

ВЪПРОСЪТ ЗА МЯСТОТО И РОЛЯТА НА ФИЛОСОФИЯТА В СУМАТА НА ХЕНРИ ОТ ГЕНТ. ВЪВЕДЕНИЕ

Василен Василев

(Софийски университет „Св. Климент Охридски“)

Abstract. The Question of Philosophy's Place in the Summa of Henry of Ghent: An Introduction. The primary objective of this article is to acquaint readers with the intellectual framework of the medieval philosopher and theologian Henry of Ghent (c. 1217–1293). Emphasis will be placed on his epistemology and the integration of Aristotelianism, Augustinianism, and Platonism within his thought. Consequently, the discussion will not be exhaustive, as substantial aspects of his metaphysics will be set aside. The core question explored in this article concerns the place, role, applications, and benefits of philosophy in Henry of Ghent's intellectual system. The study draws primarily on his Summa, a work he dedicated seventeen years to but left unfinished due to his death in 1293. The research methodology is grounded in the discursive and genealogical analysis of French philosopher and social theorist Michel Foucault, along with the sociology of knowledge as developed by Pierre Bourdieu. This article marks the first introduction of Henry of Ghent to a Bulgarian audience.

Keywords: *Henry of Ghent, philosophy, theology, epistemology, metaphysics, Aristotle, illumination theory*

Въведение

Основната цел на настоящата статия е да въведе читателя в мисловната система на средновековния философ и теолог Хенри от Гент (ок.1217-1293). Акцент ще бъде поставен върху епистемологията му, както и върху рецепцията на аристотелизма, августинизма и платонизма осъществена в нея. Поради това представянето няма да бъде цялостно - съществени части от метафизиката му ще бъдат оставени настрана. Основният въпрос, който настоящата статия отправя е за мястото, ролята, приложенията и ползите от философията в мисловната система на Хенри от Гент. За тази цел първичният източник, на който стъпва изследването е неговата

Сума, работата по която продължава седемнадесет години, и която остава незавършена заради смъртта на автора през 1293г. Методологията на изследване в настоящия текст се опира на метода на дискурсивен и генеалогичен анализ на френския философ и социален изследовател Мишел Фуко, както и на социологията на знанието, разгърната от Пиер Бурдийо. Настоящата статия е първото представяне на Хенри от Гент пред българска публика.¹

Традиционно Хенри от Гент е смятан за отявлен поддръжник на „нео-августинизма“ - движение в теологическия факултет на Парижкия университет от средата и втората половина на XIIIв., чиито главни представители са францисканците Бонавентура (1221-1274г.), Джон Пекъм (1230-1292г.), Уилям де ла Маре (?-1290г.) и Матео от Акваспарта (1240-1302г.).² Според Ван Стеенберген и Жилсон пресечна точка между тези францискански мислители, следващи стриктно ученията на Августин, е отхвърлянето на аристотелизма, завладял факултета по изкуствата и теологическия факултет.³ „Консерватизмът“ на Хенри от Гент освен в критики към отделни позиции на Тома от Аквино и Егидий от Рим е засвидетелстван също и от участието му в осъждането от 1277г. Осъдени са 219 тези, засягащи въпросите за субстанциалната форма на душата, безкрайността на света, ангелската природа, както и преимуществото на философията в постигането на блаженството. Основните заподозрени лица в разпространяването на заблудите са магистрите от факултета по изкуствата Сигер от Брабант и Боеций от Дания. Заг някои от тезите за субстанциалната форма на душата се предполага, че стои Тома от Аквино.⁴ Хенри от Гент е бил част от комисията, изготвила документа по осъждането.

Всички тези неща го представят в особена светлина. Дълго време той е смятан за консервативен противник на аристотелизма и използването на философията в теологията, неотклонно следващ ученията на Августин. Дали обаче това е така?

¹ Настоящата статия е откъс от дисертационния ми труд под ръководството на проф. дфн Георги Каприв, който предстои да бъде защитен през 2026 г.

² Marrone St. *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*. Brill. Leiden, Boston, Köln. 2001. pp.29-122.

³ F. Steenberghen. *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*. Nelson. 1995. p.99-106; Е. Жилсон, Ф. Бюнер. *История на християнската философия*. прев. Ц. Бояджиев, Г. Каприв. изд. „Идея“. 1999. стр. 418, 483-490.

⁴ В. Василев. *Рецепцията на Тома от Аквино в светлината на осъжданията от 1277 г.* В: сп. *Християнство и култура*. изд. Фондация „Комунитас“. брой 5 (192). 2024. стр.5-17.

Дали подобна оценка за неговия принос към актуалните дебати в Парижкия университет от втората половина на тринадесетото столетие не страда от едностранчивост? Със сигурност някои обективни факти биха я поставили под въпрос.

Първо, не е изяснена ролята му в осъждането от 1277г. Със сигурност Хенри не влиза в полемика с Тома по отношение на въпроса за субстанциалната форма на душата., тъй като възгледите му съвпадат с тези на Аквината до момента, в който по негово собствено свидетелство знаем, че е бил принуден да ги смени от Парижкия епископ Етиен Тампие и папския легат Симон дьо Бри.⁵ Не може, от друга страна, да се търси идеологически мотивирано противопоставяне с Тома от Аквино, както и с преподавателите от философския факултет по линия на някаква принадлежност към францисканския орден, понеже Хенри от Гент никога не е бил част от него. Още повече именно като представител на общността на светските клирици, т.е. непринадлежащите към никакъв орден, той влиза в директен конфликт с представителите на ордениите. Поради това, че престъпва забраната да дискутира привилегиите, които папството дава на доминиканците и францисканците, на Хенри няколко години по-късно му е отнет временно преподавателският лиценз.⁶ Можем ли въпреки тези обстоятелства все пак да говорим за идейна принадлежност към францисканците?

Ако има нещо, което свързва Хенри от Гент с тях, то се състои по-скоро в общата им интелектуална отправна точка, а именно ученията на Августин. Изследването на „нео-августинизма“ (Ван Стеенберген) изисква по-внимателен поглед върху това какво автори като Бонавентура, Джон Пекъм и Хенри от Гент взимат от Аристотел. За да го критикуват, те не просто трябва познават ученията му, а умело и свободно да боравят с тях. В този смисъл, преди да продължим реконструкцията на възгледите на Хенри от Гент е необходимо първо да очертаем като обща рамка, макар и съвсем схематично, начините, по които средновековните автори от този период усвояват и боравят с предходни традиции и авторитети. След това чрез навлизане в *Сумата* на Хенри тази „схема“ ще бъде уплътнена и обоснована. Едва впоследствие ще можем да отсъдим категорично и обективно дали „нео-августинизмът“ наистина съществува, или е изследователска интерпретативна стратегия и дори шаблон, с който работим, за да схематизираме интелектуалния пейзаж на тринадесетото столетие.

⁵ R. Wielockx. *Henry of Ghent and the Events of 1277*. In: *Companion to Henry of Ghent*. Gordon, W. A (ed.). Brill. Leiden. Boston. 2011.pp. 25-63.

⁶ P. Porro. *Henry of Ghent*. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Link: <https://plato.stanford.edu/entries/henry-ghent/>.

Позоваването на авторитети като Августин и Аристотел е част от усвояването на речник от проблеми, подходи, решения, понятия и концептуални схеми, чиято цялост наричаме „традиция“. Отношението към традицията би могло да бъде амбивалентно - нейната рецепция е възможна не само като приемане и съгласие, а също така и като критично и полемично отнасяне. В хода на XIII в. се наблюдава ясна и устойчива тенденция на отделяне на аналитичното или буквално коментиране на авторитетните съчинения от синтетичното, т.е. от това, което не приема очевидностите на автора за свои и от дистанцията във времето ги поставя под въпрос.⁷ Така все по-ключов се оказва синтетичният или „систематичен“ подход. Чрез него автори от различни традиции, тоест говорещи на различни езици или наречия и диалекти на един общ език, експлицирани и кодифицирани в различни речници, биха могли да бъдат хармонизирани помежду си.⁸ Необходимостта от това е с оглед на решаването на специфични проблеми, които, от една страна, са пресечна точка между речниците, позволяващи синтезирането им, а от друга представляват следствие от актуалните интереси на дадения автор и от опита му да разреши конкретни проблеми от настоящето си.

Така например проблемът за извеждането на самостоятелна наука, посветена на *Св. Писание*, е общ на практика за всички автори коментирали *Сентенциите* на Пьетро от Ломбардия, каквито са Алберт Велики, Тома от Аквино, Бонавентура, Робърт Куърдби, Дънс Скот и др. Той обаче не е стриктно теологически, а мета-теоретичен, доколкото засяга дисциплинарните граници и на други области на знанието. Неговата функция е да положи основите на и да въведе в конкретната наука, а заедно с това и да покаже до каква степен хабилитиращият се студент владее дискурса на

⁷ Fr. del Punta. *The Genre of Commentaries in the Middle Ages and its Relation to the Nature and Originality of Medieval Thought*. In: *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce la philosophie au Moyen Age? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Societe Internationale pour l'Etude de la Philosophie Medievale. 25.bis.30 August 1997 in Erfurt*. J.A. Aertsen, A. Speer, A. (hrsg.) Walter de Gruyter. Berlin. New York. 1998. s.138-152.

⁸ Тази тенденция към систематизация на науките започва още в първата половина на XIII в., когато автори като Жилбер от Поре, Тиери от Шартър, Кларембалд от Арас и др. започват да коментират дотогава слабо популярните теологически трактати на Боеций. В тях късноантичния автор поставя върху аксиоматична база прилагането на учението на Аристотел за категориите в контекста на теологическото изследване. Освен това с нарастването на интереса към естествознанието, отчасти провокиран и от превеждането на натурфилософски и медицински текстове от арабски, класификационната схема на седемте свободни изкуства се оказва ограничена и неспособна да интегрира в себе си новите науки. Авторите от този период откриват в у Боеций друга рамка, заимствана от Аристотел, в която теоретичната философия се разделя на натурфилософия, математика и теология. Както беше казано вече, систематизацията се характеризира и с изграждането на пресечна точка между различните езици, на които говорят различните традиции. Добър пример за подобен опит е съчинението на Доминико Гундисалви *De divisione philosophiae*, в което е налице опит за синтезиране на класификацията на седемте свободни изкуства с класификациите на Аристотел и Ал-Фараби.

науката. Различните стратегии по разрешаването му показват своеобразността, находчивостта и виртуозността на средновековните теолози, които след дълго чиракуване се превръщат в майстори, владеещи принципите на научното познание. Това важи както за изучаването на теологията, така и за натурфилософията и метафизиката.⁹

Виртуозността и свободата в боравенето с различни речници, изграждането на собствени системи, както и имплементирането на оригинални стратегии са пряк резултат от университетското обучение. Доколкото университетът е гилдия, т.е. професионална общност със специфични привилегии, правила, организационен ред и институционална структура, отношенията между студента и преподавателя, както и техните компетентности са в пряка корелация с отношенията между чирака и майстора. Произвеждането на собствени коментари, както и убедителното участие в публични дискусии са лакмусът за това дали студентът е натрупал нужната квалификация, за да се превърне в магистър и да получи лиценз, с което да стане легитимен и свободен участник в гилдията на магистрите и студентите.¹⁰

От тази перспектива, твърдя, че въпреки силния афинитет към Августин и силно изразения стремеж към подчиняване на философията от теологията, стратегията по интегриране на философското познание и образование у Хенри от Гент е цялостно много по-различна от стратегиите, които други автори като Бонавентура, Тома от Аквино и Алберт Велики разгръщат в своите съчинения.¹¹ В следващите параграфи ще бъде направена реконструкция на основните моменти в учението

⁹ Вж. също: F. Amerini & G. Galluzzo. *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Brill. Leiden. Boston. 2014; A. Zimmermann. *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*. Peeters. 1998.

Trifogli C. *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca.1250-1270). Motion, Infinity, Place & Time*. Brill. Leiden. Boston. Köln. 2000.; A.C. Crombie. *Science, Optics and Music in Medieval and Early Modern Thought*. The Hambledon Press. London and Ronceverte. 1990. D. A. Di Liscia, E.D. Sylla (ed.). *Quantifying Aristotle. The Impact, Spread and the Decline of the Calculatores Tradition*. Brill. Leiden. Boston. 2022.

¹⁰ За хронологичен преглед на историографията върху на средновековния университет вж.: Георгиев О. *Средновековната университетска метафизика. Четири лекции*. изд. Изток-Запад. 2009.; A.B. Cobban. *The Medieval Universities: their development and organization*. Methuen & Co.Ltd, London. 1975; H. D. R. Symons (ed.). *A History of the University in Europe. Volume I. Universities in the Middle Ages*. Cambridge University Press. 1992.; O. Pedersen. *The First Universities: Studium generale and the origins of university education in Europe*, trans. R. North. Cambridge University Press. 1997; St. Marrone P. *The rise of the universities*. In: *The Cambridge History of Medieval Philosophy. Volume I*. Pasnau, R.(ed.).Cambridge University Press. 2010. pp. 50-63; J. Sarnowsky. *Bildung und Wissenschaft im Mittelalter*. V&R Unipress. 2022.

¹¹ Бонавентура. *За възвеждането на изкуствата към теологията*. преф. Ц. Бояджиев. В: *Средновековни философи. Том 1*. изд. „Захарий Стоянов“. София. 2023. стр. 534-545. Ch. M. Cullen. *Bonaventure's Philosophical Method*. In: *A Companion to Bonaventure*. J. M. Hammond J.A. W. Hellmann, J. Goff. (ed.).Brill. Leiden. Boston. 2014. pp.121-167; Тома от Аквино. *Сума против езичниците. Книга първа*. преф. Ц. Бояджиев. изд. Фондация „Комунитас“. стр. 21-58; I. M. Resnick. (ed.). *A Companion to Albert the Great Theology, Philosophy, and the Sciences*. Leiden, Boston. Brill. 2013.

на Хенри от Гент относно познаването на Бога. Главният фокус на изследването ще бъде върху интегрирането на философските науки и тяхната легитимация в контекста на въпросите за възможността за знание изобщо и за необходимостта и смисъла от образование и обучение.¹² За целите на настоящата статия ще се позоваваме на критичното издание на членовете от I до V от *Summa quaestionum ordinariam*, като по причини, които ще изясним в хода на изложението, изходната ни позиция ще бъде не чл. I, а чл. II.

