

изменчивости самого интеллекта, а не фиксировал бы его в неизменности истинного. Божественное просветление он понимает скорее как глубокое проникание души Богом, одно присутствие которого как бы выполняет в ней функцию объекта: «hoc facit menti nostrae intimissime illabendo, intimius quam aliqua species vel habitus, et sic per illapsum mentem characterizat, ut vult et sicut vult ad notitiam sinceram, et sic facit intima ejus praesentia intellectui, quidquid faceret species vel lumen sensitivum»***. Примечательно, что даже учение о просветлении растворяется у Витала из Фурно в некотором опыте присутствия Бога и что его ориентация на опыт находит точку приложения даже в этом центральном пункте эпистемологии.

Хотя ни один из этих францисканцев не порвал полностью с доктринальной традицией своего ордена, ясно, что все они более или менее решительно стремились ее модифицировать, пусть даже только очищая и упрощая. Но, как представляется, августи-нианский комплекс более явно начал распадаться у францисканцев конца XIII века, особенно в творчестве Рихарда из Медиавиллы, которого после недолгих споров превратили в англичанина и вследствие этого стали называть Ричардом из Мидлтауна. Поскольку IV книга его «Комментария к Сентенциям»**** была написана после 1294 г., он вряд ли умер ранее первых лет XIV века. Это был свободный, беспристрастный ум, готовый принять истину, откуда бы она ни исходила, и, если необходимо, ступить на новые пути. Недавние исследования (Э. Оседез) свидетельствуют, что этот францисканец усвоил некоторые фундаментальные положения томистской ноэтики: присущий каждой разумной душе действующий интеллект, формирующий понятия путем абстрагирования

347

2. От Александра Гэльского до Раймунда Лулли

исходя из чувственного опыта; отсутствие непосредственной интуиции души ею самой; сведение божественного просветления к естественному свету действующего интеллекта¹; отсутствие врожденной идеи Бога; апостериорное доказательство существования Бога, основанное на чувственном опыте, — вот положения, которые, скорее, можно было бы найти у доминиканца, находящегося под влиянием Фомы Аквинского. Заметим, однако, что даже здесь Ричард пьет воду из своего колодца, так как считает возможным найти в этих принципах нечто, благодаря чему за человеческим интеллектом была бы признана возможность познания единичного, в чем ему отказывает Фома Аквинский. Мы познаём единичные вещи — не только духовные, но даже чувственно воспринимаемые, — посредством одного и того же умозрения, которым наш интеллект непосредственно воспринимает общее, а затем — через его же посредничество — индивидуальное. Так что в некотором смысле может иметь место наука о единичном. В метафизическом плане Ричард, как представляется, напротив, удерживает свою теологию в границах онтологии Августина и Бонавентуры. Прежде всего это относится к примату блага: «melior est ratio bonitatis quam ratio entitatis vel veritatis»* — принцип, который неизбежно вводит в психологию и мораль примат воли. Затем следует отказ от томистского различения сущности и существования, в котором Ричард видит лишь различие причин; сохранение различения материи и формы во всяком творении — духовном и телесном; отнесение к материи минимума актуальности, ибо, как скажет вскоре Дуне Скот, «Deus potest facere materiam sine omni forma»** . Помимо материи, понимаемой таким образом, Ричард допускает наличие другой материи, которая есть чистая возможность, но не ничто; она существует и может существовать только как сотворенная по форме, и Ричард считает, что она переходит из одной формы в другую под воздействием естественного фактора. Такое понимание формы как чего-