
ПОНИМАНИЕ ЛЮБВИ В ТРАКТАТЕ МАРГЕРИТЫ ПОРЕТЕ «ЗЕРЦАЛО ПРОСТЫХ ДУШ» И В СХОЛАСТИКЕ ФОМЫ АКВИНСКОГО

Д.С. Стенина

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье представлен сравнительный анализ концепций любви двух средневековых авторов XIII в. Маргериты Порете и Фомы Аквинского. Открытие во второй половине XX в. трактата Маргериты Порете «Зерцало простых душ» представляется важным событием, поскольку позволяет по-новому взглянуть на развитие средневековой мысли. Фома Аквинский, в свою очередь, является нормативным образцом схоластической философии того времени. В статье рассматриваются их воззрения на проблему любви, исходя из понимания различных типов любви и ее конечной цели. При этом выявляются сходства и различия концепций обоих авторов.

Ключевые слова: любовь, Маргерита Порете, Фома Аквинский, «Зерцало простых душ», «Сумма теологии», «Комментарий на Сентенции Петра Ломбардского».

В средневековой европейской философии с XII по XV в. прослеживается устойчивый интерес к изучению природы любви, особенно различий между любовью к Богу и любовью между людьми. Многочисленные схоластические трактаты и другие тексты о любви, появившиеся в это время, предлагают различные варианты рассмотрения данной темы.

Одним из наиболее ярких памятников средневековой мысли, в котором излагается оригинальная концепция любви, является сочинение казненной в 1310 г. в Париже бегинки Маргериты Порете «Зерцало простых душ», написанное в конце XIII в. на старофранцузском языке.

Долгое время это произведение считалось утерянным, но в 1946 г. итальянская исследовательница Романа Гварниери нашла в г. Шантйи единственную копию книги на языке оригинала и установила, что авторство принадлежит именно Порете [5].

В конечном варианте трактат насчитывает 139 глав, хотя достоверно неизвестно, принадлежат ли они все перу Маргериты.

«Зерцало» написано в форме диалога трех основных персонажей: Души (Ame), Разума (Raison) и Любви (Dame Amour).

Центральный вопрос, поиску ответа на который посвящена данная статья, заключается в том, насколько уникальной была точка зрения Маргериты Порете и чем ее взгляд отличался от воззрений ее современников, прежде всего — университетских схоластов-томистов, комиссия которых и вынесла сочинению Порете обвинительный приговор. Для того чтобы найти ответ, следует сравнить текст Порете с сочинениями о любви крупнейшего схоласта XIII в. Фомы Аквинского.

Очевидно, что концепции обоих авторов развивались в совершенно разных интеллектуальных средах.

Фома был учеником Альберта Великого и магистром теологии. Его тексты носят ученый характер, он писал на латыни в строгих рамках схоластических жанров и соответствующей стилистики.

Порете же принадлежала к движению бегинок. Скорее всего, она получила домашнее образование и вряд ли была знакома со схоластическими произведениями.

Порете пишет изысканный, яркий текст, переходя от монологического повествования к диалогу героев.

Куртуазный стиль, отсутствие однозначного смысла и строго изложенной концепции — все это отличает ее сочинение от схоластического трактата.

Для Маргериты Порете тема любви является центральной. Ее интересует, каким образом с помощью любви душа может соединиться с Богом. Порете пишет, что только Любовь может помочь Душе достичь высшей ступени бытия. Для Фомы Аквинского тема любви, напротив, была далеко не основной; более того, он рассматривает ее совершенно с других теоретических позиций, нежели Маргерита.

Три основных персонажа сочинения Маргериты Порете, Душа, Любовь и Разум, на протяжении всего повествования ведут диалог, целью которого является выяснение того, каким образом душа способна вернуться к своему изначальному и естественному состоянию, а именно — растворению в Боге, пребыванию в «море удовольствия» [1. Р. 96].

На этом пути любовь играет центральную роль. Цель и полномочия любви — помочь душе стать всем и ничем, раскрыть Бога в себе и обрести в полном смысле связь с божественной сущностью.

Маргерита раскрывает любовь с метафизической точки зрения, затрагивая мистический аспект развития самой любви и движения души по ступеням бытия. Для нее главной любовью является Любовь предельная, божественная и идеальная (*Fin Amour*), т.е. любовь человека к Богу и любовь Бога к человеку. Более того, любовь говорит, что она и есть Бог, а Бог и есть любовь [1. Р. 84]. Очевидно, что эти слова взяты из 1-го Послания ап. Иоанна (4,16: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем»), но в контексте всего повествования они приобретают новый смысл.