Основният въпрос, който Хенри от Гент разгръща в *Сумата*, е не кой е субектът на теологията и с какво тя се отграничава от останалите науки, а какво представлява човешкото познание изобщо.¹³ Три ще бъдат посоките или перспективите, в които този въпрос ще бъде разглеждан, а именно:

1) от перспективата на това как се дефинира знанието: Възможно ли е знание изцяло без свръхестествена намеса? Кое знание е сигурно? Как изобщо е възможно да достигнем до сигурност в знанието?

2) от перспективата на познавания предмет: Можем ли да познаваме и нещата, които не са? Всяко нещо еднакво ли бива познавано? Какво можем да знаем посредством философията и естествените заложи на човека и какво посредством благогата?

3) от перспективата на самия познаващ: Еднакво сигурно ли познаваме? Има ли у човека естествен стремеж към знание и кое го прави възможен? Какво е необходимо, за да се разгърне този стремеж, т.е. нужно ли е човек да се образова?

Структурата на *Сумата* е стандартна. Към всеки въпрос се извеждат *pro et contra* аргументи, в които се противопоставят различни позиции, след което се дава решението на автора, последвано от отговори към възраженията. Тук ще се ограничим предимно върху позициите на Хенри от Гент, като в зависимост от това дали пряко са засегнати въпросите за мястото, ролята, метода, деленията и приложимостта на философията ще се позоваваме и на отговорите му към възраженията.

¹² За по-кратък и съдържателен преглед на етапите в развитието на епистемологията на Хенри от Гент вж. St. Marrone. *Henry of Ghent's Epistemology*. In: *Companion to Henry of Ghent*. Gordon, W. A (ed.). Brill. Leiden. Boston. 2011, pp. 213-241. За по-гемателен анализ вж. също: St. Marrone. *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*. The medieval academy of America. 1985.

¹³ Относно Аристотеловото учение за предмета или „subjectum“ - а на гадена наука и неговата средновековна рецепция вж: A. Zimmermann. *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*. s. 126-156; Th. W. Köhler. *Wissenschaftliche Erkenntnis und Wissensgewissheit im wissenschaftsphilosophischen Diskurs von ca. 1230 bis um 1350*. Brill. Leiden. Boston. 2022, s. 191-281.

Цялостен анализ обаче на това дали контрааргументите на Хенри от Гент са валидни, или не няма как да бъде разгърнат тук.

Възможно ли е да знаем нещо? Сигурността като епистемичен критерий

Според парижкия магистър човекът би могъл да има познание за първите основания или принципи, които, понеже са най-известни и най-сигурни в истината си, са непогрешими.¹⁴ Въз основа на тях по рационалния път на дедукцията е възможно да разполагаме с познание и за следствията. Това знание Хенри дефинира като сигурно.¹⁵ То е такова, защото интелектът може да отведе следствията към принципите, от които те произтичат, и които, както стана ясно, са непогрешими. По този начин знанието за следствията по пътя на дедукцията също би било непогрешимо. Именно тази непогрешимост или неспособност за заблуждаване позволява да се твърди, че подобен тип знание е сигурно. Защо обаче е нужно на Хенри да докаже, че сигурното знание е възможно въобще?

В контекста на първия въпрос за възможността за знанието изобщо Хенри влиза в загочен спор с Академиците, които твърдят, че знанието е възможно, но не и сигурността. Да знаем истината според Хенри от Гент е равнозначно на това да притежаваме сигурно знание. По този начин няма как, ако е налице истинно знание, то да не е сигурно. Позицията на академиците следователно е неудържима. При липсата на сигурност няма как знанието да е възможно.

Освен върху Августиновата критиката на академизма парижкият магистър здраво стъпва и върху учението за аподиктичното доказателство от Аристотеловата *Втора аналитика*.¹⁶ Другото важно място, в което Аристотел се позовава на разгърнатата там дефиниция за „знание“ („ἐπιστήμη“, „scientia“), е кн. VI от *Никомахова Етика*, която обаче Хенри никъде не реферира, за разлика от кн. I, V, VII и X.¹⁷

¹⁴ Henrici de Gandavo. *Opera Omnia. XXI. Summa. (Quaestiones ordinarie). art. I-V*. G. Wilson.(ed.). Leuven University Press. 2005. art.II.q.1. pp. 202: *Dicendum est hic ex praedeterminatis quod cum hominem contingit habere notitiam primorum principiorum, quae sunt notissima in sua veritate et certissima, ita quod in illis non contingit eum errare, et ex illis via rationalis deductionis contingit eum scire posteriora, in quibus similiter non contingit errare postquam intellectus videt ea reducta in principia, et talis notitia certa est, necessario est ponendum quod contingit hominem non solummodo scire, quod quodammodo concedebant Academici, sed et certitudinaliter scire, quod omnino negabant, et hoc etiam secundum communem hominis modum cognoscendi in statu huius vitae.*

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Аристотел. *Втора аналитика*. прев. И. Христов. В: *Съчинения. Том I. Органон. Част II*. изд. „Захарий Стоянов“. София. 2009. стр. 9-137. 71а-93а.

¹⁷ Аристотел. *Никомахова етика*. прев. Ц. Бояджиев. В: *Том IV.I. Етически съчинения*. изд. „Захарий Стоянов“. София. 2022. стр. 223-235. 1139b-1142a.

Подобното познаване на Аристотеловото съчинение, за което свидетелстват въпросните референции, както и експлицитното позоваване на *Втора аналитика*, включително по-нататък в *Сумата*, са вероятното обяснение, защо Хенри не цитира кн. VI. Това би било излишно, при условие, че тя директно стъпва върху *Втора аналитика* при дефинирането на понятието за знание. Така или иначе, той със сигурност е бил запознат с изложеното там разграничение между изкуство („ars”), знание („scientia”), ум („intellectus”), мъдрост („sapientia”) и благоразумие („prudentia”). Специфичното разглеждане на знанието („scire”) в светлината на аподиктичното доказателство още в първия въпрос от чл. II е ясна заявка за това, че Хенри последователно ще следва Стагирита в тясно специфицираното му понятие за знание и респ. наука. Именно то, а не Августиновото „просветление” („illuminatio”) е неговата отправна точка..

По-нататък парижкият магистър уточнява, че сигурното знание е двойко („duplex”) с оглед на факторите, които го конституират - то трябва да е лишено от заблуда и да е в открития изглед на истината.¹⁸ По първия начин сигурното познание е налице, когато познаваме истината така, че никога да не се съмняваме в нея. По втория начин то е налице, когато познаваме така ясно истината в интелектуалната светлина, както виждаме видимото в слънчевата светлина. С това се обособяват два начина, по които можем да достигнем сигурно познание. Чрез естествените заложби на душата и посредством доказателственото извеждане на следствията от непосредствено познатите спекулативни принципи можем да имаме знание по първия начин, т.е. такова, което е безсъмнено.¹⁹ Онова, което познаваме в него са сътворените образци на нещата, до които достигахме по пътя на абстрахирането от сетивните неща, ако изобщо те могат да бъдат достатъчни, подчертава Хенри, без

¹⁸ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie)*. art. II. q. 1. p. 202: *Verum intelligendum quod certa notitia duplex est secundum duo quae faciunt notitiam certam, quorum unum est quod sit libera ab omni errore, alterum quod sit in aperta veritatis visione. Primo modo notitia est certa qua ita veritatem cognoscimus, quod nequaquam de ea dubitare possumus; secundo modo illa est certa notitia qua veritatem clare videmus in luce intellectuali ad modum quo videmus visibile in luce solari. Primo modo certam notitiam contingit hominem hic habere secundum dictum modum sciendi ex primis principiis speculabilium, ad quem potest attingere actione praecisa naturalium virium animae, aspiciendo ad solum exemplar creatum abstractum a re, si tamen ad hoc sufficiat illud exemplar sine illustratione exemplaris aeterni; secundo modo nequaquam nisi aspiciendo ad exemplar increatum, quod est causa rei secundum modum praedeterminatum...Unde per species intelligibiles puras, quia non sunt nisi idolum, non veritas ipsa, hominem non contingit hic secundum communem statum viae sinceram et liquidam sive claram veritatem vel etiam qualemcumque scire nisi aspiciendo ad exemplar lucis increatae, ut praedeterminatum est, secundum quod dicit Augustinus loquens de huiusmodi speciebus puris XIIo De Trinitate: “Rerum transeuntium stant utique intelligibiles, non sensibiles rationes, ad quas mentis acie pervenire paucorum est, et cum pervenitur quantum fieri potest, non in eis manet ipse perventor, sed velut acie ipsa reverberata repellitur.”*

¹⁹ Ibidem.

просветлението от вечните образци.²⁰ От друга страна, не е според възможностите на душата да познаваме нещата такива, каквито те са в интелектуалната светлина. Това би означавало, че тя може да познава техните причини, т.е. вечните и несътворени образци, което е невъзможно, защото човешкото познание, доколкото е познание, което се добива сетивно, е в известен смисъл тъмно или затъмнено. Така абстрахираните от сетивните представи чисти интелигибелни образци са по-скоро образи, а не самата истина. Както твърди Августин, нищо не може да бъде истински и ясно познавано освен ако не е познато в светлината на образа на несътворената светлина.²¹

Хенри прави разграничение между това несътворените образци да са обект на душата и да са принцип на знанието.²² То произтича от спецификите на Аристотеловата психология, върху която стъпва и епистемологията на Стагирита. Според Аристотел човешката душа притежава пасивната функция да се уподобява на познаваните от нея предмети.²³ Съответствието между душата и предмета означава, че интелектът е преминал от възможност в действителност, но понеже душата не става буквално същото като познаваното от нея уподобяването по-скоро се случва в самата душа чрез образ, който тя извлича.²⁴ Извличането на образ или представа минава през няколко последователни стъпки.

Наличието на памет и разсъдък у човека, съпътстващи сетивата, е в основата на опита.²⁵ С натрупването на опита човекът се насочва от единичните неща към общите положения валидни за тях.²⁶ Абстрахирайки се изцяло от сетивния опит и с помощта на т.нар. активен интелект, който е най-висшият дял от разумната душа, знанието схваща единичното нещо не с оглед на самото него в единичността му, а с оглед на абстрахирания от представата чист интелигибелен вид. Така Аристотел ще твърди, че в общ смисъл знанието е налично в изкуствата, напр. медицината, доколкото противостои на опита, защото схваща общото. В по-тесен смисъл обаче

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie)*. art. II. q. 1. pp. 203-204: *Et adhuc aspiciendo ad exemplar increatum sicut ad rationem intelligendi tantum, non sicut ad obiectum intellectum, secundum quod supra determinatum est, non contingit hominem perfecta certitudine cognoscere veritatem. Et quia secundum communem statum non contingit scire aliquid aspiciendo ad exemplar increatum ut ad obiectum in praesenti vita, sed solum in futura, et ideo dicit Augustinus IXo De Trinitate in principio quod "certa cognitio nobis non perficitur nisi post hanc vitam."*

²³ Аристотел. *За душата*. прев. Ц. Бояджиев. В: *Том II. Натурфилософски и естественауни съчинения*. изд. „Захарий Стоянов“. София. 2018. стр. 113-139. 427b-434a.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Аристотел. *Метафизика*. прев. И. Христов, Н. Гочев. изд. „Сонм““. София. 2000. стр.3-9. 980a-985b.

²⁶ Ibidem.

знание е налице тогава когато познаваме не само общото положение, но и причината. Доколкото връзката между тях се извежда посредством средния термин, следва, че всяко знание е дедуктивно. По този начин между знание и изкуство не може да се сложи знак за равенство. Първото, познавайки причината, се отнася към нещо необходимо, неизменно и вечно, докато второто се отнася до неща, които могат да бъдат и да не бъдат, и които са измайсторени или направени от човека с оглед на някаква полза. И двете могат да бъдат преподавани, но само знанието, поради дедуктивния си характер, може да бъде наука, по начина по който са математиката, натурфилософията, първата философия или етиката и политиката.

В този смисъл, знанието за най-сигурното, до което интелектът има достъп, постигнато по пътя на абстракцията и дедукцията, у Аристотел в противовес на Платон винаги изхожда от преходния сетивен опит, който човекът е имал, запаметил и натрупал. Това е и причината Хенри от Гент да смята, че самите абстрахиращи от опита „общи“ понятия, част от които са следствия, и част от които са техни основания, принципи или причини, са примесени с материя представи в душата. От друга страна, нещо да е обект на душата означава то непосредствено да се отнася към някоя нейна способност. Обикновено това е най-първо и непосредствено познаването от нея. Поради нематериалността си вечните и несътворени образци нито могат да бъдат познавани като обекти в този смисъл, нито да бъдат постигнати изцяло естествено. Това следствие Хенри обаче извежда не посредством Августин, а посредством Аристотел. Приемането на Аристотеловата епистемология означава обаче, че в човешкото познание не може да има нищо свръхестествено, което влиза в противоречие със схващането на Августин, че е необходимо несътворените образци, намиращи се в Бога, да осветляват непълното и уязвимо човешкото знание. Следователно, за да реши този проблем Хенри от Гент трябва да създаде мост между позициите на двамата авторитети.

Ние не познаваме несътворените образци по мярката на нашия човешки интелект, но от това не следва, че ние не ги познаваме въобще. Тъй като са необходими в настоящия живот на човека, т.е. в грехопадналото състояние, е по-удачно да бъдат схващани като основания на човешкото разбиране, а не като негов обект. Такъв могат да бъдат едва в бъдещия живот, който е обещан на християните. Парижкият теолог все пак не отхвърля това, че ние достигаме до някакво сигурно знание чрез сетивата, както и че схващаме нещата в интелигибелния им вид, отдалечен и прочистен от сетивата и тяхната преценка. Самият Августин смята сетивното и

рационалното познание за легитимни, но те във всеки случай не биха могли да бъдат напълно сигурни, макар и да разкриват нещо, което е несъмнено.

Хенри от Гент настоятелно ни връща към Аристотел в позицията си по втория въпрос към чл. II, в който се пита дали всичко, което човек знае, се знае със сигурност. Парижкият магистър отново настоява, че знанието не е нищо друго освен имане на сигурно познание за истината, откъдето, както вече установихме, следва, че знанието за което и да е нещо или е сигурно посредством някакъв друг род сигурност, или не е знание. Хенри добавя, че при откриването на истината на ума самият той прави себе си сигурен чрез вродената му способност за преценяване.²⁷ Как да разберем това? Има ли се предвид, че знанието по необходимост включва и някакъв саморефлексивен акт на самия познаващ? И, ако е така, до каква степен това може да се разглежда като препратка към Августиновото схващане за познавателния процес като последователно обръщане от външния към вътрешния човек?

