

ния роли разума, сколько из-за реального незнания его подлинной ценности. Наученные, например, Аристотелем, Авиценной и Аверроэсом, они могли бы так же ясно видеть, как Альберт Великий и св. Фома, что может существовать рациональная концепция Вселенной, чуждая любым христианским построениям; тогда бы они никогда не воображали, что разум может обнаружить повсюду — вне себя и в себе самом — указания, внушения, доводы о Троице или о Воплощении. Этим философам не доставало как раз доказательств Аристотеля. «Физика» и «Метафизика» на опыте доказывают, что предоставленный самому себе разум может или не может познавать. Вот, кстати, почему схоласты проявляли живой интерес к дискуссиям об аристотелевом учении; то, чему учит Аристотель или что может сделать из него учителя, и то, чему он не учит и что не может заставить его стать учителем, в равной степени обуславливают две сферы, — ту, что можно только познать, или ту, в которую можно только уверовать. Так, ограничения, внесенные относительно использования разума в области теологии, у св. Фомы свидетельствуют о решающем прогрессе в познании собственных возможностей разума: если он запрещает теологам доказывать догмат Троицы или сотворение мира во времени, — это значит, что ему известно, что такое доказательство. Отсюда становится понятным, почему, начиная с XII века, мыслители средних веков восприняли разные расходящиеся направления, которым, как мы видели, они следовали, и которые предполагали либо принять Аристотеля в трактовке Аверроэса как выражение природного разума и отделить разум от веры, что и сделали аверроисты; либо поддержать догмат, как таковой, и не спрашивать у разума вероятностного подтверждения, всегда оспариваемого *protervus* (дерзостью) номиналистов; либо, наконец, превратить учение Аристотеля в набор метафор, трансформируя смысл его первопринципа, что и сделал св. Фома Аквинский.

Теперь стоило бы спросить, почему схоласты не были просто заинтересованы в извлеченных из Откровения догматах и почему они навязали разуму эту неблагодарную задачу обоснования если не веры, то по крайней мере введения в нее. Чтобы это понять нужно вспомнить, что философия в течение всей своей истории появлялась как попытка рационально истолковать Вселенную. Объяснять смену философских систем, история которых представляет собой удивительный спектакль, одной лишь непрерывной эволюцией человеческого ума — довольно распространенная ошибка. Верно, человеческий ум зреет, он осознает свои устремления и ресурсы, и это внутреннее богатство является одним из существенных факторов, определяющих постоянную перестройку великих систем идей. Но помимо этой причины изменений, содержащейся в сознании, есть и другая, содержащаяся в вещах. Не менее глубоко и радикально, чем зависящее от нее и прилагаемое к ней мышление, меняет свой облик и даже как бы содержание Вселенная. В самом деле, философская рефлексия, сколь бы абстрактной она ни была, не может создать реальность, на объяснение которой она притязает, из ничего. Так что Вселенная, в которую мы помещены с момента нашего рождения, не является только источником ощущений — она определяется еще и представлением, которое наша эпоха и наша среда стремятся нам навязать о ней. Человек XX века родился не в том же самом мире, что человек XII века, а родиться в XII веке христианином или в том же веке — индусом — значит родиться как бы в двух разных Вселенных. Сколь бы свободным ни было философское мышление и сколь бы глубоким ни был отпечаток, который оно должно накладывать на облик вещей, это мышление всегда начинается с акта подчинения: оно движется свободно, но внутри данного мира.

Такое утверждение, верное для любой философской эпохи, включая и нашу, проверяется весьма очевидным способом, ког-