Фома Аквинский затрагивает тему любви, прежде всего, в «Сумме теологии», I—II, гл. 26—28 [2. Р. 190—203].

Он рассматривает ее с точки зрения естественной философии, и на протяжении всего рассуждения не ставит перед собой цели раскрыть какой-либо метафизический смысл любви. Наоборот, все в его повествовании указывает на природное, человеческое понимание любви, находящееся полностью в рамках земной жизни и касающееся отношений исключительно между людьми.

Пьер Руссло в своей монографии «К истории проблемы любви в Средние века» выделяет два основных вида концепций любви в Средневековье: концепцию естественной и концепцию восторженной, или экстатической, любви [4]. Первую он также называет греко-томистской, что неудивительно, поскольку Фома, придерживавшийся именно естественного понимания любви, во многом опирался на Аристотеля. В ответе на 26 вопрос ст. 1 «Суммы теологии» он пишет: «Любовь

есть то, что касается желания (*appetitus*)» [2. Р. 195]. Желание здесь следует понимать как некую направленность на другого, потребность в нем.

Фома выделяет несколько типов такого желания, в соответствии с которыми разделяются и виды любви.

Прежде всего, существует естественное желание (*appetitus naturalis*), следствием которого является естественная любовь (*amor naturalis*). Такая любовь возникает в результате воздействия одного на другое (т.е. желающий исходит не из знания себя, а находится под воздействием объекта). Это желание еще не осмыслено до конца, но оказывает определенное давление на желающего.

Как правило, в данном случае принципом движения к желаемой цели является соответствие природы того, кто испытывает потребность, и природы того, что является целью. Собственно, поэтому здесь нет никакого внутреннего размышления, исходящего от желающего. Все здесь управляется естественной силой, которая создала природу вообще. Подобная естественная любовь в определенном смысле присуща всему существующему.

Следующий тип желания и любви заключается в том, что желающий сам тянется к объекту своего желания, хотя делает он это, скорее, в силу необходимости, нежели в результате свободного суждения. Такой вид Фома называет чувственным желанием (*appetitus sensitivus*), из которого появляется чувственная любовь (*amor sensitivus*). Подобное желание можно назвать влечением.

Наконец, третий вид любви, любовь разумная (*amor intellectivus*), есть завершение разумного желания, которое также называется волей.

Разумной любовью может обладать исключительно человек. Желание в данном случае является результатом разумного и волевого выбора.

Но у Маргериты Пореты — другое представление о любви. В самом начале своего сочинения она рассказывает историю любви некой девушки к царю Александру.

Любовь здесь рассматривается не в обыденном ее понимании, но аллегорически — как образец того, как следует поступать душе, чтобы приблизить объект своего желания, достичь его и находиться с ним в единстве, чувствуя безграничную радость. Подобное вступление задает тон и направленность всему произведению, в котором рассказывается, через что должна пройти душа, чтобы соединиться с тем, кто должен быть единственным объектом ее желания, а именно с Богом.

Маргерита убеждена, что в каждой душе, независимо от пола, возраста и телесного состояния ее носителя, присутствует некая изначальная способность любить, актуализирующаяся уже на самой первой, начальной стадии любви. Вероятно, это происходит потому, что каждая душа несет в себе отпечаток божественного. Опираясь на эту начальную любовь, можно и нужно начинать движение к вещам более возвышенным.

Тем не менее, далеко не любой сможет достичь наивысшей ступени, т.к. для этого важно не получение любви от других созданий, но любовь Бога. В гл. 32 «Зерцала» мы встречаем такие слова: «Если Он (Бог) не даст мне всей полноты радости сам, то тогда я лучше останусь без нее, чем получу или пожелаю получить ее от кого-то другого» [1. Р. 106—108].

В связи с этим любопытно отметить, что Фома Аквинский говорит о любви между людьми совершенно иначе. Он разделяет любовь к другим людям на ту, которая исходит из вожеления, и любовь, соотносимую с дружбой. Во втором варианте он опирается на понятие дружбы у Аристотеля. В первом случае движение любви происходит из желания доставить благо исключительно себе посредством другого. В любви-дружбе человека любят ради него самого, стремятся проникнуть в глубины его души и понять их, а не просто пользоваться ими во благо себе. При этом следует понимать, что любящий не теряет, но обретает себя в другом.