От една страна, сигурността според Хенри от Гент действително е нещо очевидно за самия ум, който трябва да се довери на собствената си преценка повече, отколкото на принадлежащата на сетивата.²⁸ Тази позиция би могла да бъде в съзвучие както с Августин, така и с епистемологията на Аристотел. От друга страна, според Авицена на когото Хенри се позовава всяко нещо притежава сигурността си в това, което то е.²⁹ Така сигурността не е просто в ума на познаващия, който спонтанно може да разграничи истинното от неистинното. Тя има и онтологически измерения, защото онова, което знаем сигурно, т.е. което е истинно, е такова, каквото е, независимо от сетивата. Това онтологическо обосноваване на епистемологията ще се окаже ключово за Хенри от Гент.

²⁷ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinariae)*. art. II. q. 2. pp. 208: *Dicendum ad hoc quod secundum Philosophum scire non est aliud quam certam habere veritatis notitiam. Scientia ergo cuiuscumque sit aut certa est aliquo genere certitudinis aut scientia non est. Unde et Academici, quia omnia credebant esse incerta et tantis errorum tenebris involuta, ut de nullo posset homo certam notitiam habere, scientiam negabant omnino, ut dictum est supra. Unde cum, ut ibidem contra ipsos obtentum est, hominem possibile est scire et percipere notitiam veritatis, absolute concedendum quod homo quaecumque scit certitudinaliter scit, quia veritas cum menti apparet, de ipsa mens ipsa se ipsam certificat per naturale iudicium, quod penes se habet, de quo dictum est supra, licet aliquando non nisi magno labore homo ad hoc devenire potest ut sibi appareat. Propter quod dicit Avicenna: "Unaquaeque res certitudinem suam habet, qua est id quod est."*

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

Научната класификация и онтологичното обосноваване на епистемологията

Връзката между знанието и съществуването е отправната точка на Хенри от Гент в разрешаването на проблема относно това дали може да има сигурно познание за нещо променливо, материално и сетивно. Той дава два примера - единият е с природните неща, които са в непрекъснат поток, а другият с моралните неща, сред които има най-голямо разнообразие.³⁰ Доколкото става въпрос за индивидуалните природни неща, които съществуват в непрекъснат поток, тогава знание е невъзможно. Но във всеки случай, след като сигурното и истинно знание е налице, когато познаваме общото и неговите причини по пътя на абстрахирането от сетивния опит и чрез прилагането на дедукцията, можем със сигурност да знаем нещо относно природните същности.³¹ Така например ние не познаваме в натурфилософията всяко движещо се нещо поотделно, а с оглед на общия им род „подвижно тяло изобщо“, относно който можем да предицираме универсално валидни характеристики. В следващите параграфи ще бъде обяснено по-подробно защо това е така и какви са необходимите стъпки, за да може знанието да се превърне в наука.

По отношение на моралните действия и законодателството е налице голямо разнообразие от принципи и възможни начини за тяхното прилагане под специфични и контекстуално обособени условия. Дори в тази сфера обаче са налице максимално отдалечени от опита принципи, които са универсално валидни независимо от контекста на действие като например „на всеки трябва да се върне това, което е негово, когато е в състояние да го получи обратно“, както и „на никого не трябва да се вреди“ и пр.³²

³⁰ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinariae)*. art. II. q. 2. pp. 209-210: *Ad primum in oppositum, quod naturalia sunt in continuo fluxu, dicendum quod verum est in ipsis particularibus, non autem in universalibus abstractis ab ipsis, quae manent in mente, secundum quae de ipsis est certa scientia, qualitercumque particularia mutantur, ut dictum est supra. Non enim est scientia de rebus in quantum sunt extra in effectu, sed in quantum natura et quidditas earum a mente est comprehensa, sive res sint extra sive non, ut infra dicitur. Ad secundum, quod moralia in maxima sunt varietate, dicendum quod licet moralia et legalia propter condiciones et circumstantias particularium in summa sunt varietate, ut quod modo statutum est ad medelam in proximo vergat ad noxam, ut non possint statui in eis aliqua principia universalis certa certitudine et apud omnes observanda, dico proxima, prima tamen principia operandorum remota certa sunt semper et infallibilia et semper et ubique eadem manentia, ut quod “unicuique reddendum est quod suum est, cum est in statu recipientis” et quod “nemini iniuriandum est,” et cetera huiusmodi, ex quibus pro tempore et loco valiturae certae regulae vivendi possunt institui, quae tamen postmodum variatione temporum et locorum variari poterunt. De quibus intendit Philosophus illud supra dictum Io Ethicorum. Variari autem poterunt illae regulae secundae manentibus primis regulis invariabilibus, ex quibus aliae de novo institui possunt, similiter pro tempore et loco valiturae. Per quas etiam sapiens certam habet operandorum scientiam.*

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

Тези принципи, които са устойчиви и непроменливи, са в основата на всички други принципи, които са гъвкави и подлежащи на модификации.

С тези примери Хенри не само отговаря на съответните аргументи, отхвърлящи възможността за сигурно знание относно природните същности и морала. Той очертава рамката, в която ще тематизира дяловете на знанието и критериите според които те се разграничават помежду си. Макар и онова, което знаем, да го знаем със сигурност, както следва от дефиницията за знание, не следва с необходимост, че онова, което знаем го знаем с еднаква сигурност. Главното последствие от грехопадналото състояние на човека за неговото познание е не просто, че то е ограничено, а че то, както Хенри настоява, все пак може да бъде безпогрешно и сигурно въпреки ограниченията си единствено и само дискурсивно. Така човекът, както и по-рано казахме, неизбежно познава нещата в последователност - едно е първото, друго е второто. От това следва, че в сигурността също ще има степенуване, т.е. някакъв порядък. В тази връзка Хенри прави сравнение между вярващия и знаещия изцяло посредством естествената светлина на интелекта.

Докато първият извлича сигурността на знанието си от авторитета на Първата истина, вторият извлича истината по пътя на доказателството, който много често би могъл да го доведе до заблуди.³³ Това се случва най-вече по отношение на извода, защото по необходимост първото, т.е. принципът или причината, е винаги по-сигурно от второто, т.е. от следствието. Разграничението, което Хенри прави е деликатно. Той не казва, че няма сигурност във втория вид знание, а че в сравнение с първия, т.е. с притежавания от вярващия, е много по-несигурен. Както и по-рано видяхме, сред нещата, които можем да знаем по пътя на доказателството, има такива, които по един или друг начин, отнасяйки се към опита или действието, са много по-несигурни и нестабилни, поради което е нужно специално обосноваване на това дали и как можем да ги знаем сигурно.

³³ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie)*. art. II. q. 3. pp. 213-214 *Ad hoc dicendum secundum praedicta quod certitudo scientiae de re scita non est, nisi quia clara est veritatis notitia aut ab errore secuta. Nunc autem haec duo non aequaliter concurrunt in singulorum notitia quae homo novit. Idcirco dicendum absolute quod non contingit eum aequae certitudinaliter nosse quaecumque novit, dico in statu vitae huius. Immo quaecumque novit, a primis scibilibus usque ad ultima, necesse est eum omnia illa scire secundum gradus certitudinis, sicut secundum gradus ordinis de quibus dictum est supra. Ad cuius intellectum considerandum quod loquendo de certa notitia hominis ex parte hominis cognoscentis, de qua est quaestio, si comparemus certitudinem securitatis ab errore ad certitudinem claritatis in visione, sic multo certius fidelis novit ea quae sunt fidei, adhaerendo auctoritati primae veritatis, quam ea quae sunt cognita ab ipso naturali ratione, quantumcumque sciat ea medio claro demonstrationis, ita quod facilius posset trahi in dubium de conclusione scita medio demonstrationis, quam de eo quod fide tenet. In illis autem de quibus habemus certitudinem scientiae ex clara notitia veritatis non contingit hominem unum aequali certitudine scire singula, neque in diversis generibus scientiarum neque in eodem genere scientiae.*

Следователно степенуването на нещата, които знаем дискурсивно, е необходимо.³⁴ Следвайки Аристотел, Хенри от Гент ще въведе разграничението между три вида знание или три есенциални модуса на философстването, а именно природен, математически и божествен.³⁵ Най-висока степен на сигурност е налице в

³⁴ Ibidem.

³⁵ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie)*. art. II. q. 3. pp. 214-215: “Sunt autem,” secundum Philosophum, “tres modi philosophiae essentialis, naturalis, mathematicus, et divinus,” in quibus homo secundum gradus certitudinem habet scientiae, quia maximam in mathematicis, tum quia sunt de rebus existentibus in sensibilibus et nostra cognitio a sensu incipit, tum quia sunt de rebus quantum est de se intransmutabilibus, tum quia secundum Commentatorem principio Physicorum “ea quae in illis sunt priora et notiora sunt simpliciter, priora et notiora sunt et nobis.” Minorem vero certitudinem habet in naturalibus, quia licet sunt de rebus nobis sensibilibus, tamen de summe mutabilibus, in quibus non sunt eadem priora et notiora nobis quae simpliciter, sed a posteriori simpliciter incipit in eis omnis nostra cognitio. Et ideo dicit Commentator super IIum Metaphysicae quod “demonstrationes mathematicae sunt in primo ordine certitudinis et demonstrationes naturales sequuntur eas.” Minima vero homini est certitudo in divinis, tum quia sunt de omnino abstractis et elongatis a sensu, tum quia ad illorum notitiam non ascendimus nisi per sensibilem manuductionem. Et ideo dicit Philosophus Io Metaphysicae de sua scientia divina secundum unam litteram: “Notiores omnes hac, potior autem nec una est.” In eodem autem genere scientiae similiter numquam contingit duo aequae certitudinaliter hominem scire, quia nostra scientia, eo quod discursiva est, non cognoscit nisi posteriora ex prioribus usque ad primum seminarium scientiae animae innatum, quo primo cognoscit naturaliter primum principium incomplexum, ut primum conceptum entis, et deinde posteriores usque ad ultima composita; et mediantibus incomplexis cognoscit prima complexa, et ex illis posteriora usque ad ultimas conclusiones, ut dictum est supra. Et sic in unoquoque genere sciendi semper certior est cognitio principiorum quam principiatorum, et tanto certius unumquodque cognoscitur quanto cognoscitur mediante principio priori, et tanto minus certe, quanto cognoscitur mediante principio posteriori, quia semper clarius virtus primi principii cognitivum relucet in sibi proximiori quam remoto distantia ordinis naturalis, sicut oculus corporis tanto certius videt aliquid, quanto sibi videt propinquius in distantia debita locali, et tanto minus certe, quanto videt eum remotius ultra debitam videndi distantiam. Към решението предложено от Хенри към същия въпрос вж. също межу насажу: *Quare cum secundum exigentiam veritatis rei nata est de ea haberi certa scientia, absolute dicendum quod non omnia, immo nulla a primo ente usque ad ultimum, quantum est de natura rei, aequa certitudine nata sunt sciri. Immo primum in fine certitudinis natum est sciri, post ipsum autem substantiae immateriales spirituales angelicae, et ultimo materialia, et in rebus materialibus unumquodque natum est sciri tanto minus quanto magis materiale est. Unde et mathematica abstracta a materia sensibili certiori scientia cognoscibilia sunt quam naturalia. Et ideo dicit Philosophus de illis substantiis immaterialibus comparando scientiam earum, quantum est ex parte sui, ad scientiam materialium IIo Metaphysicae: quod “in natura sua sunt valde manifestae,” et quod “non est difficilis cognitio veritatis in eis propter ipsas res, sed propter nos,” e contrario ei quod contingit in rebus materialibus, secundum quod dicit ibi Commentator: “Rectum est ut difficultas in rebus quae sunt in fine veritatis, et in primo principio, et in principiis abstractis a materia sit ex nobis, non ex illis, quoniam abstracta sunt intellecta in se naturaliter.” Et ideo illa certissime nata sunt sciri, quanto sunt priora, secundum quod dicit Philosophus Io Metaphysicae: “Certissimae scientiarum maxime primorum sunt.” In aliis autem in se ipsis est difficultas sciendi ea, quia non sunt in se intellecta, sicut formae materiales... Minima ergo certitudo rerum materialium nata est esse in scientia rerum naturalium, et tanto minor, quanto magis sunt mutabiles, quia praeter hoc quod minus perfecte habent esse et veritatem, quia sunt proxima materiae, id modicum quod habent esse et veritatis amittunt in quantum mutantur, secundum quod dicit Augustinus Vo De Trinitate: “Quod mutatur non servat ipsum esse, et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse. Ac per hoc illud quod non tantum non mutatur, verum etiam omnino mutari non potest, sine scrupulo accidit quod verissime dicatur esse.” Et ideo corpora caelestia, quia solum mutantur secundum situm, non secundum formam, sicut elementaria, certius nata sunt sciri quam elementaria, quorum naturam, scilicet in materia, in hoc quod minima certitudine sciuntur, sequuntur omnia moralia propter particularium variabilitatem circa quae sunt, de quibus dicitur Io Ethicorum: “Bona et iusta de quibus civilis intendit tantam habent differentiam et errorem, ut videantur sola lege esse.” Et quia propter mutationem, quae est in rebus naturalibus, ipsa minime esse habent et minima certitudine nata sunt sciri, ideo etiam contingit quod illa, quorum esse et natura est ipsa mutatio aut in mutatione consistit, minimum esse habent inter omnia naturalia et debilissime nata sunt sciri, cuiusmodi sunt motus et tempus. De tempore enim dicit Philosophus IVo Physicorum quod apparet “quod omnino non sit, aut vix aut obscure”; et Augustinus XIo Confessionum: “Quid est tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio. Quomodo enim esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit*

математическите знания или науки, понеже са относно неща, съществуващи в сетивата, но които са освен това и непроменливи.³⁶ По-малка е сигурността в натурфилософията или естествознанието, понеже се занимава с неща, които ние възприемаме чрез сетивата си, и които са във висока степен променливи.³⁷ Най-малка е сигурността в божествените знания или науки, които се занимават с възможно най-отдалечените от сетивата неща, до които достигахме неизбежно единствено чрез ръководството на сетивата.³⁸

Обвързването на познавателния порядък с порядъка на съществуване у Хенри от Гент е изходната позиция на самия Аристотел. Основната причина за това да не може да се познава единичното в тесния смисъл на понятието за знание е, че то поради изменчивостта на опита по необходимост се оказва нестабилно. Обратно, достигайки до общото, макар и чрез предпоставянето на опита като изходна позиция на всяко знание, ние достигахме до позиция, в която е налице стабилност. Да познаваме общото и неговите причини означава не толкова чрез дедукция да открием нещо ново, а да изведем, буквално да демонстрираме, че по необходимост определени предикати съответстват на определен субект. За всяка една наука този субект важи в смисъла на общ род, под който се подвеждат всички останали изказвания и доказателства в науката.

