignon, 6–10 juin 2000 / Ed. J. Biard, I. Rosier-Catach. Louvain, 2003. P. 105–126; *Bafia S.* Die Theologen in Chartres im XII. Jh. // Acta mediaevalia. Lublin, 2005. Vol. 18. P. 89–102; Clarembaldus Atrebatensis archidiaconus // CALMA. 2008. Vol. 2. Fasc. 5. P. 623–624; Clarembaldus Atrebatensis // RETM. 2011. Bd. 1. S. 1119–1121.

Д. В. Смирнов