Как пишет Пьер Руссло, комментируя естественную концепцию любви Фомы, «конечная цель, которая является двигателем воли, — это счастье» [4. Р. 8].

Иначе говоря, любой человек стремится, прежде всего, к счастью как к благу.

Любовь, согласно этой концепции, базируется на поиске личного блага и исходит из побуждений эгоизма. Любовь к Богу и любовь к себе тождественны.

Однако Фома считает основным принципом любви создание союза. Именно союз, а не индивидуальное существование является смыслом, мерой и идеалом любви. Но правильный союз должен быть основан на правильной любви, которой, по мнению Фомы Аквинского, является любовь—дружба. Благодаря ей человек способен раствориться в своем возлюбленном, принимая все его достоинства и недостатки как свои собственные, воспринимая другого как себя.

Таким образом, любовь к себе представляет собой меру всех остальных типов любви.

Возникает вопрос: каким же образом тогда человек способен любить Бога? Он любит Бога, потому что Бог представляется ему более высоким благом, нежели он сам, а также потому, что человек знает, что он всего лишь подобие божественной сущности, а его жизнь — это дар божественной благодати.

Для Фомы Аквинского Бог — это бесконечное Бытие, и все творения существуют, имитируя Его. И поскольку каждый помышляет о Боге, то он любит Его больше, чем самого себя. Поэтому в своей направленности на другого человек все же ищет Бога в большей степени, нежели что-либо еще. Именно естественная любовь делает человека частью единства, которое охватывает его целиком, делает участником высшего бытия.

Как было сказано выше, в произведении Порете любовь занимает центральное место.

С ее точки зрения, душа активна из-за наличия в ней разума, но для того чтобы воспринять Бога, она должна стать «пустой» и пассивной. Более того, разум слишком ограничен и не имеет возможности давать душе мощные толчки для развития. Разум вовлечен в земное и конечное, а любовь — бесконечна, всеобъемлюща и способна дать душе гораздо больше.

Душа говорит, что она не свободна, пока в ней царит разум, но такое понимание приходит к ней только после того, как она ощутила в себе истинную любовь. Как только такая любовь воцаряется в ней, душа полностью сливается и растворяется в любви. А раз она растворена в любви, то, следовательно, она воссоединена с Богом. И поэтому она отказывается от наставлений разума.

На протяжении всего произведения Маргериты разум отодвигается все дальше и дальше, и в итоге любовь вытесняет его, заявляя о своем первенстве и о своей

главной и незаменимой роли. Только благодаря любви Душа способна понять то, что на самом деле она нуждается во всем и одновременно не нуждается ни в чем, что знает все, но при этом не знает ничего. Причем об этом ей говорит сам разум [1. Р. 52—60], проигрывающий любви в споре за душу.

В комментарии на «Сентенции» Петра Ломбардского (*Scriptum super Sententias Petri Lombardi, liber III, distinctio 27, q. 1, articulus 4*) Фома Аквинский задает вопрос: что выше — знание или любовь? [2. Р. 181].

Отвечая, он говорит о том, что в каждой вещи есть двоякое совершенство (*duplex perfectio*).

Одна сторона — это то, каким образом вещь существует сама по себе, а вторая — каким образом она упорядочивает остальные (находится в отношении с другими).

В вещах материальных эти два аспекта ограничены, т.е. они не совсем совершенны, поскольку, во-первых, материя всегда конечна и имеет ограниченную форму, а, во-вторых, такие вещи могут вступать в отношения только с теми вещами, которые им пропорциональны и равноценны. Вещи же нематериальные, пишет Фома, обладают определенной степенью бесконечности в силу того, что в сущности нематериального кроется сходство с другими вещами и что благодаря этому у того, что не обладает материей, есть возможность вступать в связь с абсолютно любыми вещами. Выбор же — вступать в эту связь или нет — принадлежит человеческой воле. В акте познания воля способна выбирать то, что ей нравится.

Ссылаясь на «Метафизику» Аристотеля, Фома говорит, что сила познания заключается в истине, которая находится в душе, а также что мощь желания (волевого выбора, направленности любви) обнаруживается в благе, которое содержится в других вещах.

Фома считает, что сила знания и сила любви неразрывно соединены друг с другом, потому что интеллект знаком с волей, а воля знакома и воодушевлена всем тем, что связано с интеллектом.

Исходя из этого тезиса, можно сделать вывод о равноправии возможностей познания и любви.

Но если говорить о порядке этих двух аспектов, то неизменно первым выступает познание, т. к. интеллект — это форма совершенства, которая изначально присутствует в самом существе. Направленность же на другой объект — проявление воли — следует после.