Знанието, както установихме вече, става наука именно поради това, че може да се преподава, защото съдържанието ѝ е нещо общо, което изхожда от опита, но не зависи от него. Още повече тя не просто разглежда нещо общо - тя разглежда по-общото, а именно причината.³⁹ За да илюстрираме по-добре Аристотеловото схващане за науката, може да дадем следния пример. Положението, че материалните неща падат надолу може да бъде изразено чрез най-различни примери основани на опита. Те обаче не променят обстоятелството, че всеки би могъл да разбере независимо от конкретните примери, че 1) материалните неща падат надолу, както и че 2) падането

in non esse?." Minime ergo ista nata sunt sciri, quia minime nata sunt esse determinatum habere. Unde et illud quod omnino habet esse indeterminatum, id nulla scientia humana comprehendit, cuiusmodi est ens per accidens, de quo dicit Philosophus VIo Metaphysicae: "Nulla scientia perscrutatur de hoc, quia non habet esse determinatum," et ideo neque scientiam permanentem, quoniam omnis scientia permanens aut est illius quod est semper aut illius quod est in maiori parte, quia quod determinatur oportet quod sit semper aut in maiori parte. Unde et talia entia ad prima principia per se nota, quae ex natura sua certius nata sunt sciri quam posteriora in quolibet genere scientiae et in qualibet re scita, per accidens se habent. Unde ex illis primis principiis non potest ratio humana talium notitiam investigare. (pp. 237-240)

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Вж. бел. 25.

е движение. Така достигахме до още по-общо положение, а именно че движението съществува и под него съответно се подвежда по-конкретното положение за пагането на телата. И в двата случая, за да достигнем до общото е необходимо да се абстрахираме от примерите. За да е налице знание, трябва да бъде поставен въпросът за причините на движението и пагането. Той обаче няма да се разрешава по пътя на непосредствения опит, а чрез дедукция, т.е. чрез аподиктичен силогизъм. Това позволява общите положения, както и доказателствата да могат да бъдат преподавани, защото за тази цел се изисква не опит, а способността ни за абстрахиране и доказателствено извеждане на съответствието между даден субект и неговите предикати.

Именно защото в знанието изхождаме от опита, въпреки че той бива редуциран, е възможно нещата, които знаем, т.е. общите положения да са валидни за единичните неща в цялостността им, макар и да не познават всяко едно по отделно. По този начин е налице знание или наука за подвижното, защото има подвижни неща, толкова колкото и има знание или наука за неподвижното, но сетивно съществуващо, защото има неподвижни неща, които могат да бъдат изразени в опита като например геометричните фигури. Съответно както в знанието има степенуване по-сигурност, откъдето произтича и редът, който класификацията на теоретичните науки спазва, така е налице и онтологическа йерархия, върху която научната класификация стъпва. Тогава обаче би следвало, че най-сигурната наука е тази, която се отнася към най-първите причини и нематериалните субстанции, т.е. божествената, която би била следвана от математиката, а след нея в най-ниската позиция би стояло естествознанието.⁴⁰ Не е такъв случаят при Хенри от Гент. Той дори изключва първенството на естествознанието като най-близко до нас заради непосредствената му връзка със сетивния опит и променливите неща. Не пропада ли тогава тезата, че парижкият магистър следва неотклонно Аристотел? Още повече не се ли разпада тезата за онтологичното обуславяне на епистемологичния порядък?

Хенри от Гент в този въпрос не степенува науките по съвършенството, което те биха имали с оглед на естеството на разглеждания от тях субект. Той следва друг критерий за тяхната класификация, който стъпва върху вече установената от него изходна позиция, а именно върху дефиницията за сигурност в знанието. Предпочетеният от Хенри критерий е *de facto* Аристотеловата дефиниция за сигурно знание според която то е научният хабитус на душата, служещ си с аподиктичен

⁴⁰ Аристотел. *Метафизика*. 1025b-1028a. стр. 119-125.

силогизъм.⁴¹ Следователно той категорично не се отмята от Аристотел, а тъкмо обратното.

Онтологическото обуславяне, от своя страна, изглежда има вторична роля в този случай, но е въпреки това налице. Математиката е най-сигурна защото в нея се правят доказателства относно непроменливи неща, които съществуват и сетивно. Естествознанието или натурфилософията е на второ място, защото все пак се занимава с неща, които са в близост до опита, но е по-несигурно, защото е по-нестабилно. Божествената наука, макар и да се занимава с най-висшето, е най-несигурна, защото онова, което изследва е най-далечно и непознато за нас, защото по природа е свръхсетивно.

Макар и тази подредба да изглежда странна, тя е изключително последователна спрямо онова, което Хенри вече е извел. Твърдението, че божествената наука е най-несигурна е в съзвучие с акцента, който той поставя върху сетивния произход на цялото човешко знание, както и върху неговата ограниченост. И макар да изглежда, че тук той следва по-скоро Августин и прави твърдения в полза на вярата в ущърб на философията и нейните претенции към мъдростта, Хенри довежда до крайност именно Аристотеловата епистемология и онтология.

В шестия въпрос към член II той все пак се връща към разграничението по съвършенство. Припомняйки отново дефиницията за сигурно знание, Хенри от Гент се обръща към пасаж от кн. II от *Метафизика*, в който Стагиритът пряко отнася познаването на битието към познаването на истината и обратно.⁴² Той дори дава референция към два от преводите на *Метафизика*, както и към коментара на съответния пасаж у Авероес, които директно експлицират тази позиция.⁴³ Това недвусмислено показва, че свързването или съотнасянето на двата порядъка играе основополагаща роля за Хенри и собствената му позиция.

⁴¹ Th. W. Köhler. *Wissenschaftliche Erkenntnis und Wissensgewissheit im wissenschaftsphilosophischen Diskurs von ca. 1230 bis um 1350*. s. 281-369.

⁴² Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie)*. art. II. q. 6. pp. 235-236: *Dicendum ad hoc quod veritas rei est id quo res scitur et intelligitur, quia ipsa est proprium obiectum intellectus. Ex eodem autem est scientia rei et certitudo eius, quia non est scientia nisi sit certa, ut dictum est. Certitudo ergo scientiae est ex veritate rei scitae, quare secundum modum veritatis repertae in rebus iudicandum est de certitudine scientiae earum. Dispositio enim per se effectus semper sequitur dispositionem suae causae. Nunc autem ita est quod veritas rei et esse eius parificantur, secundum quod dicitur По Метафизикае: "Necesse est ut dispositio cuiuslibet rei in esse sit sua dispositio in veritate." Unde alia translatio dicit ibidem: "Unumquodque ergo sicut se habet ad esse, sic se habet ad veritatem." "Quanto igitur," ut dicit Commentator ibidem, "res quaelibet magis fuerit perfecta in esse, tanto magis erit perfecta in veritate." Et ideo dicitur in eodem quod "ens significat essentiam et veritatem rei" et quod id "quod significat essentiam cuiuslibet, hoc est finis cognitionis et esse rei."*

⁴³ Ibidem.

Именно в тази светлина трябва да се разглежда и повторното позоваване към разграничението между причината и следствието, което той прави. Причината, доколкото е първото, е в по-висока степен съществуваща от следствието, като поради това е и по-сигурна от него. Следователно както по отношение на сигурността в знанието, така и в битието между нещата няма равенство. Предходното е винаги по-съвършено. Но това означава също така, че нещата, които по битието си са по-близко до най-чистата форма и действие и са лишени от сетивност и материалност, са по-висши и в реда на сигурното знание. Това степенуване има пряко следствие за демаркацията между науките.

Не изглежда ли, че Хенри отново влиза в противоречие? Той веднъж прилага един критерий, а след това прилага друг, който не просто води до диаметрално противоположна класификация на спекулативните части на философията, но и поради неконсистентността си спрямо вече изведеното компрометира всичко казано от Хенри дотук. Уловката е, че всъщност и в двата случая става въпрос за едно и също, а именно за сигурността на знанието, с оглед на което може да се заключи, че двата критерия предполагат два взаимно допълващи се прочита, изхождащи от едни и същи предпоставки. Последователността по съвършенство също подрежда науките въз основа на това коя е най-сигурна и коя най-несигурна. Разликата е, че в първия случай Хенри се позовава основно на когнитивния капацитет на познаващия, а във втория случай на познаваното. Така биващото в най-съвършения смисъл на думата е и най-истинно, откъдето, следвайки Авицена, Хенри ще постулира, че то е и най-сигурно. Мотивите за въвеждането на двата критерия се крият в това какво Хенри всъщност цели да постигне с тях.

В единия случай той цели ограничаването на правомощията на божествената част от философията или т.нар. първа философия, претендираща с познаването на мъдростта и божествената същност изцяло без свръхестествена намеса. В другия случай, Хенри има за цел да обоснове както възможността на подобно знание, така и неговата сигурност, защото в противен случай би следвало, че човекът нищо не може да знае относно Бог посредством естествените заложи на интелекта си. Това пък би противоречало на настояването на Хенри, че човек все пак принципно достига до безсъмнено познание чрез пътя на доказателството. Следователно усилието на парижкия теолог е двойно. То едновременно се стреми да ограничи, но и да легитимира философията. Стратегията му, за да това да направи позицията си минимално неконсистентна и противоречива е на практика да застане изцяло зад Аристотел и, където

може, да „огъне” неговите възгледи, за да отвори пространство, в което чрез Августин да защити легитимността на свръхестествената намеса в познавателния процес. По-конкретен пример за това можем да открием в чл. III. въпрос 3.

Божествената философия или т.нар. първа философия се занимава с биващото като такова в неговата целокупност, както и с божествената природа и същност.⁴⁴ Понятието за биващо („ens”), от своя страна, е и най-първото понятие в човешкия интелект.⁴⁵ В светлината на казаното по-горе относно първата класификация на науките, тук би възникнало противоречие. Доколкото науката за най-първото в интелекта е най-несигурна от всички спекулативни науки, следва, че възможността за знание биващото като такова и началата му, т.е. Бог, пропада, защото ще има нещо, което е първо, и което е по-несигурно от собственото си следствие. Поради тази причина по-удачно е да се следва втората класификация според която критерият за сигурност е съвършенството на субекта на дадената наука.

Така извеждането или обосноваването на една всеобща и най-първа част на философията позволява на Хенри от Гент да говори и за субалтерация вътре в другите науки, които са ѝ подчинени, и които той нарича партикуларни, доколкото се занимават с частите на биващото. Примерът за такава наука е математиката, която се състои от алгебра и геометрия, от които алгебрата е по-висшата, защото се занимава с числото като такова, а геометрията с величините като числовите пропорции

⁴⁴ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinariae)*. art. III. q. 3. pp. 254-255. *Dicendum ad hoc secundum Philosophum IVo Metaphysicae quod scientiarum philosophicarum omnium una est universalis ad omnes, quam appellant philosophi primam philosophiam, aliae vero sunt particulares sub illa. Nunc autem, ut dicit Philosophus ibidem, “scientiarum particularium cuiusque est considerare de accidente quod accidit alicui partium entis divisae a toto ente,” contra alias partes quas considerant aliae scientiae particulares, sicut mathematicae accipiunt numeros et magnitudines et considerant de eis et suis accidentibus, et naturales de ente mobili. Scientia vero universalis de ente simpliciter considerat et de eis quae sunt entis per se, et ideo considerat etiam de primis causis et principiis entis simpliciter, de quibus nulla scientia particularis se intromittit. Si ergo aliqua pars philosophiae de natura et quidditate divinorum et de eis quae sunt propria Deo et substantiis spiritualibus consideraret, illa est prima philosophia, quia, ut dicitur in Io Metaphysicae, “Philosophus primus debet considerare de rebus quae sunt magis altae omnibus substantiis in veritate.” Sed constat quod de illis Philosophus non determinat nisi in universali, in quantum sunt principia et causae entis simpliciter, secundum quod ipse dicit in Io Metaphysicae. “Arbitramur,” inquit, “scire omnia sapientem, sicut contingit, non secundum unumquodque scientiam habentem ipsorum,” ubi dicit alia translatio: “non singularem eorum scientiam habentem.” Constat tamen quod non minus substantiae spirituales habent in se scibilia specialiter de eis scienda, quam substantiae corporales, de quibus scientiae particulares philosophiae particularia, ut dictum est, considerant. Quare cum illa particularia scienda circa substantias spirituales nulla pars philosophiae docet, nec universalis nec particularis, patet clarissime quia non contingit homines scire omnia scibilia sibi ex scientiis philosophicis. Unde et Philosophus, qui hoc bene sentiebat, quando occurrerant ei talia quae scientiam philosophicam excedebant, de hoc se non intromisit, sed considerationi alterius commisit, secundum quod de hoc habemus unum exemplum clarum in Io Ethicorum, ubi quaerit inter alia de felicitate an sit donum Dei; dicit sic: “Si quidem aliud aliquod deorum est donum hominibus, rationale et felicitatem Dei donum esse, maximum quanto optimum. Sed de hoc erit alterius perscrutationis magis proprium.”*

⁴⁵ Ibidem.

в пространството.⁴⁶ Макар че отчетливо аргументира Аристотеловата демаркация между първата философия и партикуларните или частни философски науки, прокарана в кн. IV от *Метафизика*, Хенри настоява върху невъзможността която и да е от тях да познава нещо относно специфичните характеристики на духовните субстанции. Това е така, твърди той, защото според самия Аристотел не всичко може да бъде познато от човека.⁴⁷ Хенри подкрепя твърдението си с пасаж от кн. I от *Никомахова етика*, в който Стагиритът казва, че въпросът дали щастие е най-върховният дар на Бога е предмет на друго изследване.⁴⁸ Така се оказва, че според самия Философ има знание, което превъзхожда философските науки.

Този извод е заявен като ясна и категорична позиция във въпрос четвърти от същия член, в който се пита дали човекът може да знае всичко изцяло по пътя на естествените си познавателни способности. Рационалното знание, до което може да се достигне по този начин, т.е. философията, е инструмент, с който си служи естествена светлина, осветляваща истините на природните неща и явяваща ги на интелекта. Тази светлина обаче е ограничена, защото съществува с помощта на сетивата и сетивните реалии, изпълняващи посредническа роля в естествения познавателен процес.⁴⁹ Налице са обаче множество други неща, които надвишават естествения

⁴⁶ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie)*. art. II. q. 6. pp. 238-239: *Comparando etiam materialia inter se secundum certitudinem scientiae, dicit Philosophus quod "non oportet quaerere in qualibet scientia perscrutationem, sicut in mathematicis. Hoc enim non oportet quaerere nisi in eis quae non commiscuntur cum materia. Et ideo iste modus non est naturalis, quia omnis natura fere admixta est cum materia"; ubi dicit Commentator: "Demonstrationes enim mathematicae sunt in primo ordine certitudinis, et demonstrationes naturales sequuntur eas," et iterum inter mathematica tanto maiori certitudine nata sunt sciri, quanto sunt magis abstracta. Propter quod dicitur Io Metaphysicae: "Quae ex minoribus certiores sunt his quae ex appositione, ut arithmetica, geometria." Est enim arithmetica de unitate, quae est substantia non posita, geometria vero de puncto, quae est substantia posita, et ita magis concernens materiam. Et ideo geometria sumit certitudinem ab arithmetica, descendendo de genere in genus in quantum "magnitudines numeri sunt," ut dicitur in libro Posteriorum.*

⁴⁷ Вж. бел. 44.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie)*. art. III. q. 4. pp. 258-261. *Lumen autem illud, quia naturale est, limitatum est ad solummodo notitiam hominis naturalem illustrandam. Cum ergo illa notitia quae naturalis est sit adminiculo sensuum et sensibilium, lux homini connaturalis solum illustrat ad sciendum notitiam eorum quae mediante sensu nata sunt cognosci. Talia sunt illa quae sunt scibilia philosophica solum, praeter quae sunt plura alia, quae excedunt naturalem intellectum hominis, quia per sensibilia non potest ad illorum quidditates cognoscendas attingere, maxime autem Dei, quia omnia sensibilia sunt effectus quidam virtutem illius in nullo adaequant, et sine cognitione eius quod quid est omnino scientia de natura rei haberi non potest... Et non solum clara illorum notitia nostri intellectus possibilitatem excedit, sed et illa quae nata est haberi de eis per fidem et in aenigmate, secundum quod dicitur infra... Ad argumentum. Ad primum in oppositum, quod "omnium notitia in potentia includitur in primis principiis," dicendum primo ex parte primorum principiorum quod sicut in naturalibus illud quod procedit ex radice semper tenet et sapit naturam seu virtutem radicis, nec potest naturam radicis excedere, sic principia prima naturalis cognitionis, cum a sensibus et sensibilibus velut a radice trahantur, ut saepius dictum est, vim et naturam sensibilibus excedere non possunt, ut sicut ipsa in naturali notitia hominis accepta sunt a sensibilibus, ultra notitiam eorum quae adminiculo sensuum nata sunt cognosci extendi non possunt. Licet ergo ratio entis simpliciter et absolute accepta sit in potentia sufficiens ratio cognoscendi quodlibet cognoscibile quod sub ratione generali entis continetur, in quantum tamen est accepta per sensum a sensibilibus, limitata est, ut sit in potentia principium cognoscendi solum illa ad quae potest deducere ratio naturalis adminiculo*

интелект на човека, защото не е възможно посредством сетивата да се достигне до техните каквини или същности и най-вече до тази на Бог.⁵⁰ Това е така, защото всички сетивни неща са следствие, което е недостойно в сравнение с Него. Съответно и науките, които се занимават с тях, не са възможни без някакво познаване на Бог. Поради сетивния си произход дори знанието за биващото като такова е силно ограничено. В това отношение вярващият също не притежава достатъчно адекватно познание относно Божията природа, защото онова, което предхожда вярата по степен на съвършенство, е много по-достойно. Естественият интелект, следователно, би могъл да надвиши правомощията си единствено с подкрепа отвън, т.е. чрез влияние от Бог посредством благодатта.⁵¹ Според Хенри от Гент Бог чрез специална провиденция задвижва интелекта, чрез вливането на свръхестествена светлина, превъзхождаща естествената интелектуална способност.⁵² Това има влияние както върху интелекта, така и върху волята, като тя се задвижва посредством афект причинен от свръхестествената намеса.

sensuum et sensibilibus, et non alia. Secundo dicendum ex parte luminis naturalis intellectus, ut est coniuncti, quod quamvis principia prima sunt, quantum est de se, sufficienter in potentia ad faciendum scire quodlibet cognoscibile, quia tamen lumen illud limitatum naturaliter est, ut non sit natum illustrare ad eliciendum notitiam aliquam ultra notitiam quae ex sensibilibus hauritur, ultra quam non potest se extendere, nisi ei adiutorium luminis superioris addatur, sicut lux naturalis in oculo cati sufficit ad illustrandum medium, ut eo videat aliqua visibilia grossa, et non potest ei ostendere minuta nisi lumine solis vel candelae, vel aliquo exteriori superinfuso. Ad secundum, quod omnia sunt homini naturaliter cognoscibilia, dicendum quod aliqua sunt homini cognoscibilia naturaliter, quia ex principiis naturaliter ei inditis potest in illorum cognitionem devenire sine adiutorio exteriori; sic homini in statu huius vitae solum sunt naturaliter cognoscibilia ea quae sensuum adminiculo capere potest. Alio modo sunt aliqua naturaliter ei cognoscenda seu cognoscibilia, quia de natura sua natus est illa intelligere, sed hoc non ut ex puris naturalibus illa intelligat, sed quia naturaliter ita ordinata est, ut nata sit recipere lumen quo adiuta illa intelligat. Unde secundum hunc modum homo ordinatur ad hoc, ut per gratiam elevetur ad suscipiendum magis bonum, quam sit illud quod potest attingere per naturam. Quod non videbant philosophi, et ideo cognitionem hominis et beatitudinem non posuerunt ultra id quod potest attingere per naturam, et errabant.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinariae).* art. III. q. 5. pp. 263-265: *Nunc autem sicut Deus agit et movet ut primus motor in movendo creaturas corporales motu corporali, sic agit et movet ut primus motor in movendo creaturas spirituales motu spirituali, et ideo sicut dupliciter movet, ut dictum est, creaturas corporales, una scilicet providentia generali et naturali, et altera providentia speciali et voluntaria, similiter congruit ut dupliciter moveat creaturam spiritualem. Motus autem eius est in intelligendo et volendo, et hoc scilicet providentia generali movendo eam lumine naturaliter sibi indito ad cognoscendum ea quae subsunt cognitioni naturali, et similiter ad ea agendum quae sibi ex naturalibus agere competit; providentia autem speciali movendo eam lumine supernaturaliter infuso ad cognoscendum quae sunt super facultatem rationis naturalis, et similiter voluntarie ad agendum quae sibi per gratiam agere competit, ut sic homo ordinetur, tam ex parte intellectus quam affectus, ad aliquid superius quam ex puris naturalibus posse attingere, quod non contingit in aliquibus ratione carentibus, et hoc ut homo, qui ferri debet in finem suum ratione et voluntate, quod non competit ratione carentibus, auxilium semper a Deo suo postulet, nec ipsum aliquando contemnat, quod de facili faceret, si ex puris naturalibus sibi omnino sufficeret.*

⁵² Ibidem.

Стремежът към знание и смисълът от образованието: за ползата и времето от философията

Отново, както става ясно в пети въпрос чл. IV, Хенри, заставайки зад позицията, че у човека е налице вроден стремеж към знание, твърди, че не е напразен опитът на човека по естествен начин да познава нематериалните субстанции. Задоволявайки на първо време стремежа към познаване на природните неща, той открива, че над тях са свръхестествените, откъдето и вместо да угасне стремежът към знание се усилва, а душата се усъвършенства, колкото повече напредва.⁵³ Тази склонност се изразява и в това, че знанието за природните неща е несъвършено и поради тази причина то естествено се стреми към по-съвършено знание. По отношение на нематериалните неща ние можем да знаем, че те съществуват и как те съществуват като цяло, но не и техните каквини. Познаването на сетивните неща следователно би следвало да бъде стимул, а не пречка в напредването в знанието. Това твърдение той подкрепя

⁵³Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie)*. art. IV. q. 5. pp. 289-295: *Ponit enim quoniam ex pura cognitione naturali quae est ex phantasmatis de rebus sensibilibus possibile sit devenire in cognitionem quidditatis substantiarum separatarum, quod erroneum est, quia medium cognoscendi ex phantasmatis limitatum est, ut de substantiis separatis ex sensibilibus sicut ex effectibus earum, amplius non potest homo cognoscere nisi quia sunt, non autem quid sunt nisi in generali, et remanet omnino cognoscendum quid in natura et in substantia sunt in speciali. Cum enim effectus exteriores sunt effectus artis sive substantiae separatae ut ars est, non autem essentiae ut essentia est, in notitiam artis ducere possent ut ars est, non autem in notitiam essentiae ut essentia est. Limitata est ergo in hoc notitia naturalis, ut ad illa cognoscenda attingere non possit, nec ad hoc se extendit lumen agentis, ut dictum est. Quare necessarium est quod homo desideret consequi illam notitiam perfectam. Ex hoc ergo quod homo aliqua ex creaturis sensibilibus cognoscat de Deo et separatis, non quiescit eius desiderium, sed necessario excitatur magis ad cognoscendum illa, ad quae tamen naturaliter attingere non potest. Semper enim effectus cognitus incitat appetitum ad cognoscendum causam ignotam, secundum quod dicit Io Metaphysicae de primis philosophis quod videntes a principio effectus apparentes et deficientes in cognitione causarum, ut de lunae passionibus et quae fiunt circa solem et astra, admirati sunt, et “propter id quod est admirari, tunc... Nullum ergo firmiter scibile potest quietare appetitum hominis in sciendo, sed solummodo illud infinitum in summo cardine rerum constitutum... Revera magna est confusio philosophorum, qui haec omnia videre poterant, immo quia necessario viderunt et in se ipsis experimentati sunt, et tamen in infimis perfectionem humanae notitiae posuerunt. Unde et multi eorum ex desiderio quod perceperunt hominem habere ad illa cognoscenda, bene perceperunt quod notitia illarum non esset homini impossibilis, quoniam “desiderium naturale non potest esse frustra neque otiosum,” ut manifeste concludit Averroes super Ium Metaphysicae. ... Ad argumenta. Ad primum in oppositum, quod “appetitus non excedit potentiam naturae,” dicendum quod notitia illorum non excedit potentiam naturae, quin naturalis ratio illa cognoscere potest, licet ex puris naturalibus ad illorum notitiam non possit attingere, sed solum per gratiam et adiutorio luminis infusi. Nunc autem appetitu naturali et cognitivo non solum inclinatur res ad illud quod per se potest attingere, sed etiam ad illud ad quod naturaliter ordinatur, ut dono alterius attingat illud... Ad quintum, quod “cognoscere se posse illa scire non est nisi ex fide,” dicendum quod non est verum. Immo ex puris naturalibus posset illud cognoscere. Posset enim ex puris naturalibus scire se ad illorum notitiam per se venire non posse et ignorantiam eius experiri et scire quod intellectus hominis esset in potentia ad illa cognoscenda, et ita quod naturaliter illorum notitiam appeteret. Et si stetisset philosophus in hoc, nec nimium praesumendo a recta ratione errasset, cognoscens propriam infirmitatem, et ignorantiam, et imperfectionem, compulsus fuisset divinum adiutorium invocare, et percepisset donum quo sciret quomodo ad illorum notitiam ascendere deberet. Sed nunc de proprio ingenio confidens et arrogantia excaecatus in errores a recta ratione deviauit, vel confidendo quod propriis viribus illam notitiam attingere posset vel quod omnino eam percipere non posset, et ita ab eius perceptione in desperationem cecidit. Et per hoc nec se notitiam illorum appetere percepit, quia bene percepisset, si se in naturali rectitudine tenuisset.*

с референция към частта от кн. I от *Метафизика*, където Аристотел говори за учудването като начало на философията. Парижкият магистър дава и други аргументи защо въпреки трудността и дори невъзможността да се познават нематериалните субстанции, все пак човешкият стремеж към тяхното познаване не угасва. Важен фактор е именно осъзнаването на собственото невежество, с което човек се сблъска когато установи колко ограничен е познавателният капацитет на самия разум.⁵⁴ Грешката на философите се състои не в самата философия или в естествените когнитивни способности на човека, а в претенцията, че чрез философията те могат да постигнат щастието и мъдростта в този живот.⁵⁵

На степенуването на сигурността на знанията съответства последователност в стремежа към знание. Крайната цел е познаването на Бог, на която са подчинени всички други цели. От тази перспектива се оказва проблематично Аристотеловото схващане, че спекулативното знание е заради самото себе си, а не заради някаква външна спрямо него полза.⁵⁶ В общ смисъл това е вярно, доколкото в първата философия се включва и някакво частично познаване на Бог. В по-тесен смисъл за Хенри от Гент всичко, което произтича от философията, не е цел само за себе си, а е подчинено на познаването на най-висшата цел, която е Бог в бъдещия живот.⁵⁷

В чл. V от *Сумата* Хенри от Гент разглежда въпроса за това какви външни условия са необходими за стимулиране и разгръщане на стремежа към знание. Обучението или следването, твърди той, е необходимо на човека, за което се свидетелства в кн. *Еклесиаст*, но и в Августиново съчинение *За Троицата*. Макар и да не е възможно пълно знание, все пак чрез познаването на сътвореното, т.е. чрез изучаването на науките, човек може да извлече и полза за себе си за бъдещия живот.⁵⁸

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Вж. бел. 25.