Разделяя вещи на те, которые стоят выше души, и те, которые стоят ниже, Фома Аквинский констатирует главенство любви в вещах высших и примат интеллекта и познания в вещах низших.

Последнее утверждение представляет наибольшей интерес.

Исходя из него можно сделать предположение, что в отношении Бога к человеку преобладает совершенная божественная любовь, тогда как в отношении человека ко всем сущностям, в том числе и к высшим, неизбежно будет доминировать познание, основанное на несовершенном человеческом разуме. Поэтому Фома Аквинский приходит к выводу о том, что соединиться с Богом человеку до конца так и не удастся в силу изначальной ограниченности человеческой природы и способностей познания [2. Р. 181].

В нашем мире существует множество частичных, отдельных благ, с помощью которых мы пытаемся найти путь к одному единственному — Высшему Благу, т.е. Богу.

Наша свобода заключается именно в способности выбирать блага, отдавать предпочтение одному и отказываться от другого, в возможности расставлять акценты и стремиться обрести то, которое соединяло бы в себе все остальные. Таким Благом является исключительно Бог, и Фома утверждает, что если бы человеческий разум был способен познать его на земле, то обрел бы высшую свободу. Но наш разум и наша воля способны обращать внимание только на блага частичные. Именно поэтому в «непоколебимом соединении с Высшим Благом нам отказано» [3. Р. 407].

Однако Пьер Руссло, ссылаясь на «Сумму против язычников» Фомы Аквинского, пишет, что благодать индивидуального духовного создания не отличается от благодати в целом, следовательно, и от благого Бога, поскольку вся его природа (этого создания) призвана представлять как Бога, так и все остальное с помощью силы интеллектуальной жизни. Роль этого создания заключается в том, чтобы быть частью всего мира и «обладать» Богом в интеллектуальном плане.

Таким образом, мы можем отметить двойственность всей ситуации: при приходе любви в высшем мире «обрести» Бога человек может только с помощью интеллекта. Это отличает его точку зрения от концепции Порете.

Во-первых, Маргерита Порете говорит о том, что Бог отражается в человеческой душе, т.к. во всякой вещи, созданной Им, можно найти божественный «отпечаток». Более того, в душе божественная субстанция присутствует и отражается особым образом, поэтому душа уже в какой-то степени соединена с Богом.

Во-вторых, душа при помощи любви должна вернуться в свое изначальное состояние — полное растворение в Боге.

В-третьих, Порете неоднократно повторяет, что любовь является хозяйкой всех добродетелей и последовательно убирает из души все добродетели, поскольку они уже больше не могут дать душе правильное и полноценное существование. Именно любовь толкает душу к развитию, приближает ее к блаженству. В итоге любовь становится единственной добродетелью.

Это не значит, что все остальные добродетели окончательно покидают душу; скорее, это она от них отдаляется, оставаясь при этом их суммой. Для иллюстрации своей мысли Порете приводит любопытный пример: «Смысл заключается в том, что такая Душа оставляет их (добродетели); они же остаются с ней. Как какой-нибудь человек, который служит своему наставнику, принадлежит ему, но наставник в свою очередь ему не принадлежит; и как только ученик взял все, что только мог, от своего учителя, как только он стал умнее и богаче его, он уходит. Когда же тот, кто был наставником и учителем, видит, что ученик превзошел его, то следует за ним» [1. Р. 78—82].

Иначе говоря, душа приходит к Богу благодаря любви, оставляя все остальное.

Однако почему душе вообще следует двигаться к Богу как своей цели? У Маргериты Порете мы находим ясное понимание цели движения духа. В гл. 73 она говорит о том, что дух жив, пока в нем остается любовь, но для того, чтобы

достичь божественного удовольствия и высшей жизни, необходимо полное умерщвление духа, что в свою очередь требует смерти любви.

Возникает закономерный вопрос, каким образом это возможно и что в данном случае значит умереть? Маргерита, скорее всего, имеет в виду христологическое понимание смерти, т.е. дух должен погибнуть для того, чтобы потом воскреснуть. Но и тут не все так просто, потому что это воскресение будет представлять собой именно соединение с Богом и полное растворение в любви к Нему. Таким образом, дух воскреснет не в своем прежнем состоянии, а произойдет некая трансформация, изменение его существования.