⁵⁷ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinariae)*. art. IV. q. 9. pp. 311- 315: *Et ideo secundo finaliter appetuntur propter ultimum verum et bonum, quia per ipsa tamquam per imperfecta proficiscitur appetitus quousque deveniatur ad ultimum ut ad verum et bonum perfectum habens in se perfectam rationem veri et boni simpliciter et omnem rationem cuiuslibet veri et boni particularis. Et ideo primum verum in omni alio vero et per omne aliud verum quasi vocat intellectum, ut tendat ad sui notitiam, et primum bonum in omni alio bono et per ipsum quasi vocat affectum, ut tendat in sui fruitionem et amorem. Et ideo quousque intellectus perducatur in perfectam notitiam summi veri et affectus in fruitionem summi boni, numquam potest humanus appetitus quiescere, sed illis duobus adeptis totus perficietur et nihil restabit appetendum, ut dictum est supra...Ad tertium, quod "scientiae speculativae sunt propter se," dicendum quod verum est generaliter sumendo eas, scilicet secundum quod includunt speculationem summi scibilis, secundum quod illud dicit Philosophus maxime de prima philosophia in quantum est de cognitione Dei, quamvis in illa speculatio omnis quae ex scientia philosophica habetur non sit finis, immo ipsa ordinatur ad istam sicut ad finem, ut infra dicitur.*

⁵⁸ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinariae)*. art. V. q. 2. pp. 323-326: *Dicendum ad hoc quod vanitatis quorundam erat quod oporteret hominem omnium rerum investigare scientiam, ut ex hoc perfecte ascenderet in cognitionem Dei. Quoniam enim, ut dixerunt, in creaturis cognoscitur Deus ut in effectum, nunc autem ita est quod*

Характерното за аргументацията на Хенри е, че той не използва авторитета на Аристотел, Авицена и Авероес, за да аргументира необходимостта от образование и обучение, а си служи с цитати от свети отци като Августин, Йоан Златоуст и дори Ориген. Присъстват и множество цитати от *Св. Писание*. С това се очертава и идеологическата рамка, чрез която се легитимира изучаването на философските дисциплини. Знание, което не служи на спасението, е суетно и ненужно, защото отклонява човека от единствената му истинска задача в този живот.

На това място Хенри от Гент разграничава три основни модуса за това нещо да бъде познато.⁵⁹ Първият е естественият модус, отнесен към естествените неща и с оглед на естествените способности на разума. Както видяхме вече, именно тук се позиционира философията. На второ място е свръхестественото познание, което е отнесено към небесните духове, Бог и ангелите и до него се достига по свръхестествен начин. Третият модус е хибриден и той е модусът на вярата и в него влизат истините на откровението и догматиката.

Подобно на философията във вярата също се изхожда от принципни положения, от които следват групи подчинени на тях принципни положения и пр.⁶⁰ Следователно е налице наука, която изхожда не от естествения разум или от благодатта, а от откровената истина, която всеки вярващ трябва да следва, и която изследва

causa non perfecte relucet in parte sui effectus, sed in toto effectu, si ergo homo, ut dicebant, in cognoscendo aliquem divinum effectum in creatura deficiat, non potest Deum perfecte ex creaturis cognoscere, secundum quod potest cognosci ab homine. Sed solum studendum est ei sic, ut studeat ad vitae futurae utilia et inter illa ad magis necessaria. Ad argumenta. Ad primum in oppositum, quod "homo omnium scientia est imperfectus," dicendum quod imperfectum hominis in vita ista nec in creaturarum cognitione impleri potest, ut supra dictum est, sed hoc impletum erit in futuro, quando secundum Gregorium in IVo Dialogorum "nihil erit quod non videbit qui videntem omnia videbit," quod solum continget eis qui hic solum ea quibus opus est scire quaerunt, et cuncta sobrie investigant ad opus doctrinae fidei et ad regulam fidei, cuius scientia magis est necessaria ut homo pervenire possit ad perfectionem humanae vitae in sciendo, quam omnis disciplina philosophica.

⁵⁹ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie)*. art. V. q.3. pp. 327-335. *Dicere ergo absolute quod talibus quae sunt super scientias philosophicas non est studendum, error est et temptare Deum...Primus est ille quo cognoscuntur scienda in disciplinis philosophicis, quae sunt de rebus naturalibus, quarum notitia est naturalis, quia investigatione naturalis rationis et modo naturali, quia via sensus et experientiae capit ortum. Secundus est ille quo cognoscuntur clare et aperte quidditates caelestium spirituum Dei et angelorum, quae sunt res supernaturales, quorum notitia non est naturalis, quia non naturalis rationis investigatione, neque modo naturali, quia nec per illa quae accipiuntur a sensu, sed immediate et pure a divino dono speciali. Unde ad notitiam talem et talium scibilium super scientias philosophicas habendum non est studendum rationis naturalis investigatione, ut in vita ista acquiratur, quia studium ad hoc esset frustra et labor perditus, sed sic vivendum est in praesenti vita, ut in futura haberi promereatur vel, si Deo placuerit, ad horam concedatur. Tertius modus est ille quo supernaturalia et divina hic cognoscuntur per fidem, quorum notitia est supernaturalis, quia per lumen infusum, modo tamen naturali, quia in aenigmate rerum sensibilem...Et ideo sicut philosophi studuerunt ad cognoscendum posteriora ex prioribus et ad intelligendum veritatem rerum naturalium solo lumine naturalis rationis adiuti, sic fideles debent studere ad cognoscendum posteriora credibilia ex prioribus et ad haec et illa intelligenda adiuti illustratione Spiritus Sancti.*

⁶⁰ Ibidem.

гаденото на вярата.⁶¹ Името на тази наука е теология и тя се занимава, по думите на Хуго от Сен-Виктор, когото Хенри цитира, с невидимите неща. Теологията, макар и в този смисъл да е знание за свърхестественото, служейки си с аподиктичния силогизъм, изхожда от естествения интелект, откъдето и следва, че философията, която в най-оптимална степен реализира заложените на естествения интелект, ѝ е подчинена. Философското знание, обобщава Хенри, има важната задача да усъвършенства човешката природа. Изучаването на философските науки е легитимно, доколкото, по думите на Августин, външните и светски науки могат да бъдат полезни за изучаването и разбирането на *Св. Писание*.⁶² Единствено то обаче може да бъде заради самото себе си, а не заради някоя друга външна полза.

Според Хенри от Гент изучаването на философски съчинения, излизащи извън предела на *Св. Писание*, които не допринасят за спасението, води до заблуди и ереси, поради което и те трябва да бъдат отхвърлени и осъдени от Църквата.⁶³ Ако приживе някой автор е бил осъден дори и в съчиненията му да се съдържат полезни неща, той не бива да бъде изучаван.⁶⁴ Според Хенри от Гент на ревизия подлежат като изключение само онези автори, които са осъдени след смъртта си. Това важи и в случая, в който е налице заблуда, но авторът не е осъден нито преди, нито след смъртта си.⁶⁵

Хенри от Гент - аристотелик?

Начинът, по който Хенри от Гент извежда възможността за сигурно познание у човека, и по който обуславя мястото, ролята, целите, методите и структурата на философията, а също и на теологията като самостоятелна наука, категорично

⁶¹ Ibidem.

⁶² S. Aurelli Augustini. *De Doct. Christ.* In: *Opera Omnia. Tomus Tertius. PL. 34.* J.-P. Migne (ed.). 1845. 2.19-42. p.50-66; S. Aurelli Augustini. *De Trin.* In: *Opera Omnia. Tomus Octavus. PL 42.* J.-P. Migne (ed.). 1865. p. 1037. 14.1.1-3.

⁶³ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie).* art. V. q.4. pp.344-345. *Ad tertium, quod "scientiae philosophicae ducunt in errorem, et non valent ad salutem," dicendum quod scientiae aut scripta quae non valent ad salutem, sed ducunt in errorem, quia haeresim contra sacram doctrinam continent, sicut continent plurima scripta philosophorum, aut auctor eorum per ecclesiam reprobatus est et damnatus, aut non. Si sic, "non debent admitti," neque studendum est in illis, quamvis aliqua utilia contineant, ut 16a "Canones," <Glossa>, Extravaganti, de hereticis, "Fraternitatis," et maxime cum damnatus est auctor ante mortem. Si enim damnatus fuerit post mortem, scripta observantur ratione bonae scientiae quam continent, licet aliqua habent erronea, ut scripta Origenis, ut XVIa quaestione 7a, et maxime cum postmodum fuerint approbata in bene dictis, sicut erant scripta Origenis, secundum quod haec notantur a Glossa, Extravaganti, de hereticis, "Fraternitatis." Si ergo error nec ante mortem auctoris nec post mortem fuit damnatus, sicut errores philosophiae plurimi per sententiam Ecclesiae numquam erant damnati, sententiae bonae talium tenendae sunt, et in scriptis eorum studere licet, nec vitandae sunt propter vitium personarum, etiamsi aliqua falsa contineant, sed propter illa falsa sunt cavendae.*

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

разбива мита, че той неотлъчен последовател на Августин, категорично отхвърлящ и противопоставящ се на аристотелизма. Този извод обаче е също генерализиран и прибързан в някои отношения. Основното възражение, което може да се отправя към него е, че бяха разгледани само четири от първите пет члена от *Сумата*. По-внимателен прочит на първия член, който не разгледахме, би показал какви все пак са основанията на по-старите интерпретации според които мисълта на Хенри от Гент може да се причисли по-скоро към августинизма и платонизма.

Във втория въпрос, изхождайки от предпоставката, че истинното познание е налице тогава, когато можем да проследим следствията от техните принципи, срещаме твърдението, че ако има неща, които са по-първи, и които не можем да знаем посредством естествения път, то те са ни дадени чрез специално божествено просветление. От това следва крайният извод, че без просветление ние не знаем и останалите неща, които са следствия, и които знаем по първия естествен за нас път.⁶⁶ Хенри експлицитно и настойчиво отхвърля този възглед. Естественият интелект според него също има свое достойнство, което е ненакърнимо.⁶⁷ На интелекта безусловно („absolute”) трябва да му се признае, че все пак познава нещо и без специалното божествено просветление.⁶⁸ Въпреки това обаче Бог действа като активен

⁶⁶ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie)*. art. I. q.2. pp.31-32: *Dicendum ad hoc quod omnium cognoscibilium se habentium per ordinem, ita quod semper postremum natum est cognosci per praecedens, si cognitio primi illorum poterit attingi per intellectum ex puris naturalibus sine omni speciali illustratione divina, similiter et omnium posteriorum cognitio eodem modo poterit attingi. Si enim homo ex puris naturalibus sine omni speciali illustratione divina poterit attingere ad cognitionem primorum principiorum speculabilium, similiter et ex puris naturalibus sine omni speciali illustratione divina poterit attingere ad cognitionem omnium conclusionum sequentium post principia. Licet enim cognitio principiorum sit quaedam illustratio ad cognitionem conclusionum, si tamen ex puris naturalibus poterit homo ad illam attingere, non dicitur illustratio specialis divina in cognoscendo per ipsa conclusiones Si autem in aliquibus cognoscibilibus ordinatis ad invicem primum illorum non poterit attingi ab homine ex puris naturalibus, sed solum ex speciali illustratione divina, neque similiter aliquid eorum quae sunt post, quia posteriora non cognoscuntur nisi in ratione primi. Nunc autem proculdubio verum est quod in aliquibus cognoscibilibus primum illorum non potest cognosci aut sciri ex puris naturalibus, sed solum ex speciali illustratione divina, ut in illis quae per se et simpliciter sunt credibilia, et ideo in talibus simpliciter et absolute concedendum est quod non contingit hominem scire aliquid ex puris naturalibus, sed solum ex speciali illustratione divina, secundum quod hoc inferius determinabitur. Quidam autem hunc modum sciendi volunt extendere ad omne scibile, dicendo quod nullum verum contingit sciri ab homine ex puris naturalibus sine speciali illustratione divina lumine aliquo supernaturali infuso.*

⁶⁷ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie)*. art. I. q.2. pp. 35: *Absolute ergo concedere oportet quod homo per suam animam absque omni speciali divina illustratione potest aliqua scire aut cognoscere, et hoc ex puris naturalibus... Contrarium enim dicere multum derogat dignitati animae et humanae naturae. Dico autem 'ex puris naturalibus' non excludendo \ generalem influentiam primi intelligentis, quod est primum agens in omni actione intellectuali et cognitiva, sicut primum movens movet in omni motu cuiuslibet rei naturalis Nec impedit illa influentia generalis adiuvans ad cognoscendum quin cognitio illa dicatur fieri ex puris naturalibus. Quia enim homo in cognoscendo quaecumque cognoscit naturaliter habet sibi assistentem illam influentiam, idcirco dicendum est quod ad cognoscendum omnia alia posteriora, ad quae per illam attingit, ex puris naturalibus attingit.*

⁶⁸ Ibidem.

интелект, който задвижва всяко естествено познание.⁶⁹ Този свръхестествен „придатък“ не възпрепятства когнитивните механизми, вродени у човека, а по-скоро им помага.⁷⁰

От друга страна, докато в полемика с академиците Хенри защитава позицията, че в сетивото поначало има сигурност, той поставя под въпрос епистемичния статус на самия интелект. Според парижкия теолог има разлика между познаването чрез интелекта на това, което относно творението е истинно („verum“), и познаването на това, което е собствено истината в нещото („veritas in re“).⁷¹ В първия случай става въпрос за действително познание, което е непълно и съответно заемащо по-ниска позиция в познавателната стълбца, докато във втория случай е налице по-висше познание, което познава каквината („quidditas“) на нещото. Познаването на истинното има отношение към сетивата. Във втория случай ние не просто познаваме нещото, а и неговата истина и това е по-свойственият начин да се знае.⁷² В него се познават конкретни спецификации на нещото, отговарящи, както вече казахме на каквината. До тези спецификации се достига чрез логическите операции на съпоставянето и разделянето („componendo et dividendo“).⁷³ По думите на Хенри остава съмнително дали по този начин все пак без божествено просветление може да се достигне до истината на нещото.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinariae)*. art. I. q.2. pp.36-39: *Si ergo large accipiamus scire ad omnem certam notitiam rei, ut comprehendat etiam cognitionem sensitivam, sicut dictum est in quaestione praecedenti, quantum est ex parte sensus et cognitionis sensitivae, patet quod simpliciter et absolute dicendum est quod contingit aliquid scire et cognoscere certa cognitione sensitiva, ut ostensum est in quaestione praecedenti, et hoc ex puris naturalibus, quod pertinet ad istam quaestionem, et hoc ideo, quoniam sensibilia sensuum prima quadam necessitate naturali immutant sensus et per illa etiam naturali necessitate immutant sensus, tam exteriores quam interiores, omnia sensibilia posteriora. Quantum autem est ex parte intellectus et cognitionis intellectivae, cuius cognoscere proprie dicitur scire, distinguendum est... Cognitione igitur intellectiva de re creata duplex potest haberi cognitio: una qua praecise scitur sive cognoscitur simplici intelligentia id quod res est; alia qua scitur et cognoscitur intelligentia componente et dividente veritas ipsius rei... aliud tamen est scire de creatura id quod verum est in ea, et aliud est scire eius veritatem, ut alia sit cognitio qua cognoscitur res, alia qua cognoscitur veritas eius... Cognitione igitur intellectiva de re creata duplex potest haberi cognitio: una qua praecise scitur sive cognoscitur simplici intelligentia id quod res est; alia qua scitur et cognoscitur intelligentia componente et dividente veritas ipsius rei... In cognitione autem secunda, qua scitur sive cognoscitur veritas ipsius rei, sine qua non est hominis cognitio perfecta de re, cognitio et iudicium intellectus omnino excedunt cognitionem et iudicium sensus, quia, ut dictum est, intellectus veritatem rei non cognoscit nisi componendo et dividendo, quod non potest facere sensus, et ideo talis intellectus potest cognoscere de re quod non potest cognoscere sensus, neque etiam intellectus qui est simplicium intelligentia, quod est certo iudicio apprehendere de re quod in rei veritate sit tale vel tale, ut verus homo vel verus color et huiusmodi. De isto ergo modo sciendi et cognoscendi aliquid per intellectum quo scitur veritas rei, quod est proprie scire, utrum ex puris naturalibus possit homo scire aliquid sine omni speciali illustratione divina, adhuc restat dubitatio.*

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

В крайна сметка, познанието за каквината или истината се състои в съответствие на познатото нещо с неговия образец, както твърдят Августин, Анселм от Кентърбъри и Платон, които Хенри цитира.⁷⁴ Налице са два вида образци, както по-рано установихме. Първият е извлечената от опита представа или, както той я нарича „универсален вид“, намиращ се у душата. Тя служи като общ род или понятие, подвеждащ или суппониращ под себе си множество действителни единични неща. Другият образец е божественото изкуство („ars divina“), съдържащо в себе си всички идеални основания на нещата.⁷⁵ Бог, както твърди Платон в *Тимей*, е устроил света подобно на занаятчията, който прави дома по образца или модела, който намира в ума си.⁷⁶ Чистата истина, следователно, е налице при несътворения и вечен образец в ума на Бога и до нейното познаване не може да се достигне иначе освен чрез просветление. Това според парижкия теолог е и собствената позиция на Платон, експлицирана от Августин.

За Хенри от Гент между двата вида образци и съответно между различните традиции и модели на знание противоречие няма. Позовавайки се на пасажи от кн. I *Метафизика*, кн. II от *Втора аналитика* и кн. VIII и XI от *За Троицата* той съвсем експлицитно твърди, че ученията на Аристотел и Августин си съответстват що се отнася до познанието, осъществено по естествен път.⁷⁷ Така Хенри от Гент се оказва едва ли не един „парадоксален“ аристотелик, който утвърждавайки и интегрирайки Платоново-августиновия модел, отхвърля собствените си предпоставки. Възможна е и другата не по-малко парадоксална интерпретация според която той е

⁷⁴ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie)*. art. I. q.2. pp. 40: *Et est dicendum quod, cum, ut dictum est iam, veritas rei non potest cognosci nisi ex cognitione conformitatis rei cognitae ad suum exemplar, quia, secundum quod dicit AUGUSTINUS De vera religione: «vera in lantum vera sunt in quantum principals unius. Similia sunt», et ANSELMUS De veritate: «veritas est rei conformitas ad suum exemplar verissimum», et ibidem «quod est vere est, in quantum est, quod ibi est, secundum quod duplex est exemplar rei, dupliciter ad duplex exemplar veritas rei habet ab homine cognosci Est enim, secundum quod vult PLATO in I Timaei, duplex exemplar: «quoddam factum atque elaboratum, quoddam perpetuum atque immutabilen. Primum exemplar rei est species eius existens apud animam universalis, per quam acquirit notitiam omnium suppositorum eius, et est causata a re. Secundum exemplar est ars divina continens omnium rerum ideales rationes, ad quod PLATO dicit «Deum mundum instituisse», sicut artifex ad exemplar artis in mente sua facit domum, non autem ad primum.*

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie)*. p.42: *Et per hunc modum posuit ARISTOTELES scientiam rerum et veritatis cognitionem acquiri ab homine ex puris naturalibus et de rebus naturalibus transmutabilibus, et tale exemplar acquiti ex rebus per sensum tamquam primum principium artis et scientiae, secundum quod dicit in principio Metaphysicae: «Fit autem ars, cum ex multis experimento intellectis una fit universalis de similibus acebñio», et in II? Posteriorum: «Ex sensu \ quidem fit memoria, ex memoria autem multotiens facta experimentum, ex experimento autem universali existente in anima \ uno praeter multa, illud est artis principium et scientiae». Cui concordat illud quod dicit AUGUSTINUS XI° De Trinitate cap.? 4°: «Detracta specie corporis quae corporaliter sentitur, remanet in memoria similitudo eius, qua rursus voluntas convertit aciem mentis ut inde formetur intrinsecus sicut ex corpore obiecto sensibili extrinsecus formabatur».*

августинианец и платоник, който докато критикува аристотелизма се превръща в последователен аристотелик. Във всеки случай подобни шаблонни „-изми“ се оказват прекомерно обобщаващи и, както видяхме дотук, не особено подходящи, ако искаме да предоставим максимално точна и обективна историко-философска реконструкция на възгледите на Хенри от Гент. Това важи особено и с оглед на целта на настоящата статия, а именно да представи възгледите за това какво според парижкия теолог е философията и какви са условията, които правят нейното изучаване, преподаване и практикуване възможно.

Причината да „изпуснем“ първия член от *Сумата* на Хенри от Гент в началото е, че той много лесно ни позволява да наложим наратива за последователния и консервативен „нео-августинец“, привидно служещ си с Аристотел, за да покаже слабостта и ограниченията на философията. Това би ни подвело да четем останалите членове изцяло по този начин и да виждаме противоречия там, където са налице несъответствия с наратива. Така бихме се отдалечили от обективността, с която би следвало да претендира историко-философското изследване. Противно на това, изхождайки от втори член и членовете след него и едва ретроспективно връщайки се към първи член, ние придобиваме коренно различен поглед върху присъствието на Аристотел в мисълта на Хенри от Гент.

Той активно се опитва да свърже и хармонизира учението на Стагирита за знанието и науките с ученията на светия отец Августин. Тук няма да коментираме дали и, ако да, то доколко това усилие на парижкия теолог е успешно и добре аргументирано. Четейки обаче първия член през призмата на останалите, можем да видим оригинална мисъл, която в никакъв случай не възпроизвежда пасивно „мантрите“ на една или друга традиция. Хенри е в непрекъсната вътрешна борба, породена от необходимостта да изгради рамка, в която говорещите различни езици традиции са съвместими. Според Стивън Мароне тази борба продължава до края на живота на Хенри и показва жизнеността на мисленето му, което никога не застига в една форма, а е в непрекъснат процес на развитие.⁷⁸ Показателно за това е, че действително в края на живота си Хенри заема много по-умерена позиция по отношение на илюминационизма.

⁷⁸ St. Marrone. *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*. pp. 359-291; St. Marrone. *Henry of Ghent's Epistemology*. pp. 237-241.

Въпросът за знанието и дидактиката. Институционализацията на философията и ролята на университетския курс

Какви са причините за „шпагата“, който Хенри от Гент прави между „августинисткия платонизъм“ и „аристотелизма“ и как това ще рефлектира върху разбирането му за мястото на философията? Те изцяло доктринални ли са или има други причини, свързани с контекста, в който живее и работи Хенри от Гент? За да отговорим на тези въпроси, е необходимо да направим ракурс към историята, стояща зад написването на *Сумата*, както и към преподавателската биография и институционалната среда на парижкия теолог.

По всяка вероятност докато е изучавал теология през 1267г. Хенри е вече лицензиран като магистър във факултета по изкуствата.⁷⁹ За преподавателската му дейност там нямаме други данни.⁸⁰ От този период не са запазени съчинения. Във всеки случай Хенри от Гент става магистър по теология през 1276г., като малко преди това са написани първите пет члена от *Сумата*.⁸¹ В навечерието на Коледа през същата година е и първата кводлибетална дискусия, в която той взема участие вече като лицензиран магистър по теология.⁸² *Сумата* е недовършеният и *de facto* писан цял живот проект на Хенри. Тя е базирана върху лекциите, които е водил в теологическия факултет преди и след хабилитирането си. Важно е да се уточни, че написването на съчинението има няколко етапа.⁸³ Първо са били проведени устните лекции, към които най-вероятно Хенри е имал записки. Лекциите са последвани от изготвянето на по-цялостен и съдържателен текст. Най-накрая текстът е бил подготвен за „публикация“ и разпространение. Какво общо обаче имат изготвянето на текста и преподавателската дейност на Хенри с идеите изложени там и най-вече с напрегнатото и непрекъснато осцилиране между августинисткия-платонизъм и аристотелизма? Поставянето на *Сумата*, особено на първите пет члена, в контекста на преподавателската практика на Хенри от Гент в теологическия факултет би могло да осветли защо той изхожда от въпроса за възможността на знанието. Тя не е просто

⁷⁹ P. Porro. *Henry of Ghent*. In: *Stanford Encyclopedia of philosophy*.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie)*. p.xix-xxii.

⁸² P. Porro. *Henry of Ghent*. In: *Stanford Encyclopedia of philosophy*.

⁸³ W.A. Gordon. *Henry of Ghent's Written Legacy*. In: *Companion to Henry of Ghent*. W.A. Gordon. (ed.). Brill. Leiden, Boston. 2011. pp. 3-25.

системен труд, свод на теологията, а и архив и документ, кодифициращ и свидетелстващ за определена практика, а именно за редовните лекции, които Хенри е водил.

В първия член той наистина предлага дефиниция на теологията, но тази дефиниция служи по-скоро като опорна точка за целите на начинанието или по-скоро като най-общо въведение в дисциплината. Оригиналността в подхода на Хенри от Гент се състои в избора на изходна позиция, а именно въпросът за знанието изобщо. Той служи като достатъчно обща, неутрална и диалогична пресечна точка между различните традиции, които в схващанията си относно природата на знанието и структурата на познавателния процес са привидно антагонистични една спрямо друга. Това позволява на Хенри от Гент, когато става въпрос за възможностите на естествения разум да говори аристотелистки, а когато става въпрос за познаване на неща извън него да се говори с речника на Августин и Платон. В този смисъл на него не може да му се припише твърда принадлежност към един от двата речника за сметка на другия. Причината за това е, че именно около тях се конституира езиковата игра на академичното социално поле, т.е. на университетския дискурс, към който принадлежи Хенри от Гент в ролята си на лицензиран и авторитетен *magister regens* в теологическия факултет. Теологическото следване изисква много добро ниво на владение на философията, което в този период това означава овладяване на Аристотеловия речник, включващ не само съчиненията на Стагирита, но и коментарите на Авероес, както и *Метафизиката* на Авицена.

Въпреки склонността ни да идентифицираме средновековните теолози предимно с клерикалната им служба тук е необходимо да припомним основната им функция. Теологът в контекста на тринадесетото столетие е преди всичко университетски преподавател, който чрез афилиацията си към други институции притежава и други социални функции, свързани с голям социален престиж. Въз основа на това бихме могли в подхода на Хенри от Гент съвсем легитимно да търсим прагматично-дидактическа институционална обусловеност. Работата на преподавателя изисква максимално достъпно въвеждане в материала, което да подсили неговото усвояване от студентите. Но материалът на Хенри не са собствено ученията на Августин, или Платон, или Аристотел, а преди всичко техните речници, т.е. техният език, който се използва в дисциплинарното поле на теологията.

Това не изключва, както установихме вече, възможността за иновативност или изказването на собствена позиция, особено в съчинение, което буквално сумаризира в себе си една цяла наука и цели да въведе своите читатели в нея. Доколкото е

разширение и систематизация на лекционен материал, който е бил прочетен пред и обсъден със студенти, като пропеедвтика в теологията тя притежава не само чисто теоретична значимост, но и прагматичен контекст, който е необходимо условие за нейното написване. Дидактичната ситуация следователно би могла да действа и като среда, в която креативността на преподавателя е провокирана. Неговата работа е да въведе различните речници и то по такъв начин, че за студента те да бъдат изведени в една обща и консистентна рамка. Подобно начинание обаче изисква виртуозност в боравенето с речниците, която притежава единствено онзи, който е получил лиценз, т.е. преподавателят.

Следователно самата постановка да се говори за „традиции“ е проблематична. Тя предполага твърди идентичности, устойчиви принадлежности, както и ясни, устойчиви и дори инертни тенденции в мисленето на даден автор. В съвременната медиевистика, благодарение на появата в последните десетилетия на множество критични издания и богата изследователска вторична литература, тази постановка е преодоляна. Днес категорично е развенчан митът за консервативния „нео-августинианец“, противопоставил се на аристотелизма в теологическия и философския факултет, представен от Тома от Аквино, Сигер от Брабант, Боеций от Дания. *Сумата* и *Кводалибетите* на Хенри от Гент показват разнообразието от авторитети и традиции, с които той борава съвсем свободно и гъвкаво в процеса по изграждане и дори трансформиране на собствените си позиции.

От гледна точка на методологическата му приложимост бихме могли да реабилитираме понятието за традиция по два начина. Традицията, от една страна, би могла да се схваща като мрежа от взаимодействие между различни инстанции, включително и институционални такива, както и като специфичен езиков запас или речник, който въпросните инстанции съхраняват и предават.⁸⁴ От тази перспектива, ролята на университетското образование и преподаване в периода, в който живее Хенри от Гент, е именно на среда, правеща възможно съхраняването на традицията, т.е. на завещаните от миналото концептуални речници. Тяхното усвояване става чрез проговарянето на езиците или езика (и неговите диалекти и наречия), които те кодифицират. Това говорене следователно има своя прагматика и то от XIII в. насетне е неразривно свързано с институционален контекст, който го прави възможен.