Фома Аквинский, между тем, ничего не говорит о смерти духа как о конечной цели любви. Согласно его рассуждениям, любовь целиком исходит из желания. При этом чувственное желание, насколько можно понять, для него далеко не главное. Скорее, он отдает предпочтение желанию волевому, потому что именно оно свойственно тому, кто сам знает свою цель и в движении к этой цели исходит из своих собственных сил и знаний.

В Комментарий на «Сентенции» [2. Р. 175] сказано, что тот, кто любит, всегда имеет представление о цели, и что действовать против повелений любви или независимо от нее означает причинять себе боль и страдание. Тем не менее, учитывая уверенность философа в том, что Бога при жизни достичь нельзя, нельзя утверждать, что Он является достижимой целью, даже если направить на Него всю свою любовь.

Фома пишет о цели (*finis*) в аристотелевском понимании, утверждая, что цель зависит от того желания, которое движет человеком. Любовь в итоге занимает в иерархии целей не последнее место, поскольку движение по пути, который указывает любовь, наиболее правильное, несущее радость и счастье, а именно счастье для Фомы является одной из основных целей практической жизни человека.

Таким образом, Фома Аквинский — приверженец естественной концепции любви. В отличие от него Маргерита Порете рассматривает соединение с Богом как финальную стадию развития души. Любовь для нее — это то, что ведет душу к Богу. По-видимому, в этом состоит главное различие теоретических позиций этих авторов.

Небезынтересным представляется, однако, тот факт, что оба они делают акцент на любви к себе как важной составляющей любви вообще.

Различие заключается в том, что Маргерита считает, что Бог изначально присутствует в душе, что углубляясь в себя, человек приближается к божественному существованию. Фома же исходит из того, что обращение с другими как с собой — это наиболее совершенный вид отношений. Готовность слиться с другим, принять его в себя, а не искать в нем исключительно средство удовлетворения какой-либо своей потребности — вот к чему, по мнению Фомы, следует стремиться в любви.

В заключение следует отметить, что Фома Аквинский и Маргерита Порете — два разных автора, живших в одном историческом пространстве, но в разных интеллектуальных средах.

Исходя из различных теоретических установок, они создали разные как по содержанию, так и по языку, стилю и жанру произведения. Не исключено, что имен-

но эти отличия и стали главными причинами преследования и казни бегинки, осмелившейся публично высказывать и распространять свои взгляды.

Документы процесса не сохранились, но, насколько известно, большинство осудивших ее людей были французскими томистами, приверженцами учения Фомы Аквинского, которым, вполне вероятно, размышления Маргериты Порете о любви, особенно отказ от примата разума и даже от разума вообще, показались не только скандальными и догматически недопустимыми, но и теоретически ошибочными.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Porete M. Le Mirouer Des Simples Ames / ed. R. Guarnieri, Paul Verdeyen. — Turnhout: Brepols, 1986.*
- [2] *Amours plurielles / ed. R. Imbach, I. Atucha. — P.: Seuil, 2006.*
- [3] *Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века. — М.: Республика, 2004.*
- [4] *Rousselot P. Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge. — P.: Vrin, 1981.*
- [5] *Epiney-Burgard G., Zum-Brunn E. Femmes Troubadours de Dieu. — Turnhout: Brepols, 1988.*
- [6] *Porete M. The mirror of simple souls / transl. E.L. Babinsky, R.E. Lerner. — New Jersey: Paulist Press, 1993.*
- [7] *Porete M. The mirror of simple souls / transl. J.C. Marler, J. Grant, K. Emery. — Jr. Indiana: University of Notre Dame, 1999.*

INTERPRETATIONS OF LOVE IN THE TREATISE OF MARGUERITE PORETE “THE MIRROR OF SIMPLE SOULS” AND IN SCHOLASTICISM OF THOMAS AQUINAS

D.S. Stenina

Institute for History of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The article concentrates on the comparative study of the notions of love represented by two medieval authors Marguerite Porete and Thomas Aquinas. Marguerite's unique and refreshing interpretation of God-human relationship in her treatise «The Mirror of Simple Souls» gives us a new insight to the medieval understanding of the nature of love, while Thomas Aquinas represents in his scholastic works a perfect illustration to the natural philosophy of love based on Aristotle's psychology. Analyzing different kinds and levels of love in the works of both thinkers, the author of this article intends not only to highlight the similarities and differences between them, but also to reconstruct their philosophical background and argumentation.

Key words: love, Marguerite Porete, Thomas Aquinas, “The Mirror of Simple Souls”, “Summa Theologica”, “Commentary on The Sentences of Peter of Lombard”.