⁸⁴ А. Шнеер. *1000 години философия*. прев. Г. Канчиев.. изд. „Изток-Запад“. 2023; М. Фуко. *Регът на дискурса*. прев. Вл. Граев. В: *Генеалогия на модерността*, съст. и прев. Вл. Граев, изд. Изток-Запад, София, 2016; P. Bourdieu. *Homo academicus*. trans. P. Collier. Stanford University Press. Stanford CA. 1988.

Оттук не следва, че е между мисълта на автора и нейния непосредствен социален контекст е налице някаква каузална зависимост. Това, което настоящата статия иска да осветли и представи е възможността за друг прочит на средновековното мислене. Вместо мисленето да се разглежда като затворена в себе си дейност, а контекстът като нещо изцяло външно и незначително спрямо него, тук целта ни беше да покажем връзката между тях и по този начин да скицираме различен подход или метод за историко-философска реконструкция. Приносът на това начинание е, че то ни позволява да разгърнем и задълбочим разбирането си за средновековните автори, но също така и да разширим изследователските си хоризонти. В хода на миналия век херменевтиката първа е направила тази стъпка като метод на изследване. Проблемът с нея е, че тя свежда креативните инвенции и циркулацията на идеи до взаимовръзка между текстове. Разбира се, текстове са важни - те са ядрото на професионалните ни занимания и не бихме могли както да изследваме, така и да се аргументираме без тях. Във всеки случай обаче текстовете възникват в социален контекст, в който се съдържат поводите те да бъдат написани, както и техните адресати, а много често и конкретните проблеми, на които отговарят. От тази перспектива, социалният контекст е не причина, а условие за възможност, което би помогнало на историка на философията в начинанието му.

Следователно, ако разглеждаме Хенри от Гент в светлината на „консерватизма“ и „традиционализма“ много трудно бихме могли да намерим оправдание за това какъв принос би могла да има философията в теологията. Първата не само че е подчинена на втората, но и по начина си на познание е силно ограничена. Според Хенри ние всъщност не можем да познаваме истините на нещата чрез сътворения си и зависим от опита интелект, защото те са несътворените вечни образци. От друга страна, обаче той настойчиво аргументира ползата от философията и това да можем да постигаме истинност и без свръхестествено просветление. В тази светлина, парижкият теолог се оказва в очевидно противоречие. Необходимостта от реабилитация на знанието чрез естествените способности е решение на проблемите, до които води скептицизмът. Тук е налице и друг по-съществен проблем, който Хенри се опитва да избегне, а именно че без божествена интервенция не само че не можем да знаем нищо за Бога, но и че принципно нищо не можем да знаем.

Ако не можем да знаем нищо без просветлението, то ученето, следването и преподаването нямат смисъл. Дори и да е защитима преимуществената позиция на вярващия, който може да има сигурна наука поради обстоятелството, че онова,

което той знае, му е откровено и така той го знае със сигурност, проблематичен остава статусът на знанието добито чрез естествения интелект. Това е така, защото в това знание, респ. в сетивното познание и философските науки няма свръхестествена намеса, и съответно те са по-несигурни и недостойни. Още повече, ако следваме по-горния извод, а именно че цялото човешко знание добито по естествен път е нищожно, след като се отмахне просветлението, то подобно знание е се оказва в псевдознание. Оттук следва, че не си заслужава то да се изучава и преподава.⁸⁵

Именно тази е втората крайност, която Хенри от Гент се опитва да избегне. Теологията, макар и да разчита на просветление и озарение, защото все пак се отнася към невидимите и откровени неща, също толкова е и отнесена към видимите и „естествени“ неща. Второто произтича от научния ѝ статут, който Хенри, както установихме, легитимира посредством определението на Аристотел за аподиктично знание или наука. Тогава налице е следното: ако се твърди, че всяко знание произтича от Бога и човек сам чрез вродените си способности нищо не може да знае, то не само философското знание се оказва безсмислено, а и знанието на теолога също не може да бъде обосновано. За да разбере откровената истина той също си служи с когнитивните способности, с които разполагат другите хора. В противен случай теологът би бил не преподавател, а светец, който съзерцава Бог не дискурсивно, а непосредствено. Доколкото е все пак човек, неговото знание дори и да е насочено от откровената в Св. Писание истина също е засегнато от грехопадналото състояние. Другият сериозен проблем е, че по този начин би се отмахнал естествено вроденият стремеж на човека към знание, откъдето и би следвало, че Бог чрез богатата принуждава човека да се стреми към знание. Тогава Бог би направил нещо в противоречие на свободната воля, с която е сътворил човека.

Хенри от Гент е особено предпазлив и не формулира част от тези следствия. Изводът обаче е категоричен - теологията се оказва застрашена от това да разполага с безусловна сигурност, която не разбира, превръщайки се в една безсмислена и ненужна наука. Ако се върнем отново към институционалния контекст, в който се ситуират тези проблеми, можем да видим, че опасението на Хенри от Гент е, че прекаленият акцент върху свръхестественото просветление поставя под въпрос смисъла и основанията на университета изобщо, както и на теологическия факултет и

⁸⁵ Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie)*. art. V. q.1: *Necessario igitur studendum est homini ut sciat*; Henrici de Gandavo. *Summa. (Quaestiones ordinarie)*. art. V. q.3.: *Secundo autem studendum est eis quae sunt fidei, ut credita fiant intellecta. Secundum enim quod dicit Augustinus Super Ioannem in principio, "sacra lectio ad hoc legitur et auditur, ut exponatur et intelligatur*.

нуждата от теологическо образование в частност. Със сигурност би било абсурдно в лекции, въвеждащи студенти в теологията, преподавателят им да ги убеждава, че времето прекарано в следване, както и инвестициите вложени в него са напълно безсмислени.

Заклучение

Можем да направим извода, че търсенето на компромис между аристотелизма и августинизма, в т.ч. и платонизма в *Сумата* на Хенри от Гент е не просто опит за помиряване на хомогенни и привидно несъвместими традиции. То е породено от необходимостта да се изгради обща рамка, в която 1) теологията може да се легитимира като необходима наука, която заслужава да бъде изучавана 2) студентите в теологическия факултет да могат да усвоят необходимите за практикуването на теологията речници, които се състоят от понятия, свързващите ги понятийни апарати, проблеми, методологии и пр. Всичко това по-детайлно може да бъде обобщено така:

1. За Хенри от Гент теологията може да бъде изучавана единствено в теологическия факултет.
2. Следователно изучаването на теология не е възможно без наличието на автономен и йерархично структуриран социален и институционален контекст.
3. Подчиняването на философията от теологията отразява тази йерархична структура в полето на знанието. То, разбира се, изхожда и от доктринални предпоставки, идеологии, но и от аргументи, както видяхме в *Сумата* на Хенри от Гент.
4. Т.3 е едностранчива. Ако разглеждаме отношението между философията и теологията през призмата на университетското образование като усвояване на речник цялостната картина веднага се променя:
 - 4.1. Езикът, на който говори философията, е езикът, в който се формулира понятието за наука и научен метод. Той е универсален за всички факултети.
 - 4.2 Езикът, в който се формулира понятието за наука и научен метод, е езикът, на който се говори в университета, т.е. университетският език. Институционалните измерения, конституиращи неговата прагматика, т.е. какво се прави с него, къде и с оглед на какъв ред и правила, ни позволяват да го разглеждаме като дискурс.

4.3. Оттук можем да направим заключението, че усилието на Хенри от Гент е не просто да нагоди философията към теологията, а точно обратното - да интегрира, т.е. да обоснове и легитимира теологията като наука, т.е. да нагоди нея към университетския дискурс. Усвояването на езика или дори „диалектите“ на философията, ако говорим за различни, но близки в някои от предпоставките си традиции, е необходимо за теологията, за да съществува в това дискурсивно поле. Следователно теологията няма собствен език, а говори на езика на философията.

4.4 Философията е в отношение на подчиненост, защото тя е инструмент, тоест език, чрез който теологията, говорейки, си служи, включително за други цели освен за преподаване. Затова и философското образование е пропеевтично, т.е. подготвително.

4.5 По този начин дори тя да е най-висшата от науките и да изхожда от откритата истина, нейното ядро, нейният дискурс е този на философията и това е следствие от историческото развитие на образователната институция университет в хода на тринадесетото столетие.

4.6 Генеалогията на философското мислене на автори като Хенри от Гент задължително минава през тяхната институционална позиция.⁸⁶

⁸⁶ Следователно, да се изведат обективно структурата и генезисът на философията през XIII в. в тяхната взаимовръзка изисква методологически да се изхожда от диспозитива „власт-знание“. С това се надяваме настоящата статия да открие на читателите си нов и различен подход за навлизането в и изследването на средновековната философия и култура, който надгражда и допълва вече установените подходи в българската медиевистика и осигурява нейното по-нататъшно развитие.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Първична литература

- Аристотел. *Втора аналитика*. прев. И. Христов. В: *Съчинения. Том I. Органон. Част II*. изд. „Захарий Стоянов”. София. 2009.
- Аристотел. *За душата*. прев. Ц. Бояджиев. В: *Том II. Натурфилософски и естественонаучни съчинения*. изд. „Захарий Стоянов”. София. 2018.
- Аристотел. *Метафизика*. прев. И. Христов, Н. Гочев. изд. „Сонм”. София. 2000.
- Аристотел. *Никомахова етика*. прев. Ц. Бояджиев. В: *Том IV.1. Етически съчинения*. Изд. „Захарий Стоянов”. София. 2022.
- Бонавентура. *За възвеждането на изкуствата към теологията*. прев. Ц. Бояджиев. В: *Средновековни философи. Том I*. изд. „Захарий Стоянов”. София. 2023.
- Тома от Аквино. *Сума против езичниците. Книга първа*. прев. Ц. Бояджиев. изд. Фондация „Комунитас“.
- S. Aurelli Augustini. *De Doct. Christ*. In: *Opera Omnia. Tomus Tertius. PL. 34*. J.-P. Migne (ed.). 1845.
- S. Aurelli Augustini. *De Trin*. In: *Opera Omnia. Tomus Octavus. PL 42*. J.-P. Migne (ed.). 1865.
- Henrici de Gandavo. *Opera Omnia. XXI. Summa. (Quaestiones ordinarie)*. art. I-V. G. Wilson.(ed.). Leuven University Press. 2005.

Вторична литература

- Василев В. *Рецепцията на Тома от Аквино в светлината на осъжденията от 1277 г.* В: сп. *Християнство и култура*. изд. Фондация „Комунитас”. брой 5 (192). 2024
- Георгиев О. *Средновековната университетска метафизика. Четири лекции*. изд. „Изток-Запад”. 2009.
- Жилсон Е. Бьонер Ф. *История на християнската философия*. Ц. Бояджиев, Г. Каприев. прев. изд. Идея. 1999.
- Шнеер А. *1000 години философия*. прев. Г. Каприев. прев. изд. „Изток-Запад”. 2023
- Фуко М. *Редът на дискурса*. прев. Вл. Граев. В: *Генеалогия на модерността*. Вл. Граев съст. изд. Изток-Запад. София. 2016.

- Amerini F., Galluzzo G. *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Brill. Leiden. Boston. 2014.
- Bourdieu P. *Homo academicus* transl. P. Collier, Stanford University Press, Stanford CA, 1988
- Cobban A.B. *The Medieval Universities: their development and organization*. Methuen & Co.Ltd. London. 1975.
- Crombie A.C. *Science, Optics and Music in Medieval and Early Modern Thought*. The Hambledon Press. London and Ronceverte. 1990.
- Cullen. Ch. M. *Bonaventure's Philosophical Method*. In: *A Companion to Bonaventure*. J. M. Hammond, J.A. W. Hellmann, J. Goff. (ed.). Brill. Leiden. Boston. 2014.
- Di Liscia D. A., Sylla E.D. (ed.) *Quantifying Aristotle. The Impact, Spread and the Decline of the Calculatores Tradition*. Brill. Leiden. Boston. 2022.
- Gordon W. A. Henry of Ghent's Written Legacy. In: *Companion to Henry of Ghent*. W.A. Gordon. (ed.). Brill. Leiden. Boston. 2011.
- Köhler Th. W. *Wissenschaftliche Erkenntnis und Wissensgewissheit im wissenschaftsphilosophischen Diskurs von ca. 1230 bis um 1350*. Brill. Leiden. Boston. 2022.
- Marrone St. *Henry of Ghent's Epistemology*. In: *Companion to Henry of Ghent*. Gordon, W. A (ed.). Brill. Leiden. Boston. 2011.
- Marrone St. *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*. Brill. Leiden, Boston, Köln. 2001.
- Marrone St. *The rise of the universities*. In: *The Cambridge History of Medieval Philosophy. Volume I*. R. Pasnau R. (ed.). Cambridge University Press. 2010.
- Marrone St. *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*. The Medieval Academy of America. 1985.
- Pedersen O. *The First Universities: Studium generale and the origins of university education in Europe*, trans. R. North, Cambridge University Press, 1997.
- Porro. P. *Henry of Ghent*. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Link: <https://plato.stanford.edu/entries/henry-ghent/>
- del Punta. Fr. *The Genre of Commentaries in the Middle Ages and its Relation to the Nature and Originality of Medieval Thought*. In: *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce la philosophie au Moyen Age? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Societe Internationale pour l'Etude de la Philosophie Medievale. 25.bis.30 August 1997 in Erfurt*. Aertsen, J.A.; Speer, A. (hr gb.) Walter de Gruyter. Berlin. New York. 1998.

- Sarnowsky J. *Bildung und Wissenschaft im Mittelalter*. V&R Unipress. 2022.
- Steenberghen. F. *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*. Nelson. 1995.
- Symoens H.D.R. (ed.) *A History of the University in Europe. Volume I. A History of the University in Europe. Volume I. Universities in the Middle Ages*. Cambridge University Press. 1992.
- Resnick I.M. (ed.). *A Companion to Albert the Great Theology, Philosophy, and the Sciences*. Leiden, Boston. Brill. 2013.
- Trifogli C. *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca.1250-1270). Motion, Infinity, Place & Time*. Brill. Leiden. Boston. Köln. 2000.
- Wielockx. R. *Henry of Ghent and the Events of 1277*. In: *Companion to Henry of Ghent*. Gordon, W. A (ed.). Brill. Leiden. Boston. 2011.
- Zimmermann. A. *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*. Peeters. 1998.